

Fecha de recepción: 19/09/2014
Fecha de aceptación: 10/10/2014

Viaje imaginario y utopía: La difusión de la *Carta del Preste Juan* en la España del siglo XV*

TOMÁS GONZÁLEZ ROLÁN
Universidad Complutense de Madrid

*Para Julia Butiñá,
espléndida e incansable investigadora
del Renacimiento catalán.*

Resumen: La *Carta del Preste Juan* es, a nuestro entender, un texto utópico, en el que triunfa la justicia social, la concordia entre las gentes, la estabilidad política y religiosa, y también la armonía del conjunto, lograda por la fusión en una sola persona de los poderes espiritual y temporal. Se estudia su difusión en España, analizando las versiones catalana y occitana, para las que se propone una fuente latina común.

Palabras clave: Utopía; *Carta del Preste Juan*; Difusión en la España del siglo XV.

Imaginary journey and utopia.
Dissemination of the *Letter of Prester John* in fifteenth-century Spain

Abstract: The *Letter of Prester John* is, in our view, a utopian text in which social justice, concord among all the peoples and political and religious stability prevail with overall harmony. All of this is possible thanks to the concentration of spiritual as well as and temporal power in just one single person. This paper studies the dissemination of the *Letter* throughout Spain, both in its Catalan and Occitan versions, for which a common Latin source has been found.

Keywords: Utopia; *Letter of Prester John*; Dissemination in the fifteenth-century Spain.

* Este trabajo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación FFI2011-23805 subvencionado por la Dirección General de Investigación y Gestión del Plan Nacional de I+D+i del Ministerio de Ciencia e Innovación.

1. INTRODUCCIÓN: LA UTOPIA COMO GÉNERO MEDIEVAL

El hombre medieval, como el hombre moderno, debió de establecer sin duda alguna lo que podríamos llamar una frontera mental entre lo que veía, a saber el continuo enfrentamiento entre el poder civil y el eclesiástico, las frecuentes guerras internas y externas, la lamentable situación de la población llana acosada por las enfermedades, el hambre y la injusticia de los poderosos, y la toma de postura ante ello, que podía conducirle a la indiferencia, a la impotencia, o bien a adoptar dos actitudes, a saber, rebelarse y actuar para reformar esa situación que no le satisfacía, o bien soñar con la creación en su pensamiento de un mundo que ofreciese un orden y una estructura nuevos, semejante al real y a la vez muy diferente de él. De esta segunda actitud nació en Inglaterra, pero ya en el siglo XVI, un libro que, aunque sus raíces se encuentran sobre todo en la literatura griega, daría en la época moderna el nombre a un esplendoroso género literario, el de la utopía. Nos referimos, claro está, al *De optimo reipublicae statu deque noua insula libellus aureus*, más conocido como *Utopía*, escrito en latín por Tomás Moro como réplica a la situación que vivía Inglaterra entre los siglos XV-XVI, donde, según P. Rodríguez Sanchidrián¹, «la soberbia, la avaricia y la falta de honradez de los dirigentes —reyes, nobles, mercaderes y clero— han pervertido el orden social y económico inglés. Aparece así la descripción de la distopía que está pidiendo a gritos un orden y unas estructuras nuevos».

Ahora bien, un investigador tan competente como Raymond Trousson en su obra ya clásica sobre la historia de la literatura utópica² ha negado al hombre medieval, pero no así al de la Antigüedad o al de la época moderna, la disponibilidad o sensibilidad necesarias para responder a una lamentable situación social, política y económica con la creación en su pensamiento de un mundo semejante al real y a la vez diferente, pues, según él, «pese a lo afirmado por algunos comentaristas, seguimos pensando que la utopía no ocupa lugar alguno en la tradición medieval: en esa época a lo que se aspira es a la instauración de un reino divino en la Tierra o a un paraíso celestial más allá de la muerte, no a una sociedad ideal situada en un futuro histórico. La voluntad de construcción humana queda substituida por una esperanza de redención que el hombre contribuye a realizar mediante su fe más que mediante sus actos terrenales». La razón de esta falta de sensibilidad o de imaginación del hombre medieval estribaría en la mutación de la noción del tiempo, cíclico o del eterno retorno entre los antiguos (nacimiento, crecimiento, reproducción, decadencia, muerte, nacimiento..., etc.), lineal o continuo, de origen judío asumido por el cristianismo, entre los medievales (Creación-Aparición del Mesías-Fin de los tiempos), en donde el tiempo ya no es una degradación, ya no hay que evadirse de él para volver a la edad de

¹ Tomás Moro, *Utopía. Introducción, traducción y notas*, Madrid 2012, p. 25.

² *Historia de la literatura utópica. Viajes a países inexistentes* (traducción del francés por Carlos Manzano), Barcelona 1995, p. 8.

oro, hay que cumplirlo y esperar la realización de la promesa divina. Con todo, se puede afirmar que la noción de un tiempo puramente lineal fue una visión más clerical que popular, pues esta última fusionó en la Edad Media las dos concepciones, de modo que antes del Fin de los Tiempos se inauguraría una Nueva Era, una Edad de Oro o Milenio, periodo de paz, abundancia y justicia que satisfaría los anhelos de los marginados y desposeídos y en la que haría su aparición la figura del Último Emperador del Mundo, el 'Endkaiser', defensor del cristianismo, libertador del Santo Sepulcro de las manos de los seguidores del Anticristo, que lograría la conversión de paganos y judíos, y destruiría a los pueblos inmundos como Gog y Magog, dando así paso a la segunda venida de Cristo, al Juicio Final y al Fin del Mundo. Desde esta perspectiva entiende R. Trousson (p.73) que el espíritu teológico de la Edad Media era incompatible con el espíritu utópico: «se presente el 'otro mundo' como una realidad demasiado evidente como para dejar sitio a 'otros mundos', la posibilidad lateral queda excluida en pro de la certidumbre ulterior. Ciertamente es que el Milenarismo propone también un reino que no es de ninguna parte: utópico, en el sentido etimológico del término; pero la voluntad divina y no la del hombre es la que da acceso a él: es una amnistía, no una evasión. Así, el mejor de los mundos resulta proyectado en el otro mundo. La utopía verdadera es resueltamente terrenal, no puede aparecer sino allí donde la divinidad se abstiene de intervenir en el orden humano».

Por otra parte, el citado filólogo aborda (pp.51-54) la comparación de la utopía con otros géneros emparentados, que proceden de la misma actitud intelectual pero que se distinguen de ella por su finalidad propia, como el de la edad de oro, el de la tierra de Jauja, el de la arcadia feliz o el del país de las maravillas, géneros en los que prima la nostalgia, la añoranza de un pasado perdido para siempre, mientras que la utopía es esfuerzo de construcción, voluntad humana de afirmarse y conseguir una felicidad que el hombre deberá solo a sí mismo, sin recurrir a la beneficencia y el paternalismo divinos. Ahora bien, uno de esos géneros, el del viaje imaginario, entraña en muchos casos una utopía, y en esa circunstancia se trata, según Raymond Trousson (p. 29), de una cuestión de proporciones: ¿a cuál de los dos elementos ha deseado dar prelación el autor (o el crítico)? En el viaje imaginario en estado puro se insiste en el extrañamiento, el exotismo, el alejamiento; en la utopía, el foco se desplaza hacia el fin de un viaje que no es sino un medio, un pretexto, al dejar la aventura de ser un fin en sí misma.

2. EL LIBRO DEL INFANTE DON PEDRO DE PORTUGAL Y LA CARTA DEL PRESTE JUAN

No nos cabe la menor duda de que en el *Libro³ del Infante don Pedro de Portugal* encontramos unidos el género de viaje imaginario y el de la utopía, pues al país inexistente, al país utópico, el Infante portugués, hijo del rey João I, y sus doce acompañantes llegan al cabo de un largo y fantástico viaje. Llegados al reino del Preste Juan fueron recibidos por él en persona y allí permanecieron cerca de medio año, y después de intentar llegar al Paraíso terrenal, decidieron volver a la Península Ibérica, no sin antes recibir del Preste Juan un obsequio de nueve mil piezas de oro y la entrega personal al Infante de una *Carta* para entregarla a su llegada al rey de Castilla Juan II y a los hombres de Occidente, *Carta* que es reproducida, si bien de forma resumida, al final del *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, el cual se nos ha transmitido solo por medio de ediciones impresas, y cuya *editio princeps* data de 1515. En dichas ediciones se atribuye su autoría a un desconocido Gómez de Santisteban o bien Garcirramírez de Santestevan, si bien hoy se piensa en un autor de mediados del siglo XV, quizás Martín de Ávila, desde el momento en que la fecha de composición de la obra, establecida por uno de sus máximos estudiosos, el lusista Francis M. Rogers⁴, a finales del siglo XV o comienzos del XVI, forzosamente ha tenido que retrasarse, ya que Lope García de Salazar en su obra *Bienandanzas e fortunas*, compuesta entre 1471 y 1476, conoce y cita pasajes del *Libro del Infante*, como muy bien demostró otro lusista e hispanista, H. L. Sharrer⁵.

Es evidente que el viaje imaginario tiene su interés, pero desde luego muy inferior al que representa la *Carta* allí incluida, como hemos dicho, al final de Libro, *Carta* sobre cuyo mensaje y difusión, particularmente en España, va a ceñirse nuestro trabajo. Se trata de un falsedad escrita por un personaje que entre los siglos XII y XV se convirtió en un mito, el Preste Juan, *rex et sacerdos*, de las Tres Indias, cuyos destinatarios, según los ejemplares manuscritos del original latino, son dos emperadores, o el bizantino Manuel Comneno o el alemán Federico I Barbarroja, a los que invita a trasladarse a su reino como vasallos suyos. Este original latino fue amplificado por distintos copistas y estas amplificaciones dieron lugar a textos interpolados, que según Friedrich Zarncke⁶ serían cinco, A, B, C,

³ Utilizamos la edición de F. M. ROGERS, *Gómez de Santisteban, Libro del Infante Don Pedro de Portugal*, Lisboa 1962 y también la más reciente de E. SÁNCHEZ LASMARIAS, «Edición del *Libro del infante don Pedro de Portugal* de Gómez de Santisteban», *Memorabilia*, 11 (2008), pp. 1-30.

⁴ Además de la edición anteriormente citada, cfr. su amplio y minucioso libro *The Travels of the Infante Dom Pedro of Portugal*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts 1961 [especialmente pp. 123-267]

⁵ «Evidence of Fifteenth-Century, *Libro del Infante don Pedro de Portugal* and its relationship to the Alexander Cycle», *Journal of Hispanic Philology*, 1, 2 (1977), pp. 85-98.

⁶ «Der Priester Johannes, erste Abhandlung», en *Abhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaften, philologisch-historische Classe*, 7 (1879), pp. 832-944. Las citas del texto latino las

D, E, sobre los que se realizaron la mayor parte de las traducciones a las lenguas vulgares francesa, occitana, italiana, castellana, catalana, portuguesa, alemana, inglesa, irlandesa, hebrea, etc. Como puede verse, la *Carta* del Preste Juan se nos presenta con un núcleo central, el original latino o texto primario, escrito por un autor anónimo entre 1150 y 1160, según algunos estudiosos, o mejor en 1165, como afirma Alberico de Tres Fuentes⁷, texto al que entre los siglos XII y XIII se le fueron añadiendo por anónimos copistas doblados de coautores distintas capas o añadidos que tendían a completar el original tanto en la materia concerniente al mundo exótico y maravilloso de la India como al propiamente escatológico, con la descripción de los pueblos impuros como Gog y Magog. Los varios cientos de manuscritos latinos que contienen el original y las cinco interpolaciones, así como los numerosos códices que conservan las traducciones a las lenguas vulgares son una muestra clara de la enorme difusión de la *Carta* y de la fascinación que en el Occidente medieval despertó este personaje y su imperio, fascinación que atravesó durante tres siglos las fronteras geográficas y sociales.

Comenzando por el mensaje que pueda haber querido transmitir el anónimo falsario, podemos decir que desde finales del siglo XIX hasta la actualidad un buen número de historiadores y filólogos han tratado de dar una explicación a la fascinación que la *Carta* despertó en el Occidente medieval, analizando los varios y posibles registros que subyacen a su mensaje. Son muchas las propuestas formuladas⁸, como, por ejemplo, la que ha visto en la Carta un documento favorable a los defensores del Estado frente a la teoría del poder papal sobre los asuntos temporales, o un manifiesto político salido de un medio siciliano hostil a las pretensiones de Bizancio, o un escrito ficticio con un trasfondo histórico⁹, o un testimonio de cuño milenarista o

hacemos por este trabajo recogido ahora en el libro *PresterJohn the Mongols and the Ten Lost Tribes*, C. F. BECKINGHAM y B. HAMILTON (eds.), Aldershot, Hampshire 1996, pp. 23-112 [especialmente pp. 77-92]

⁷ Alberico de Tres Fuentes (Aubri des Trois Fontaines) en su *Chronica (Monumenta Germaniae Historica SS 23, P. SCHEFFERS-BOICORST (ed.), Hanover, 1874, pp. 848-849)* compuesta hacia 1251 señala entre los sucesos del año 1165 lo siguiente: «Y en esta época el Preste Juan, rey de las Indias, envió su carta llena de maravillas a diversos reyes de la Cristinadad, pero de modo especial al emperador Manuel de Constantinopla y al emperador romano Federico» (*Et hoc tempore presbiter Iohannes, Indorum rex, litteras suas multa admiratione plenas misit ad diuersos reges Christianitatis, specialiter autem imperatori Manuelli Constatinopolitano et Romanorum imperatori Frederico..*).

⁸ Cf. el excelente trabajo de M. GOSMAN, *La Lettre du Prête Jean. Les versions en ancien français et en ancien occitan. Textes et commentaires. Edition d'après les manuscrits connus*, Groningen, 1982, pp. 23-31.

⁹ En efecto, la *Chronica siue Historia de duabus Ciuitatibus*, R. WILMANS (ed.), Monumenta Germaniae Historica, vol. 20., lib. VII, pp. 116-301) del obispo Otón de Freising, tío del emperador del Sacro Imperio Romano-Germánico Federico I Barbarroja registró la narración que Hugo de Jabala, obispo sirio, le facilitó en Viterbo en el año 1145, adonde se había trasladado para encontrarse con el papa Eugenio III (1145-1153), en la que aseguraba que algunos años antes (=1141) un cierto Juan, rey y sacerdote, que habitaba más allá de Persia y Armenia, en el Extremo Oriente, cuya religión, así como la de su pueblo, era el cristianismo, pero en su variante nestoriana, se

mesiánico referente a la instauración, a imagen del paraíso perdido, de un reino terrenal perfecto o finalmente una utopía política y moral que contrastaría con la situación de desgarramiento social y enfrentamiento político y militar de la Europa medieval. Coincidimos con Ana Belén Chimeno¹⁰ en que «son las tesis que realizan una lectura en clave utópica de la *Carta* las más plausibles y mejor adaptadas a la realidad de su tiempo, en tanto que en ella, como en toda recreación ideal, se ven culminados los anhelos políticos y sociales del período en que fue concebida». Ahora bien, el hecho de que en el análisis de la *Carta* no se haya diferenciado el texto original, que fue escrito en un momento concreto y con una finalidad determinada, de los textos interpolados, añadidos tiempo después por otros autores distintos y sin duda con otras perspectivas y propósitos, ha impedido que salga a la luz el mensaje original. En efecto, por poner algún ejemplo, en el texto original no figura más que una escueta referencia sin connotación negativa a las Diez Tribus de Israel, de las que se dice sin más que son tributarias de Preste Juan, en tanto que en la interpolación C se hace una amplia descripción de los pueblos impuros encerrados tras las puertas Caspias por Alejandro Magno, los cuales se alimentan de carne, tanto humana como de animales y fetos, y nunca temen a la muerte. En el texto original el Preste se declara ‘Señor de Señores’ por el poder y gracia de Dios y de Jesucristo, en quien cree sobre todas las cosas, mientras que en la interpolación C afirma que adora al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, que son tres personas distintas y un solo Dios verdadero, haciendo profesión del dogma de la Trinidad, tema que atormentó los espíritus del siglo XII y que no encontró solución más que a partir del IV concilio de Letrán celebrado bajo Inocencio III en

había enfrentado y había derrotado tras una cruenta batalla a los reyes hermanos de los persas y medos, llamados Semiardos, apoderándose finalmente de su capital ¿Ecbatana? (*Narrabat etiam quod ante non multos annos Iohannes quidam, qui ultra Persidem et Armeniam in extremo oriente rex et sacerdos, cum gente sua Christianus, sed nestorianus, Persarum et Medorum reges fratres, Samiardos dictos, bello petierit atque Ecbatani...sedem regni forum expugnauerit*). El Preste Juan, como suelen llamarlo, después de poner en fuga a los musulmanes persas e infligirles muchísimas bajas quedó como vencedor y tras la victoria se aprestaba a ayudar a la Iglesia de Jerusalén, pero por diversas razones (falta de barcos y tras paciente espera la no congelación de sus aguas) al no poder pasar el río Tigris, volvió a su tierra, tras varios años de espera (*Presbyter Iohannes, sic enim eum nominare solent, tandem uersis in fugam Persis cruentissima cede uictor extitit; post hanc uictoriam predictum Iohannem ad auxilium Hierosolimitanae Ecclesiae procinctum mouisse, sed, dum ad Tygrim uenisset ibique nullo uehiculo traducere exercitum, ad septentrionalem plagam, ubi eundem anem hiemali glacie congelari didicerat, iter flexisse. Ibi dum per aliquot annos moratus gelu expectaret, sed minime hoc impediendo aeris temperie obtineret, multos ex insueto caelo de exercitu amittens ad propria redire compulsus est*). Se dice, finalmente, que el Preste Juan descende de los Reyes Magos que son mencionados en el Evangelio y a imitación de estos antepasados, que habían venido a adorar a Cristo en su cuna, el Preste Juan se había propuesto ir a Jerusalén, pero se lo habían impedido las causas antes señaladas (*Fertur enim iste de antiqua progenie illorum, quorum in Euangelio mentio est, esse Magorum ... Patrum itaque suorum, qui in cunabulis Christum adorare uenerunt, accensus exemplo Hierosolimam ire proposuerat, sed pretaxata causa impeditum fuisse asserunt*).

¹⁰ «La ‘Carta del Preste Juan’ y la literatura utópica», *Hesperia. Anuario de filología hispánica*, XIII, 2, (2010), pp. 117-135 [p.119].

noviembre de 1215. La amalgama de textos de distintas épocas que se integran en lo que podríamos llamar *Carta amplificada*, ha llevado a Hilario Franco Jr.¹¹ a ver en el deseo de liberar el Santo Sepulcro de las manos de los seguidores del Anticristo, es decir de los musulmanes, el comienzo del Milenio, correspondiéndole al Preste o a un descendiente suyo la tarea de vigilar las poderosas puertas de hierro que en el Cáucaso aprisionaban a los pueblos impuros, entre ellos los bíblicos Gog y Magog. Así pues, dentro de esta visión utópica y escatológica, la Cristiandad que empezaba a gozar de un periodo de paz y bienestar dependería del Preste Juan para no ser destruida antes de tiempo, tema que sensibilizaba las conciencias en aquel contexto de presión musulmana sobre los Estados cristianos de Oriente. También Istvan Bejczy¹² se ha servido de la *Carta amplificada* para proponer su tesis de que en la Edad Media los diversos sistemas culturales no pueden coexistir más que gracias a su separación y jerarquización formales. La relación entre los cristianos de las Indias y los pueblos inmundos como Gog y Magog equivaldría a la que se da entre la civilización (= el centro) frente a la barbarie (= la periferia sometida e inferior), y esta estructura del imperio oriental encontraría su paralelo en la concepción agustiniana de la vida terrestre, que divide la humanidad en dos grandes comunidades (*ciuitates*) que se oponen diametralmente como polo positivo (= la de los hombres espirituales) frente al negativo (= la de los hombres carnales). Ahora bien, la vida en la tierra requiere, según san Agustín, la concordia entre las dos ciudades y de forma parecida las dos categorías de súbditos del Preste Juan llevan una vida conjunta en una paz que descansa en una disposición apropiada en un espacio geográfico y simbólico a la vez. Por lo demás, la administración de esas dos ciudades requiere la separación, la segregación que no puede llevar al exterminio del polo negativo, ya que el mayor desafío del poder ordenador es incluir los elementos negativos en el conjunto para hacerlos contribuir al bien común. Así pues, sostiene I. Bejczy, sobre la trama del *De ciuitate Dei* de san Agustín la *Carta* del pretendido Señor de Oriente teje un mundo imaginario que representa la *ciuitas permixta* bajo su forma ideal.

Si después de lo expuesto tratamos de descubrir el mensaje que el anónimo autor propuso en el texto original que sirvió de fuente a los demás, observamos que pierden fuerza, respecto a los textos interpolados, los *mirabilia* de Oriente, los elementos proféticos y apocalípticos, y ganan importancia los aspectos propiamente religiosos, sociales, morales y políticos, que, a nuestro entender, configuran una verdadera utopía, que se nos presenta como un ejemplo ideal de gobierno auténticamente cristiano.

En efecto, el Preste Juan se declara un devoto cristiano y como tal defiende a los demás cristianos y les ayuda con limosnas; además visita cada año la tumba de Daniel y ha hecho la promesa de visitar el Santo Sepulcro y

¹¹ *As Utopias Medievais*, San Paulo (Brasil) 1992, p. 38 ss.

¹² *La Lettre du Prête Jean. Une utopie médiévale*, Paris 2001, pp.163-174.

llevar a Jerusalén su poderoso ejército para aplastar a los enemigos de Cristo. Respecto a santo Tomás, el apóstol que evangelizó las Indias, donde encontró la muerte, el Preste recuerda que su sepulcro se encuentra en la India Mayor y también se refiere a este santo al hablar de su propio palacio, construido, según él, a imagen y semejanza del que Tomás hizo para el rey Gondoforo¹³.

Como hemos señalado anteriormente, la *Carta* en su versión original, a diferencia de la Crónica de Otón no nos dice que el Preste perteneciese a la secta¹⁴ de Nestorio, pero tampoco nos dice que crea en la Trinidad. No deja de ser significativo el que sean los temas de la pobreza y de la castidad, tan queridos para santo Tomás, los que se encuentren también en la *Carta*, en la que hace notar que el Preste Juan además de ser rey de reyes tiene la condición de preste (*presbiter*) y por lo tanto de una persona mixta con doble capacidad temporal y espiritual. No hace falta insistir en que en Europa se alcanzaron altas tasas de mortalidad debidas a las epidemias, las guerras y también al hambre, azotes casi continuos para el hombre medieval. Nuestro anónimo autor nos presenta la contrapartida del imperio del Preste Juan en donde se encuentran hierbas y aguas medicinales que remedian las enfermedades corporales y del espíritu, así como un determinado tipo de piedras que sirven para recobrar la visión debilitada. Además, nadie pasa hambre porque hay abundancia de productos proporcionada por una naturaleza exuberante. La comida en la corte es comunitaria y solo una vez al día. La riqueza de oro, plata piedras preciosas y de toda clase de animales permite al Preste Juan recibir y tratar de forma hospitalaria a sus huéspedes y a los numerosos peregrinos que llegan a sus tierras, en las que se afirma rotundamente que no existe la pobreza (*Nullus pauper est inter nos*). Recordemos en este sentido que Tomás Moro por boca de Rafael Hitlodeo, define a los utopianos de la siguiente manera¹⁵: «es un país que se rige con muy pocas leyes, pero tan eficaces que aunque se premia la virtud, sin embargo, a nadie le falta nada. Toda la riqueza está repartida entre todos». De forma

¹³ Según la tradición, recogida en la *Passio sancti Thomae* y en el *De miraculis beati Thomae apostoli*, le encargó que le edificase un palacio y le dio el dinero para ello, pero el apóstol lo gastó entregándolo a los pobres, por lo que fue condenado a muerte, pero su ejecución se retrasó debido al fallecimiento del hermano del rey, que al cabo de tres días volvió a la vida y contó a su hermano que había visto el magnífico palacio que Tomás le había hecho en el cielo. Gondoforo le perdonó y Tomás se fue a la India Mayor, donde el rey Mideus le rogó que curara a su mujer y a su hija que estaban poseídas por espíritus malignos, y en efecto el apóstol las curó y al tiempo las convirtió al cristianismo, pero el reconocimiento del rey se volvió en odio contra el apóstol y ordenó su martirio, cuando comprobó que su mujer había optado por una vida casta.

¹⁴ Cf. N. ZERNOV, *Cristianismo Oriental. Origen y desarrollo de la Iglesia Ortodoxa Oriental*, Madrid 1962, p. 85 ss.; E. MITRE FERNÁNDEZ, *Las herejías medievales de Oriente y Occidente*, Madrid 2000, pp. 20-22. Nestorio sostuvo la existencia de dos personas en el Verbo encarnado y llegó a considerar a María como la madre de Cristo en cuanto hombre (Christotokos), pero no la madre de Dios (Theotokos). Su tesis fue condenada en el concilio de Éfeso del año 431, que proclamó la existencia de dos naturalezas y una única persona en Cristo. Después de la condena, sus seguidores desaparecieron del Imperio creando una iglesia propia en Persia y llevaron su apostolado a India y China.

¹⁵ *Op. cit.* p. 127.

parecida, en el imperio indio, dado que todos los hombres disponen de lo necesario, no hay propiedad privada (*Nulla diuisio est apud nos*).

Paralelo al plano económico está el moral, pues a diferencia de lo que ocurre en Europa, no existen ni ladrones, ni saqueadores, ni avaros o adúlteros, ni sobre todo mentirosos, porque allí nadie miente ni puede mentir, ya que ello le acarrearía el ostracismo, es decir su muerte social. Tampoco hay adúlteros y ningún vicio destaca o sobresale entre sus súbditos. La relación carnal del Preste con las bellísimas mujeres de su reino tiene lugar cuatro veces al año y siempre con el fin de procrear descendientes.

Ya nos hemos referido al convulso clima político de la Europa cristiana motivado sobre todo por las disputas entre los príncipes temporales, en particular Federico I, que insistían en el carácter sagrado de su misión (*gratia Dei*) para contrarrestar las pretensiones papales sobre el gobierno de este mundo. Según Otto von Gierke¹⁶, el conflicto entre dualidad y la exigencia de unidad (= toda pluralidad tiene su origen en la unidad: *omnis multitudo deriuatur ab uno*, y retorna a la unidad: *ad unum reducitur*) constituye el punto de partida de discusiones especulativas sobre la relación entre Iglesia y Estado, ya que el espíritu medieval niega que la dualidad pueda tener carácter definitivo. Los partidarios de una y del otro discrepan sobre el modo de lograr dicha superación: los primeros aducen la alegoría de las dos espadas, entregadas por Dios a Pedro y a través de él a los Papas, para que estos se reservaran la espada espiritual y confirieran a otros la temporal; los segundos recuerdan la situación anterior de subordinación más o menos completa de la Iglesia al Estado, y sostienen que si es verdaderamente necesario un Estado unitario de la humanidad con una única cabeza terrenal, esta cabeza solo puede ser la del Emperador y la Iglesia no puede ser más que una parte de su reino. El autor de la *Carta* ofrece una muy novedosa y superadora solución a dicha confrontación al presentar al Preste Juan como una persona en la que se encarna y plasma la fusión de realeza y sacerdocio, desarrollando muy posiblemente ideas que tomó del Anónimo¹⁷ normando, autor de comienzos del siglo XII, sobre la persona 'geminada' del rey, que ungido por la gracia es paralelo al Cristo de naturaleza doble (Cristo Rey, referido a su divinidad-Cristo Sacerdote, que refleja su humanidad). Así pues, la duplicación de personas del rey reflejaría la duplicación de naturalezas de Cristo: «El rey es el personificador de Cristo en la tierra. Y como el modelo divino del rey es simultáneamente Dios y hombre, el *christomimetes* real tiene que corresponderse con esa duplicación; además, como el modelo divino es a la vez Rey y Sacerdote, la realeza y el sacerdocio de Cristo deben venir también reflejados en sus vicarios». Comenzaba así un largo proceso que del ámbito teológico al político llevaría a la formulación de los dos cuerpos del rey, uno que sufre y muere como el resto de la humanidad, el

¹⁶ *Teorías políticas de la Edad Media*, ed. de F. W. MAITLAND, Madrid, 1995, pp. 74-119

¹⁷ Cf. el apasionante libro de E. H. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid 2012, pp. 75-90 [p.89]

segundo, el cuerpo espiritual, trasciende lo meramente terreno para simbolizar la majestad y el derecho divino a gobernar.

En cuanto a la seguridad del reino, el Preste Juan dispone de un poderosísimo ejército y sobre todo de un infalible procedimiento de control y vigilancia de los enemigos, a saber, un espejo de enorme tamaño hecho con tal arte que todas las maquinaciones y todo lo que se trama a favor o en contra del rey de reyes puede ser visto y conocido con claridad e inmediatamente solucionado. Aunque, como hemos dicho, R. Trousson niega la posibilidad de que haya utopía en la Edad Media, la definición que de este género hace este autor nos puede servir para definir la *Carta* precisamente como una obra enmarcada en dicho género (p. 54): «Proponemos que se hable de utopía, dice Trousson, cuando, en el marco de un relato (= *la Carta es ciertamente un relato que describe el imperio del Preste Juan*), figura descrita una comunidad (= *la cristiana de las Tres Indias*), organizada según ciertos principios políticos, económicos, morales (= *todos ellos visibles en la Carta*), que restituyan la complejidad de la vida social (= *en los márgenes del imperio se encuentran pueblos diversos, pacíficos y guerreros, como los brahmanes y las amazonas, además de las Diez Tribus de Israel*), ya se presente como ideal que realizar (= *la Carta propone valores como la solidaridad con los demás, la moralidad personal, la seguridad y la paz: en conjunto la felicidad de las gentes*), ya se sitúe en un espacio real o imaginario (= *la Carta se sitúa en los dos*) o también en el tiempo o aparezca, por último, descrita al final de un viaje imaginario, verosímil o no (= *esto no ocurre en la Carta propiamente dicha, pero sí en el Libro del Infante don Pedro de Portugal*)».

Podemos, pues, concluir este apartado afirmando que si en efecto, como bien ha mostrado R. Trousson, el verdadero utopista quiere que el mundo que ha creado sea semejante al real y a la vez diferente de él, el anónimo autor de la *Carta* nos muestra dos mundos semejantes, el de la Europa del siglo XII y el de las Tres Indias, en cuanto que sus sociedades teóricamente se rigen de acuerdo a los postulados de la religión cristiana, pero muy diferentes en lo que se refiere a la puesta en práctica y aplicación del mensaje de Cristo y del proceder de los primeros y auténticos cristianos¹⁸, pues en la primera de esas sociedades, la europea, reina la insolidaridad, el caos y el enfrentamiento entre los dirigentes civiles y eclesiásticos, el pueblo sufre todo tipo de calamidades e injusticias, es decir está dejado de la mano de Dios, mientras que en el reino del Preste Juan triunfa la justicia social, la concordia entre las gentes, la estabilidad política y religiosa, y sobre todo la armonía del conjunto, lograda por la fusión en una sola persona del poder espiritual y del poder temporal.

¹⁸ Cf. *Hechos de los Apóstoles* (4,32): «La muchedumbre de los que habían creído tenía un corazón y una sola alma, y ninguno decía que era suya cosa alguna de las que poseía, sino que todas las cosas les eran comunes»; (2, 44-45): «Todos los creyentes vivían unidos y tenían todas las cosas en común, y vendían sus posesiones y bienes y los repartían entre todos según las necesidades de cada uno».

3. LA DIFUSIÓN DE LA CARTA DEL PRESTE JUAN EN ESPAÑA

En cuanto a la difusión de la *Carta* en España tanto en sus versiones latinas como en traducciones a las distintas lenguas vulgares podemos decir que de las primeras conservamos algunos ejemplares manuscritos, realmente muy pocos si se comparan con los de otros países europeos, que se han conservado en varias bibliotecas, a saber:

Barcelona, Biblioteca de Cataluña, Ms. 271, s. XV, ff. 26^v-31.
 Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo, Ms. L.I.27, s. XV, ff. 20^r-36^v.
 Escorial, Real Biblioteca de San Lorenzo, Ms. L.III.22, s. XIV, ff. 28^r-35^r.
 Madrid, Biblioteca Nacional, Ms. 9783, ss. XIII/XIV, ff. 79^{rb}-81^{vb}.
 Salamanca, Biblioteca Universitaria, Ms. 2238, s. XIV, ff. 217^{ra}-219^{vb}.

Además, se difundió por medio de traducciones a las distintas lenguas peninsulares, bien de forma independiente y exenta, como las dos catalanas hasta el momento conocidas, bien insertada en el cuerpo de otras obras, como en el *Libro llamado ultramarino* o en el *Libro del Infante don Pedro de Portugal*, obra esta que alcanzó una enorme difusión, y por tanto la *Carta*, con más de un centenar y medio de ediciones castellanas y portuguesas.

La versión catalana del Ms. B32 de la Pierpont Morgan Library ha sido editada y estudiada por Anna Cornagliotti¹⁹, quien opina que esta versión procede directamente del francés antiguo, redacción P-2 según M. Gosman (pp. 97-117), si bien contiene lecciones características de P-1, lo que parece indicar una «procedencia contaminada», hecho en el que abundan Lidia Bartolucci y Federica Bellini²⁰. Además de esta redacción catalana en prosa, mítica al final, en el Archivo de Protocolos de Tortosa hubo un manuscrito de la *Carta* también incompleto, hoy desaparecido, pero del que conservamos la transcripción hecha por E. Bayerri y Bertomeu²¹, sobre el que volveremos más adelante. Además de las dos traducciones catalanas, conservamos una traducción castellana incompleta de la *Carta* incluida (ff. 123^v-126^v) en el *Libro llamado ultramarino*, manuscrito 3013 de la Biblioteca Nacional de Madrid²² y un resumen de ella, en castellano y también en portugués, insertado, como hemos dicho anteriormente, al final del *Libro del Infante don Pedro de Portugal*. Sobre los modelos subyacentes utilizados en dichas traducciones ha escrito buenos adelantos, pero creemos que no

¹⁹ «Una Redazione catalana della *Lettera del Prete Gianni* (Piermont Morgan Library ms. B 32)», *Zeitschrift für romanische Philologie*, 113 (1997), pp. 359-379.

²⁰ «Su una versione catalana della 'Lettera del Prete Gianni'», *Quaderni di lingue e letterature*, 25 (2000), pp. 197-202.

²¹ «Una descripció geogràfica novelesca en català del segle XIV», *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 12, n° 85 (1925), pp. 29-36.

²² Cf. *Inventario General de manuscritos de la Biblioteca Nacional*, vol. IX, pp.352-353.

definitivos, Ana Belén Chimeno del Campo²³, cuestión que por razones de espacio dejamos para otra ocasión.

Respecto a la redacción catalana del Archivo de Tortosa, el análisis realizado por Eugenia Popeanga²⁴ nos parece poco afortunado, pues tras identificar dicho texto como formando parte de la *Carta*, nos sorprende con estas palabras (p. 164): «Aventurar una hipótesis sobre el modelo que ha servido como base para esta traducción nos parece sumamente arriesgado. Pudo haberse hecho del latín o del vulgar como los textos de viaje que entraban en Cataluña y Aragón en aquella época. Sin embargo pensamos que es más probable que se haya seguido una versión en vulgar (francés o provenzal). Podría ser interesante realizar el cotejo, especialmente con la versión francesa en prosa, conservada en cuatro manuscritos y redactada antes de 1312. Una mirada rápida de confrontación del texto francés y el catalán nos indica una semejanza en la organización de la materia presentada, semejanza que no puede convertir en seguro, sin embargo, el modelo francés. La investigación sobre este punto queda abierta».

No voy a insistir en algo en lo que vengo posiblemente clamando en el desierto, a saber, que empieza a ser bastante común entre los medievalistas, llámense historiadores, filósofos o filólogos, ignorar o prescindir de las fuentes latinas, cuando, como en el caso que nos ocupa, son absolutamente imprescindibles y necesarias no solo para descubrir el mensaje original de la *Carta* sino también para determinar las relaciones y vinculaciones de los textos vulgares entre sí y de estos con sus fuentes latinas. Si analizamos las palabras de la citada romanista, podemos observar que todo es posible, a saber que el texto catalán proceda del latín, aunque es más probable que proceda del francés antiguo o del provenzal; con todo, el cotejo con el francés antiguo indica una semejanza en la organización, pero esta semejanza no lo puede convertir en modelo, por lo que todo es posible y la investigación según ella queda abierta. Pero lo curioso es que dicha investigación con su trabajo ni siquiera ha empezado, pues ni siquiera se ha aproximado a los textos que podrían servir para resolver el problema de la fuente o fuentes de las que descende dicho texto catalán. Para empezar, digamos que no son cuatro los manuscritos en los que se ha conservado la traducción francesa medieval, pues, como ha demostrado M. Gosman (pp. 3-4) son veinticinco los testimonios conservados de la traducción francesa medieval de la *Carta*, de los que dos están escritos en verso y los veintitrés restantes en prosa; estos últimos comprenden dos redacciones, *P-1*, que incluye los códices EIBAQFPHJLSRKCONMDG, subdivididos a su vez en dos ramas de la tradición, constituidas por EIBAQFPHJ por un lado y LSRKCONMDG por otro; a la redacción *P-2* pertenecen a su vez los manuscritos WXYZ.

²³ *El Preste Juan en los libros de viajes de la literatura española medieval*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 2011, pp.158-165 y 300-311.

²⁴ «La carta del Preste Juan: las versiones castellana y catalana», en *Viajeros medievales y sus relatos*, Bucarest, Cartea Universitara, 2005, pp. 159-167

Además de estos veinticinco testimonios, se conocen dos manuscritos escritos en occitano, distribuidos, según el citado filólogo, en dos versiones, la primera llamada *Occitan I*, transmitida casi completa, en 47 folios, por el ms. París, Biblioteca Nacional, 6115, del siglo XV y una segunda, *Occitan II*, de la que se conserva un pequeñísimo fragmento en el ms. 5991 de la Biblioteca del Arsenal de París. Y mientras esta segunda versión occitana descende de *P-I*, la primera es independiente de la segunda y de su modelo, apoyándose no solo en las interpolaciones latinas A B y C, sino también en D y E, si bien reconoce (p. 4) que «on n'a pas encore découvert une version latine ou en langue vulgaire qui ait pu lui servir de modèle». Si ahora nos detenemos en la descripción que el mencionado filólogo (pp.92-95) nos da del manuscrito 6115, que, como hemos dicho, conserva la redacción *Occitan I*, observamos que la Carta del Preste Juan va precedida del siguiente prólogo:

Con Frederic, enperador de Roma, entendet que Pestre Johan, enperador de las Indias, fos rey e ver crestian e mot poderos rey e plus poderos e plus richz que nulh autre rey del mont, loqual ha sotz si motas diversas prohensas en lasquals son diversas maneras de gens e de bestias e d'autras causas non auzidoyras, trames a el nobles messages pregant que li plagues escriure en qual manera Pestre Johan creyha en la fe católica ni en qual manera avia aquel tant gran poder ni tant de riqueza en las partidas dels sieus regnes, en qual manera eran despartitz ni tenían de la terra. Pestre Johan a la preguiera de Frederic, enperador de Roma, lo (ms.los)fes sert e trames li un libre escrich a letras d'aur en la manera que s'ensec davant.

El códice de Tortosa nos presenta un prólogo en catalán prácticamente igual al occitano²⁵:

Com Ffrederich emperador de Roma entengues que Pestre (*sic*) Johan emperador de les Indies fos Rey e Catholich e molt poderos Rey, e pus rich que negun Rey del mon, el qual ha sots si moltes e diuerses prouincies, en les quals son diuersitats de gents e de besties e d'altres coses no hoides; Trames a ell nobles misatgers pregants que li plangues scriure en qual manera Pestre (*sic*) Johan creya en la fe catolica, ni en qual manera hauia aquell tant gran poder ni tanta de riqueza e les partides deis seus Regnes, ni en qual manera eren e [*foradat el paper*] ni tenien de terres. E Pestre Johan a les pregaries de Ffrederich emperador de ço que li demana lo feu cert e d ms e trames li vn libre scrit ab letres d'or en la manera que's seguex auant.

Como vemos, ambos textos parecen estar, a tenor del prólogo, estrechamente relacionados, si bien es necesario un análisis más detenido para establecer la dependencia o independencia entre ellos. Si nos atenemos a lo

²⁵ Cf. E. BAYERRI, *op. cit.*, p.29.

que señala E. Bayerri, el manuscrito en el que se encontraba el texto catalán era del siglo XIV, mientras que el manuscrito de la versión occitana es del siglo XV; pero mientras este último nos transmite un texto casi completo, del catalán no conservamos más que un amplio fragmento. Pero la similitud no se reduce al prólogo, pues un cotejo de ambos textos nos permite seguir observando el mismo estrecho parentesco. Nos hubiese gustado presentar la totalidad del texto catalán y la parte correspondiente del occitano, pero la limitación de espacio, nos obliga a ofrecer un reducido cotejo de los dos textos a partir de su comienzo. Helo aquí:

*Versión catalana*²⁶:

Mestre Johan per la gracia de deu entre los Reys xristians de les indies emperador e Rey xristia: A tu Ffrederich emperador de Roma e en entrament de tota amor. A tu ha plagut a nos trametre tos nobles misatgers ab letres de pregaries que't fessem saber qual fe tenim e lo poder que hauem e quals coses e marauelles son en les nostres terres; nos te trametem a dir per nostres propries letres tot ço que vols saber per nostre libre çertanament. E si nulles coses son en nostre poder que sien al teu plaer no sties d'escriture, car vistes les tues letres sens nulla falla donarem acabament per que placia a tu que de ço que es en ton poder nos faces saber certament. E si a tu venia en plaer de venir en postres partides, lo teu aueniment sera molt ben auenturat, car manues que sies en la nostra presencia, te constituirem senescal de tot nostre poder; hon com la tua sauiesa haje volgut ençertar en qual manera de fe som regits e qual poder senyoregam, fem a tu cert per lo present libre. E sapies que no variegam en res, mas que entenem que els grechs variegen a la fe católica, ço es paraclitum a patre et fillio separantes; nos seguim la doctrina de sent Thomas apostol, ço es pare, fill, sant spirit, tres destriades persones en vn Deu; finalment adoram humilment, lo qual ensenyam a cascun xristia, babtisme, si saluarse uol, en aixi matex per confessio.

E la tua presencia çertament conega que nos som pus [*plana 2*] alta coronar, pus noble, e de maior poder, e millor terra, e pus habundada que en tot lo mon sia, axi com de grans ciutats e de forts castells, e de viles, ab habundancia d'or, e d'argent, e de pedres precioses de totes maneres. E sots nostre poder son lxxii prouincies e lxxii Regions de les quals les lx son de xristians e les xii son de pagans, les quals son a nostre comandament e ab certa caualleria ab lurs propries despeses, cant anant contra nostres enemichs en los setges. E sots nostre poder son ccc comtes, duchs e barons.

E sapies mes que tots los pobres de les nostres regions hic habiten a honor de Jhu Xrist per les nostres almoynes, e poden viure habundadament en nostres despeses. E cascun missatger que sera trames a nos o en nostres terres noy pot entrar si donchs no porta denant si la creu. E encara mes te fac saber, que entenem e proposam conquerre lo sant sepulcre de nostre senyor deus, que es

²⁶ Cf. E. BAYERRI, *op. cit.*, pp.29-32.

en Jhlm [*Jerusalem*], e tota la terra de promissio, si a deu sera en plaer al [tan] tost que pusquam visitar honradament e molt gran host e poder de Reys e [de] duchs, e de comtes, e de barons acompanyar aquells a nos per adorar la santa creu e son nom emalias (?) exaltar, tots aquells que en ell creen e los enamichs de la fe catolica de tot en tot sparpallar.....

D'altra part del desert de la de septentrion Truells (*sic*) son algunes gents trulls (*sic*) ab terrible sguardament los quals viuen de carn crua d'omens e de besties e aquelles gents no han paor de mort, mes temen de luitar si com en gents ciuils e forfor es (?). E quant algun dells mor los parents e frares e amichs no dupten de menjar aquell mort. E affermen que no y ha tant bon meniar. E aquestes gents son dites Goch e Magoch e degrins e ansornins e sent fo e ne pon gaugamate arcrimade, entre los quals vna generacio es que an en lo gutur vn gran corn axi com los orifants ab lo qual quan han fam ne set vmplixen lo ventre de vianda e axi se sadollen, entre les quals gents son belles mullers e an aytals dents com a cans e los cabells los basten tro als peus, los quals peus han axi com a cabra e null temps nos sadollen de luxuria.

*Versión occitana*²⁷:

Pestre John, per la gracia de Dieu entre los reys dels Crestians de las Hindias enperador e rey crestian, a tu Frederich, enperador de Roma, salut e intrament de tota amor.

A tu ha plagut a nos trametre tos nobles messages an letras pregans que fezessem saber de nos, qual fe tenem ni lo poder que avem ni quals causas meravilhosas son en las nostras terras. Nos ti trametem per nostras propias letras tot so que voles saber per nostre libre sertanament. E si negunas causas son en nostre poder que sien en ton plaer, non esties de scriure, car vistas la presens sens nulha triga donarem accabament, per que plassa a tu que de so que es en ton poder nos fassas assaber sertanament. E si a tu venia en plaer de venir en nostras partidas, lo tieu aveniment seria mot ben aventurat. Car encontentent que serias en nostra terra ni series en la nostra presencia, ti costituyrem senesqual de nostre poder. Hon con la tieuua saviza aya volgut enserquar en qual fe nos regem e qual poder senhoreiam, fasem a tu sert per lo present libre. E sapias que non variam en ren, mas que entendem quels Grecz variagen alla fe catholica, so es assaber: Paraclituz a Patre et Filio separantes L'Esperit. Tres destriadas personas en i. Dieu finalmente adoram humilment, loqual ensenha a cascun Crestian babtisme, si salvar si vol, e atressins meteys confession.

Aysi dis de las proensas e de las regions.

La tieua presencia sertanament conosca que nos [av] em la plus auta e plus nobla corona e de mayor poder, e mayor terre e plus honrada que en tot lo mont sia, aysi con de gens e de ciutatz e de fortz castels e de villas, habundancia d'aur

²⁷ Cf. M. GOSMAN, *op. cit.*, pp. 505-507.

e d'argent e de peyres preciosas de todas maneras. E sotz nostre poder son .lxxij. prohenssas e .lxxij. regions. De lasquales las .x. son de Crestians e las .xij. de pagans. E las serquaz con contra nostres enemix volem annar e los seguens entendem apertamentz recomtar. E sotz nostre poder son .ccc. contes e dux e barons.

Aysi dis dels paures que portan la cros.

Sapias mayes que (nos) totz los paures de nostras regions que habitan a honor de Nostre Senhor Jhesu-Crist per las nostras almornas podon ben viu-re. Ni ancaras en nostras terras non pot negun intrar si non porta davant si la cros. E ancaras mayes ti fac assaber que entendem e perpau-sam lo sant sepulcre de Nostre Senhor Dieus que es en Jherusalem e tota la Terra de Promession, si a Dieu plas, vesitar al plus tost que puscam, honradament a mot gran host e poder de reys e de ducs e de contes e de barons acompainhat per hahorar la sancta cros e son nom. Ez a Luy essausar e totz aquels que en El crehon e los enemix de tot en tot a descipar.

Dellas partidas de las prohensas que son en la terra.

... D'a otra part del desert della part de Ceptentrio son algunas gens cruels e terr[i]blas. E aquellas gens non han pahor de la mort ni son temens. Tans son cruels e fort fers. Cant alguns d'els moron, ho paires ho mayres ho frayres ho parens ho amix, non duptan de manyar lo mort. E hafferman que non est tant bon manyar con los homes. Etz aquestas gens son dichas: Goth e Magoth e Dides e Ansorines e Satfoy, Enepoy e Gaugamater, Acrimate. Entre losquales ha .i^a. generacion que han lo gargasson gran enayssins con los auriflans. An loqual, con han fam ni set, si huplon lo ventre de viandas essi sadollan; losquales homes han bellas molhers que han autals dens con cans e los pels tro als pes anb aytals pes con ha cabra. E nulh temps non si sadollan de peccat de luxuria.

Como puede apreciarse, se trata de dos versiones, catalana y occitana, que remontan sin ningún género de duda a un mismo arquetipo cuya lengua posiblemente era el catalán, si bien no es descartable que fuese el occitano. Aunque, como hemos dicho, el manuscrito de Tortosa, o mejor la transcripción de E. Bayerri, no nos ofrece más que un texto incompleto, creemos que hay algún dato que avala su independencia, e incluso su mayor acercamiento al arquetipo, respecto a la versión occitana contenida en el códice parisino. Nos referimos a una amplia omisión, que se observa en esta última por la pérdida del folio noveno²⁸, que afecta a los apartados correspondientes a la caza del unicornio al que los cazadores engañan poniéndole como señuelo una docella virgen, a la descripción del ave fénix y al comienzo del capítulo sobre los gigantes, apartados que en cambio son conservados en el texto catalán²⁹:

²⁸ Cf. M. GOSMAN, *op. cit.*, p. 510.

²⁹ Cf. E. BAYERRI, *op. cit.*, p. 36.

E sapies que cant los caçadors volen pendre l'unicorn si aparellen molt noblament e cerquen i^a. infantia verge la qual menen el loch, hon l'onicorn habita e ella molt ensenyadament e ab gran dolor canta e cant runicorn ou aquell cant tan dolç mantinent e cuytosa ve a ella e agenollas e met li lo cap en la falda e axi jaent eh s'adorm puyx ixen los caçadors que stan amagats e prenen lo e liguen lo a tot lur plaer a amenen lo la hon se uolen.

Encara sapies que en nostra terra ha alguns linatges d'auzells, los quals apellan fenix e no n'es null temps sino i. e aquel viu d anys e cant ell uol regouenir ajusta molta lenya secha en algun loch hon lo sol figa be e puyx met se en mig e aqui bat tant les ales fins que ençen lo foch e aqui ell crema e de la sua poluora ix un verme [cuch] [*plana 10*] del qual se fa aquell noble auzell. E mentre que es de edat joue les sues plomes no poden cremar per null foch ni cosumar lo qual auzell no pot pendre negun altre auzell sino lo falcho tant solament. E encara sapies que hauem moltes d'altres natures d'ocells e de besties de les quals segons que hauem entés no son en les tues partides.

Après del desert de la part aquilonis de la miga India es una gran prouincia en la qual habiten los gigants los quals han de lonch XX coldes e alguns ni ha de XX mas los antecessors eren de XL coldes, aquestos no poden passar los termes sino ab nostra licencia, caz si eren gents coratgoses...

Si, en efecto, las versiones catalana y occitana proceden de un mismo arquetipo y, según los datos que poseemos, la primera parece ser independiente de la segunda, tenemos que dar un paso adelante y preguntarnos cuál de ellas está más cerca del arquetipo y en último lugar del original. Como obviamente se trata de traducciones de un modelo o modelos latinos, es indispensable para resolver dicha cuestión encontrar el modelo latino que sirvió de base a dichas traducciones. Como hemos dicho anteriormente, M. Gosman reconocía que no había podido localizar la versión latina (o vulgar) que sirvió de modelo subyacente al texto occitano. Ahora podemos adelantar que dicho modelo latino subyacente a las versiones catalana y occitana existe en tres manuscritos de los siglos XIV-XV, que se encuentran actualmente en las bibliotecas de San Lorenzo de El Escorial (L.I.27, ff. 20^r-36^v), Národní Knihovna de Praga (VIII.D.1, ff. 243^v-244^v, incompleto) y Apostólica Vaticana (Vat.lat. 7170, ff.1^r-26^r). Sobre estos tres testimonios Bettina Wagner³⁰ ha editado un amplio texto latino que ha denominado *Bearbeitung III*, en el que hemos encontrado, sobre todo teniendo en cuenta las lecturas del manuscrito de El Escorial, el modelo subyacente del arquetipo al que remontan las versiones catalán y occitana. Siguiendo la edición de Bettina Wagner (pp. 428-435) y ateniéndonos a las lecturas del códice español, vamos a reproducir el texto latino correspondiente a los ejemplos anteriormente citados de las versiones vulgares, comenzando por el Prólogo:

³⁰ Die 'Epistola presbiteri Johannis' lateinisch und deutsch. Überlieferung, Textgeschichte, Rezeption und Übertragungen im Mittelalter, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2000, pp. 427-466.

Cum Fredericus Romanorum imperator a pluribus intellexisset presbiterum Johannem Indorum imperatorem et regem esse catholicum ac potentem et diciorem pre ceteris mundi regibus, habentem eciam sub se plures et diversas provincias, in quibus sunt et inveniuntur diverse gentes et animalia et alia inaudita mirabilia, misit ad eum solempnes nuncios deprecando, ut placeret sibi rescribere, qualiter ipse presbiter Johannes in fide credebat catholica et cuiusmodi potenciam haberet atque divicias nec non et regnorum suorum existenciam. Presbiter vero Johannes ad preces ipsius Frederici omnia que postulavit, quibus Fredericus voluit esse certus et amplius, libello aureis conscripto litteris per ordinem intimavit, ut in huiusmodi libri serie continetur.

El comienzo de la carta dice así:

Presbiter Johannes, dei gratia inter reges mundi christianos Indorum imperator et rex christianissimus, tibi Frederico imperatori Romanorum salutem et amorem. Intimare nobis placuit litteris suplicis precibus, ut fidem nostrum et potenciam regnique rerum existenciam nostro conscripto calamo refferamus, que dilectionis gratia libenter admittimus rectam rerum seriem presentibus declarare. Et si qua sunt aput nos que sunt tuo conspectu placida nec differas rescribere, quoniam postulata mora postposita quam cicius letissime remittimus.

Et si ad nos affectaret animus tuus accedere, adventus tuus esset felicissimus, cum in senescallum nostre terre regnorumque omnium nostrorum te illico statuemus. Sane que tua prudencia indagare studuit, sub qua fide regimur et potencia dominamur, te certum presenti cedula reddere affectamus.

Grecos tamen intelleximus a fide deviare catholica, videlicet paraclitum a patre et filio separantes. Nos autem doctrina beati Thome apostoli patrem et filium ac spiritum sanctum tres quidem distinctas personas et unum deum finaliter credimus, humiliter adoramus, qui docet te et unumquemque renatum baptisate, si salvari appetit, modo consimili profiteri.

Tue igitur dilectioni certissime innotescat nos alcioem et nobiliorem habere coronam ac nobiliorem nec non et fertiliorem terram obtinere, que sub celo in orbis circulo conculcetur, utpote de magnis et fortissimis civitatibus populosis, castris, villis cum mundi rerum copia nec non auro et argento atque lapidibus preciosis ex omni genere.

Et sub dominio nostro sunt septuaginta due provincia et septuaginta due regiones, quarum sexaginta sunt christiani, duodecim vero sunt pagani, que nobis cuncta milicia in propriis expensis, cum in hostem pergimus, famulantur, ut in sequentibus intendimus apercius enarrare. Et sub nobis sunt numero .CCC. comitum, ducum et barronum.

De helemosinis.

Noveris eciam nos omnes pauperes in nostris regionibus habitantes amore Jhesu Christi in nostris helemosinis sustentare, ita quod sufficienter possunt vivere expensis nostris. Et quicumque nuncius christianus ad nos vel ad terram

nostram venerit, non est ausus eam ingredi, nisi coram se deferat signa crucis. Scire eciam te volumus, quod intendimus et proponimus sepulchrum domini, quod est in Jerusalem, ac totam terram promissionis, si eciam nobis deus permiserit et concesserit, ut cicius poterimus, visitare honorifice hoste ingentissimo, regibus, ducibus, comitibus, barronibus associati ad adorandum sanctam crucem et veram domini nostri Jhesu Christi et nomen et legem eius et legem eius omniumque in eum credencium exaltare et inimicos eius penitus extirpare.....

Ex alia uero parte deserti versus septentrionem sunt quedam gentes crudelissime conspectu terribiles, que vivunt de crudis carnibus tam hominum quam bestiarum. Hec gentes no dubitant mori nec se morti tradere, cum sint gentes crudelissime, ferocissime et furiose. Quando uero aliqui suorum moriuntur, sive parentes sive fratres aut consanguinei aut amici, non dubitant ipsos comedere, hanc comestionem meliorem asserentes ceteris. Et hec gentes Goc et Magoc et Degine et Ansermes, Gatson, Nepor, Gaugamate, Acrimade denominantur. Quorum unum genus est ferens et habens magnum acutum cornu in gutture ut elephans, cum quo et per quod, cum famescit et sitit, uentrem reficit et pabulo saturator. Inter quos sunt quedam mulieres pulcerrime habentes dentes ut canes et crines usque ad talos, pedes uero ut capre, que nunquam coitu saturantur,

Finalmente, el texto catalán que llena la laguna del occitano, encuentra su modelo subyacente en el original latino que estamos transcribiendo³¹:

Cum autem volumus habere capricornium, non nisi uno modo capitur et ligatur, ut ecce quedam pulcerrima virgo domicella induta vestibus auro et argento contextis preciosis cum armoniaco bene docta, que bene parata ducitur ad locum, quo capricornius esse dinoscitur, et ponitur in plano loco et sedendo canere incipit. Cumque capricornius audit puelle cantum dulcissimum, statim ad eam accedit celeriter et flexis genibus coram ea caput reponit in puelle gremio et sic iacens dormit. Inde accedunt homines et ad velle ligant ipsum et secum defferunt.

De fenice ave

In terra nostra est quoddam genus avium, quod aput nos fenix vocatur. Hec avis pulcrior aliis reperitur, cuius plumam ignis non potest comburere nec eciam consumere vel dampnificare. Quam avem nulla aliarum avium rapacium valet capere nisi solus falco. Habemus eciam plures alias aves et bestias, quarum genera aput te non sunt, u tab hiis intelleximus, qui de terra tua ad nostrum transferuntur.

De gigantibus.

Circa desertum vero versus partes aquilonis Indie medie est quedam provincia magna, in qua gigantes habitant, qui sunt stature triginta cubitorum et alii xx^o, quorum predecessores fuerunt quadraginta cubitorum. Hii eciam non valent terminos suos absque licencia nostra resilere, qui, si essent magnanimes et animosi.....

³¹ Cf. B. WAGNER, *op. cit.* pp.434-435.

Así pues, el texto latino que nos ofrecen solo los tres manuscritos anteriormente citados de los más de doscientos que nos han transmitido la carta del Prete Juan, es indudablemente el modelo en el que se basó el autor de la traducción, cuyo arquetipo se bifurcó en dos ramas de la tradición, representadas de una parte por la versión occitana y de otra por la catalana. Un cotejo de ambas con su modelo latino nos permite concluir que dichas ramificaciones no solo son independientes entre sí, sino también que una de ellas, la catalana, reproduce con más fidelidad el original latino, lo que nos hace sospechar que el arquetipo fue redactado originariamente en catalán y posteriormente copiado por un anónimo autor occitano, que se permite alguna libertad mayor, si bien respetando en general en el plano del contenido su modelo catalán.

tgrolan@filol.ucm.es

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BARTOLUCCI, L., BELLINI, F. (2000), «Su una versione catalana della ‘Lettera del Prete Gianni’», *Quaderni di lingue e letterature*, 25, 197-202.
- BAYERRI, Y., BERTOMEU, E. (1925), «Una descripció geogràfica novelesca en català del segle XIV», *Boletín de la real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 12, n.º 85, 29-36.
- BECKINGHAM, Ch. F., HAMILTON, B. (eds.) (1996), *Prester John, the Mongols and the Ten Lost Tribes*, Hampshire, Aldershot.
- BEJCZY, I. (2001), *La Lettre du Prêre Jean. Une utopie médiévale*, París.
- CHIMENO DEL CAMPO, A. B. (2010), «La ‘Carta del Prete Juan’ y la literatura utópica», *Hesperia. Anuario de filología hispánica*, 12, 2, 117-135.
- CHIMENO DEL CAMPO, A. B. (2011), *El Prete Juan en los libros de viajes de la literatura española medieval*, Madrid.
- CORNAGLIOTTI, A. (1997), «Una redazione catalana della Lettera del Prete Gianni (Piermont Morgan Library ms. B 32)», *Zeitschrift für romanische Philologie*, 113, 359-379.
- FRANCO JR., H. (1992), *As Utopias Medievais*, San Paulo.
- GOSMAN, M. (1982), *La Lettre du Prêre Jean. Les versions en ancien français et en ancien occitan. Textes et commentaires. Edition d’après les manuscrits connus*, Groningen.
- KANTOROWICZ, E. H. (2012), *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid.
- MITRE FERNÁNDEZ, E. (2000), *Las herejías medievales de Oriente y Occidente*, Madrid.
- POPEANGA, E. (2005), «La carta del Prete Juan: las versiones castellana y catalana», en *Viajeros medievales y sus relatos*, Bucarest, Cartea Universitara.
- RODRÍGUEZ SANCHIDRIÁN, P. (2012), Tomás Moro, *Utopía. Introducción, traducción y notas*, Madrid.

- ROGERS, F. M. (1962), *Gómez de Santisteban, Libro del Infante Don Pedro de Portugal*, Lisboa.
- ROGERS, F. M. (1961), *The Travels of the Infante Dom Pedro of Portugal*, Cambridge. Massachusetts: Harvard University Press.
- SÁNCHEZ LASMARIAS, E. (2008), «Edición del *Libro del infante don Pedro de Portugal*», *Memorabilia*, 11, 1-30.
- SCHEFFERS-BOICORST, P. (ed.) (1874), *Aubri des Trois Fontaines, Chronica*, en *Monumenta Germaniae Historica*, vol. 23, Hanover.
- SHARRER, H. L. (1997), «Evidence of Fifteenth-Century, *Libro del Infante don Pedro de Portugal* and its relationship to the Alexander Cycle», *Journal of Hispanic Philology*, 1, 2, 85-98.
- TROUSSON, R. (1995), *Historia de la literatura utópica. Viajes a países inexistentes* (traducción del francés por Carlos Manzano), Barcelona.
- VON GIERKE, O. (1995), *Teorías políticas de la Edad Media* (edición de F. W. Maitland), Madrid.
- WAGNER, B. (2000), *Die «Epistola presbiteri Johannis» lateinisch und deutsch. Überlieferung, Textgeschichte, Rezeption und Übertragungen im Mittelalter*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag.
- ZARNCKE, F. (1879), «Der Priester Johannes, erste Abhandlung», *Abhandlungen der königlich sächsischen Gesellschaften philologisch-historische Classe*, 7, 85-98.
- ZERNOV, N. (1962), *Cristianismo Oriental. Origen y desarrollo de la Iglesia Ortodoxa Oriental*, Madrid.