

La *Estoria del noble Vespasiano* o los límites variables del género literario¹

Juan Manuel Cacho Blecua
(Universidad de Zaragoza)

RESUMEN

Se analiza la *Estoria del noble Vespasiano* a partir de diversas lógicas genéricas. Su núcleo central originario, la venganza, se acomoda a la llamada épica sagrada. En su prosificación, se insiste en su escritura y transmisión realizada por testigos presenciales, lo que proyecta el relato sobre la historia, sin justificación en el texto. Su título castellano, *Estoria del noble Vespasiano, emperador de Roma* (1491-1494), se aparta de la tradición europea. Debe interpretarse en clave política, y puede ser considerado pionero y singular entre las historias breves épico-caballerescas con las que se asociará. En su transmisión suele unirse a relatos de la Vida de Cristo, como sucede en la impresión catalana del *Gamaliel* en la que se denomina *Destrucción de Jerusalén*. Traducido el conjunto al castellano en 1522, alcanza notable éxito hasta su prohibición por la Inquisición. Su unión con otros textos piadosos, impone una lectura en clave religiosa, la más acorde con sus orígenes y su configuración narrativa.

PALABRAS CLAVE

Género literario, recepción, *Estoria del noble Vespasiano*, *Destrucción de Jerusalén*, *Gamaliel*, épica sagrada, historia y ficción, historias breves épico-caballerescas.

ABSTRACT

The *Estoria del noble Vespasiano* is analyzed from various generic approaches. Revenge, its original core, may be included in the sacred epics subgenre. Once turned into prose, three changes take place: narrators become eyewitnesses and, as such, provide the truthful bases for the story to become History; the Castilian title becomes different in relation to other European versions; and a political interpretation becomes feasible. The piece is one of the earliest and most original ones within the brief epic-chivalric stories. It is usually printed along with narratives on the Life of Christ, as it happened in the Catalan printing of *Gamaliel* under the title *Destrucción de Jerusalén*. The 1522 Castilian translation becomes a success, but it is interrupted by the Inquisition. The fact that the piece is published along with pious texts leads to a reading in religious key, in full accordance with its origins and narrative structure.

KEYWORDS

Literary genre, reception, *Estoria del noble Vespasiano*, *Destrucción de Jerusalén*, *Gamaliel*, sacred epic, history and fiction, brief epic-chivalric stories.

1. Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto de Investigación FFI2012-32259, concedido por el Ministerio de Economía y Competitividad. Se inscribe en el grupo investigador "Clarisel", que cuenta con la participación económica tanto del Departamento de Ciencia, Tecnología y Universidad del Gobierno de Aragón como del Fondo Social Europeo.

Rebut: 2/10/2016. Acceptat: 30/11/2016

Recientemente, Karla Xiomara Luna (2012) señalaba las dificultades teóricas que planteaba el corpus de las denominadas historias caballerescas breves como ‘modelo literario’, por lo que revisaba las más recientes propuestas sobre la serie para clarificar las relaciones entre los textos. La variedad de perspectivas adoptadas por los críticos daría la razón a los postulados de Jean-Marie Schaeffer, quien subrayó la pluralidad de la lógica genérica en función del punto de vista elegido: clasificar las obras podía querer decir desde la ejemplificación de una propiedad, la aplicación de una regla hasta la existencia de una relación genealógica o analógica, etc. (1989: 181).

La adscripción de los textos literarios medievales hispanos se ve dificultada por la escasez de obras, falta de uniformidad, ausencia de fechas seguras así como de modelos previos, etc., que en muchos casos provoca su aislamiento en el sistema. Estas circunstancias incrementan la posibilidad de que autores, receptores, teóricos, críticos o historiadores relacionen los escritos a partir de procedimientos diversos, cambiantes en el tiempo. Pero además de su configuración discursiva, a partir del último tercio del siglo xv la difusión manuscrita coexiste con la imprenta. Sus características materiales, más uniformes que las de los manuscritos, permiten nuevas conexiones con otros libros afines que comparten un mismo o similar “modelo editorial”.

Dentro de la serie, elegiremos para nuestro análisis una obra conocida en la tradición hispánica como *Vespasiano*, *Estoria del noble Vespasiano, emperador de Roma*, *Historia de Vespasiano* y *Destrucción de Jerusalén*, texto que plantea problemas específicos. Para Rodríguez Velasco ejemplifica «la prueba más palmaria de la dificultad de encontrar un sistema narrativo capaz de describir las narraciones caballerescas breves» (1996: 149). La diversidad de estas se explica por haber surgido en otros sistemas literarios y estar difundidas impresas a partir de finales del siglo xv o principios del xvi, procedentes todas de materiales medievales preexistentes, reescritos en mayor o menor grado, o de traducciones de obras francesas, en muchos casos de orígenes muy anteriores e incluso de géneros desaparecidos como los cantares de gesta. Pese a las acomodaciones que sufren, se incorporan al panorama de la época ya conformadas en sus principales líneas discursivas, y aunque poseen ciertas características comunes, sus afinidades no surgen de la interacción histórica entre el género y la obra singular que lo continúa, rechaza, reformula, etc., a partir de la cual pueden trazarse las líneas constitutivas y evolutivas de una serie literaria.

Las características ‘pertinentes’ del grupo corresponden a tres categorías descriptivas: el título de ‘historias’, dominante en la época (Infantes, 2006: 51-66) pero no siempre uniforme, su brevedad, rasgo que también afecta a su articulación narrativa y elocutiva, y la materia épico-caballeresca o caballeresca de su trama, entendida en un sentido amplio, bastante diferente de la desarrollada en los extensos libros de caballerías castellanos y artúricos. Partiendo de estas premisas, no pretendemos dar con la clave del conjunto, pero sí que trataremos de replantear algunas de las posibilidades asociativas del *Vespasiano*. Para ello nos detendremos sobre todo en sus orígenes, en algunas técnicas que lo proyectan sobre géneros próximos y en su recepción manuscrita e impresa, con la ventaja de transitar por algunos caminos ya conocidos.

De la caída de Jerusalén a la “Venjeance de Notre Seigneur” y sus prosificaciones

Dejando a un lado las particularidades de textos ingleses, alemanes e italianos afines al *Vespasiano*, prestaremos más atención a los franceses, pues desde un criterio genealógico nos conducen a los ibéricos. En todos los casos debe partirse del trasfondo subyacente: la destrucción de Jerusa-

lén por las tropas de Tito en el año 70 durante la revuelta de los judíos contra Roma, sucesos historiados en el *De bello judaico* por Flavio Josefo, testigo presencial y partícipe en ellos. Sus obras, empleadas con reiteración por la apologética cristiana, gozaron de extraordinario éxito durante la Edad Media hasta el punto de que los teólogos del siglo IX las consideraron como el quinto evangelio (Schreckenberg, 1992: 9). Aparte de esta transmisión y de la perspectiva hebrea del *Yosifón*, los acontecimientos se difundieron durante la Edad Media también a través del *De excidio Hierosolymitano*, una adaptación cristianizada del *De bello* en cinco libros. Se compuso hacia el 370, e incorporaba materiales hagiográficos y de la Antigüedad; se atribuía a Hegesipo, posiblemente por confusión con el historiador cristiano del siglo II, pero circuló hasta el siglo IX como si fuera de Josefo (Pollard, 2015: 68).

El texto de este, directa o indirectamente, suministra a la *Estoria del noble Vespasiano* sobre todo el marco de la aniquilación de la Ciudad Santa y de sus habitantes, además del germen de varios episodios truculentos; no obstante, su trama narrativa se aparta del relato histórico, tiñéndose de variadas tradiciones bíblicas, en especial proféticas, y legendarias. Combina materiales de tres evangelios apócrifos, la *Cura sanitatis Tiberii*, quizás escrita en el Norte de Italia, entre el siglo V y el VIII, en especial de la *Vindicta salvatoris*, compuesta tal vez a comienzos del siglo VIII en el sur de Francia (Izydorczyk, 1999: 8), y de la *Mors Pilati*, de hacia 1050, empleada en la *Legenda aurea* de Jacobo de la Vorágine (Pérès, 2013: 401-403). De sus transformaciones, adaptaciones y combinación surgió a fines del siglo XII o principios del XIII la *Venjançe Notre Seigneur*, un cantar de gesta considerado como muestra de una épica sagrada (Boulton, 2015: 109-125), obra en la que se conformaron los rasgos fundamentales de los personajes, la trama y discurso narrativo que llega hasta los incunables ibéricos.

En esta primera adscripción como cantar de gesta medieval, su núcleo temático principal gira en torno a la venganza, como la *Vindicta salvatoris*, aviniéndose a uno de los núcleos esenciales de la épica; dentro de esta serie podríamos proyectarla sobre una épica del exterior, asimilable a una épica de cruzada o guerra santa en las distinciones de Montaner (2004). En consonancia con el grupo, se confrontarán mundos maniqueamente contrapuestos, inexactos en sus polaridades: Roma / Jerusalén, Iglesia / Sinagoga, etc. Se justificaba así la *translatio* espiritual desde la ciudad hebrea a la transalpina, al tiempo que se legitimaba el poder del imperio, en un contexto propicio antisemita, en un proceso de larga duración que resurgía constantemente en la Europa occidental.

De acuerdo con las tendencias literarias de la época, se sucederán traducciones al romance de los textos latinos que refieren la sangrienta venganza, como bien refleja el título de Ford (1993), del mismo modo que se prosificará el cantar de gesta, en un época en la que el verso se asociaba a la mentira (Michon, 1994: 185), mientras que la prosa parecía más apropiada para transmitir la verdad. «La plus répandue à partir de la fin du XIV^e siècle est la translation en prose connue sous le nom de *Destruction de Jérusalem* ou plus rarement de *Vengeance de Notre Seigneur*» (Hillard, 1996: 305). Dentro de este conjunto, en la familia textual denominada Japhet por figurar en su parte final [Conclusion] el nombre de su hipotético escritor, se mencionan los responsables de la obra:

E Jafet, du consentement de Jacob et de Joseph d'Armatie escrips[t] la destruction de Jherusalem car il la savoient bien, et la justice et la mort de Pilate par le dit des chevaliers qui leur avoient dit, car il l'avoient veüe. Jhesu Crist tout puissant nous garde de tout peril et nous doint paradis après ceste presente vie (Ford, 1984: 212-213).

La veracidad de lo contado trata de afirmarse por sus transmisores, quienes participaron en los hechos, destacándose que el encargado de escribirlo, Jafet, lo hizo con el consentimiento, aprobación, de Jacob y José de Arimatea, conocedores de lo ocurrido; la muerte de Pilatos, sucedida en otro espacio, la han narrado otros testigos cualificados. De una de las prosificaciones francesas deriva un arquetipo catalán perdido (Hook: 2000), en cuyo texto final se incluiría lo relativo a su escritura, que en sus primeras frases no debía ser muy diferente del siguiente texto:

Jaffiel de Jaffa scrivi tot aquest feyt per consell de Jacob e de Joseph Abarimathia, qui estava en la ciutat de Jherusalem tro que fon presa, e ells qui foren en aquest feyt tots tres, e dictaren-ho de lur boca, e Jaffiel scrivi-ho tot de la sua ma, ab d'altres feyts que vingueren abans e apres d'aquests, que no son en aquest libre, que son molt bones noves de hoyr e d'escoltar e molt profitables, segons que es escrit en partides moltes coses; que de les altres laugeres paraules no ha cura (Hook, 2000: 194-195).

Se reitera la participación de Jaffiel de Jafa, presente en los hechos como Jacob y José de Arimatea, explicándose el proceso de escritura por consejo de Jacob y José de Arimatea ahora a partir del dictado oral, vale decir directo y sin ninguna intermediación, dejando aparte la novedosa apertura del relato para contar otros sucesos anteriores o posteriores. No nos detendremos en ninguno, pues el arquetipo catalán al que se remontan los testimonios ibéricos anteriores a 1500, dos castellanos ([Toledo: Juan Vázquez, 1491-1494], y Sevilla, Pedro Brun, 25 de agosto de 1499), y el portugués (Lisboa, Valentim Fernandes, 20 de abril de 1496), debía simplificar el proceso. Así se deduce de las últimas palabras de dos de sus incunables (del toledano se ha perdido su final):

Esta estoria ordenarom Jacob e Josep Abarimathia, que a todas estas cousas forom presentes, e Jafel, que per sua maõ a escripveo (Lisboa, 1496, f^v).

Esta istoria hordenó Jacob e Josep Abarimatía, que a todas estas cosas fueron presentes, e Jafel, que de su mano la escribió (Sevilla, Pedro Brun, 1499, fol. e^{6v}).

En ambas versiones ha desaparecido lo relativo a la muerte de Pilatos, pero se mantiene la misma presencia del encargado de su escritura, Jafel, y de los testigos presenciales, que en este caso “ordenan” la historia, en un sentido retórico en interpretación de Rodríguez Velasco (1996: 149). Esta preocupación por la veracidad de lo contado era compartida en series afines, por ejemplo en los evangelios apócrifos, de los que elegiremos tres ejemplos que emplean diferentes estrategias:

Y yo, Santiago, que he escrito esta historia, al levantarse un gran tumulto en Jerusalén con ocasión de la muerte de Herodes, me retiré al desierto hasta que se apaciguó el motín, glorificando al Señor mi Dios, que me concedió la gracia y sabiduría necesarias para componer esta narración (*Protoevangelio de Santiago*, ed. Santos Otero, 1975: 176).

Encontramos lo que sigue en el libro del pontífice Josefo, sacerdote que vivió en tiempos de Cristo y a quien algunos identifican con Caifás (*Evangelio árabe de la Infancia*, ed. Santos Otero, 1975: 309).

Cuando nuestro Salvador hizo a los apóstoles, reunidos en el monte de los Olivos, el relato de toda su vida, éstos fueron escribiendo estas palabras, las depositaron después en la biblioteca de Jerusalén... (*Historia de José el Carpintero*, ed. Santos Otero, 1975: 341).

Algunas de las técnicas sobre sus autores, la procedencia o la transmisión de los escritos fueron utilizadas también por las obras de ficción, de acuerdo con unos mismos trasfondos y unos procedimientos comunes, coincidentes con varias materias de éxito en la Edad Media, desde la troyana a la artúrica:

The apocryphal tales created a substantial precedent for a kind of imaginative literature which was presented not as fiction but as documented history. A great mass of material narrative, both religious and secular, in his quasi-historical mode. From tale classical times and throughout the Middle Ages storytellers assert, often with great energy and circumstance, that their narratives are historically true, bases on most reliable of authorities (Nelson, 1973: 22).

La existencia de un testigo presencial, *adtestatio rei visae*, constituía uno de los rasgos genéricos fundamentales de la historia señalados por el influyente Isidoro de Sevilla, hasta el punto de que la definían, de acuerdo con su etimología:

Historia es la narración de hechos acontecidos, por la cual se conocen los sucesos que tuvieron lugar en tiempos pasados. El nombre de historia deriva en griego de *historeîn*, que significa «ver» o «conocer». Y es que entre los antiguos no escribía historia más que quien había sido testigo y había visto los hechos que debían narrarse. Mejor conocemos los hechos que hemos observado con nuestros propios ojos que los que sabemos de oídas. 2. Las cosas que se ven pueden narrarse sin falsedad (Isidoro de Sevilla, *Etimologías*, 1982: I, 41).

Desde estos postulados teóricos, el relato de *Vespasiano* pretendía ser verídico, frente a la moralmente vituperada falsedad, y para ello usaba técnicas caracterizadoras de la historia, un género prestigiado, que en sus prácticas medievales acogía todo tipo de materiales, no muy lejanos de los literarios, con criterios muy diferentes de los actuales. Aunque por sí misma no era una disciplina esencial, como la teología o el derecho, era un saber, una práctica cuya utilidad no era contestada por nadie. Servía a la moral, a la teología y al derecho, y por esencia era religiosa (Guenée, 1980: 26-29).

Entre la historia y la fábula

Ahora bien, ¿había otros indicios que aseguraran a los hombres medievales la veracidad de lo contado en el *Vespasiano*, o que les permitiera considerarlo fabuloso? Para el tema que nos ocupa contamos con varios testimonios. Como recordó Hook (2000: 10), fray Jaume Domenech escribió un *Compendi Historial del rei en Pere*, entre 1363 y 1384, una obra inconclusa encargada por el Ceremonioso. De forma novedosa en su época, retomó, abreviada y sincopadamente, a decir de Riera (1987: 203), el texto del *De bello judaico* en su relato de la caída de Jerusalén. Al fin indicaba su fuente, al tiempo que rechazaba el *Vespasià*, cuya trama no debía diferir mucho de la que nos ha llegado:

Tot quant havem posat en so que toca la conquesta de Judea e de Jherusalem feta per Vespasià e per Tyto, havem tret del libre de Josepho, qui fo en tot e per tot; on appar que so que-s recomta en lo romans dit de *Vespasià*, per la major partida són faules (fol. 190r) (Riera, 1987: 203).

Pese a las diferencias isidorianas entre *historia*, *fabula* y *argumentum*, en general, los escritores medievales simplificaron tales distinciones, reduciéndolas a dos: «l'histoire, qui s'efforce à la vérité, et la fable, qui tresse des fictions»», «la vérité historique et la fiction», «l'histoire et la poésie» (Guenée, 1980: 19). Con razón, para fray Jaume la mayor parte de lo contado en el *Vespasià* pertenecía a la categoría de las fábulas. Las diferencias entre el *Vespasiano* y *La guerra de los judíos* son sustanciales desde los personajes principales hasta los episodios coincidentes. La historicidad del *Vespasià* era ilusoria; sus inexactitudes podía detectarlas cualquier experto, si bien el argumento cardinal del dominico reiteraba premisas isidorianas: la presencia de Josefo en los hechos, con la particularidad de que se había convertido en su principal historiador y uno de sus más importantes participantes, pero sobre todo en su *auctoritas*, punto de referencia para discriminar entre lo auténtico y lo fabuloso.

Domenech manejaba la versión latina de una obra que solo en fechas posteriores se tradujo al catalán, tarea finalizada para el 26 de diciembre de 1387, en un entorno cercano a Fernández de Heredia. Conocía el *De bello judaico* y el *Vespasià*, pero el primero no estaba al alcance de todos por su circulación manuscrita restringida (Cacho, 2002: 302). Había concluido la condición fabulosa de la obra mediante la confrontación de textos de idéntica materia, una de las habituales técnicas historiográficas. No obstante, la narración de la caída de Jerusalén estaba lo suficientemente extendida, empezando por los sermones, para que no hubiera sido necesario utilizar la fuente principal para llegar a idénticas conclusiones, si bien conviene matizar también los desvíos.

Dejando aparte las abundantes huellas de Josefo en la Corona de Castilla, el 'libro infinido' de María Rosa Lida (Malkiel: 1968-1969), la primera traducción de los *Siete libros de la guerra judaica*, realizada por Alfonso de Palencia en 1491, estaba dedicada a la reina Isabel; se completaba con los dos libros *Contra Apión*, en los que refutaba las falsedades contra los judíos. La versión dejó indudables huellas en el historiador castellano (Durán, 1993), teniendo además presente que «la guerre de Grenade semble être, à condition d'inverser les signes des protagonistes, une nouvelle *Guerre des Juifs*» (Pardo, 2009: 364).

Para Palencia, Josefo, «enseñado varón», se distinguía por su «amistad a lo verdadero e tan grande aborrescimiento a las malvadas costumbres de los judíos sus contemporáneos» (Josefo, 1491: a²r), presentación significativa en el contexto de su recepción. Por su parte, el historiador hebreo justifica su texto frente a quienes escriben a «costumbre de oradores e recuentan cosas vanas e no conformes a la verdadera narración» (Josefo, 1491: a³v); recalca al final que «quise explicar lo más verdaderamente que pude todas las cosas a los que la verdad aman» (Josefo, 1491: a⁵r). La revisión del texto realizada en la edición de Cromberger, (Sevilla, 1535), concluía que era libro de mucha estima por «ser muy auténtico» (fol. 1r), término fundamental para la valoración de la obra, opuesto a apócrifo. La voz había sido definida por Uguccio di Pisa (inicios del siglo XIII) en su influyente *Liber derivarionis* y por el *Catholicon* de Giovanni Baldi de Génova (+ h. 1289) en idénticos términos: «Homo authenticus vel autorizabilis, id est autoritatis cui debet credi», vale decir un hombre cuya autoridad debe ser creída (Guenée, 1980: 133), una obra esta última que hasta 1501 se imprimió completa al menos en 24 ocasiones.

En resumen, la *Venjeance de Notre-Seigneur* se articuló como una canción de gesta, situada en un trasfondo histórico, con una trama argumental construida combinando y adaptando tres evangelios apócrifos, la *Cura sanitatis Tiberii*, la *Vindicta salvatoris* y la *Mors Pilati*. A los textos ibéricos llegó a través de prosificaciones, y dentro de ellas mediante un hipotexto que empleaba técnicas historiográficas de acuerdo con los parámetros teóricos de la época —acontecimientos del pasado contados por testigos fidedignos— habituales en los apócrifos y en otros libros ficticios y religio-

sos. Para un historiador como fray Jaume Domenech conocedor de Josefo, la mayor parte de lo contado en el *Vespasià* eran meras fabulaciones. Una respuesta de este tipo dependía de los saberes del receptor, pero en los años próximos a la aparición de la *princeps* del *Vespasiano* en la última década del siglo xv, sin necesidad de saber latín, cualquier lector crítico podía concluir la condición ficticia de buena parte de la obra, que coincidía en algunos episodios y en el trasfondo contado por Josefo pero se apartaba en aspectos fundamentales. Como es lógico volvieron a reiterarse más tarde idénticos problemas, con la diferencia de que gracias a la imprenta se había multiplicado la difusión de textos que abordaban el tema.

Ford (1993) agrupó los diferentes testimonios de las prosificaciones francesas de la apócrifa *Vengeance de Nostre Seigneur* en diferentes familias, entre las que nos interesa resaltar su presencia en la llamada «*Bible en français*» de Roger d'Argenteuil, en la *Legenda aurea* de Vorágine (*Leyendas de los santos*) y en *Le Roman de l'Estoire dou Graal*, pues también perviven en textos similares del ámbito hispánico. La destrucción de Jerusalén contada por Jacobo de la Vorágine está presente en las *Vides de sants roselloneses* de fines del siglo xiii (Michon, 1994) y en los *Mirages de Santiago* fechados entre el último tercio del siglo xiii y finales del xiv (Domínguez, 2000). Como es lógico, se incluye en la versión castellana de la *Leyenda de los santos* de la British Library, IB 53312 [Burgos, Juan de Burgos, c. 1499] (Domínguez, 2000: 17, nota 17). Se sitúa tras la vida de Santiago, fol. CIXr-CXr, «De cómo Vaspasiano sanó e destruyó a Jerusalem», y antes de «Cómo fue fallada la Cruz de Nuestro Señor Jhesuchristo e quién la falló» (fol. CXr). El relato se articula con materiales muy diversos como se desprende de la edición latina de Maggioni (Varazze, 1998: I, 452-458), y del estudio de Domínguez (2000).

Sin entrar a analizar la compleja difusión de esta última obra, tenemos constancia de contratos de 1490 y de 1492 (Pallarés, 2008: 692-693 y 711) que sitúan la primera traducción en Zaragoza, del mismo modo que Baños postula, de forma hipotética aunque no segura, la existencia de una edición burgalesa fechable hacia 1488-1489, y de otra, a mi juicio bastante verosímil, de 1493 (Baños, 2012). En el texto, un mensajero de Pilatos, Albano, naufraga en tierras de Galicia (léase Galacia), de donde es señor Vespasiano, quien tenía en las «narizes avispas o gusanos» (fol. CIXr). Ante la información del naufrago, el enfermo manifiesta su creencia en Jesucristo e inmediatamente es sanado, por lo que decide ir a Jerusalén. Ahora bien, tampoco se olvida de otras interpretaciones: según cuentan las crónicas «no se hizo esto por amor de Jhesucristo, mas porque eran los judíos rebeldes al emperador de los romanos» (fol. CIXv).

En fechas cercanas, con antelación al 10 de octubre de 1490, se había impreso en catalán un libro titulado *Gamaliel* (Hook, 2000: 40-41). «Compuesto sobre la base, en última instancia, del *Evangelium Nicodemi* [...], fue redactado en provenzal a fines de la Edad Media, de donde se tradujo al francés y al catalán» (Cátedra, Valero y Bautista, 2009: 269). La narración cuenta el juicio, la muerte y la resurrección de Jesucristo, en el que sus personajes principales son Nicodemus y su tío en la ficción, Gamaliel. Este, «personatge historic que fou mestre de sant Pau i defensà els apostols davant del Sanedrí, és en aquest relat un mestre de la llei i membre del consell dels jueus, que no només té un important paper en el relat, sinó que a més és el narrador (Izquierdo, 1994: 45). La obra alcanzó gran éxito en la Corona de Aragón de acuerdo con los testimonios recogidos por Hook (2000: 41) y Ferrer (2011), a los que pueden sumarse los exhumados por Pallarés anteriores a 1500 (2008: 627 y 641).

Desconocemos cómo sería la edición anterior al 10 de octubre de 1490, pero la primera conservada, [Barcelona: Johann Rosembach, circa 1493], reunía los siguientes títulos: 1. *Gamaliel* 2. *Historia de san Lázaro y sus dos hermanas*. 3. *Despedida de la Virgen el Miércoles Santo*. 4. *Historia*

de la Corona de Espinas. 5. *Historia de Dimas, el buen ladrón*. 6. *Historia de los Santos Inocentes*. 7. *Visiones proféticas de san Juan Bautista*. 8. *La destrucción de Jerusalén*. (Mérida, 2005: 188-190). Esta última difiere en ciertos detalles de la *Estoria del noble Vespasiano*, minuciosamente detallados por Hook (2000:35-36), pero sus líneas narrativas son sustancialmente idénticas. De este modo, a finales del siglo xv, circularon impresos por la Península dos relatos con mínimas variantes en castellano y en portugués, el *Vespasiano*, y otro catalán, *La destrucció de Hierusalem per l'emperador Vespasiá* que se remontaba a un arquetipo cercano al de los anteriores divergente en pequeños detalles. La diferencia sustancial radicaba en su difusión exenta, *Vespasiano*, o acompañada de otros textos piadosos en torno a Jesucristo.

Pocos años después, Martín Herrera en las *Historias de la divinal victoria de Orán* (1510), magníficamente editadas y estudiadas, introdujo el tema repasando y cuestionando la veracidad de algunos datos transmitidos que circulaban en su época:

como quiera que de muchas maneras se cuenta y escribe [la destrucción de Jerusalén], y las más d'ellas apócrifas, a lo menos en el assignar de las causas que movieron e incitaron al dicho Vespasiano para esta conquista. Porque quisieron dezir que, siendo como era gentil y idólatra, que estava muy agravado de una péssima dolencia que tenía en las narizes, que entre las gentes de menos saber vulgarmente es dicha de avispas –cosa de reír–, porque avía de ser cáncer o fistolas, como adelante se haze minción, y que fue guarescido d'esta tal dolencia por fe y devoción grandíssima que tuvo con nuestro Redemptor [...]. Otros quieren dezir que sanó adorando la sancta Verónica. Todo pudo ser pero, finalmente, de una forma o de otra, fue incitado y movido por la voluntad y mano de Dios para executar la dicha sentencia contra aquella ciudad y pueblo único, para lo cual no obsta qu'el dicho Vespasiano fuesse embiado contra este pueblo por capitán general de parte del emperador Nerón, por causa de la rebelión y detención del tributo (Cátedra, Valero y Bautista, 2009: II, 91).

La existencia de relatos divergentes no sembraba duda alguna sobre el sentido de los acontecimientos, explicado desde una visión providencialista: todo sucedió por «la voluntad de Dios»; a su vez, importantes detalles difícilmente podrían ponerse en duda por estar avalados por las profecías bíblicas. Los móviles eran simples instrumentos de los deseos divinos, sin que entraran en contradicción con la historia: envío de tropas por Nerón para sofocar la rebelión y obtener el tributo impagado. Intervenciones, como las de Verónica, “pudieron ser”, pues su negación explícita equivalía a dudar de creencias bien arraigadas en la época.

El testimonio de Herrera refleja la intensa circulación de historias sobre la destrucción de Jerusalén a fines del siglo xv y principios del xvi, no solo en España, que narraban el acontecimiento histórico con datos muy contradictorios, muchos de ellos retomados de relatos apócrifos. Los autores más cultos reflejaban algunas divergencias, exhibiendo sus conocimientos, jerarquizando los relatos y de paso poniendo el suyo por encima de los demás. Por otro lado, la historia retrospectiva adquiriría sentido sobre el presente finisecular, mesiánico, antisemita, apocalíptico, etc., europeo, que en la España de 1492 se concretaba en la expulsión de los judíos pero que podía proyectarse sobre un futuro augurado interesadamente, la conquista de Jerusalén, pasando o no por Orán.

El empleo de materiales que se apartaban de lo realmente sucedido no creemos que suscitara dudas en los escritores. Al estudiar los sermones del siglo XIII del décimo domingo después de la Santísima Trinidad que abordan la caída de Jerusalén, Jussi Hanska llegaba a la conclusión de que la fiabilidad histórica de sus discursos «siempre fue considerada de menor importancia que los fines teológicos. Si la argumentación teológica requería la manipulación interesada de los hechos

históricos, ésta se hacía sin remordimiento» (2012: 29). Idénticos criterios podríamos aplicar a narraciones como el *Vespasiano* que, además de exponer las nociones esenciales del cristianismo, sobre todo a partir de sermones pronunciados por personajes como san Clemente, aunque no solo por él, resaltaban la capacidad curativa para el cuerpo y para el alma de las reliquias de Jesucristo, los beneficios para quienes siguieran su doctrina y la perversidad y el cruel castigo de los responsables de su muerte, los judíos, todo ello en un clima de exaltación emotiva. Lo importante no era la fiabilidad, sino la apariencia de verdad, que trataba de asegurarse por los encargados de transmitir el relato.

Los transmisores de la obra

La *Estoria del noble Vespasiano* pretende ser un relato fidedigno escrito por Jafet, un personaje presentado por el narrador tras su primera aparición en la toma de Jafa como primo hermano de José de Arimatea (Hook, 2000: 221); después él mismo se confiesa amigo de Jesucristo, creyente y partícipe con su primo en su descendimiento de la Cruz (Hook, 2000: 222). Una vez que se entrega a “merced” a Vespasiano, pasa a ser su consejero, calificado como sabio en la guerra y buen caballero (Hook, 2000: 227 y 245); estas cualidades se reflejan en la estrategia ideada que permitirá el suministro de agua al ejército sitiador, en la organización de las “batallas” de Vespasiano y la construcción del foso que circunda Jerusalén, ambas con Jacob. Ya hace unos años que O’Gorman (1943: 48) planteó su vinculación con Josefo:

La toma del castillo de Jafa y el incidente de la escapatoria de Jafel escondido en la cueva, reconocen como fondo histórico la narración que hace Flavio Josefo del ataque a la ciudad de Jafa (*Hist.*, III, 11) y de la campaña de Jotapata, donde el propio Flavio Josefo salvó la vida ocultándose en una cueva (*Hist.*, III, 13, 14. Véase además *Vida*). Esto y otras circunstancias hacen que se pueda identificar a Flavio Josefo con el Jafel de nuestra crónica.

Por nuestra parte no iremos tan lejos, pero los datos del *Vespasiano* son lo suficientemente significativos como para pensar que a partir de ellos se han conformado ciertos rasgos de Jafel como escritor y partícipe. De forma complementaria, en el *Gamaliel* se alude a “Jaffiel de Jaffa”, con una identificación inequívoca. Los “obispos judíos” le solicitan que les envíe tres judíos, hombres «bons e leals e quels diguessen la veritat de Jesu Christ», como indica el epígrafe y vuelve a reiterarse en el texto (*Gamaliel*, c. 1493: fol. g^{2v}). Jaffel afirma que José de Arimatea sabía bien la verdad si lo quisieran creer (fol. g^{3r}). La carta de los “obispos judíos” implicaba su confianza en el personaje, presentado como defensor de la verdad histórica y de la teológica. A su juicio, los “obispos” han errado en condenar al hijo de Dios, mientras que aconseja a los tres elegidos para la declaración que dijeran «la veritat» «sens falsia neguna» (fol. g^{3r}). Dadas estas cualidades, desde tradiciones diferentes resultaba una persona adecuada para transmitir la verdad.

En el *Vespasiano*, reaparecerá mencionado junto a José de Arimatea, el más conocido de todos, de quien los cuatro evangelios destacan su papel en el entierro de Jesús (Mt 27, 57-61; Mc 15, 42-47; Lc 23, 50-56, Io 19, 38-42). Además, «Matthew and John inform us in addition that he was a secret disciple of Jesus, a fact which allowed for numerous apocryphal elaborations of these minimal biblical data» (Ford, 1984: 57, nota). Aunque en la *Estoria del noble Vespasiano* hay continuas alusiones al personaje, solo aparece como resorte narrativo antes de la salida de los únicos judíos vivos de Jerusalén. De esta manera, el emperador lo rescata de una cueva antes de regresar a Roma y enviar a los supervivientes judíos al mar:

Antes quel enperador enbiase los judios, saco a Josepe Abarimatia de la prision en la qual lo avian metido por envidia por quanto el avia descendido de la cruz el cuerpo de Ihesu Christo & lo avia metido en el monumento quel avia fecho para si. & luego en esa ora que el ouo desçendido de la cruz el cuerpo de Ihesu Christo fue preso. E el padre de vno aquellos quel enperador dexara a vida lo avia metido en la pared del adarue de Acre en vna cueua que era ya fecha luengo tienpo avía. & aqui estouo Josepe quarenta años; mas a el non le semejo que y oviese estado tanto tienpo como desde el viernes que descendio de la cruz el cuerpo de Ihesu Christo fasta el domingo que dixeron que Ihesu Christo era rresuscitado. & a todos tienpos estouo conortado de la gracia de Dios, & demientra que estuu en la prision tomo ante si el sancto greal continamente, el qual le enbio nuestro señor Ihesu Christo luego como fue en la prisión encarçelado. Mas esto dexaron estar, por que Jafel non lo porna en oluido e fablara del en el libro del santo greal (Hook, 2000: 249-250).

Los testimonios ibéricos divergen en las últimas frases alusivas al santo Grial (Hook, 2000: 77-78), pero en todos los casos se indica la existencia de una narración independiente sobre el tema, de la que también es responsable Jafel. El personaje, por tanto, sirve de gozne entre un relato en el que participó, el *Vespasiano*, y otro proyectado sobre el Santo Grial; no obstante, para Hook la alusión prueba que «at some point Version II had been associated, in one codex with the story of the Grail, but it does not mean that the Vespasian legend was considered ‘Arthurian’, or even that the manuscript in question was primarily regarded as a collection of Arthurian texts» (2000: 122).

Con independencia de las explicaciones materiales y de sus posibles consecuencias genéricas, la alusión intencionada al Santo Grial sitúan la obra sobre unas expectativas de lectura que además, a nuestro juicio, atañen al hilo discursivo principal del relato: la sangre derramada y la imagen de Cristo milagrosamente curarán a Verónica y a Vespasiano, enfermos de lepra, dolencia asociada al líquido sanguíneo (Cacho, 2016a); del mismo modo, el fluido recogido servirá de sustento alimenticio de José de Arimatea y supondrá la posibilidad de salvación para el resto de los cristianos. Proporciona la curación, la salvación, del cuerpo y del alma. Asimismo, las palabras del texto adquieren pleno sentido en un contexto de hambruna generalizada sufrida en la aniquilada Jerusalén (Luna Mariscal, 2013: 128). De acuerdo con su contraste didáctico e interesado, de tintes antisemitas, en una especie de ley del talión simbólica, la comida sobrenatural le concede la vida a quien supo enterrar a Jesucristo adecuadamente, mientras que el fallecimiento por hambre resulta el castigo a los judíos por el deicidio. Además, el cuerpo de José permanece intacto durante este tiempo, de nuevo milagrosamente, mientras que el de la mayoría de los muertos en Jerusalén queda deshonorado al haber sido eviscerados sus cadáveres para extraer los tesoros ingeridos.

El episodio de la cueva posibilitaba múltiples lecturas simbólicas y religiosas —la muerte y la sangre vivificante—, engarzadas con el Santo Grial. Para Gómez Redondo, «Josep alegoriza la muerte y resurrección de Cristo, actos de los que emerge el eucarístico objeto de los desvelos de la caballería de Arturo» (1999: 1675). El personaje permanece vivo encerrado durante cuarenta años, número predilecto de la tradición judía², que en este caso señala el tiempo transcurrido desde la muerte de Jesús hasta el comienzo de la obra, como refleja buena parte de la tradición:

2. Para Lida de Malkiel (1973: 77, nota), «cuarenta días y cuarenta noches del diluvio; cuarenta años de erranza en el desierto; Moisés -que vivió cuarenta años junto al Faraón, cuarenta años entre los midianitas y cuarenta años gobernando a los hebreos- se retira al Sinaí y ayuna cuarenta días; lo mismo hacen Elías en el monte Horeb y Jesús en el desierto y, según la *Vindicta Salvatoris*, cuarenta días transcurren entre la Resurrección y la Ascensión; cuarenta días permanece cierto agüero que amenaza a Jerusalén en tiempos de Antíoco Epífanés».

«Aprés quarante ans que Jhesu Crist fust mis en croys» (Ford, 1984: 39); «Après .x.l. anys que Deus fon levat en creu» (Hook, 2000: 148). Sin embargo, ni el impreso editado entre 1491 y 1494, ni el posterior de 1499 — el portugués carece de los folios iniciales — han ajustado esta cronología: no coincide con los 33 años del comienzo de la *Estoria del noble Vespasiano* del incunable toledano, ni tampoco con los 42 consignados en el segundo, lo que hemos tratado de explicar en otra ocasión (Cacho, 2016b: 43-44). Nadie ha concertado el tiempo (supuestamente) histórico con el del relato, lo que planteaba problemas adicionales, señal de que estos desajustes, cardinales en la historiografía, carecían de importancia en la tradición legendaria.

Pero además, la estancia de José de Arimatea encerrado plantea otros problemas adicionales relacionados con su papel en la obra: ¿Cómo estando oculto ha sido testigo de los acontecimientos? En este sentido resulta significativo su activo papel en el *Gamaliel*, en el que participaba como narrador, por lo que se explicaba de forma diferente su encarcelamiento y liberación, con una diferencia sustancial: en esta obra se contaba todo lo sucedido con Jesucristo. Tampoco debía interesar demasiado el problema, por lo que las palabras finales debemos considerarlas como un topos recibido y mantenido, sin repercusión en el relato y por tanto de fácil adición. De nuevo, de cara a los receptores se aseguraba la veracidad de lo contado.

Finalmente, el tercer personaje, Jacob, interviene activamente desde el principio a favor de Vespasiano, al acoger a su emisario Gays, a quien pregunta por las creencias del emperador; se presenta como amigo y servidor de Jesucristo, a quien ayudó a descender de la Cruz, con José de Arimatea. Como señala Rodríguez Velasco, «todo el mundo se arroga el privilegio de haber descendido a Cristo de la cruz: primero no eran más que Nicodemo y José de Arimatea, pero sale por ahí el primo Jacob» (1996: 149). Sirve de portavoz del discurso religioso cristiano y de eficaz intermediario al poner en relación a Verónica con el emperador. De nuevo es mencionado en el sermón de san Clemente, quien señala «como Josep Abarimatia & Nicodemus & otro caullero que auia nombre Jacob, como desçendieron el cuerpo del sancto profeta de la cruz & lo pusieron en el sancto sepulcro que Josep avía fecho para si» (Hook, 2000: 216-217). Será encarcelado por el airado Pilatos tras aconsejar la entrega de la ciudad, pero será salvado milagrosamente por un ángel de acuerdo con patrones bíblicos (Ford, 1984: 119, nota), y con el modelo de José de Arimatea, liberado de la prisión de Pilatos cuando los judíos quisieron matarlo por el servicio hecho a Jesucristo (Hook, 2000: 229). Consejero de Vespasiano, le ayuda con Jafel en sus estrategias bélicas, ordena sus ejércitos y colabora en la logística de su regreso a Roma, ciudad en la que será bautizado con Jafel y otros. Como indica Ford (1984: 52, nota), el nombre del personaje deriva de su hija, María Jacobi, presente en la Crucifixión, que en la tradición francesa se relacionó con María Magdalena y María Salomé.

Los tres personajes encargados de la transmisión representan diferentes modelos de la colaboración entre judíos y romanos, importante desde la recepción de la obra, en el último decenio del siglo xv. Jafel encarna al enemigo vencido que después auxilia a los romanos, mientras que Jacob presta su ayuda en todo momento, por lo que será apresado, del mismo modo que José de Arimatea. Según el texto, todos participan en el descendimiento de la Cruz, momento de especial relevancia en la tradición cristiana.

Desde su hipotética transformación de Josefo a Jafel, y de su participación, entre otros, en un texto como el *Gamaliel*, resulta coherente que escribiera la *Estoria del noble Vespasiano*. No obstante, con los datos suministrados en los incunables, carece de sentido la intervención de José de Arimatea en la transmisión de los hechos, por lo que su presencia debe explicarse desde prismas diferentes de los narrativos. Si José es personaje mencionado en los evangelios, indirectamente

también podríamos considerar que lo es Jacob, padre de María Jacobi. En la obra ambos reciben la gracia de Dios, pues Jacob es liberado de la prisión, de la misma manera que José de Arimatea vive durante cuarenta años sin alimentación humana pero sí con el santo Grial. En definitiva, la elección de Jacob, y en especial de José de Arimatea, debe considerarse en clave religiosa: desde su condición de elegidos podían o bien acordar o bien ordenar la escritura de unos sucesos que enlazaban la muerte de Jesucristo con su venganza. La autoridad de este último se había unido a la del santo Grial, e incluso era lo suficientemente prestigiosa como para intervenir como narrador en el *Gamaliel*. En el *Vespasiano*, el tiempo parecía haberse abolido. La historia quedaba supeditada al mensaje religioso, como había sucedido con los predicadores. En esta misma clave debe explicarse buena parte de su recepción.

Los contextos materiales de la recepción

Los aspectos materiales de la transmisión de los textos permiten perfilar los ámbitos de su recepción, individual o colectivos, objetivando así las conexiones que establecen en el tiempo, bien sea por sus destinatarios, propietarios, su agrupación en manuscritos o impresos, los lugares de ubicaciones en bibliotecas, imprentas, tipos de letra, etc., de lo que nos ha dejado excelentes testimonios Hook (2000: 12-18) En el mismo sentido, Boulton (2015) suministra preciosos datos sobre la transmisión de la *Vengeance de Nostre Seigneur*: de los siete testimonios conservados, cuatro «transmit the poem along with the *Bible* of Herman de Valenciennes, and in two of them, it provides a conclusion to Herman's Passion» (Boulton, 2015: 118). Ambos se copian con idéntica mano en el códice parisino de la BnF 20039 como si fueran un conjunto unitario, «the *Bible* explaining the need for and the mechanism of salvation, with the *Vengeance* providing a pseudo-historical conclusion to the Crucifixion of Christ, and an explanation for the current alliance between Church and Empire» (Boulton, 2015: 119).

En su difusión impresa, en bastantes ocasiones la *Vida de Cristo*, pertenezca o no a un conjunto más amplio, se proyecta sobre la *Destrucción de Jerusalén* por haberse estampado juntas, haber visto la luz en el mismo taller e incluso emplear algún mismo tipo de letra, o por su unión con otros textos. Así, en el ejemplar conservado en Wolfenbüttel, según figura en su hoja de guarda, se ha encuadernado *La Vie de Nostre Seigneur Jhesucrist, parlant du viel Testament et du nouveau ...*, Lyon, Arnollet, 1493, 23 de junio, con *La destruction de iherusalem et comment pylate fina ses iours malleuseusement*, [Lyon], Arnollet [ca. 1495/1500], ambas del mismo impresor (Claudin, 1914: IV, 150).

En un ámbito más cercano, Valentim Fernandes o Valentim de Moravia, responsable del ejemplar portugués del *Vespasiano*, 20 de abril de 1496, había publicado el *Votivale missarum secundum ritum Romanae curiae*, Lisboa Valentinum de Moravia, 10 de marzo de 1496; anteriormente, en colaboración con Nicolau de Saxonia, sacaron a la luz la *Vita Christi* de Ludolfo de Saxonia, traducida por [Fr. Nicolau Vieira y Fr. Bernardo (de Alcobaça)] e revisada por Fr. André, franciscano de Xabregas, en cuatro considerables partes, datadas el 14 de agosto de 1495 (I^a), el 7 de septiembre (II^a), el 20 de noviembre (III^a) y el 14 de mayo (IV^a). Además, el conjunto más pequeño de las capitulares de la *Vita Christi* coincidía con el del *Vespasiano* (Dias, 1995: 45-61).

Mención aparte merece su unión con el *Gamaliel*, documentada ya en la Corona de Aragón al menos desde el 3 de julio de 1441, como recoge Hook en el inventario del jurista Bernat Costeges, en el que se registran ambos libros manuscritos con otros textos religiosos (2000: 13). Ya hemos

señalado su publicación conjunta en el incunable barcelonés de hacia 1493, en el que *Gamaliel* ocupaba la primera posición mientras que la *Destrucción de Jerusalén* se situaba el último. No obstante, en la edición de Barcelona, Johan Luschner, 1502, 18 de marzo, se imprimen ya correlativamente: [La passió de Jesu christ segons que recita lo mestre Gamaliel.] [Comença la destrucció de la ciutat de Hierusalem: com la prengueren vespasià emperador de Roma e son fill Titus...] (Martín Abad, 2001: núm. 737; Lamarca, 2015: núm. 8, 155-156).

Juan de Molina editó el texto en catalán en 1517, traduciéndolo al castellano en 1522 (Pérez Priego, 1981: 36), obra que alcanzó cierto éxito, directo e indirecto, por su influencia en el *Auto de la destrucción de Jerusalén* novohispano (Hook, 1974). En castellano se imprimió al menos en ocho ocasiones: Valencia, 1522; Toledo, 1524; Valencia, Juan Jofre, 1525; Toledo, Ramón de Petras 1527; Sevilla, Jacobo y/o Juan Cromberger, 1528; Sevilla, Juan Cromberger, 1534; Sevilla, Dominico de Robertis, 1536; Sevilla, Cromberger, 1538; a todos ellos debe añadirse una edición sin colofón conservada en la Österreichische Nationalbibliothek (sig. 32.T.29), ampliada con nuevos materiales: «*Carta de Poncio Pilato al emperador Tiberio sobre la muerte de Jesucristo; Otra carta de Publio Léntulo de la persona y estatura de Christo; las Coplas de la Verónica*», posiblemente de una edición valenciana de hacia 1530³.

Estas adiciones corresponden a «otros relatos piadosos de temática afín» (Arronis, 2013: 394, nota), una serie acrecentada al menos en dos ocasiones. Del testimonio, un único bibliográfico, nos interesa subrayar la colocación correlativa del *Gamaliel* y la *Destrucción de Jerusalén* en los textos castellanos, el tamaño en cuarto de los ejemplares, la continuada adición de obras, todas ellas en torno a Jesucristo y en especial a la Pasión, unos materiales en consonancia con el «auge de renovación espiritual y la práctica de la meditación contemplativa» (Arronis, 2013: 393), que nos proyectan su ámbito receptivo.

Es muy probable que hayan desaparecido bastantes ejemplares puesto que la obra fue incluida en todos los Índices de libros prohibidos por la Inquisición a partir del primero de Valdés de 1559 (Fradejas, 2005: 541; Ferrer Gimeno, 2011: 271). Sea como fuere, el *Vespasiano* fue impreso al menos en el siglo XVI en una ocasión, en un texto que reprodujo Bonilla y San Martín (1908: 377-401) sin ninguna otra indicación. ¿Tuvo que ver su inclusión en el conjunto del *Gamaliel* con la ausencia de ediciones conocidas posteriores del *Vespasiano*?

De la materia al género: contextos nacionales y europeos finiseculares

A fines del siglo XV, Jerusalén se constituía en centro de muy diversos discursos que la imprenta multiplicaba del mismo modo que favorecía su rápida traducción a las principales lenguas occidentales. Se erigía en lugar deseado de peregrinación, en espacio que los cristianos debían conquistar y reconstruir, en ámbito referencial desde muy diversas perspectivas —religiosas, mesiánicas, apocalípticas, escatológicas, milenaristas, antisemíticas, caballerescas o propagandísticas—, algunas unidas y potenciadas a fines del siglo. Las múltiples derivaciones literarias de la caída de la

3. Las *Coplas de la Verónica*, sin nombre de autor pero de fray Iñigo de Mendoza, aparecen registradas en el magnífico *Nuevo diccionario de pliegos poéticos*: «Va añadido al fin de una edición de *Gamaliel*, sin indicaciones tipográficas. Aunque se anuncia en la portada como la última de las adiciones, sin duda lo que hizo el impresor fue aprovechar un resto de tirada porque el pliego carece de foliación y titulillos paginales y lleva signaturas diferentes» (Rodríguez Moñino, Askins e Infantes, 1997: núm. 1076). Si hubiera sido editada en Valencia como postulan, correspondería al ámbito de actuación de Juan de Molina, quien desarrolló en la ciudad del Turia «a lo largo de más de treinta años, una intensa actividad como promotor de ediciones y traductor de libros de muy diverso género» (Pérez Priego, 1981: 36).

ciudad hebrea podrían agruparse en una *materia* de Jerusalén (Thiolier-Méjean, 2012: 7), entendida en el sentido medieval y moderno, relacionada con la de Ultramar (Domínguez, 2004: 203-212). En una de sus vertientes, giraría en torno a la pérdida o a la recuperación de la ciudad, polos presentes en numerosos textos medievales, que en términos hispanos podrían estar representados, por un lado, por la *Destrucción de Jerusalén* de los textos publicados que ahora nos ocupan, y, a su vez, por la *Historia de Enrique fi de Oliva* (1498) o la *Gran Conquista de Ultramar*, recuperada para las prensas en Salamanca, Hans Geisser, 21 de junio de 1503. Con diferentes registros ambos temas se reiteraban en procesos de larga duración, revitalizados y resemantizados en cada época en función de sus contextos socioculturales, espaciales y cronológicos. En el Occidente europeo medieval sus distintas modulaciones resultaban propicias para servir de vehículo propagandístico, político y religioso, muchas veces antisemita.

Los impresores afincados en España, como en tantas otras ocasiones en la época, editaban una obra, el *Vespasiano*, de la que podían prever un cierto éxito, tanto por el contexto propicio hispano, como por haber alcanzado cierta popularidad en Europa, sobre todo en Francia, como puede comprobarse en los incunables catalogados. Los dos repertorios internacionales más solventes sobre la materia, el *Gesamtkatalog der Wiegendrucke* (GW) y el *Incunabula Short Title Catalogue* (ISTC), han unificado los títulos bajo la denominación de *Destruction de Jérusalem*. De las distintas ediciones europeas de la obra anteriores a 1500, enumeramos las publicadas fuera de España con su formato. 1) [Geneva, Steinschaber, 1479], fol.; 2) Lyon, s. e., c. 1480], fol.; 3) Lyon, Imprenta de 'L'Abusé en court', hacia 1484-85, fol.; 4) [Lyon, Boutellier (Schenck), entre 1487 y 1495], fol.; 5) [Lyon, Impresor de Champion des Dames o de Complainte de l'âme damnée (Du Pré (printer of Lyon)?), c. 1488-92], 4º; 6) [Lyon, Ortuin, c.1489], fol.; 7) Paris, Tréperel, 20 febrero de 1491, 4º; 8) Paris, Meslier, 15 noviembre de 1491, 4º; 9) Troyes, Le Rouge, [c. 1492], 4º; 10) Lyon, Maillet, 6 julio de 1494, fol.; 11) [Lyon, Arnoullet, c. 1495-1500], fol.; 12) [Lyon, Arnoullet, c. 1497; antes de 1499], fol.; 13) Lyon, Arnoullet, 29 octubre de 1499, 4º; 14) [Nápoles, Bertholdus Rihing, c. 1475], 4º; 15) [Gaëta, A. Freitag, c.1487], 4º, y 16) Roma, Planck, 31 marzo de 1490, 4º.

Ocho textos franceses han preferido el formato folio, frente al más pequeño, cuarto, de otras cinco, mientras que los tres textos italianos se han impreso en este último tamaño. Mayor interés tienen los títulos para nuestros propósitos, pues en ellos se presenta el libro ante el receptor, aparte de indicar desde el inicio su contenido. El *incipit* inicial, por lo general ausente, remite o bien a la destrucción de Jerusalén y al final de Pilatos, a la venganza y a la destrucción, o simplemente a la destrucción (el número del paréntesis remite a la numeración precedente): «La destruction de iherusalem: et comment pylate fina ses iours malleusement» (11); «La vengeance de nre sauueur et redempueur jhucrist / et la destruction de jherusalem faicte para vaspasien empereur de romme» (12); «La hystoria dela destructione de hierusalem» (15 y 16).

Más habituales son los colofones referidos a la obra en los que predomina la denominación de 'tractie' (tratado), que adquiere un valor general a veces sustituido por 'livre', seguido del título, en el que se reiteran los señalados antes: «present tractie intitule la destruction de iherusalem» (2); «present traicte intitule la destuction de Jherusalem et la mort de pilate» (3, 4, 5, 6, 8, 9, 12, 13) con alguna variante lingüística; «present liure intitule la destuction de Jherusalem e la mort de pilate» (7); «present tractie intitule la destruction de Jherusalem avecques la mort de pilate» (11); «la destruction de Jherusalem» (10). Solo en una ocasión alude a la venganza, «la vengeance de la mort et la passion de nostre saulueur et redempueur ihesucrist» (13), mientras que los textos italianos remiten a la historia de la destrucción de la ciudad.

Por el contrario, en los dos incunables castellanos — el portugués ha perdido el inicio — los *incipits* son bien diferentes de los anteriores, al sintetizar por orden los tres ejes de la obra: «Aquí comienza la estoria del noble vaspasiano enperador de rroma como ensalço la ffee de jhesu christo por que lo sano de la lepra que tenia & del destrumiento de jerusalen & de la muerte de pilatus» ([Toledo, 1491-1494], en tinta roja); «Aquí comienza la ystoria del noble Vespesiano emperador de Roma: como ensalço la fe de Iesu christo por que lo sano de la lepra que el tenia & del destruymiento de Iherusalem & de la muerte de Pilatos» (Sevilla, 1499). El título debería ser idéntico en la versión portuguesa de acuerdo con su colofón: «Foy emprimida a presente Estoria de muy nobre Uespasiano emperador de roma» (Lisboa, 1496).

Las designaciones de la obra en otras lenguas sintetizan las principales consecuencias del relato, *La destrucción de Jerusalén*, o en menor grado su causa, *La venganza de Nuestro Señor*, o incluso las dos. A diferencia de ellas, las castellanas y la portuguesa se identifican por el nombre de su principal ejecutante, acompañado del adjetivo antepuesto (noble) y de su rango, *Estoria del noble Vespasiano emperador de Roma*, un sintagma que será habitual en la literatura caballeresca posterior. Todas ellas, como ya hemos visto, finalizan con la mención de los responsables de su transmisión y copia, Jafet, Jacob y José de Arimatea, aspecto que no es privativo de los textos españoles.

En la época de la *princeps*, teniendo en cuenta la existencia de una edición perdida, el *Vespasiano* resultaba pionero. De materia caballeresca se había publicado pocas fechas antes la «*Ystoria de la linda Melosyna*, copilada de las coronicas verdaderas de Francia» (Tolosa, Juan Paris y Estevan Clebat, 1489, 23 de julio), en folio, mientras que más tarde se estampará la *Historia de Enrique, fi de Oliva, rey de Jherusalem, emperador de Constantinopla* (Sevilla, Tres compañeros alemanes, 1498, 20 de octubre). La primera se había traducido del francés, mientras que la segunda se remontaba a un cantar de gesta, *Doon de la Roche*, también de fines del siglo XII, que había circulado en la Castilla de principios del siglo XIV. Ni mucho menos resulta casual que poco después se publicara en Sevilla otra edición del *Vespasiano* (1499), porque estamos en un mismo contexto editorial, geográfico e ideológico, explicable desde el reinado de los Reyes Católicos, como se ha reiterado para el *Vespasiano* y para el *Enrique* (González, ed., 2011).

El *Vespasiano* corresponde a la remodelación prosística de un cantar de gesta sagrado (retomando el título de Boulton, 2015), cuya temática, *La venganza de Nuestro Señor*, lo convertía en singular. Desde la óptica de la materia, no cabe ninguna duda de su pertenencia a la de Jerusalén (caída y conquista de la ciudad), de gran arraigo en tiempos de los Reyes Católicos. Desde el prisma genérico descriptivo, podríamos incluirlo dentro de las historias épico-caballerescas breves por su título, origen y extensión, entre las que ocupa un lugar pionero. A su vez, la obra se configura con distintos modelos editoriales, todos del mismo formato, en cuarto, adecuado para su extensión, a veces ilustrado con imágenes, de muy diferentes tamaños, que ocupan la plana íntegra (Sevilla), solo una parte (Lisboa), o sin imágenes (Toledo).

Pero al mismo tiempo, también con idéntico tamaño, en cuarto, se imprime en un único bibliográfico con el *Gamaliel* (*Historia de la Pasión de nuestro Redentor*) y otros textos piadosos una variante de la misma obra, con leves modificaciones en su contenido y desarrollo. El *incipit* de la segunda edición catalana (1502) ya indicaba otro ámbito de recepción (desarrollamos las abreviaturas del original): «Comensa la destruccio de la ciutat de Hierusalem, com la prengueren Vespasia emperador de Roma e son fill Titus per ço que Pilat li denegaua que no la tenia per ell, ans era sua propia, e axi mateix per venjar la mort de Jesuchist. E açó feu per lo miracle que Deus li feu, que Vespesia era lepros, e guari per la virtut de Deu e de la Veronica segons que segueix».

La destrucción de Jerusalén no solo remitía a una circunstancia histórica, sino que era el resultado de una profecía bíblica (implícita), de la venganza de Jesucristo y del agradecimiento de Vespasiano por haber sido curado de la lepra (física y espiritualmente). El conjunto editorial engarzaba con los evangelios apócrifos que habían conformado la obra, y todo el libro imponía una lectura religiosa. ¿Un similar discurso pertenecía a dos géneros diferentes? A nuestro juicio no, pero editorialmente se hacía un mayor hincapié en los aspectos profanos en las ediciones del *Vespasiano*, indicio de que se dirigían a un público más amplio, al tiempo que en la *Destrucción de Jerusalén* primaban sus componentes piadosos.

A finales del siglo xv y principios del siguiente ambas perspectivas no eran contradictorias. Esta conjunción de espíritu bélico y religioso, en una nueva cruzada, constituía parte del ideario difundido desde la corona (Marín Pina, 2011: 101-125). Desde una perspectiva creativa se veía reflejada también en las nuevas direcciones que cobraban las andanzas de Esplandián en el quinto libro del *Amadís*, cuyo conjunto podría fecharse hacia 1495-1496. En cuanto a la posible dimensión religiosa de la recepción de algunos textos caballerescos, los testimonios aducidos por Pedro Cátedra y Jesús Rodríguez Velasco (2000: 61-94) resultan concluyentes.

El *Vespasiano* supone la acomodación editorial de una obra que jerárquicamente adquiere cabal sentido, incluso narrativo, como respuesta a la muerte de Jesucristo. En su recepción como historia breve épico-caballerescas, relacionada poco después con otros textos que habían sufrido idénticas transformaciones y recorrido, *v. gr.* el *Enrique fi de Oliva*, con el que guarda ciertas coincidencias, apenas tuvo éxito, a diferencia de lo que sucedió en Francia. Constituía una singularidad dentro de la serie no solo por su materia, al tiempo que actualizaba técnicas resurgidas en las nuevas ficciones. Por el contrario, en otra de sus variaciones, la *Destrucción de Jerusalén*, situada en un contexto más adecuado, a continuación del *Gamaliel* y con otros relatos piadosos, alcanzó gran popularidad hasta la intervención inquisitorial. Procedente de unos evangelios apócrifos, se unía a textos de similar condición.

BIBLIOGRAFÍA

- ARRONIS LLOPIS, Carme (2013), «Juan de Molina, autor –y no traductor– del *Vergel de Nuestra Señora*», *Studia Aurea*, 7, pp. 389-416.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando (2012), «La transformación del *Flos Sanctorum* castellano en la imprenta», en *Vides medievals de sants: difusió, tradició i llegenda*, ed. Marinela Garcia Sempere y M. Àngels Llorca Tonda, Alacant, Institut Interuniversitari de Filologia Valenciana, pp. 65-97.
- BONILLA Y SAN MARTÍN, Adolfo (1908), *Libros de caballerías. Segunda parte*, Madrid, Bailly Bailliére e hijos, pp. 377-401.
- BOULTON, Maureen Barry McCann (2015), *Sacred Fictions of Medieval France: Narrative Theology in the Lives of Christ and the Virgin, 1150-1500*, Cambridge, D. S. Brewer.
- CACHO BLECUA, Juan Manuel (2002), «Traducciones catalanas y aragonesas en el entorno de Juan Fernández de Heredia», en *Literatura i cultura a la corona d'Aragó (segles XIII-XV)*, ed. Lola Badia, Miriam Cabré y Sadurní Martí, Barcelona, Curial Edicions Catalanes-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 299-318.
- _____ (2016a), «Texto e imagen en la *Estoria del noble Vespasiano* (Sevilla, 1499): la curación del emperador», *Revista de poética medieval [=Texto e ilustración en el libro medieval: factura física, lectura y recepción]*, ed. Marta Haro Cortés], 30, pp. 55-80.

- ____ (2016b), «La Estoria del noble Vespasiano: texto e imágenes de la venganza», en *La literatura medieval hispánica en la imprenta (1475-1600)*, ed. María Jesús Lacarra con la colaboración de Nuria Aranda García, Valencia, Universitat de València, pp. 37-73.
- CÁTEDRA GARCÍA, Pedro M., Juan Miguel VALERO MORENO y Francisco BAUTISTA PÉREZ, eds. (2009), «Historias de la divinal victoria de Orán» por Martín de Herrera. Edición en facsímile de la impresa en su taller de Logroño por Arnao Guillén de Brocar en 1510, publicada en conmemoración del quinto centenario de la conquista de Orán (1509), 2 vols., San Millán de la Cogolla, Instituto Biblioteca Hispánica, CiLengua.
- CÁTEDRA GARCÍA, Pedro M. y Jesús D. RODRÍGUEZ VELASCO (2000), *Creación y difusión de «El baladro del sabio Merlín» (Burgos, 1498)*, [Salamanca], Seminario de Estudios Medievales y Renacentistas, Sociedad Española de Historia del Libro y Sociedad de Estudios Medievales y Renacentistas.
- CLAUDIN, Anatole (1914), *Histoire de l'imprimerie en France au XV^e et au XVI^e siècle*. Tome Quatrième publié sous la direction de Léopold Delisle par Paul Lacombe, Paris, Imprimerie Nationale.
- DIAS, João José Alves, coord. (1995), *No quinto centenário da «Vita Christi»: os primeiros impressores alemães em Portugal*, Lisboa, Instituto da Biblioteca Nacional e do Livro.
- DOMÍNGUEZ, César (2000), «The Transmission of the Legend of the Destruction of Jerusalem in Medieval Hispanic Literature, I: *Miragres de Santiago*», en Andrew M. Beresford y Alan Deyermond, eds., *Proceedings of the Ninth Colloquium*, London, Department of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College, pp. 9-23.
- ____ (2004), *El concepto de "materia" en la teoría literaria del medievo: creación, interpretación y transtextualidad*, Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas - Instituto de la Lengua Española.
- DURÁN BARCELÓ, Javier (1993), «Alfonso de Palencia: traductor de Flavio Josefo», en *Proyección histórica de España en sus tres culturas, Castilla y León, América y el Mediterráneo*, vol. II, Lengua española e Hispanoamericana, [Valladolid] Consejería de Cultura y Turismo, pp. 27-34.
- FERRER GIMENO, M.^a Rosario (2011), «De entre los libros prohibidos: Gamaliel», *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, 17, pp. 271-285.
- FORD, Alvin E., ed. (1984), *La Vengeance de Nostre-Seigneur. The Old and Middle French Prose Versions: The Version of Japheth*, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- ____, ed. (1993), *La Vengeance de Nostre-Seigneur. The Old and Middle French Prose Versions: The «Cura sanitatis Tiberii» («The Mission of Volusian»)*, the «Nathanis Judaei Legatio» («Vindicta Salvatoris»), and the Versions found in the «Bible en français» of Roger d'Argenteuil or influenced by the Works of Flavius Josephus, Robert de Boron and Jacobus de Voragine, Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies.
- FRADEJAS LEBRERO, José (2005), *Los evangelios apócrifos en la literatura española*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- GAMALIEL (c. 1493), Barcelona, Johann Rosenbach.
- 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, Cristina, ed. (2011), *El olvidado encanto de Enrique fi de Oliva. Homenaje a Alan D. Deyermond*, Nueva York, Hispanic Seminary of Medieval Studies.
- GUENÉE, Bernard (1980), *Histoire et culture historique dans l'Occident médiéval*, Paris, Aubier Montaigne.
- GW= *Gesamtkatalog der Wiegendrucke*, < <http://gesamtkatalogderwiegendrucke.de/>>.
- HANSKA, Jussi (2012), «Preacher as Historians. The Case of the Destruction of Jerusalem in 70 AD», *Anuario de Estudios Medievales*, 42, 1, pp. 29-52.
- HILLARD, Denise (1996), «La Destruction de Jérusalem en bande dessinée (Paris, vers 1515)», *Bulletin du Bibliophile*, 2, pp. 302-340.
- HOOK, David (1974), «The Auto de la destrucción de Jerusalén in Relation to its Source», *Bulletin of Hispanic Studies*, 51, pp. 335-345.
- ____ (2000), *The Destruction of Jerusalem: Catalan and Castilian Texts*, London, King's College London, Centre for Late Antique and Medieval Studies.
- INFANTES, Víctor (2006), *Del libro áureo*, Madrid, Calambur.

- ISIDORO DE SEVILLA, san (1982), *Etimologías*. Edición bilingüe. Texto latino, versión española y notas por José Oroz Reta y Manuel-A. Marcos Casquero. Introducción general por Manuel C. Díaz y Díaz, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos.
- ISTC= *Incunabula Short Title Catalogue*, <<http://www.bl.uk/catalogues/istc/>>.
- IZQUIERDO, Josep (1994), «Emperò piadosament se creu per los feels»: la tradició occitano-catalana medieval de l'apòcrif *Evangelium Nicodemi*», en *Intellectuals i escriptors a la baixa Edat Mitjana*, ed. L. Badia y A. Soler, Barcelona, Curial Edicions Catalanes - Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994, pp. 17-48.
- IZYDORCZYK, Zbigniew (1997), «Introduction», en *The Medieval Gospel of Nicodemus. Texts, Intertexts, and Contexts in Western Europe*, Tempe, Arizona, Medieval & Renaissance Texts & Studies, pp. 1-19.
- JOSEFO (1491), *Siete libros de la guerra judaica*, Sevilla [Ungut y Polono].
- LAMARCA, Montserrat (2015), *La impremta a Barcelona (1501-1600)*, Barcelona, Biblioteca de Catalunya - Generalitat de Catalunya.
- LIDA DE MALKIEL, María Rosa (1973), *Jerusalén: el tema literario de su cerco y destrucción por los romanos*, Buenos Aires, Universidad, Facultad de Filosofía y Letras.
- LUNA MARISCAL, Karla Xiomara (2012), «Crítica literaria y configuración genérica de las *Historias caballerescas breves*», *Revista de poética medieval*, 26, pp. 187-215.
- _____ (2013), *Índice de motivos de las Historias caballerescas breves*, Vigo, Editorial Academia del Hispanismo.
- MALKIEL, Yakov (1968-1969), «El Libro *infinido* de María Rosa Lida de Malkiel: *Josefo y su influencia en la literatura española*», *Filología*, 13, 1, pp. 209-226.
- MARÍN PINA, M.^a Carmen (2011), *Páginas de sueños. Estudios sobre los libros de caballerías castellanos*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico».
- MARTÍN ABAD, Julián (2001), *Post-incunables ibéricos*, Madrid, Ollero & Ramos.
- MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael Manuel (2005), «Dos raros incunables en lengua catalana», *Revista de literatura medieval*, 17, pp. 177-192.
- MICHON, Patricia (1994), «La Vengeance de Notre Seigneur dans la version catalane de la *Légende dorée*», *Les Langues néo-latines*, 88, 289, pp. 183-198.
- MONTANER FRUTOS, Alberto (2004), «Introducción a la épica de frontera (tradiciones románica, bizantino-eslava e islámica)», en *Ressons èpics en les literatures i el folklore hispànic = El eco de la épica en las literaturas y el folclore hispánico*, eds. P. Bádenas y E. Ayensa, Atenas - Barcelona, ACRINET - Reial Acadèmia de Bones Lletres, pp. 9-39.
- NELSON, William (1973), *Fact or Fiction. The Dilemma of the Renaissance Storyteller*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press.
- O'GORMAN, Edmundo (1943), «La conciencia histórica en la Edad Media», en *Trabajos de historia filosófica, literaria y artística del cristianismo y la Edad Media*, México, El Colegio de México, pp. 33-59.
- PALLARÉS JIMÉNEZ, Miguel Ángel (2008), *La imprenta de los incunables de Zaragoza y el comercio internacional del libro a finales del siglo XV*, Zaragoza, «Institución Fernando el Católico».
- PARDO, Madeleine (2009), «Alfonso de Palencia traducteur ou les leçons de Flavius Josèphe», en *De la lettre à l'esprit. Hommage à Michel Garcia*, ed. Carlos Heusch, París, Éditions Le Manuscrit, pp. 347-381.
- PÈRÈS, Jacques-Noël (2013), «Mort de Pilate», *Écrits apocryphes chrétiens*, II, París, Gallimard, pp. 401-413.
- PÉREZ PRIEGO, Miguel Ángel (1981), «La obra del bachiller Juan de Molina, una práctica del traducir en el Renacimiento español», *1616*, 4, pp. 35-43.
- POLLARD, Richard Matthew (2015), «The *De Excidio* of "Hegesippus" and the Reception of Josephus in the Early Middle Ages», *Viator*, 46, 2, pp. 65-100.
- RIERA I SANS, Jaume (1987), «Presència de Josefus a les lletres catalanes medievals», en *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, vol. II, Barcelona, Quaderns Crema, pp. 179-220.

- RODRÍGUEZ VELASCO, Jesús D. (1996), «Las narraciones caballerescas breves de origen románico», *Voz y Letra*, VII, 2, pp. 133-158.
- RODRÍGUEZ-MOÑINO, Antonio (1997), *Nuevo diccionario bibliográfico de pliegos sueltos poéticos (siglo XVI)*, edición corregida y actualizada por Arthur L.-F. Askins y Víctor Infantes, Madrid, Castalia.
- SANTOS OTERO, Aurelio de (1975), *Los evangelios apócrifos*, 3ª ed., Madrid, BAC.
- SCHAEFFER, Jean-Marie (1989), *Qu'est-ce qu'un genre littéraire?*, París, Seuil (Poétique).
- SCHRECKENBERG, Heinz (1992), «Josephus in Early Christian Literature and Medieval Christian Art», en Heinz SCHRECKENBERG y Kurt SCHUBERT, *Jewish Historiography and Iconography in Early and Medieval Christianity*, Assen - Minneapolis, Van Gorcum - Fortress Press, pp. 1-138.
- THIOLIER-MÉJEAN, Suzanne (2012), *La prise de Jérusalem par Vespasien. Une légende médiévale entre Languedoc et Catalogne*, París, L'Harmattan.
- VARAZZE, Iacopo da (1998), *Legenda aurea*, ed. Giovanni Paolo Maggioni, 2.ª ed. rev., Florencia, SISMEL - Edizioni del Galluzzo.

