

JULIO SAMSÓ

TURMEDIANA: I. Trasfondo cultural islámico en la obra catalana de Anselmo Turmeda. - II. En torno a la «Tuhfa» y al «Libre de bons amonestaments»

I. TRASFONDO CULTURAL ISLÁMICO EN LA OBRA CATALANA DE ANSELMO TURMEDA

I. PRELIMINARES.

La lectura del excelente trabajo que Miguel de Epalza ha realizado con la edición crítica, traducción y estudio del *Regalo del letrado en refutación de los partidarios de la Cruz*¹, obra de polémica anticristiana escrita en árabe por Anselmo Turmeda, también llamado 'Abd Allāh al-Tarḡumān², me ha impulsado a escribir este artículo, con el que me propongo dos cosas. Por un lado, reflejar el Islam tal como aparece en la obra catalana de Turmeda y estudiar las influencias de origen islámico que este autor recibe de un medio cultural cristiano, pero arabiado tras muchos siglos de labor traductora del árabe al latín y, en su última etapa, al romance: desde este punto de vista, el autor franciscano no difiere de cualquier otro escritor de su época. En segundo lugar, pretendo aportar algunas precisiones al tema de la influencia de la literatura árabe en la obra catalana de Turmeda, influencia que sólo es

1. Miguel de Epalza, *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el cristianismo de 'Abdallāh al-Tarḡumān (fray Anselmo Turmeda)*, "Atti della Accademia Nazionale dei Lincei", "Memorie. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche. Serie VIII. Volume XV", Roma, 1971, 522 págs.

2. La biografía más completa es la de Agustín Calvet, *Fray Anselmo Turmeda. Heterodoxo español (1352-1423-32?)*, Estudio, Barcelona, 1914, 240 págs. Debe completarse con el artículo de M. de Epalza, S. I., *Nuevas aportaciones a la biografía de fray Anselmo Turmeda (Abdallāh al-Tarḡuman)*, en "Analecta Sacra Tarraconensia", 38 (1965), págs. 87-158.

explicable pensando en la larga estancia de Turmeda en Túnez y en su conocimiento del árabe. En este sentido el autor franciscano se convierte en un elemento activo directo dentro de la gran obra de transmisión de la cultura árabe a Europa que España realizó durante la Edad Media. La obra de Turmeda reviste, pues, desde este punto de vista, un doble interés: el de haber sido, al mismo tiempo, transmisora y receptora de la transmisión.

2. TURMEDA, AUTOR CRISTIANO.

2.1. *Generalidades: su visión del Islam.*

La lectura de la obra de Turmeda nos muestra a un hombre culturalmente cristiano, y perfectamente de acuerdo con el ambiente de su época. Al lado de ello, y como contraste, Turmeda no disimula en lo más mínimo su estancia en Túnez ni su cambio de nombre, aunque no aluda a su conversión al Islam: el *incipit* del *Libre de bons amonestaments* dice: "Llibre compost en Tunis per Frare Anselm Turmeda, en altre manera appellat Abdallà..."³. Lo mismo encontramos en las profecías del año 1406:

Aquest dit
fou scrit
l'any sisè
mes setè
jus en Tunis
Barboria per mi
Abdalà
sens falla⁴.

3. Cito el *Libre de bons amonestaments* y las *Cobles de la divisió del regne de Mallorques* por la edición de Marçal Olivari en: Bernat Metge y Anselm Turmeda, *Obres menors*, Col. "Els nostres clàssics", X, Barcelona, 1927, 180 págs. El texto al que me refiero aquí se encuentra en la pág. 144.

4. Cito por la edición de P. Bohigas Balaguer, *Profecies de fra Anselm Turmeda (1406)*, en "Estudis Universitaris Catalans", 9 (1915-1916), págs. 173-181 (texto citado en la pág. 181, vv. 283-290). Cf. también *incipit* y *explicit* de la *Disputa de l'ase*, en las págs. 360 y 479 de la edición de R. Foulché-Delbosc, *Disputation de l'asne*, en "Revue Hispanique", 24 (1911), págs. 358-479. Cf., por último, el *incipit* (pág. 482) de las profecías de 1405 o 1407 en la edición de Ramon d'Alós, *Les profecies d'en Turmeda*, en "Revue Hispanique", 24 (1911), págs. 480-496.

Por otra parte, hace gala de sus conocimientos de árabe y hebreo en la estrofa bien conocida de las *Cobles*:

Frare Anselm, o fill car!
O de les tres lletres mestre!
Lo morisc vos és tot clar
e en l'hebraic sots molt destre ⁵.

Turmeda deja, pues, bien sentada su estancia en Túnez y su doble personalidad. No obstante, su visión del Islam que le rodea es muy simplista y responde muy bien a la idea que sobre el mismo pudieran tener sus lectores. La "Berberia" es, por una parte, un mercado al que acuden los comerciantes mallorquines ⁶, algunos de los cuales serían, precisamente, quienes rogarían a Turmeda que escribiera sus *Cobles de la divisió del regne de Mallorca* ⁷. Por otra parte, África del Norte es, ante todo, un nido de corsarios que atacan las costas mediterráneas europeas haciendo cautivos, que a veces son rescatados gracias a las órdenes mercedaria y trinitaria:

¿De la Mercè què us diria,
ensem ab la Trinitat?
Molt cauti han rescatat
e gitat de Berberia ⁸.

Son estos "moros de Berberia" el único obstáculo a la paz y seguridad de la isla de Mallorca bajo el feliz reinado de Martín el Humano:

Segurament vui en dia
viu son poble verament
si no fos l'espordiment
dels moros de Berberia ⁹.

Se manifiesta cierto escepticismo irónico, en cambio, en el *Libre de bons amonestaments*:

Diners tornen los malalts sans;
moros, jueus e cristians,
lleixant a Déu e tots los sants,
diners adoren ¹⁰.

5. Ed. Olivar, págs. 120-121 (estrofa 55).

6. Cf. *Cobles*, ed. Olivar, págs. 114-115 (estrofa 36).

7. *Cobles*, ed. Olivar, pág. 103.

8. *Cobles*, ed. Olivar, pág. 120 (estrofa 53).

9. *Cobles*, ed. Olivar, pág. 128 (estrofa 78).

10. *Amonestaments*, ed. Olivar, pág. 154 (estrofa 70). Téngase en cuenta que esta estrofa corresponde a un largo fragmento independiente de la *Dottrina dello*

Hacia el final de su vida se nota, por último, un cambio de tono en su manera de hablar de las relaciones entre los hombres de las tres religiones: ni la superficialidad de las *Cobles*, obra dirigida a unos mercaderes y en las que les habla en un lenguaje que puedan entender, ni la ironía del *Libre de bons amonestaments*. Encontramos en la *Disputa de l'ase* cierta amargura: moros y cristianos no se entienden porque no hablan la misma lengua. Dice Turmeda, en boca del asno:

De Docteurs, Philosophes, rimeurs et beaux parleurs en avons assez, mais pource que vous n'entendez leurs langages, vous vous en mocquez ainsi que fait le Chrestien du Maure, et le Maure du Chrestien, et de son parler; et cela vient pource que l'ung n'entend point l'autre ¹¹.

Esta falta de comprensión no procede sólo de las diferencias lingüísticas, sino también de la plena conciencia que tiene cada hombre de estar en posesión de la verdad, sea moro, judío o cristiano:

Car il y a entre vous aultres des mauvais, des Iuifz, des Chrestiens, des Turcs, des Sarrazins, des Tartares, des Sauluaiges, et aultres infinitz, lesquelz n'ont, ne entendent, aulcune loy: et toutesfois chascun d'eulx dict, et croyt, qu'il tient et suit la verité, et tous les aultres trouuent et suyent le mensonge et faulseté: et de cela iure et fait serment, et croiyt fermement qu'il est ainsi ¹².

Esta oposición a cualquier clase de dogmatismo religioso es, quizá, la que corresponde mejor a la auténtica manera de pensar de Turmeda, y ha dado lugar a todas las opiniones de sus críticos acerca de su presunto escepticismo ¹³, tema en el que no quiero entrar aquí por haber sido ya suficientemente debatido. Quiero sólo insistir en el hecho de que el Islam aparece en la obra catalana de Turmeda de un modo que no disiente de lo que sería, probablemente, la opinión común en la Europa de su tiempo, en la que no era raro, por otra parte, el espíritu crítico e irónico que surge en las alusiones citadas del *Libre de bons*

Schiavo de Bari, que Turmeda imitó o, a veces, tradujo en su *Libre de bons amonestaments*: cf. M. de Riquer, *Història de la literatura catalana* (ed. Ariel, Barcelona, 1964), II, págs. 276-277.

11. *Disputa*, ed. Foulché-Delbosc, pág. 401. Cito la traducción francesa, que es el único texto que conservamos de esta obra.

12. *Disputa*, ed. Foulché-Delbosc, pág. 406.

13. Cf. Riquer, *Lit. catalana*, II, págs. 302-304, y Epalza, *Tuhfa*, I, págs. 34 y sigs., como últimas aportaciones sobre el tema.

amonestaments y de la *Disputa de l'ase*¹⁴. Una sola excepción a este principio la constituye la profecía sobre la conversión de los moriscos, de la que me ocuparé más adelante.

2.2. Turmeda y las "ciencias ocultas".

2.2.1. *Generalidades: su afición a la astrología.* — Entrando ya en la materia propia de este trabajo, tiene un evidente interés el considerar las repetidas alusiones de Turmeda a la astrología y las "ciencias ocultas", disciplinas que, en la Europa de los siglos xiv-xvi, estaban sujetas a una fuerte influencia árabe: el propio traductor de la *Disputa de l'ase* al francés califica al asno de "ung Albumasar en astrologie"¹⁵. En la época de Turmeda, las obras de los astrólogos musulmanes siguen teniendo autoridad, siendo la traducción del árabe una de las fuentes fundamentales de la literatura astrológica entonces existente¹⁶. Esta influencia es particularmente sensible en la Corona de Aragón, en la que los monarcas Pedro IV el Ceremonioso (1335-1387), Juan I (1387-1396) y Martín I (1396-1410) serán grandes promotores de la labor astronómico-astrológica llevada a cabo por judíos, buenos conocedores de la cultura científica árabe¹⁷.

Turmeda señala en la *Tuhfa* que estudió astrología en Lérida¹⁸, y, dada su afición, es posible que continuara este tipo de estudios en Bolonia¹⁹. En sus obras hace especial hincapié en sus conocimientos de esta materia, y así, en la *Disputa de l'ase*, el conejo dice de él que es

14. Cf. Riquer, *Lit. catalana*, II, págs. 277-278, y Epalza, *Tuhfa*, pág. 32.

15. *Disputa*, ed. Foulché-Delbosc, pág. 362. Albumasar es el nombre latino por el que se conocía a Abū Ma'shar Ya'far b. Muḥammad al-Balī (n. en 886). Su "Introducción a la astrología", en la traducción de Hermann el Dálmata, fue impresa tres veces en Europa entre 1489 y 1506: cf. George Sarton, *Arabic science and learning in the fifteenth century. Their decadence and fall*, en "Homenaje a Millás Vallicrosa", II (C.S.I.C., Barcelona, 1956), pág. 313.

16. Cf. Lynn Thorndike, *A history of magic and experimental science* (6 vols., Columbia University Press, Nueva York, 1923-1941), III, págs. 103 y 409. Sobre autores árabes citados por astrólogos europeos del siglo xv, cf. IV, págs. 98, 103, 146-147, 197, 242, 250, 305, 318, 369, 549.

17. Cf. José M.^a Millás Vallicrosa, *Las tablas astronómicas del rey don Pedro el Ceremonioso. Edición crítica de los textos hebraico, catalán y latino, con estudio y notas* (C.S.I.C. y Asociación para la Historia de la Ciencia Española, Madrid-Barcelona, 1962), págs. 19-21, 52-84; cf. también Calvet, *Fray Anselmo Turmeda*, págs. 175-176; Jordi Rubió, *Un text català de "La profecía de l'ase", de fra Anselm Turmeda*, en "Estudis Universitaris Catalans", 7 (1913), págs. 11-12; Thorndike, *History of magic*, III, pág. 637.

18. Epalza, *Tuhfa*, pág. 206 y notas 3-4.

19. Calvet, *Fray Anselmo Turmeda*, págs. 126-127.

"homme fort sçavant en toute science et plus qu'assez en Astrologie"²⁰. En otro pasaje de la misma obra afirmará Turmeda que una de las razones de la primacía del hombre sobre los animales es precisamente su dominio de la astrología, que le permite conocer el porvenir, a lo que contestará el asno echando un jarro de agua fría sobre las pretensiones astrológicas del franciscano: "pour vn peu de science d'Astrologie, que Dieu vous a donnée, vous avez prins tant d'arrogance et d'orgueil, que nul ne peut viure avec vous..."²¹. Por otra parte, en las *Cobles*, Turmeda expone una serie de lugares comunes en los que se limita a afirmar la influencia de los cuerpos celestiales sobre la vida humana. Así, por ejemplo:

E si us plai saber la via,
a vós certa cosa sia
que los cossos sobirans
sobre los nostros jussans
han influent senyoria²².

No obstante, siguiendo una opinión común entre los autores cristianos medievales, en la *Profecía de l'ase* afirma que esta influencia está sometida a la voluntad divina, la cual puede, en último término, revocarla:

Déu per la sua potença
pot levar tal offença
revocant la sentença
de les planetes²³.

Sin embargo, pese a todo lo anterior y a sus repetidas alusiones a la práctica astrológica, cabe preguntarse si Turmeda era un auténtico astrólogo. Veremos más adelante que sus famosas profecías están a caballo entre las predicciones astrológicas propiamente dichas y las "visiones"

20. *Disputa*, ed. Foulché-Delbosc, pág. 369.

21. *Disputa*, ed. Foulché-Delbosc, pág. 469.

22. *Cobles*, ed. Olivari, pág. 125 (estrofa 68). Cf. también, en el mismo tono, págs. 125-126 (estrofas 69-72).

23. *Profecía de l'ase*, ed. Jordi Rubió (cit. en nota 17), estrofa 68, pág. 19 (cf. *Declaració*). En el mismo sentido habla el Arcipreste de Hita en la estrofa 140 del *Libro del buen amor*:

Yo creo los estrólogos verdat naturalmente;
pero Dios, que crió natura e accidente,
puédelos demudar e fazer otramente:
segund la fe católica yo desto so creyente.

Cf. la ed. de Joan Corominas (Gredos, Madrid, 1957), pág. 121.

esotéricas y seudomísticas, géneros ambos muy comunes en tiempo de Turmeda. En general, basta comparar los textos del franciscano con cualquier obra de verdadera astrología (piénsese en el *Tractat d'astrologia* de Bartomeu de Tresbens²⁴, para no salir del ambiente catalán) para darse cuenta de que en Turmeda falla el dato técnico. Es cierto que este autor salpica sus predicciones y afirmaciones con alguna que otra referencia de tipo astrológico: sus repetidas alusiones a la influencia maléfica del planeta Saturno²⁵, una idea que debía de ser, en su tiempo, del dominio público. Pero estas referencias son escasas y, sobre todo, se repiten mucho. Dada la documentación de que disponemos, es difícil llegar a una conclusión definitiva; pero parece claro, en todo caso, que si Turmeda sabía astrología, no lo demuestra en sus obras.

2.22. *Turmeda y la magia: el "encantamiento" de Mallorca.* — Otro de los aspectos curiosos y poco estudiados de la obra de Turmeda es el interés que muestra por la magia en el "conjuro" que describe en las *Cobles* para justificar la división existente entre los habitantes de Mallorca. En medio de un ambiente que presenta algunas reminiscencias orientales²⁶ tiene lugar el encuentro entre el poeta y la Isla de Mallorca. Al preguntarle ésta por las causas de la discordia existente entre sus hijos, Turmeda le responde que, cuando la isla estaba en poder de los

24. Cf. Bartomeu de Tresbens, *Tractat d'astrologia*, ed. de Joan Vernet y David Romano, Biblioteca Catalana d'Obres Antiques, Barcelona, 1957, 2 vols. de 195 y 194 págs.

25. Cf. infra, pág. 61.

26. Es evidente que el prado descrito al principio de las *Cobles*, su castillo y el jardín que se encuentra en su interior son tópicos muy utilizados en la poesía de tipo alegórico, tal como señala Riquer en *Lit. catalana*, II, pág. 281 (una descripción semejante la da el propio Turmeda al principio de su *Disputa de l'ase*: cf. ed. Foulché-Delbosc, pág. 364). No obstante, no se pueden descartar ciertos indicios de "decoración" oriental. Entre ellos el más claro es el de la descripción de las puertas del salón donde tiene lugar su encuentro con la Isla de Mallorca, personificada en una dama. En estas puertas se combina una decoración de temas clásicos con otra que puede corresponder a las grandes creaciones mudéjares en el trabajo de la madera:

*Les portes són de bresil,
a la morisca obrades,
molt sobtilment esmaltades,
fetes per novell estil*

(pág. 109, estrofa 20, de la ed. Olivar). Del mismo modo es curioso anotar que, al describir los frutos que dan los árboles del jardín, habla de *dátiles* (pág. 106, estrofa 11, de la ed. Olivar), que no parecen haber sido cultivados en España, ni siquiera bajo el dominio musulmán, teniéndose sólo referencias de algunos pequeños palmares, como el de Elche: cf. E. Lévi-Provençal, *España musulmana hasta la caída del Califato de Córdoba (711-1031 de J. C.)*. Instituciones y vida social e intelectual (en el to-

musulmanes²⁷, los mallorquines estaban muy unidos entre sí, y que llegaron incluso a rebelarse contra el rey moro. Éste, entonces, pidió ayuda a un consejero suyo, prometiéndole grandes honores si lograba convertir en división el amor que sus súbditos se profesaban entre ellos. El consejero se compromete a conseguirlo "per cors de astronomia"²⁸, y sigue la descripción del conjuro que prepara para tal fin.

Escoge para ello un sábado por la mañana y una hora sometida a la influencia de Saturno. Empieza por sacrificar un perro y una gata, y a continuación funde cuatro figuras de plomo con cuerpo de hombre y cara de perro o gata. El encantamiento sigue de noche, bajo la luna: tras limpiar escrupulosamente un lugar situado debajo de un árbol, coloca en él las figuras y las incienso con un "perfume" cuya composición nos describe²⁹. Mientras dura la incensación permanece de rodillas, y al final envuelve las figuras en un trapo negro. Entierra dos de ellas en medio de la isla, y, con el permiso del rey, hace lo mismo con las otras dos en el centro del palacio real. El conjuro tiene éxito y la desunión se produce inmediatamente; pero el rey recompensa mal a su consejero, puesto que le hace encarcelar, y muere en prisión³⁰.

El encantamiento expuesto no es, de suyo, un arte de "magia" (*sihr*), según la tradición musulmana, sino que corresponde exactamente a lo que tanto el autor del *Picatrix*³¹ como Ibn Jaldún denominan "arte ta-

mo V de la "Historia de España", dirigida por Ramón Menéndez Pidal, Espasa-Calpe, Madrid, 1957), págs. 166-167. Cf. también Henri Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XI^e siècle. Ses aspects généraux et sa valeur documentaire* (A. Maisonneuve, Paris, 1937), pág. 194. Por otra parte, sabemos que todas las regiones del Magrib exportaban dátiles, que eran llevados a diversos puertos catalanes, y que eran muy apreciados por los reyes de Aragón: cf. Charles-Emmanuel Dufourcq, *L'Espagne catalane et le Maghrib aux XIII^e et XIV^e siècles. De la bataille de las Navas de Tolosa (1212) à l'avènement du sultan mérinide Abou-Hasan (1331)* (P.U.F., Paris, 1966), pág. 546.

27. Turmeda es perfectamente consciente del pasado musulmán de Mallorca. Así, en la *Tuhfa*, al citar esta isla por primera vez (Epalza, *Tuhfa*, pág. 202 y nota 1), hace seguir su nombre de la expresión tradicional "Dios la devuelva al Islam".

28. *Cobles*, ed. Olivari, pág. 122 (estrofa 57). Sobre la utilización del término "astronomía" en el sentido actual de "astrología", cf. Thorndike, *History of magic*, II, págs. 81, 319, 577, 790, 829, 868; III, págs. 333-334; IV, págs. 109-110, 209, 297, 393, 446-447, 460, 565.

29. *De semença de cogombre,
ungles d'hom, sang menstrual,
papurres, fulles d'orval...*

Cobles, ed. Olivari, pág. 123 (estrofa 62). Cf. infra, nota 50.

30. Todo lo anterior en *Cobles*, págs. 121-125 de la ed. Olivari (estrofas 56-67).

31. Obra atribuida tradicionalmente a Maslama de Madrid, pero que debe considerarse de uno de sus discípulos: cf. J. Vernet y M. A. Catalá, *Las obras matemáticas*

lismánico" (*tillismāt*). Ambos autores coinciden en afirmar que, mientras el mago no necesita ayuda exterior en la realización de sus operaciones, el talismanista combina los datos de la magia con los de la astrología, realizando sus conjuros bajo condiciones astrales favorables, sin las cuales todos sus esfuerzos serían inútiles³². Muy frecuentemente los talismanes utilizados son estatuillas o imágenes como las citadas por Turmeda: el capítulo V del libro I del *Picatrix*³³ contiene treinta y un ejemplos de constelaciones favorables a la construcción de talismanes. El segundo de ellos sirve para destruir a un enemigo cuya expulsión de un lugar se pretende lograr; el que ostenta el número dieciocho tiene por fin lograr "separación y enemistad". También el *Picatrix* nos explica el procedimiento que debe seguirse para lograr estos mismos ejemplos entre hombres y mujeres, y el proceso recuerda mucho el expuesto en las *Cobles*³⁴.

Ahora bien, entre las autoridades citadas por el *Picatrix* en lo que se refiere a este tipo de imágenes astrológicas se encuentra una famosa *Maqāla fī tillismāt* de Thābit b. Qurra (m. 901)³⁵, cuyo texto árabe se ha perdido, pero de la que se conservan numerosos manuscritos de las dos traducciones latinas, que, bajo el título de *De imaginibus*, realizó Juan Hispano. Ésta puede ser una de las fuentes, directas o indirectas, de los conocimientos de Turmeda en materia de arte talismánico: en ella su autor, haciendo especial hincapié en la importancia de las condiciones astrológicas, dice que las imágenes son frecuentemente representaciones humanas y que pueden ser fabricadas con cualquier tipo

de Maslama de Madrid, en "al-Andalus" (Madrid-Granada), 30 (1965), pág. 18. Sobre el *Picatrix*, cf. Thorndike, *History of magic*, II, págs. 813-824.

32. Cito el *Picatrix* por la edición del texto árabe de Hellmut Ritter bajo el título: Pseudo-Mağrīti, *Das Ziel des Weisen*, en "Studien der Bibliothek Warburg", XII, B. G. Teubner, Leipzig, 1933, vi + 416 págs. Citaré asimismo la reciente traducción alemana de Hellmut Ritter y Martin Plessner, "*Picatrix*". *Das Ziel des Weisen von Pseudo-Mağrīti*, The Warburg Institute, University of London, Londres, 1962, LXXXVIII + 435 páginas. Los textos a que me refiero aquí se encuentran en las págs. 6-8 y 14 del original árabe y 7-9, 14-15 de la traducción alemana.

Citaré los *Prolegómenos* de Ibn Jaldūn (*Muqaddīma*) por la ed. Heyrut, 1961, 1295 págs., así como por la traducción francesa de M. de Slane (*Les Prolegomènes*), publicada en "Notices et extraits de manuscrits de la Bibliothèque Impériale et autres bibliothèques" (Paris), vols. 19 (1863), 20 (1865) y 21 (1868). Los textos a que me refiero se encuentran en *Muqaddīma*, págs. 923 y 932, y *Prolegomènes*, III, págs. 171 y 183.

33. *Picatrix*, texto árabe, págs. 26-37; trad. alemana, págs. 24-34.

34. *Picatrix*, texto árabe, págs. 261-263; trad. alemana, págs. 269-271.

35. Sobre este autor, cf. George Sarton, *Introduction to the history of science* (3 vols. en 5 tomos, Baltimore, 1927-1948), I, pág. 599. El texto aducido del *Picatrix* se encuentra en el original árabe, pág. 37; trad. alemana, pág. 35.

de material (*plomo*, estaño, bronce, oro, plata, cera, barro, etc.). A menudo la imagen se entierra en la casa de la persona que debe ser afectada por ella (en el caso que nos ocupa, la isla misma y el palacio real). A veces dos imágenes deben ser colocadas una frente a otra y envueltas en un paño limpio antes de ser enterradas. Entre los fines que pueden conseguirse gracias a ellas está el verse libre de escorpiones, destruir una región determinada, ocasionar desgracias a otras personas, causar la muerte de un enemigo consiguiendo enemistarlo con el monarca, etc.³⁶.

Vemos, pues, a Turmeda en el seno de una tradición que es, probablemente, de raigambre clásica³⁷, pero que fue bien conocida en la Edad Media a través, sobre todo, de la citada obra de Thābit b. Qurra³⁸. De ella tenemos referencias en escritos de autores europeos de los siglos xiv y xv³⁹, pero la más interesante de éstas es la relativa a Tomás de Pisan o Tomás de Bolonia (c. 1320-c. 1384), físico de Carlos V de Francia: gracias a un encantamiento en el que utiliza imágenes astrológicas, y en el que sigue escrupulosamente el ritual citado, pretende haber logrado expulsar de Francia unas compañías de mercenarios ingleses⁴⁰. Hay que tener en cuenta que se trata, en este caso, de un autor europeo de la generación anterior a la de Turmeda y que vivió en ambientes que nuestro franciscano debió de conocer, ya que probablemente estudió en París⁴¹ (donde Tomás de Pisan estuvo al servicio de Carlos V y Carlos VI desde c. 1364-1368 hasta c. 1380), así como en Bolonia (donde el citado autor fue profesor de astrología en su juventud, después de 1343)⁴².

36. Thorndike, *History of magic*, I, págs. 664-666. Cf. una edición crítica del *De imaginibus*, en Francis J. Carmody, *The astronomical works of Thabit b. Qurra* (University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1960), págs. 180-197 (cf. especialmente págs. 182-183, núms. 14-17).

37. Véanse las referencias que da Thorndike en su *History of magic* sobre la utilización de imágenes astrológico-mágicas en obras de Apolonio de Tiana (I, pág. 257), Porfirio y Jámblico (I, pág. 316) y Alejandro de Tralles (I, pág. 579).

38. Cf. asimismo otras referencias al mismo tema, dentro de la tradición islámica, en obras de Qustā b. Lūqā (Thorndike, *History of magic*, I, pág. 654) y al-Kindī (Thorndike, op. cit., I, págs. 645-646).

39. Thorndike, *History of magic*, IV, págs. 249, 343 y 372. Sobre imágenes astrológicas y mágico-astrológicas en general, cf. Thorndike, op. cit., II, págs. 257, 818-820, 890, 891; III, págs. 24, 139, 607; IV, págs. 122-123, 245, 574-585.

40. Thorndike, *History of magic*, II, págs. 801-802.

41. Cf. Riquer, *Lit. catalana*, II, pág. 266, nota 7; Epalza, *Nuevas aportaciones*, pág. 98.

42. Sobre Tomás de Pisan, cf. Sarton, *Introduction to the history of science*, III, págs. 1480-1481, y Thorndike, *History of magic*, III, págs. 611-627. Epalza (*Nuevas aportaciones*, pág. 95) considera que el viaje a Bolonia de Turmeda debió de realizarse hacia 1374.

Otro de los detalles curiosos que muestran la dependencia de Turmeda con respecto a la tradición mágico-astroológica islámica (aunque, como en el caso anterior, también de origen clásico) es su alusión a la influencia maléfica de Saturno, uno de los pocos datos técnicos de tipo astroológico que repite en numerosos lugares de su obra: así, por ejemplo, en las profecías de 1405 o 1407⁴³ y en la *Profecía de l'ase*⁴⁴. Al-Bīrūnī, en su tratado de astrología, establece claramente el carácter desagradable de la influencia de Saturno⁴⁵, y gran número de autores medievales europeos, entre ellos el célebre Juan de Rocatallada⁴⁶, siguen esta opinión⁴⁷. El texto de las *Cobles* que estamos estudiando insiste particularmente sobre esta influencia: el encantamiento empieza un *sábado*, y el autor aclara que en una hora adecuada a Saturno; por otra parte, las figurillas son de *plomo*, y el *Picatrix* deja bien sentado a este respecto que a Saturno le corresponden los metales plomo y hierro, así como todo lo que es de color negro y produce mal olor⁴⁸. Otro texto curioso de la misma obra⁴⁹ nos dice que para conseguir enemistad y separación entre dos personas se trazan determinados signos sobre una lámina de *plomo negro* en un día y una hora sometidos a la influencia de Saturno; luego se coloca este talismán en la vivienda de una de las dos personas o en el lugar en que se reúnen⁵⁰.

43. Ed. Alós (cf. supra, nota 4), vv. 618-621 (pág. 494).

44. Ed. Rubió (cf. supra, nota 17), estrofas 29 (pág. 15) y 40 (pág. 16), y *Declaració*, págs. 19 (comentario a la estrofa 9) y 21 (comentario a las estrofas 29 y 40).

45. Abū-l-Rayhān al-Bīrūnī, *Kitāb al-taḥfīm li-awā'il šinā'at al-tanqīm* (ed. y trad. inglesa de R. Ramsay Wright, Luzac and Co., Londres, 1934), págs. 240-254.

46. Thorndike, *History of magic*, III, pág. 365.

47. Thorndike, *History of magic*, II, págs. 57, 289; III, págs. 24, 121, 364; IV, págs. 108, 110, 209, 211, 376, 416, 509.

48. *Picatrix*, texto árabe, pág. 150; trad. alemana, pág. 157. En otro lugar, no obstante (cf. pág. 106 del texto árabe y 113 de la trad. alemana), habla sólo de la relación Saturno-hierro (cf. introducción a la trad. alemana, pág. Lxv).

49. *Picatrix*, texto árabe, pág. 105; trad. alemana, pág. 112.

50. Los restantes detalles del conjuro de las *Cobles* tienen menos interés. Al sacrificio de perros y gatos alude ya Plinio en su *Historia natural*, justificándolo por ser animales de fácil obtención (cf. Thorndike, *History of magic*, I, pág. 68). El *Picatrix* describe un sacrificio ritual a Saturno, pero es el de una vaca o ternera (texto árabe, págs. 241-242; trad. alemana, págs. 252-253). En cuanto al ritual de la incensación, cf. *Picatrix*, texto árabe, págs. 202-204, y trad. alemana, págs. 212-216, dentro de la descripción general de una invocación a Saturno; cf. también recetas de las incensaciones que correspondían a cada planeta, *ibid.*, texto árabe, págs. 162 y 343, y trad. alemana, págs. 168 y 360. Algunos de los ingredientes descritos por Turmeda son comunes en este tipo de ritos: las uñas humanas eran utilizadas en tiempo de Plinio para curar la fiebre; encontramos referencias a la utilización de sangre menstrual tanto en la tradición clásica (Thorndike, *op. cit.*, I, págs. 369 y 573) como en la árabe (era utilizada ya en la época preislámica: cf. Maurice Gaudefroy-Demombynes, *Mahomet*, Albin Michel, París, 1957, pág. 42).

2.23. *Turmeda profeta: profecías relacionadas con el Islam.* — Vista la afición de Turmeda por la astrología y las “ciencias ocultas”, no resulta extraño que haya sido el autor de cuatro grupos de profecías⁵¹: con ello no ha hecho sino seguir una tendencia bastante corriente en la Europa de su tiempo. Durante los siglos xiv y xv, gran número de astrólogos son autores de predicciones astrológicas anuales o motivadas por grandes acontecimientos astrales⁵². Con este tipo de predicciones, obra de profesionales y que pretende tener cierto carácter “científico”, contrasta la “profecía” propiamente dicha, normalmente obra de “visionarios” más o menos místicos. Estas seudoprefecías suelen gozar de menor crédito en los ambientes cultos y ser objeto de la enemistad de los astrólogos profesionales y, a veces, del estamento eclesiástico conservador⁵³. Por último, algunos autores parecen combinar ambos tipos de predicción y recurren unas veces a la astrología y otras a una presunta revelación sobrenatural⁵⁴.

Las visiones de Turmeda pretenden tener un carácter astrológico, pero, en mi opinión, son muy distintas de las predicciones de este tipo y parecen de un tipo mixto, en el que las citas técnicas se aplican a posteriori con una finalidad puramente justificativa⁵⁵. Pero para llegar a una conclusión definitiva a este respecto sería necesario un estudio exhaus-

51. Véase una clara exposición acerca de los cuatro grupos de profecías de Turmeda conservados en el estudio de Pere Bohigas i Balaguer, *Profecies catalanes dels segles XIV i XV. Assaig bibliogràfic*, en “Butlletí de la Biblioteca de Catalunya”, 6 (1920-1922), págs. 38-40.

52. Tales como la conjunción, en 1345, de los tres planetas superiores, que dio lugar a supuestas predicciones de la peste negra de 1348; conjunciones de 1357 y 1365 (Thorndike, *History of magic*, III, págs. 303-346 y 224-232); cometas de 1402, 1456, 1468, 1472, etc. (Thorndike, *History of magic*, IV, págs. 80-87, 357-373, 413-437). Cf. también Thorndike, op. cit. IV, págs. 65-66 y 76-78 (donde habla de Blasius de Parma, m. 1416, que fue profesor de astrología en Bolonia durante los años 1379-1383 y 1387-1388, y que, por lo tanto, pudo haber conocido a Turmeda), 88-100 y 483-484.

53. Véase el caso curioso de los vaticinios de fray Francesc Eximenis: al conocerlos el rey Juan I, escribió a Pere de Artés, en 1391, diciéndole que advirtiera al presunto vidente que se abstuviera de tales vaticinios o los demostrara “por arte de astrología”: cf. José M.^a Pou y Martí, O. F. M., *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XV)* (Editorial Seráfica, Vich, 1930), págs. 413-414. Sobre profecías y visiones del mismo tipo en la Corona de Aragón, cf. Pou y Martí, op. cit., págs. 34-110 (Arnau de Vilanova) y 366-396 (fray Pedro de Aragón). Cf. también Josep M.^a Roca, *Johan I d'Aragó*, en “Memorias de la Real Academia de Buenas Letras” (Barcelona), 11 (1929), págs. 384-386. Sobre la reacción de los astrólogos, cf. Thorndike, *History of magic*, III, págs. 338, 342, y IV, pág. 93.

54. Thorndike, *History of magic*, III, págs. 347-369, 506; IV, pág. 478.

55. Pou y Martí, *Visionarios*, pág. 473, nota 3, señala que “las *Profecías del asno* se apoyan continuamente en el curso de los astros”, pero no se ha analizado aún el papel que estas referencias astrales desempeñan en las profecías de Turmeda.

tivo de estas profecías dentro del contexto europeo señalado. Lo que sí puedo indicar ahora —y esto tiene un interés particular en el caso de Turmeda, que escribió sus profecías en Túnez— es la existencia en dicho país, como en el resto de los países árabes, y precisamente en tiempo de nuestro autor, de un género profético muy afín al practicado por Turmeda. En efecto, el gran historiador tunecino Ibn Jaldūn (1332-1406) nos señala en su *Muqaddima* la existencia de la *malhama*, un género literario, escrito “en prosa, verso o metro *rajaz*”, que contiene predicciones sobre el futuro de todo el pueblo musulmán en general, o de alguna dinastía en particular. Dice también que existen dos colecciones de *malāhim* relativas a los monarcas hafsiés de Túnez, y que su padre le hacía memorizar algunas de estas profecías cuando era niño. Entre todo el conjunto de datos que nos ofrece Ibn Jaldūn sobre el tema, vale la pena recoger dos características esenciales que nos interesan particularmente en este trabajo: en primer lugar, el carácter popular de estas profecías, que Ibn Jaldūn aprendía de memoria a instancias de su padre. Por otra parte, y según señala el mismo autor, su carácter oscuro y enigmático, de tal modo que sólo interpretando de manera alegórica una de estas *malāhim* puede llegar a comprobarse la supuesta veracidad de sus predicciones⁵⁶. Con todo ello no parece descabellada la hipótesis de que Turmeda hubiera conocido algunas de estas profecías tunequinas y que hubieran contribuido, juntamente con toda la tradición europea señalada antes, a darle la idea de escribir las suyas propias⁵⁷.

Entre todas las profecías de Turmeda, tres están relacionadas con el mundo musulmán. Se trata, en concreto, de las profecías de las cruzadas a Turquía y al norte de África y de la profecía acerca de la conversión de los moriscos. Trataré de explicar brevemente cada una de ellas.

a) La primera se encuentra en la *Profecía de l'ase* y consta únicamente de tres estrofas⁵⁸, en las que Turmeda se limita a decir que, después de la fiesta del Bautista, se producirá una alianza entre dos potencias enemigas⁵⁹, las cuales emprenderán una campaña guerrera contra Turquía. La guerra durará catorce meses y terminará con una conquista. El texto es parco en detalles, pero no hay duda de que Turmeda, en él,

56. *Muqaddima*, pág. 605, y *Prolegomènes*, II, págs. 230-231.

57. Sobre las *malāhim*, cf. Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, págs. 602-608 (*Prolegomènes*, II, págs. 226-237). Cf. también D. B. Macdonald, art. *Malāhim* en “*Encyclopédie de l'Islam*”, 1.ª ed. (Leiden-París, 1913-1934, en 4 vols.), vol. III, págs. 200-201.

58. *Profecía de l'ase*, ed. Rubió, estrofas 22-24, pág. 15.

59. Génova y Aragón, según concreta la *Declaració*: cf. *Profecía de l'ase*, ed. Rubió, pág. 20.

está señalando los dos problemas fundamentales de la política mediterránea de la Corona de Aragón a fines del siglo xiv y principios del xv: el peligro turco empezaba a hacerse sentir, y, pese a que existía una aparente paz con Génova (ésta y Aragón son las dos potencias enemigas aludidas), no cesaban de producirse incidentes entre los dos países⁶⁰. Sabemos, por otra parte, que se produjeron varias alianzas entre estados mediterráneos para tratar de suprimir la amenaza otomana: Ivars⁶¹, por ejemplo, edita dos interesantes documentos, fechados ambos en 1399, en los que el rey Martín el Humano y los Jurados de Valencia, respectivamente, se excusan ante Carlos de Francia por no poder tomar parte en la expedición contra los turcos, aludiendo, entre otras razones, a la cruzada que están preparando contra los moros de Berbería. Dada la circunstancia histórica, no es, pues, de extrañar la profecía de Turmeda.

b) La segunda profecía a que me he referido es mucho más larga y completa que la anterior, y, por lo mismo, nos proporciona muchos más elementos dignos de ser tomados en consideración. Se trata de una supuesta cruzada en el norte de África emprendida por genoveses y catalanes, y se encuentra en la colección de profecías del año 1405 o 1407⁶². En este texto se habla de una resurrección de la Iglesia que predicará una cruzada contra Berbería para vengar un ultraje cometido por esta última. Pero los berberiscos conocerán la noticia antes que zarpe la flota cristiana, y en el momento del desembarco la playa estará ya preparada para la defensa:

Gent infinida,
negre e blanca,
pres la palanca
hon l'aygua corre
sobre la torre,
pres la verdesqua
serà la tresca
de la batalla
la donchs sens falla⁶³.

La profecía sigue en un tono cada vez más oscuro. Como miembros de la cruzada cita a genoveses y catalanes, pero no queda claro si los

60. Cf. Pierre Vilar, *Catalunya dins l'Espanya moderna. Recerques sobre els fonaments econòmics de les estructures nacionals*, vol. II: *El medi històric* (Edicions 62, Barcelona, 1964), págs. 170-171.

61. Andreu Ivars Cardona, O. F. M., *Dos creuades valenciano-mallorquines a les costes de Berberia, 1397-1399* (Valencia, 1921), págs. 125-128.

62. *Profecies*, ed. Alós, vv. 234-311, págs. 487-488.

63. *Profecies*, ed. Alós, vv. 260-268.

primeros vencen a los berberiscos o son vencidos por éstos, a los que Turmeda llama "cells de Bugia". Lo que sí parece expresar con claridad es que los catalanes harán una conquista en esta cruzada; que después de la fiesta del Bautista se producirán una serie de disturbios en Cataluña, y, por último, que Barcelona enviará un mensaje "a la gran villa" ⁶⁴.

Como de costumbre, el lenguaje de Turmeda es oscuro, y su profecía puede aplicarse a cualquier acontecimiento que guarde alguna semejanza con ella ⁶⁵. En efecto, las expediciones de represalias, por el recrudescimiento de la piratería tunecina a partir de la restauración hafsí de Abū-l-Abbās (1370-1394) ⁶⁶, fueron relativamente frecuentes. En los últimos veinte años del siglo xiv (1379-1399) conocemos, por lo menos, cinco expediciones de este tipo: una incursión realizada por naves catalano-aragonesas, ayudadas por algunas galeras pisanas, en el litoral norteafricano en 1379 ⁶⁷; la conquista de Yerba por genoveses y pisanos en 1388; la expedición franco-genovesa contra Mahdia en 1390 ⁶⁸; el saqueo de Tedellis en 1398 por catalanes, valencianos y mallorquines, en represalia del sacrilegio cometido por súbditos hafsíes en Torreblanca el año anterior ⁶⁹, y, por último, el ataque realizado contra Bona en 1399 por una escuadra valenciano-mallorquina ⁷⁰. Todos estos acontecimientos debieron de ser conocidos perfectamente por Turmeda, y corresponden, excepto el primero, a los primeros años de su estancia en Túnez: incluso fue testigo presencial de uno de ellos, el sitio de Mahdia, según

64. Cf. un resumen y ensayo de interpretación de esta profecía en Bohigas, *Profecies de fra Anselm* (cf. supra, nota 4), pág. 175. Según este autor, quizá se refieren a esta misma profecía los vv. 108-115 de la profecía del año 1406 citada en el mismo artículo (cf. *ibid.*, pág. 178, nota).

65. El propio Turmeda afirma que la oscuridad del lenguaje es costumbre de los astrólogos, con lo que éstos consiguen que sus lectores se esfuercen en la comprensión de sus predicciones: "car la chose qui par travail est acquise est communement par les gens bien voulue, et aymée...": cf. *Disputa*, ed. Foulché-Delbosc, pág. 476.

66. Robert Brunschvig, *La Berbérie Orientale sous les Hafsides des origines à la fin du XV^e siècle*, I (publication de l'Institut d'Etudes Orientales d'Alger, VIII, A. Maisonneuve, París, 1940), págs. 195-196. Sobre el curso berberisco a fines del siglo xiv y los medios de defensa que adoptaban los habitantes de la costa levantina española, cf. Ivars, *Dos creuades*, págs. xix-xxxix.

67. Brunschvig, *Berbérie*, págs. 196-197.

68. Brunschvig, *Berbérie*, págs. 197-202; L. Mirot, *Une expédition française en Tunisie au XIV^e siècle. Le siège de Mahdia (1390)*, "Revue des Etudes Historiques" (París), 97 (1931), págs. 357-406.

69. Pese a que Tedellis era una ciudad sometida a la soberanía de los abdadwadies de Tremecén: cf. Brunschvig, *Berbérie*, págs. 219-221, e Ivars, *Dos creuades*, págs. xxxix-cxii (documentos págs. 3-114).

70. Brunschvig, *Berbérie*, págs. 222-225; Ivars, *Dos creuades*, págs. cxiii-cxxviii (documentos págs. 115-151).

él mismo declara en la *Tuhfa* ⁷¹. Pudo, pues, Turmeda tener la impresión de que en cualquier momento podían producirse uno o más ataques en los que intervinieran genoveses y catalanes (juntos o por separado: la profecía es lo suficientemente oscura para admitir cualquier interpretación).

Por otra parte, algunas alusiones del texto pueden muy bien referirse a hechos concretos. La resurrección de la Iglesia, "qui morta jahyia" ⁷², parece aludir al fin del cisma (que tendría lugar en 1417). El "ultratge" cometido por los berberiscos y que motiva la cruzada puede ser cualquier incursión de piratas tunecinos por las costas genovesas o catalanas, o aludir al sacrilegio de Torreblanca, que, habiendo ya dado origen a dos cruzadas (Tedellis y Bonà), podía ocasionar una tercera. Otros detalles parecen referirse precisamente al sitio de Mahdia ⁷³: Ibn Jaldūn (1332-1406) señala ⁷⁴ que el sultán Abū-l-^cAbbās tuvo noticias de los preparativos del ataque y encargó a su hijo Abū Fāris que reuniera las poblaciones de las zonas marítimas y estableciera un servicio de vigilancia costera que pudiera avisar de la llegada de la flota enemiga, lo que coincide bastante bien con el texto de la profecía:

Ans la partida
de la gran flota,
cell qui assota
lo seu linatge
haurà la plage
bé establida ⁷⁵.

Otra coincidencia curiosa se debe a que Ibn Jaldūn habla de "naves de Génova, Barcelona y de otras localidades", siendo así que las fuentes cristianas dan muy poca importancia a la participación catalana en esta campaña ⁷⁶. Por otra parte, la enigmática expresión "pres la palanca / hon l'aygua corre", correspondiente a la descripción del lugar de

71. Epalza, *Tuhfa*, pág. 230.

72. *Profecies*, ed. Alós, v. 236, pág. 487.

73. A esto alude Bohigas Balaguer en *Profecies de fra Anselm*, pág. 179, nota, señalando que el sitio de Mahdia pudo originar en el espíritu de Turmeda presentimientos de una acción análoga en el futuro.

74. Ibn Khaldoun, *Histoire des berbères et des dynasties musulmanes de l'Afrique septentrionale* (trad. del barón de Slane; nueva edición bajo la dirección de Paul Casanova, Librairie Orientale Paul Geuthner, París, 1925-1956), III, págs. 118-119.

75. *Profecies*, ed. Alós, vv. 254-259.

76. Cf. Brunschvig, *Berbérie*, págs. 197-199; Mirot, *Mahdia* (cf. supra, nota 68), pág. 372 y nota 4. Turmeda, en la *Tuhfa* (cf. Epalza, *Tuhfa*, pág. 230), no alude a esta participación catalana y sólo habla de genoveses y franceses.

la batalla que he citado antes, puede muy bien ajustarse a Mahdia, ciudad construida en el extremo de una lengua de tierra que avanza hacia el mar. La alusión a la torre sobre la que tendrá lugar el combate nos hace pensar en la atalaya de tres pisos con que los genoveses intentaron alcanzar las murallas de la ciudad, y que fue destruida por las bombardas tunecinas⁷⁷.

Nada tiene de particular que la profecía denomine a los tunecinos "cells de Bugia"⁷⁸, dado que Mahdia y Bugía eran, en esta época, los dos centros fundamentales de los que partía el corso en el reino hafsí⁷⁹. Turmeda podía sospechar que, después del ataque contra Mahdia, una nueva incursión cristiana podía escoger Bugía como meta. También puede tratarse de una reminiscencia de la ayuda prestada por fuerzas de Túnez y Bugía a las tropas sitiadas en Mahdia en 1390⁸⁰. Por último, el mensaje enviado por Barcelona "a la gran villa" puede ser una vaguísima referencia a una embajada enviada a Túnez para determinar las condiciones de paz: es probable que Turmeda estuviera al corriente de los tres proyectos de embajada de Martín el Humano a Abū Fāris de Túnez, que finalmente cristalizaron en la embajada de Pere de Queralt en 1402, que dio como fruto el tratado de paz de 1403, y que imaginara que una nueva contienda podía terminar de la misma manera⁸¹.

c) La última profecía de las tres a que me he referido antes es mucho más extraña que las anteriores, por tratarse del único caso en que Turmeda muestra, en su obra catalana, una manifiesta simpatía por los musulmanes. Tras haber narrado el destronamiento de la misteriosa "real moza" de Zaragoza⁸², en el que habrán tomado parte los

77. Mirot, *Mahdia*, págs. 386-387; Ibn Khaldoun, *Berbères* (cf. supra, nota 74), III, pág. 119.

78. *Profecies*, ed. Alós, v. 277.

79. Cf. Brunschvig, *Berbérie*, págs. 195-196, 200 y 377; G. Marçais, *Bidjaya*, en "Encyclopédie de l'Islam", 2.^a ed., II (Leiden-París, 1965); págs. 1240-1241; Ibn Khaldoun, *Berbères*, III, págs. 117-118.

80. Brunschvig, *Berbérie*, pág. 201, nota 1.

81. Brunschvig, *Berbérie*, págs. 219-225; Ivars, *Dos creuades*, págs. cxxxix-cxxxxi y documentos de las págs. 56-58, 124-125, 131, 159-162.

82. Cf. *Profecies*, ed. Alós, pág. 494. Como señala Bobigas Balaguer en *Profecies de fra Anselm*, págs. 179-180, la idea de "Zaragoza con corona" se encuentra en todas las profecías de Turmeda. En las publicadas por Alós, así como en las del asno (cf. ed. Rubió, estrofas 39-43, págs. 15-16, y *Declaració*, pág. 21-22), se nos dice que una "real moça" tomará la corona. Franceses y navarros la ayudarán, entrando en tierras de Barcelona, que se habrá rebelado: luego, debido a la falta de ayuda del cielo y a la influencia maléfica de Saturno, será destronada y permanecerá escondida durante veintitrés meses. La única interpretación plausible que conozco es la que dio Bernat Martí en su deposición en el proceso del conde Jaume de Urgel, al hablar de los vaticinios de Diego Ruiz y Anselmo Turmeda: afirma que la "real

moros de esa localidad, según la *Profecía de l'ase*⁸³, dice que los moriscos serán forzados al bautismo, y que en Valencia se producirán grandes luchas entre nobles y pueblo por causa de la ofensa inferida por este último a los primeros⁸⁴. "La malvada furor del poble"⁸⁵ será sometida por el muy noble rey don Pedro⁸⁶, que hará ahorcar a treinta docenas de personas para hacer justicia por los muertos en los disturbios: con ello los nobles se habrán vengado del pueblo. Dice, a continuación, que un franciscano se dirigirá al Papa para reclamar justicia por el gran ultraje cometido contra los moriscos al obligarlos a recibir el bautismo, y que obtendrá la declaración de no validez del sacramento, después de lo cual se reconstruirá la "morería" y las clases populares conservarán un sano temor a la nobleza⁸⁷.

En los siglos xiv y xv son frecuentes, tanto en España como fuera de ella, las profecías relativas al aniquilamiento del poder del Islam y la conversión de los musulmanes (y también judíos) al cristianismo⁸⁸, pero la citada profecía de Turmeda no parece de este estilo, sino que

moça" era Violante de Aragón, esposa de Luis II de Anjou, rey de Nápoles, quien conquistaría el reino de Aragón, y haría coronar a su mujer en Zaragoza: cf. Pou y Martí, *Visionarios*, págs. 475-476. Pero la *Declaració* de la *Profecía de l'ase* dice (págs. 21-22) que este acontecimiento tendrá lugar en el año 1490 (es de suponer que esto se debe a la falta de cumplimiento del vaticinio).

83. *Profecía de l'ase*, ed. Rubió, estrofa 42 (pág. 17):

*La donchs en la verdesca
serà l'orrible tresca
de la gent barbaresca
al mig de la orta.*

La *Declaració* (pág. 22) interpreta que, después del matrimonio (?) de esta "real moça" se formarán dos bandos entre los moros de Zaragoza: partidarios y contrarios a ella.

84. *Profecies*, ed. Alós, vv. 656-661:

*En cella terra
pel poch linatge
lo gran patge
rebrà offensa,
dins en València
alçant bandera.*

85. *Profecies*, ed. Alós, vv. 672-673.

86. *Profecies*, ed. Alós, vv. 675 y 729. ¿A qué rey don Pedro se refiere Turmeda? Pedro IV había muerto en 1387 (y estas profecías están fechadas en los manuscritos en 1405 o 1407). No parece tener sentido pensar que pudiera tratarse de una profecía anterior a la muerte de Pedro IV, recogida en una colección posterior.

87. Todo lo anterior en *Profecies*, ed. Alós, vv. 650-734 (págs. 494-496).

88. Cf. Pou y Martí, *Visionarios*, págs. 300-301; Thorndike, *History of magic*, IV, pág. 584.

describe un hecho muy localizado: el asalto a una aljama de mudéjares, realizado por las masas populares, y la posterior venganza de la nobleza, protectora tradicional de los musulmanes, por motivos harto interesados⁸⁹. Tenemos noticias de ataques a morerías de ciudades del reino de Valencia en el último cuarto del siglo XIII. En el siglo XIV la morería de Valencia fue asaltada en 1309 y 1399. Por último, en el siglo XV conocemos el asalto a la aljama mudéjar de Elda (Alicante) en 1428 y el ataque a la morería de Valencia en 1455⁹⁰.

Es, pues, en este ambiente donde debe situarse la profecía de Turmeda. La referencia, aunque en un contexto oscuro, a Valencia y el hecho de que conozcamos la existencia de un asalto a la aljama de esta capital en 1399 me hace creer en la posibilidad de que haya sido este acontecimiento el que sugiriese a Turmeda lo que relata en su profecía. Desgraciadamente carecemos de detalles acerca del suceso, pero no es descabellado suponer que pudo haber intentos de conversión forzosa al cristianismo. Por otra parte, tampoco conviene perder de vista otro acontecimiento contemporáneo, del que Turmeda pudo muy bien tener noticias: las matanzas de judíos en muchas ciudades españolas en 1391, que fueron seguidas de un movimiento general de conversión⁹¹.

89. Los señores propietarios de lugares no realengos protegen a los musulmanes y se oponen a su conversión por constituir éstos una mano de obra barata y poco exigente: cf. Miguel Gual Camarena, *Los mudéjares valencianos en la época del Magnánimo* (en "Actas y Comunicaciones, I", IV Congreso de Historia de la Corona de Aragón, Mallorca, 25 septiembre-2 octubre 1955. Excma. Diputación Provincial de Baleares, Palma de Mallorca, 1959), pág. 470. De esto se quejará, en uno de sus sermones, san Vicente Ferrer (cf. P. Bernardino Llorca, S. J., *San Vicente Ferrer y el problema de las conversiones de los judíos*, en "Actas y Comunicaciones, I", cit., pág. 52), y, mucho más tarde, el inquisidor Martín García (1441-1521) (cf. José Ribera Florit, *La polémica cristiano-musulmana en los sermones del maestro inquisidor Martín García*, memoria de licenciatura, Universidad de Barcelona, 1967). La postura señorial sigue, pues, igual en el siglo XVI, con el exacerbamiento del problema morisco: cf. Julio Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada (Ensayo de historia social)* (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1957), pág. 23; Pedro Longás, *Vida religiosa de los moriscos* (Junta para Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1915), págs. LIV-LVII; Juan Reglá, *La expulsión de los moriscos y sus consecuencias. Contribución a su estudio*, "Hispania", 13 (1953), págs. 227-228 y 239.

90. Gual Camarena, *Los mudéjares valencianos en la época del Magnánimo*, páginas 472-494. Sobre el asalto de 1309, cf. también Francisco A. Roca Traver, *Un siglo de vida mudéjar en la Valencia medieval (1238-1338)*, en "Estudios de Edad Media de la Corona de Aragón" (Zaragoza), 5 (1952), pág. 124. Y sobre el de 1399, Ivars, *Dos creudes*, págs. 149-150 (doc. n.º CXVII).

91. Cf. José Amador de los Ríos, *Historia social, política y religiosa de los judíos de España y Portugal* (2 vols., Ed. Bajel, Buenos Aires, 1943), I, págs. 599-640. Isidore Loeb, *Liste nominative des juifs de Barcelone en 1392*, en "Revue des Etudes Juives" (París), 4 (1882), págs. 58-61, publica un documento, fechado en Barcelona el 11 de marzo de 1392, en que aparece una lista de 130 judíos barceloneses, con-

Muy curiosa es, por último, la referencia de Turmeda al franciscano que visita al Papa para darle a conocer el ultraje recibido por la población morisca y que logra una declaración de invalidez del bautismo de ésta. La conversión forzosa era, para la mentalidad musulmana, una ruptura de la cláusula principal del pacto de mudejarismo, que exigía, por parte de los señores cristianos, el respeto a la religión del vencido. El recurso al Papa en tales ocasiones no debía de parecer extraño, puesto que conocemos la embajada enviada, en 1264, por Muḥammad b. Muḥammad al-Wathīq bi-llāh, uno de los Banū Hūd de Murcia, al Pontífice, con el fin de que éste obligara al rey de Castilla a cumplir lo estipulado con los Banū Hūd en el pacto de vasallaje de 1243⁹². Por otra parte, en el siglo xvi conocemos el caso de don Sancho de Cardona, almirante de Aragón, que fue sometido en 1569 a proceso por la Inquisición por su excesiva tolerancia con los moriscos valencianos: entre otras cosas se le atribuía la intención de informar al Pontífice de que, a su juicio, los moriscos de Valencia habían sido bautizados a la fuerza⁹³. Tampoco tendría nada de particular la existencia de un sector del clero o de las órdenes religiosas que, como el "menor frayre" de la profecía de Turmeda, fuese simpatizante de los mudéjares. Tenemos testimonios de su existencia un siglo más tarde: Baray de Reminño, un morisco de Cadrete (Zaragoza), nos refiere una conversación sostenida con fray Esteban Martel, carmelita y buen amigo de los moriscos aragoneses, en la que éste se muestra indignado ante el decreto de conversión promulgado por Carlos I en 1525. Añade Baray que este sacerdote no cesaba de argüir, ante prelados y cabildos, contra todos los que consintieron el bautismo de los moriscos, afirmando su intención de llevar el asunto al rey, junto con otros de su misma opinión, lo que no pudo hacer porque murió al cabo de dos meses⁹⁴.

versos al cristianismo después de la matanza, con sus nombres judíos y cristianos. Por otra parte, no hay que olvidar que el motín antimudéjar de Valencia en 1455 empezó porque un grupo de "fadrins e minyons" conminaron a los moros a que se arrodillaran ante unas cruces que llevaban, y se bautizaran, si deseaban evitar una matanza general: cf. Gual Camarena, *Los mudéjares valencianos en la época del Magnánimo*, págs. 475 y 485.

92. Isidro de las Cagigas, *Los mudéjares* (en "Minorías étnico-religiosas de la Edad Media española", II, Instituto de Estudios Africanos, C.S.I.C., 2 vols., Madrid, 1948-1949), II, págs. 372-373.

93. Longás, *Vida religiosa de los moriscos*, págs. LIV-LVII.

94. La entrevista entre Baray de Reminño y fray Esteban Martel tuvo lugar en un domingo de Pasión, probablemente de 1525 o quizá de 1526. Sobre todo lo anterior, cf. L. P. Harvey, *Un manuscrito aljamiado en la biblioteca de la Universidad de Cambridge*, en "al-Andalus", 23 (1958), págs. 49-74 (cf. especialmente págs. 53 y 69).

En resumen: el problema mudéjar en la Corona de Aragón durante los siglos xiv y xv está relativamente poco estudiado, y ésta ha sido la razón que me ha impedido precisar más el análisis de esta última profecía de Turmeda, teniendo que recurrir frecuentemente a acontecimientos no contemporáneos. Pero de todo lo expuesto anteriormente creo que puede concluirse que esta profecía acerca de la conversión forzosa de los mudéjares de una ciudad de la Corona de Aragón puede muy bien estar inspirada en un acontecimiento real más o menos semejante: sabemos que hubo asaltos a varias morerías del reino de Valencia; la relación de fuerzas sociales que intervienen en la profecía, a favor o en contra del elemento musulmán, es perfectamente correcta, y, por último, existen motivos para sospechar la existencia de algún religioso o sacerdote, quizás él mismo converso o descendiente de conversos, simpatizante con los musulmanes, que pudo pensar en acudir al Santo Padre, como última instancia de la cristiandad, en busca de un remedio para las injusticias cometidas con sus protegidos.

2.3. Conclusiones.

Lo anterior nos muestra claramente la actitud de Turmeda frente al Islam a lo largo de su obra catalana. Se trata de un Islam visto desde el exterior, y en él Turmeda no se aparta de una serie de clichés estereotipados de su tiempo: presenta un Islam de corsarios, puertos comerciales y de cruzadas de represalias. Al lado de esto aparece fugazmente, y esto es lo más contradictorio, el Islam de los mudéjares sometidos a continuas presiones y protegidos, por motivos poco elevados, por la clase noble. Por otra parte, su visión de la Mallorca musulmana corresponde también a un esquema posiblemente literario: lo único que nos dice de la Mallorca "pagana" es que en ella reina un monarca que solicita de su ministro un conjuro para lograr que reine la enemistad entre los habitantes de la isla. La literatura castellana del Siglo de Oro consagrará la figura del moro "astrólogo y nigromante"⁹⁵, que nos aparece aquí a fines del siglo xiv. Por otra parte, no hay que perder de vista la insistencia de Turmeda en sus conocimientos de astrología, que se combina con una igual y curiosa insistencia en conservar, al lado de su "Anselm Turmeda" cristiano, su nombre árabe de 'Abd

95. Cf. a este respecto las interesantes notas de Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, págs. 114 y 131-132.

Alláh, no ocultando en ningún momento su estancia en Túnez. Todo ello en una sociedad catalana culta que se interesa, como hemos visto, por las ciencias ocultas, conocidas fundamentalmente a través de obras musulmanas. Creo que Turmeda desea aparecer ante ella como un misterioso sabio semimoro, lo que dará mayor popularidad a su obra, al rodearla de cierto tinte exótico⁹⁶.

3. INFLUENCIAS DE LA LITERATURA ÁRABE EN LA OBRA DE TURMEDA.

3.1. Generalidades.

La gran aportación en este terreno la hizo, hace ya muchos años, Miguel Asín Palacios, al demostrar claramente que la célebre *Disputa de l'ase* es una adaptación y, en algunos pasajes, una traducción literal de un apólogo oriental recogido en la *Enciclopedia* de los llamados Hermanos de la Pureza⁹⁷. No voy a añadir nada a lo expuestò magistralmente por Asín, sino limitarme a dar algunas precisiones en torno a dos aspectos, menos conocidos, de la influencia de la literatura árabe en la obra catalana de Turmeda.

3.2. La fábula del halcón y el gallo.

En las *Cobles de la divisió del regne de Mallorques*, Turmeda justifica su negativa a regresar a su isla natal afirmando que teme que le suceda lo mismo que a dos compañeros suyos, que fueron quemados en las islas de Mallorca e Ibiza, respectivamente. Esta afirmación viene

96. En la *Tuhfa*, dirigida a un público musulmán, la actitud adoptada es, naturalmente, la contraria. Allí se insiste (cf. Epalza, *Tuhfa*, págs. 204 y sigs.) en el saber que Turmeda ha adquirido en los países europeos. Los cristianos de Túnez, contestando a una pregunta del sultán Abū-l-Abbās Aḥmad (1370-1394), dicen del franciscano: "Señor, éste es un gran sabio de nuestra religión. Nuestros doctores llegan a decir que no han visto una autoridad más alta en ciencia y en religión en toda la cristiandad" (Epalza, *Tuhfa*, pág. 226). No se olvide que Turmeda pretende ser "de les tres lletres mestre" (cf. supra, nota 5). Sobre el interés de este autor en aparecer como "sabio", cf. Epalza, *Nuevas aportaciones*, págs. 57-58.

97. Miguel Asín Palacios, *El original árabe de la "Disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda"*. Apareció primeramente en "Estudios de Filología Románica" (Madrid, 1914) y luego en "Revista de Filología Española" (Madrid), 1 (1914), págs. 1-51. El mismo trabajo ha sido reimpresso en Miguel Asín Palacios, *Obras escogidas. II y III, de historia y filología árabe*, C.S.I.C., Madrid, 1948, págs. 563-616.

introducida por la célebre fábula del halcón y el gallo, que no puede ser más elocuente⁹⁸.

Ahora bien, gracias al monumental trabajo llevado a cabo por Chauvin a fines del siglo pasado, se sabía ya que este apólogo se encuentra en las versiones sánscrita y turca del *Calila y Dimna*, formando parte de las adiciones al texto árabe de esta obra. Señala también Chauvin que al-Damīrī, autor egipcio de la segunda mitad del siglo xiv (1344-1405), reproduce la fábula en su libro *Ḥayāt al-ḥayawān* ("Vidas de los animales")⁹⁹. Esto ha llevado a Riquer a pensar que esta última obra sería la fuente directa en que se basó Turmeda¹⁰⁰.

Quiero indicar aquí que este apólogo no se encuentra sólo en el libro de al-Damīrī, sino también en una obra muy anterior y de mucho más raigambre en la historia de la literatura árabe: me refiero al *Kitāb al-ḥayawān* ("Libro de los animales") de al-Ŷāḥiẓ (m. 868-869). Ya que no conozco la existencia de ninguna traducción completa de esta obra, como tampoco de la de al-Damīrī, a ninguna lengua europea, doy a continuación una traducción de la fábula en el texto de al-Ŷāḥiẓ, comparándola, en notas, con la versión de al-Damīrī¹⁰¹:

Dijo el dueño del gallo al dueño del perro: "Te explicaré la misma fábula¹⁰² que contó al-Mūriyānī a propósito del gallo y del halcón. Se trata de lo siguiente: dijo Jalād b. Zayd al-Arqaṭ¹⁰³ que, estando

98. Cf. *Cobles*, ed. Olivar, págs. 129-132 (estrofas 81-92). ¿Habría sido Turmeda, en su juventud, un simpatizante o miembro activo del movimiento de los fraticelos y beguinos? Sobre los beguinos en Mallorca, cf. Pou y Martí, *Visionarios*, págs. 111-153. Sobre franciscanos y seculares beguinos condenados a la hoguera en la Corona de Aragón en el siglo xiv, cf. Pou y Martí, *ibid.*, págs. 159-161 y 194-198. Ahora bien, parece ser que, hasta el momento presente, no se han encontrado documentos relativos a procesos inquisitoriales contra franciscanos en Mallorca y, mucho menos, en Ibiza (donde, según parece, no había franciscanos). Esto, junto con algún otro indicio, ha llevado a Epalza a apuntar la idea de que Turmeda pudiera ser judío converso: cf. Epalza, *Nuevas aportaciones*, pág. 101 (nota 61), y *Tuḥfa*, págs. 33-34.

99. Victor Chauvin, *Bibliographie des ouvrages arabes ou relatifs aux arabes publiés dans l'Europe chrétienne de 1810 à 1855* (H. Vaillant-Carmanne-O. Harrassowitz, Lieja-Leipzig, 1892-1922), II, pág. 117 (n.º 96). Cf. también las referencias a las versiones sánscrita y persa del *Calila*, *ibid.*, II, págs. 32 (n.º 53) y 52 (n.º 76).

100. Riquer, *Lit. catalana*, II, pág. 285.

101. Me he basado en las dos ediciones siguientes: al-Ŷāḥiẓ, *Kitāb al-ḥayawān*, 7 fasc., Cairo, 1323-1325, fasc. II, págs. 131-132; al-Damīrī, *Ḥayāt al-ḥayawān al-kubrā*, 2 vols., al-Maktaba al-tiḡāriyya al-kubrā, Cairo, 1356/1937, I, pág. 110.

102. El término utilizado es *mathal*, que se utiliza en la literatura poscoránica con el sentido de "proverbio", cuento imaginado para ilustrar una doctrina o hacer comprender una circunstancia de la vida; se emplea para designar los apólogos del *Kalīla wa Dimna* y, de manera general, todas las fábulas de animales: cf. Ch. Pellat, art. *Ḥikāya* en "Encyclopédie de l'Islam", 2.ª ed., III, fascs. 45-46 (Leiden-París, 1966), pág. 381.

103. Según al-Damīrī, se trata de Jalād b. Yazīd al-Arqaṭ.

Abū Ayyūb al-Mūriyānī¹⁰⁴ en el poder, llegó a su presencia un enviado de Abū Ya'far¹⁰⁵; entonces su cuerpo se empapó de sudor y sintió como si volaran pájaros en torno a su cabeza; creyendo que iba a oír la noticia de que había llegado el día de su perdición, sintió un gran terror ante la idea de perder el favor (del califa) y se agitó su corazón. Luego su rostro recuperó su aspecto natural. Nosotros nos asombramos por el cambio sufrido y le dijimos: «Eres un hombre afortunado por tu rango, ¿a qué viene, entonces, el que te sientas dominado por un miedo tan intenso?»¹⁰⁶. Respondió: «Os voy a explicar una de las fábulas que cuenta la gente¹⁰⁷. Se pretende que el halcón dijo al gallo: 'No hay en toda la tierra nadie menos fiel que tú.' Dijo (el gallo): 'Cómo es eso?' Contestó (el halcón): 'Tus amos te recogieron cuando no eras más que un huevo y te incubaron; luego saliste (del huevo) ante ellos y comiste en las palmas de sus manos; has crecido en su presencia hasta que, al ser mayor, nadie puede acercarse a ti sin que echés a volar de aquí para allá, chillando y cacareando¹⁰⁸. Yo, en cambio, fui capturado en las montañas, me enseñaron y me domesticaron, para dejarme libre luego: atrapo la caza en el aire y vuelvo con ella hacia mi dueño.' Le dijo, entonces, el gallo: 'Si hubieras visto, ensartados en broquetas, tantos halcones como yo gallos, serías aún más arisco que yo.' Y vosotros, si supierais lo que yo sé, no os asombraríais del miedo que siento, a pesar de verme en una posición infuyente»¹⁰⁹.

104. Según al-Damīrī, se trata de Abū Ayyūb Sulaymān b. Abī-l-Ma'yālīd al-Mūriyānī. Fue ministro del califa abbasi al-Manšūr (cf. infra, nota 105), e intrigó hasta expulsar de la administración central a Jālid b. Barmak (m. 165/781-2): cf. D. Sourdel, art. *Barāmika* en "Encyclopédie de l'Islam", 2.^a ed., I, pág. 1065.

105. Se trata del califa abbasi Abū Ya'far al-Manšūr, según aclara al-Damīrī. Este monarca reinó entre 136/754 y 158/775.

106. La versión que da al-Damīrī de esta introducción es algo más completa en algunos puntos y la traduzco a continuación: "Entre las anécdotas ingeniosas de Abū Ayyūb Sulaymān b. Abī-l-Ma'yālīd (está la siguiente): dijo Jālid b. Yazīd al-Arqaṭ que, cuando Abū Ayyūb estaba en el poder, al-Manšūr solicitó su presencia. Entonces él se puso amarillo y empezó a temblar, no recuperando su color habitual hasta salir de su visita. Y esto le sucedía todas las veces que (al-Manšūr) le mandaba llamar, por lo que se le dijo: «Vemos que, pese a tus múltiples entradas en la mansión del Emir de los Creyentes y a la familiaridad de que gozas con él, cambias siempre que le vas a ver.» Por esta razón explicó una fábula y dijo..."

107. *Mathal min amthāl al-nās*. ¿Andaría, pues, esta fábula en boca del pueblo en tiempo del califa al-Manšūr? Sobre la fuente utilizada por al-Yāhiz, cf. L. Kopz, art. *Dik* en "Encyclopédie de l'Islam", 2.^a ed., II (Leiden-París, 1965), págs. 283-284, *in fine*: "Al-Yāhiz, que menciona muy a menudo una discusión entre el dueño del gallo y el dueño del perro, parece citar una obra anónima..."

108. Al-Damīrī añade: "Y si te subes al muro de la casa, te estás en él durante años, y te echas a volar, dejándolo para ir a otro."

109. La conclusión de al-Damīrī nos da algunos datos suplementarios: "«Y si vosotros supierais lo que yo sé acerca de al-Manšūr, os sentiríais aún peor que yo cuando él reclamara vuestra presencia.» Al cabo de algún tiempo (al-Manšūr) le hizo matar, en el año 154 (771), después de haberle torturado y de haberse apoderado de sus bienes..."

La comparación de las versiones de al-Ŷāḥiẓ y al-Damīrī nos muestra que, pese a existir diferencias entre ambos textos¹¹⁰, éstas no afectan a la fábula misma, sino al contexto histórico del relato. Cualquiera de las dos puede haber sido la fuente utilizada por Turmeda, y no existen argumentos objetivos en favor de una o de otra. Tampoco el factor tiempo es concluyente: al-Ŷāḥiẓ es un autor del siglo ix, bien conocido en Túnez en el siglo xiv¹¹¹, y que pudo interesar particularmente a Turmeda por haber escrito una obra de polémica anticristiana¹¹². Por otra parte, al-Damīrī era contemporáneo de Turmeda, y sabemos que tenía terminado el borrador de su *Ḥayāt al-ḥayawān* en 773/1371-72¹¹³. Si tenemos en cuenta que las *Cobles* fueron escritas en 1398, esto nos deja un margen de más de veinte años para la transmisión de aquella obra de Egipto a Túnez. Es posible, pues, que la obra de al-Damīrī fuera conocida por Turmeda en Túnez, ya que tenemos ejemplos, en siglos anteriores, de transmisiones extraordinariamente rápidas de obras y conocimientos entre Oriente y la España musulmana¹¹⁴. Tampoco podemos perder de vista el que la fuente de que se valió Turmeda fuera alguna otra obra que recogiera el mismo apólogo, o la posibilidad de que éste anduviera de boca en boca, como quizá sucedía en Bagdad en tiempo del califa al-Manṣūr¹¹⁵.

3.3. Una nota sobre el "Libre de tres".

El *Libre de tres*, una obra anónima de fines del siglo xiv, ha sido atribuido, con bastantes visos de verosimilitud, a Anselmo Turmeda por Nicolau d'Olwer, basándose en ciertos paralelismos con el *Libre de bons amonestaments*¹¹⁶. Por este motivo señalo aquí que una, por lo

110. La versión de al-Damīrī es más completa que la de al-Ŷāḥiẓ: de esto parece poder deducirse que aquél utilizó otra fuente en su versión de la fábula, o, al menos, completó con otra la de al-Ŷāḥiẓ. Pero me es difícil llegar a conclusión alguna, dado que sólo he podido manejar ediciones no críticas de ambos textos.

111. El historiador tunecino Ibn Jaldūn cita el libro *al-Bayān wa-l-Tabayīn*, otra de las obras de al-Ŷāḥiẓ: cf. Ibn Jaldūn, *Muqaddima*, págs. 1066 y 1070.

112. Cf. I. S. Allouche, *Un traité de polémique chrétiano-musulmane au IX^e siècle*, en "Hespéris", 26 (1939), págs. 123-155.

113. L. Kopf, art. *al-Damīrī* en "Encyclopédie de l'Islam", 2.^a ed., II, págs. 109-110.

114. Cf. Juan Vernet, *La ciencia en el Islam y Occidente*, en "Settimane di Studio del Centro italiano di Studi sull'alto medioevo, XII, L'Occidente e l'Islam nell'alto medioevo", Spoleto, 1965, pág. 542.

115. Cf. supra, nota 107.

116. N. d'Olwer, *En Turmeda i el Libre de tres*, en "Estudis Universitaris Catalans", 8 (1914), págs. 89-91. Esto había sido insinuado ya por J(aner), M(oliné) y

menos, de las tríadas que componen esta obra es una traducción casi literal de una sentencia árabe, probablemente de origen popular, que conservamos en el libro de *Las mil y una noches*. El dicho catalán reza así: "Tres plers són: menjar carn, jaure ab carn e cavalcar carn"¹¹⁷. Y su equivalente árabe: "Los sabios dicen: las delicias se encuentran en tres cosas: en comer carne, en cabalgar la carne y en meter la carne en la carne"¹¹⁸.

La técnica de las tríadas, cuyo origen se encuentra en los *Proverbios* de Salomón y que fue ampliamente utilizada en la Edad Media europea, fue desarrollada asimismo por los árabes¹¹⁹, y de ello tenemos gran cantidad de muestras recogidas, como la anterior, en *Las mil y una noches*, tanto bajo la forma de proverbios o refranes como incrustadas en poesías¹²⁰.

Lo anterior resulta, no obstante, demasiado vago para constituir un indicio más en pro de la atribución del *Libre de tres* a Anselmo Turmeda, sobre todo después de los trabajos del erudito egipcio 'Abd al-Aziz al-Ahwānī, que han demostrado la existencia de una literatura proverbial común a árabes y cristianos en la España medieval¹²¹.

F(arau)do en la nota preliminar a su edición de esta obra en "Recull de textos catalans antics" (Barcelona), II (1907). Riquer, en *Lit. catalana*, II, págs. 131-132, aporta algún dato nuevo en apoyo de esta hipótesis, aunque sin pronunciarse de modo definitivo.

117. Cito según la edición de A. Morel-Fatio, *Mélanges de littérature catalane. II, Le livre des trois choses*, en "Romania", 12 (1883), pág. 237 (n.º 89).

118. Según la traducción de Juan Vernet, *Las mil y una noches* (3 vols., Planeta, Barcelona, 1964-1967): noche 336 (II, pág. 177).

119. Morel-Fatio, en el artículo citado en la nota 117, ofrece algunos ejemplos de tríadas tomadas del *Libre de paraules e dits de savis e filòsofs*, obra compuesta por el judío Jafudá Bonsenyor en 1298, a petición de Jaime II de Aragón. Esta obra es una traducción del árabe.

120. Véanse algunos ejemplos en la traducción de Vernet citada en la nota 118: noches 79 (I, pág. 457), 80 (I, págs. 458 y 459), 423 (II, pág. 394), 538 (II, pág. 747), 901 (III, pág. 687) y 916 (III, pág. 735). Ejemplos de esta técnica en poesía: noches 49 (I, pág. 357) y 867 (III, pág. 573).

121. 'Abd al-Aziz al-Ahwānī, *Amthāl al-'amma fi-l-Andalus*, en "Mélanges Taha Husain" (Dar al-Maaref, Cairo, 1962), págs. 235-367. Este magnífico trabajo es el estudio y edición crítica de una colección de 851 refranes populares arábigo-andalucés, recopilados por el autor granadino de la segunda mitad del siglo XIV Abū Bakr Muḥammad b. 'Āsim al-Qaysī, en un capítulo de su libro *Hadāiq al-azāhír*. Un estudio comparativo entre estos proverbios y los del marqués de Santillana da como resultado que 21 de ellos son comunes a ambas colecciones: la mayoría de estas coincidencias no permiten concluir acerca del origen árabe o hispánico de los refranes (sólo el n.º 5, págs. 255-256, es claramente árabe), pero puede constatar la existencia de una literatura proverbial común a ambos pueblos en la España medieval.

4. CONCLUSIONES GENERALES.

Resumiré las principales aportaciones de este trabajo en los tres puntos siguientes:

1.º Turmeda tiene especial cuidado de que, en su obra catalana, las escasas referencias al mundo islámico correspondan a las ideas y a las preocupaciones que éste despertaba en sus compatriotas: relaciones comerciales con el norte de África, corso berberisco y expediciones cristianas de represalias, nacimiento del peligro turco que empieza a inquietar a Europa, etc. Ocasionalmente surgen preocupaciones más profundas: en la *Disputa de Iase* se plantea Turmeda el problema de la incomprensión entre musulmanes, judíos y cristianos, y parece achacar la culpa a la intransigencia religiosa. Una de las profecías, por último, refleja el conocimiento que Turmeda tenía del problema mudéjar (su trabajo en la Aduana de Túnez le debía de permitir estar bien informado): algún acontecimiento contemporáneo (el asalto a una aljama mudéjar y subsiguiente bautismo forzoso de sus habitantes) debió de herirle en lo más vivo de su condición de converso al Islam y provocar una salida de tono, ya que, repito una vez más, se trata del único pasaje de la obra catalana de Turmeda en que se muestra francamente promusulmán.

2.º Nuestro autor hace hincapié en su interés por la astrología y las ciencias ocultas, cuya divulgación y popularidad en la Europa de los siglos xiv y xv se deben a la influencia árabe ejercida en épocas anteriores. De ello es consciente Turmeda, como nos muestra en el pasaje de las *Cobles* sobre el encantamiento de la isla de Mallorca: la destrucción de la unidad existente entre los habitantes de la isla se debe a un conjuro realizado por un ministro del *rey moro*, conjuro en el que se siguen escrupulosamente las reglas establecidas por Thābit b. Qurra y el *Picatrix* acerca del arte talismánico. Todo ello puede relacionarse con el interés de Turmeda en dar a conocer su estancia en Túnez y su nombre árabe de °Abd Allāh. El franciscano aparecería así, ante sus lectores catalanes, como un misterioso personaje medio moro y medio cristiano, que pretendía ser astrólogo, profeta y nigromante.

3.º Señalemos, por último, la receptividad de Turmeda ante la cultura propiamente árabe y su capacidad de asimilación, que muestra suficientemente en la *Tuhfa*. Debió de ser muy grande su interés por el ambiente cultural que le rodeaba, cuando no se contentó con un

conocimiento superficial de la lengua árabe, sino que llegó a profundizar en ella lo suficiente como para leer la *Enciclopedia* de los Hermanos de la Pureza o las obras parazoológicas de al-Ŷāhiz o de al-Damīri, de dificultad bien conocida. En esta labor Turmeda no se limita a ser un simple traductor, sino que adapta el original árabe a un nuevo ambiente. Vemos así que, en las *Cobles*, la fábula del halcón y el gallo no tiene el carácter de un cuerpo extraño, sino que surge en unas circunstancias perfectamente amoldadas a su naturaleza y que tienen un paralelismo indudable con el contexto histórico-político en que la presentan tanto al-Ŷāhiz como al-Damīri.

II. EN TORNO A LA "TUHFA" Y AL "LIBRE DE BONS AMONESTAMENTS"

1. GENERALIDADES.

Las páginas anteriores fueron redactadas hace más de cuatro años, a propósito de la lectura de un ejemplar mecanografiado de la obra de Miguel de Epalza. Al corregir las pruebas aparece la edición de este libro bajo los auspicios de la *Accademia dei Lincei*. Una nueva lectura de la *Tuhfa* y del estudio de Epalza me ha mostrado hasta qué punto tiene razón Vernet, en su prólogo¹, al considerar que este trabajo es la aportación más importante a la bibliografía turmediana desde 1914, fecha en que aparecieron el artículo de Miguel Asín sobre las fuentes árabes de la *Disputa de l'ase* y la biografía de Turmeda escrita por Agustín Calvet.

Creo que el libro de Epalza constituye un serio ataque a la atribución a Turmeda del texto de la *Tuhfa* tal como lo conservamos en la actualidad². Las conclusiones del autor son matizadas y prudentes, pero no puede leerse con detención este libro sin llegar a la conclusión de que el texto primitivo que probablemente escribió Turmeda, cuya existencia ha documentado Epalza gracias a una cita de un autor tunecino del siglo xv³, debió de sufrir importantes modificaciones por mano

1. Epalza, *Tuhfa*, pág. 8.

2. Cf. Epalza, *Tuhfa*, págs. 120-121, 128-129, 134, 138-145, 166-168.

3. Epalza, *Tuhfa*, págs. 46-47.

de un morisco español probablemente a principios del siglo xvii. Si se compara la *Tuhfa* con la obra catalana de Turmeda, puede advertirse que corresponden a dos mundos culturales completamente distintos: el autor de la *Tuhfa* es, culturalmente, musulmán, mientras que el Turmeda de la obra catalana es, culturalmente, cristiano. Aceptar que la *Tuhfa*, en su forma actual, fue escrita por Turmeda equivale a aceptar un total desdoblamiento de personalidad en su autor.

Las notas que siguen son simples observaciones que confirman la tesis de Epalza. En sí no tienen más valor que el aportar alguna precisión a la gran masa de evidencias que pueden encontrarse en el libro al que me refiero. Por otra parte presentaré un documento nuevo que nos da noticia de un proceso inquisitorial contra el *Libre de bons amonestaments* a fines del siglo xvi.

2. LA LENGUA DE LA "TUHFA".

Un estudio profundo de la lengua de esta obra podría ayudar a confirmar la hipótesis anterior. Este estudio ha sido ya iniciado por Epalza⁴. La lectura rápida del texto me ha mostrado hasta qué punto éste tiene un auténtico interés lingüístico. Tal como ha señalado Vernet en su prólogo⁵, la *Tuhfa* está escrita en Árabe Medio, lengua escrita no literaria con fuertes influencias de la lengua hablada⁶. Ello no es obstáculo para que, en ocasiones, su autor caiga en la afectación de la prosa rimada⁷.

Dejando de lado las características de esta lengua ya señaladas por Epalza, puedo observar lo siguiente: en lo que respecta a la *ortografía*, la confusión entre las distintas maneras de indicar *a* larga (cf. págs. 211, lín. 6; 229, lín. 1; 235, lín. 2; 257, lín. 6; 287, lín. 8, etc.), la extensión del *alif* de contención a casos en que no debiera aparecer (cf. págs. 211, lín. 6; 225, lín. 2; 233, lín. 8; 257, lín. 5). En el campo de la *morfolo-*

4. Epalza, *Tuhfa*, págs. 157-165.

5. Cf. Epalza, *Tuhfa*, pág. 8.

6. Véanse los dos estudios fundamentales de Joshua Blau, *A Grammar of Christian Arabic based mainly on South-Palestinian texts from the first millenium*, "Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium editum consilio Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Catholicae Lovaniensis", Lovaina, 1966, 3 fasc., II + 668 págs. Y *The Emergence and Linguistic Background of Judaeo-Arabic. A study of the origins of Middle Arabic*, Oxford University Press, Londres, 1965, XIX + 227 págs.

7. Cf. el título mismo de la *Tuhfa*; por otra parte, véase también Epalza, *Tuhfa*, págs. 193, lín. 6-12; 197, lín. 1-6, 10-11; 369, lín. 2; 405, lín. 8.

gía hay que señalar algunos indicios de la desaparición del caso (págs. 249, lín. 5-6; 259, lín. 9; 419, lín. 7-8), así como del número dual (págs. 413, lín. 6, 9-10; 415, lín. 4-5; 445, lín. 5-6), de algunas personas en la flexión del verbo (cf. el uso pleonástico, para la lengua clásico-literaria, del pronombre sujeto en págs. 213, lín. 10; 219, lín. 4-5), así como del modo (pág. 353, lín. 11). Por último, pasando a la *sintaxis*, resultan interesantes las innumerables anomalías en la concordancia de los numerales (*passim*), el recurso a perífrasis preposicionales que sustituyen a los casos perdidos (págs. 231, lín. 6; 361, lín. 4, 5, 6; 389, lín. 2; 397, lín. 5; 415, lín. 6), anomalías en la concordancia verbo-sujeto (págs. 269, lín. 4; 273, lín. 4-5; 283, lín. 7; 355, lín. 8; 357, lín. 1), confusiones de género (págs. 283, lín. 6-7; 397, lín. 6), etc.

Los rasgos anteriores no tienen carácter regional, sino que corresponden a la nueva *koiné* que es el Árabe Medio. Son, por otra parte, las características regionales las que tienen un mayor interés con el fin de dilucidar quién es el autor de la *Tuhfa*. Epalza ha establecido sin lugar a dudas que la lengua de esta obra corresponde a un sustrato dialectal occidental⁸. A los datos aportados por Epalza puede añadirse el uso de *walad* (en lugar de *ibn*) con el sentido de "hijo" (cf. pág. 429 y *passim*). Asimismo aparecen en el texto indicios de *imāla*, muy frecuente en los dialectos occidentales, en la grafía *al-mas'ila* (probablemente *al-mas'ila*) en lugar de *al-mas'ala* (por *al-masāla*) (págs. 213, lín. 5; 293, lín. 11).

Otros rasgos dialectales apuntan directamente al hispanismo: Epalza tiene la sospecha de que el manuscrito TU, base de su edición, ha sido copiado por un morisco español⁹. Por otra parte, estos hispanismos corresponden muy bien a la teoría de la revisión del texto de la *Tuhfa* por un morisco a principios del siglo xvii. Así tenemos la frecuente transcripción de la *s* fricativa apical por *š* en topónimos y antropónimos, rasgo fonético con el que se remedaba el habla de los moriscos en el teatro del Siglo de Oro¹⁰. Así en Isaías, transcrito *Iša'iyā* (ms. TU) / *Ša'iyā* (ms. turco I-1) (pág. 291, lín. 9, 11) o *Biša'iyāh* (pág. 495, lín. 5 y variantes)¹¹; Éfeso, transcrito *šūs* (pág. 291,

8. Epalza, *Tuhfa*, págs. 160-161.

9. Epalza, *Tuhfa*, pág. 76.

10. David A. Griffin, *Los mozarabismos del "Vocabulista" atribuido a Raimundo Martí*, en "al-Andalus", 23 (1958), pág. 302.

11. En pág. 491, lín. 7, aparece la transcripción *Bisagiyaḥ*, totalmente aberrante.

lín. 2)¹²; Iscariote, transcrito *Iškariyūt* (págs. 407, lín. 5; 409, lín. 3)¹³; Jesé, transcrito *Išāk* (pág. 413, lín. 3), quizá por contagio con Isaac (transcrito *Išhāq*, *ibid.*); San Antón, transcrito *Šantantūn* (*sic* en una palabra) (pág. 467, lín. 7)¹⁴.

Resulta muy curiosa la forma que adopta en el manuscrito TU la voz *kanīsa* (iglesia), que aparece sistemáticamente con el *ductus* consonántico KNSY(a)T, que puede corresponder a una lectura *kanisiyya* o *kansiyya*. Epalza¹⁵ atribuye esta forma a la influencia maltesa (*knisja*). Puede proponerse otra hipótesis: en dialecto granadino está perfectamente documentada la forma *kanīsiyya*¹⁶, a la que corresponden los topónimos Quinicia¹⁷ y Alquinicia¹⁸, así como también Alcanecia, en la provincia de Alicante¹⁹. La forma *kanisiyya*, según Dozy, existe también en el dialecto tunecino, y el *ductus* KNSY(a)T de la *Tuhfa* podría, pues, corresponder a una lectura *kanisiyya*, siendo equivalente a la anterior forma andaluza y tunecina, con la única variante de haberse reducido la vocal larga *ī* de la segunda sílaba. Cabe también la posibilidad de que se trate de una forma dialectal aragonesa, ya que el mismo *ductus* KNSY(a)T ha sido documentado por Bosch Vilá en textos procedentes de esta región²⁰: podría leerse, quizá, *kansiyya* y relacionarse con la sierra de *Cancias*, en la provincia de Huesca, al sur del valle de Ordesa.

12. La aféresis aparece en algún otro caso en el ms. TU: cf., por ejemplo, la transcripción *Rūdis* por Herodes en págs. 279, lín. 7; 281, lín. 2; 283, lín. 1; 401, lín. 8, etc.

13. Aunque la transcripción con *š* es más etimológica que con *s*, ya que Iscariote suele interpretarse como "varón" (*iš*) de *Qaryot*, no creo que el autor de la *Tuhfa* fuera consciente de ello.

14. Cf. también Epalza, *Tuhfa*, pág. 167.

15. Cf. Epalza, *Tuhfa*, pág. 163 y pág. 208, nota 3.

16. Cf. R. Dozy, *Supplément aux dictionnaires arabes*, vol. II (3.^a ed.; Leiden-París, 1967), pág. 493 b, y la bibliografía allí citada. Cf. también J. Vázquez Ruiz, *Una versión árabe occidental de la leyenda de los Siete Durmientes de Ereso*, en "Revista del Instituto de Estudios Islámicos" (Madrid), 7-8 (1959-1960), pág. 116.

17. Luis Seco de Lucena Paredes, *Toponimia árabe de la Vega y los Montes de Granada*, en "al-Andalus", 29 (1964), pág. 325. Cf. también María del Carmen Villanueva Rico, *Habices de las mezquitas de la ciudad de Granada y sus alquerías* (Instituto Hispano-Árabe de Cultura, Madrid, 1961), pág. 348, n.º 34, y pág. 363, n.º 34.

18. Villanueva, *Habices*, pág. 336, n.º 38 (cf. nota) y 39.

19. Miguel Asín Palacios, *Contribución a la toponimia árabe en España* (C.S.I.C., Madrid, 1944), pág. 52.

20. Jacinto Bosch Vilá, *Los documentos árabes del Archivo Catedral de Huesca*, en "Revista del Instituto de Estudios Islámicos" (Madrid), 5 (1957), pág. 6.

3. EN TORNO A NICOLÁS MARTEL.

La personalidad del maestro de Turmeda que, según la *Tuhfa*, movió a éste a convertirse al Islam²¹ sigue siendo un misterio, y han fracasado todos los intentos de identificarle. Su mismo nombre es dudoso, ya que existen gran número de variantes en la grafía²². Quiero recordar, una vez más²³, al carmelita fray Esteban Martel, quien, en su entrevista de 1525 o 1526 con el morisco aragonés Baray de Reminyo, se muestra "muy amigo de los moros deste rreyno" (de Aragón). El carmelita es un filomorisco, no un converso al Islam²⁴, pero si se acepta la hipótesis de la revisión de la *Tuhfa* por un morisco, ¿no podría pensarse que el relato de la conversión de Turmeda por Nicolás Martel pudiera ser una reminiscencia del Esteban Martel filomorisco, o quizá de algún miembro de su familia?²⁵ En cualquier caso parece que fue importante el número de moriscos aragoneses que emigraron a Túnez²⁶.

4. LA INQUISICIÓN Y EL "LIBRE DE BONS AMONESTAMENTS".

El profesor Louis Cardaillac, de la Universidad de Montpellier, ha descubierto, en el Archivo Histórico Nacional de Madrid, un curioso documento de fines del siglo XVI relativo al *Libre de bons amonestaments*²⁷ de Turmeda. Se trata del traslado de un informe dirigido por el inquisidor de Mallorca, licenciado Ebía de Oviedo, "a los muy Ilustres Señores del Consejo [de su] Majestad en la Santa General Inquisi-

21. Epalza, *Tuhfa*, págs. 208-223.

22. Epalza, *Tuhfa*, págs. 15-16 y 208, nota 4.

23. Cf. supra, pág. 70 y nota 94.

24. Harvey, *Un manuscrito*, pág. 69: "i diyóme [...] la poštere un pedaso de karne añada, aunke él [Martel] no la komiya, por šer akel domingo de šu pašiyon".

25. María Soledad Carrasco Urgoiti, *El problema morisco de Aragón al comienzo del reinado de Felipe II (Estudio y apéndices documentales)* ("Estudios de Hispanofilia". Department of Romance Languages. University of North Carolina. Valencia, 1969), págs. 17; 23, nota 28; 24, nota 43; 35, nota 9; 55-56, cita una importante familia Martel de mercaderes de Zaragoza durante el siglo XVI y principios del XVII. No consta, no obstante, su relación con Esteban Martel, ni parece que fueran filomorisicos.

26. Juan Penella, *Los moriscos españoles emigrados al norte de Africa después de la expulsión*, tesis doctoral inédita, 3 vols., Barcelona, 1971.

27. Archivo Histórico Nacional, Inquisición, legajo 4436, n.º 24. Debo las fotocopias de este documento a la generosidad de Louis Cardaillac y Miguel de Epalza.

ción". Al informe se adjunta "un librito en catalán con la traducción que dél seha hecho en castellano para que VVSS le manden ver, dizen le compuso un fray Ançelmo de la orden de San Francisco huiendo sepassado a Túnez y denegado de Nuestra Santa Fee Cathólica...". El texto del informe nos dice que el 1 de septiembre de 1582 se reunió en el castillo del Temple el Tribunal de la Inquisición de Mallorca, formado por el citado inquisidor y por los reverendos Juan Abimés, canónigo de la Seo de la ciudad, y Juan Poggio, rector de la Compañía de Doctores Teólogos calificadores del Santo Oficio de Mallorca. El tribunal examinó "el librito que se intitula Fray Anselm Turmeda y por otro nombre Abdala" y censuró diez proposiciones en él contenidas.

Estas censuras se deben a la presunta desfachatez de Turmeda en la presentación de su obra, "donde dize por el Rdo. Padre Fray Anselm Turmeda por otro nombre Abdala"²⁸, por considerarse que la apostasía consta por el uso del nombre sarraceno Abdala²⁹, y que un apóstata no tiene derecho a usar un nombre cristiano como Anselmo ni a utilizar el título de "Reverendo Padre". En otros casos se censura el anticlericalismo de Turmeda, manifiesto en la "copla" 31, "No fias massa de vestimento que burell sia"³⁰, y en la copla 33, "Lo que oyrás decir harás y delo que ellos hacen te guardarás, deaquellos digo que tienen la cabeça rayda y la gran barba"³¹. Razones de índole teológica motivan la censura de las dos proposiciones siguientes: "No hieras atumuger sin raçón por que a Dios pesa" (copla 36)³², ya que Dios está inmune de todo pesar ("quia Deus ab omni passione est immunis"), y "Esto diçe Orígenes profeta" (copla 41)³³, ya que Orígenes no fue

28. *Amonestaments*, ed. Olivar, pág. 144: "Llibre compost en Tunis per Frare Anselm Turmeda, en altra manera apellat Abdalla."

29. Esto probablemente es cierto en Túnez en el siglo XIV, pero no de manera absoluta: 'Abd Allāh es uno de los nombres que, al menos en Oriente, utilizan libremente los cristianos.

30. *Amonestaments*, ed. Olivar, pág. 149: "No et fias massa de vestiment / qui burell sia." El orden de las "coplas" o estrofas que cita el informe no corresponde al de la ed. Olivar. Cf. Martín de Riquer, *Història de la literatura catalana*, II, pág. 279.

31. *Amonestaments*, ed. Olivar, pág. 149: "Ço que oíràs 'dir faràs, / e ço que ells fan esquivaràs: / d'aicells ho dic qui lo cap ras / porten, e barba."

32. *Amonestaments*, ed. Olivar, pág. 150: "No bates muller sens raó, / car a Déu pesa."

33. *Amonestaments*, ed. Olivar, pág. 151. La estrofa entera dice lo siguiente: "La fembra és cap de peccat, / vaixell del diable malvat / e gitament del sant regnat, / diu Orígenes." No hay referencia alguna a que Orígenes sea considerado profeta. Cf. otro caso equivalente, supra, nota 28 y texto correspondiente: en el original catalán de la ed. Olivar, Turmeda no se autotitula "Reverendo Padre". No soy la persona adecuada para tratar los problemas textuales que plantea esta traducción castellana: me limito a registrar los datos.

profeta. Por último, la actitud eminentemente cínica de Turmeda ante la vida y su amoralismo es causa de que se condene: "Mas en caso de necesidad puedes decir mentira" (copla 58)³⁴, máxima turmediana que debía de tener una gran difusión en la Mallorca del siglo xvi, según testimonio del propio inquisidor Oviedo: "que muchas personas en esta Isla según consta por diversas deposiciones que hay en los libros deste Santo Oficio dezían y afirmauan que para quitar a uno de la horca se podía hazer un juramento falço allegando lo que dize en la copla 58 que en caso de necesidad se puede dezir mentira". Razones de la misma índole motivan, por último, la censura de las proposiciones de Turmeda relativas al dinero: "Dineros hacen guerras y struendos, vituperios y honrras y hacer (*sic*) cantar los predicadores *beatiquorum*" (copla 58)³⁵, "Dineros alegran los infantes, los frayles carmelitantes y hacen cantar los capellanes en las grandes fiestas" (copla 63)³⁶, "Dineros tornan los enfermos sanos; moros, judíos y cristianos, dexan a Dios y a todos los santos, dineros adoran" (copla 63)³⁷, y "Quieras dineros alegar, si los puedes haber no los dexes andar, si muchos habrás, tornar (*sic*) Papa de Roma" (copla 67)³⁸.

En conjunto, este documento que acabo de glosar tiene el interés de mostrarnos que el *Libre de bons amonestaments* era bien conocido en la Mallorca del siglo xvi y que su popularidad preocupó a la Inquisición local hasta el punto de redactar la censura anterior. Por otra parte nos informa de la existencia de una traducción castellana de esta obra, traducción probablemente realizada expresamente para ser adjuntada al informe y enviada a la corte. Se trata de una traducción muy poco afortunada, si hay que juzgar por las muestras citadas *supra*, si bien puede tener cierto interés desde el punto de vista textual. Es posible que esta traducción se conserve asimismo en el Archivo Histórico Nacional de Madrid.

34. *Amonestaments*, ed. Olivar, pág. 153: "Mas en cas de necessitat / pots dir falsia."

35. *Amonestaments*, ed. Olivar, pág. 154: "Diners fan bregues e remors, / e vituperis e honors, / e fan cantar preicadors: / *Beati quorum*."

36. *Amonestaments*, ed. Olivar, pág. 154: "Diners alegren los infants / e fan cantar los capellans / e los frares carmelitans / a les grans festes." Obsérvese la inversión de los versos segundo y tercero en la traducción castellana, con el correspondiente cambio de sentido: cf. *supra*, nota 33.

37. *Amonestaments*, ed. Olivar, pág. 154: "Diners tornan los malaits sans; / moros, jueus e crestians, / lleixant a Déu e tots los sants, / diners adoren."

38. *Amonestaments*, ed. Olivar, pág. 154: "Diners, doncs, vullés aplegar. / Si els pots haver no els lleixis anar; / si molts n'hauràs poràs tornar / papa de Roma."

5. CONCLUSIONES.

Dejando de lado la censura inquisitorial sobre el *Libre de bons amonestaments*, las notas que preceden intentan suministrar algún atisbo que confirme la hipótesis de Epalza anteriormente citada. Turmeda escribió la *Tuhfa*, pero no conocemos ningún manuscrito de la obra original, que, probablemente, tuvo muy escasa difusión. A fines del siglo xvi y principios del siglo xvii empezó la emigración de moriscos españoles hacia Túnez, entre otros países del norte de África, produciéndose un redescubrimiento y reelaboración de esta obra en un momento en que el ambiente intelectual de los moriscos españoles era muy propicio a la polémica³⁹. Hay ciertos indicios de que el autor de esta reelaboración fuera un morisco aragonés: la forma *kansiyya*, que puede ser la forma aragonesa que corresponda a la andaluza y norteafricana *kanisiyya*, y la posible identificación de Nicolás Martel con el carmelita filomorisco Esteban Martel o algún miembro de su familia. Esta hipótesis podría confirmarse o descartarse con un estudio a fondo de las características lingüísticas del texto, pero este trabajo es aún prematuro, porque nos falta un conocimiento suficiente del dialecto árabe de Aragón⁴⁰.

39. Cf. Miguel de Epalza, *Recherches récentes sur les émigrations des "moriscos" en Tunisie*, en "Cahiers de Tunisie" (Túnez), 18 (1970), págs. 139-147; *Moriscos y andalusíes en Túnez durante el siglo XVII*, en "al-Andalus", 34 (1969), págs. 247-327.

40. Cf. J. Millàs i Vallicrosa, *Notes semítiques. I. Ceduletes en àrab vulgar d'origen aragonès*, en "Estudis Universitaris Catalans", 12 (1927), págs. 59-64.+ 4 láms. No he podido ver el artículo de Georges S. Colin, *Notes sur l'arabe d'Aragon*, en "Islamica" (Lipsiae), 4 (1931), págs. 155-169.