

MEDIOEVO Y LITERATURA

Actas del V Congreso de la Asociación
Hispánica de Literatura Medieval

(Granada, 27 septiembre - 1 octubre 1993)

Volumen I

Edición de Juan Paredes

GRANADA
1995

© ANÓNIMAS Y COLECTIVAS.

© UNIVERSIDAD DE GRANADA.

MEDIOEVO Y LITERATURA.

ISBN: 84-338-2023-0. (Obra completa).

ISBN: 84-338-2024-9. (Tomo I).

ISBN: 84-338-2025-7. (Tomo II).

ISBN: 84-338-2026-5. (Tomo III).

ISBN: 84-338-2027-3. (Tomo IV).

Depósito legal: GR/232-1995.

Edita e imprime: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada. Campus Universitario de Cartuja. Granada.

Printed in Spain

Impreso en España

Presències i ecos d'un jo individuat en Anselm Turmeda

Com ja és ben sabut, les lletres medievals no es caracteritzen, en general, per rendibilitzar l'experiència íntima de l'autor com a motiu cardinal de l'obra literària. Aquest escamoteig del jo empíric no deriva tant d'un hipotètic sentit del pudor com de la mateixa concepció del fet literari pròpia d'aquesta època, és a dir, la d'una eina eficient al servei d'una finalitat, *lato sensu*, didascàlica.

Això no lleva que la primera persona siga present en un bon nombre de textos medievals, tant lírics com narratius (Pacheco 1988); en aquests casos, però, sol tractar-se d'un pur recurs de cohesió textual, d'una tècnica de suport a la funció didàctica o, molt sovint, d'ambdues coses a la vegada. Així doncs, i pel que fa a les lletres catalanes —o occitano-catalanes—, ni la poesia trobadoresca, ni les obres de major component biogràfic de Ramon Llull¹, ni els exponents cronístics en primera persona², per citar només tres exemples reeixits, es construeixen al voltant d'un jo plenament individuat —subjecte d'unes vivències íntimes susceptibles *per se* d'esdevenir motiu literari—, sinó d'un jo “de vocació col·lectiva”, que, en última instància, només es justifica en tant que transcendeix l'experiència individual pura i simple.

En efecte, el jo que ens parla en la lírica trobadoresca esdevé, per damunt de tot, un mitjà de transmissió del codi de valors de l'amor cortés i de la realitat social que el va fer possible; aquesta funció relega, doncs, a un segon terme, si no és que l'anul·la, qualsevol nota d'autenticitat intimista. Al seu torn, la primera persona en Llull no és sinó un element de primer ordre al servei de la propagació del model utòpic propugnat per l'autor i que, precisament, el jo literari lul·lià encarna de manera paradigmàtica. En darrer lloc, el jo dels textos historiogràfics,

1. Pensem, per exemple, en el *Desconhort*, el *Cant de Ramon*, el *Blaquerna*, el *Phantasticus* o, fins i tot, en la *Vida coetània*.

2. El *Llibre dels fets* de Jaume I i la *Crònica* de Ramon Muntaner.

més enllà de qualsevol vel·leïtat de caire confessional o memorialístic (Cingolani 1985), o és una eina d'autojustificació d'una actuació político-militar davant la col·lectivitat que n'ha estat destinatària, com en el cas del *Llibre dels fets* de Jaume I, o bé esdevé testimoni fedatari interessat de les excel·lències d'un casal dinàstic, amb finalitats clarament propagandístiques, com en el cas de la *Crònica* de Muntaner (Hauf 1986).

Un altre tant podríem dir, amb més raó encara, d'obres autobiogràfiques inequívocament ficcionals, com el *Spill* de Jaume Roig, on la primera persona, a banda de funcionar com el principal element vertebrador del relat, torna a ser un recurs de reforçament didàctic, per bé que en aquest cas el didactisme tinga caràcter indirecte: el jo narratiu és subjecte d'una experiència negativa, la imitació de la qual es pretén evitar donant-la a conèixer —i tot això sense perjudici de l'element satírico-burlesc que impregna els versos de Roig— (Cantavella 1992; Carré 1984).

Aquesta orientació literària experimentarà un canvi significatiu en les lletres catalanes de la mà, fonamentalment, de dos intel·lectuals distingits de la segona meitat del segle XIV: Bernat Metge (Barcelona, 1340/46-1413) i Anselm Turmeda (Ciutat de Mallorca, ca. 1352/55-Tunis, post. 1423). Tant en l'obra de l'un com en la de l'altre —i a desgrat del peculiarisme que les individualitza respectivament— es donen una sèrie d'elements que les allunyen —si més no, en una dosi considerable— d'aquells objectius didascàlics tradicionals a què m'acabe de referir. En tots dos autors, allò que preval no és ja la difusió propagandística d'uns models que puguen servir de referents a la col·lectivitat social, sinó la pura instrumentalització subtil i enginyosa del fet literari a benefici personal³. Aquesta mutació determinarà, consegüentment, que el jo del narrador es confonga ara, amb més facilitat, amb el de l'autor, el qual passa a imbricar-se amb el discurs que produeix d'un mode i amb una intensitat inusitades fins llavors. Com que el tema ja ha merescut l'atenció dels estudiosos pel que fa a Metge (Badia 1984; Metzeltin 1981), me n'ocupe ací en relació a Turmeda⁴.

Una simple aproximació superficial a la producció literària d'Anselm Turmeda⁵ palesa que una bona part d'aquesta té una relació bastant directa amb el que, sense dubte, va constituir l'esdeveniment més transcendental de la vida de l'autor:

3. L'analogia existent, a molts diversos nivells, entre Metge i Turmeda ja ha estat advertida per L. BADIA (1993, 93, 117 i 127).

4. Per a una aproximació de conjunt a l'autor vegeu, fonamentalment, RIQUER 1964 i EPALZA 1983. També són útils EPALZA 1965, 1971 i 1978. Quant als estudis més antics tenim, entre altres, MIRET 1911, POU 1913-14, CALVET 1914 i RUBIÓ 1984.

l'abandó del país i religió d'origen —i, lògicament, de la seua condició de franciscà—, per anar a Tunis a convertir-se a l'islam i instal·lar-s'hi definitivament. Aquest fet mereix un tractament força pormenoritzat a l'única obra àrab de l'autor, la *Tuhfa* (Epalza 1971 i 1978), un tractat de refutació del cristianisme escrit des d'una òptica inequívocament musulmana.

En la primera de les tres parts en què aquesta obra es divideix⁶, l'autor ens declara la causa de la seua conversió a l'islam. Si donem crèdit a la seua explicació, Turmeda hauria deixat el cristianisme com a conseqüència de la revelació confidencial del seu mestre cristià de Bolonya, Nicolau Fratello⁷, segons la qual el Paraclet esmentat a l'Evangeli de sant Joan no seria l'Esperit Sant, com interpreta la tradició cristiana, sinó el profeta Mahoma, com creuen els musulmans (T, 108)⁸. A partir d'aquest punt el relat desenvolupa, amb tot luxe de detalls, el procés seguit per l'autor fins professar solemnement en l'islamisme, als trenta-cinc anys d'edat⁹, en un acte públic i espectacular celebrat a Tunis davant la presència del sultà i de nombrosos cristians (T, 110-112)¹⁰.

5. En vers català, el *Llibre de bons amonestaments* (1398), les *Cobles de la divisió del regne de Mallorca* (1398) i quatre sèries de *Profecies* (1405-1407); en prosa catalana, la *Disputa de l'ase* (1418); en prosa àrab, la *Tuhfa* (1421). També se li ha volgut atribuir, sense arguments segurs, el *Llibre de tres*.

6. La primera correspon a la pròpia autobiografia de l'autor. La segona, tot i que hi traspua encara algun element autobiogràfic d'interès, és una crònica apològica dels regnats d'Abû al-'Abbàs i, sobretot, del seu fill i successor Abû Fâris, els dos sultans tunisencs sota la protecció dels quals va viure Turmeda. La tercera part és la que conté el tractat anticristià pròpiament dit, sense que, tanmateix, hi desapareguen del tot les referències autobiogràfiques, ara, això sí, més minses i de menor entitat.

7. Adopte la transcripció del cognom proposada per EPALZA (1978, 106), qui, no obstant, ens informa de les diferents alternatives existents al respecte: Mirtil, Martello, Martel..., entre altres. No hi cabria llegir Martil? D'acceptar-se aquesta lectura, ¿no podríem estar davant d'una al·lusió desfigurada al frare Nicolau Martí esmentat en termes elogiosos a les *Cobles de la divisió del regne de Mallorca* (pàg. 118 de l'edició d'Olivar 1927) i que, històricament, va ser confessor de personalitats com Maria de Luna, Margarida de Prades o Martí el Jove (OLIVAR 1927, 164)?

8. L'argument del Paraclet com a mòbil de la conversió apareix també en T, 172. (Tant ací com a la resta d'aquestes pàgines les referències als textos turmedians s'indiquen amb una lletra majúscula, que designa l'obra i edició concreta, seguida de la paginació corresponent: A = *Llibre de bons amonestaments* [OLIVAR 1927]; C = *Cobles de la divisió del regne de Mallorca* [OLIVAR 1927]; D = *Disputa de l'ase* [LLINARÉS 1984]; T = *Tuhfa* [EPALZA 1978]; P = *Profecies* [EPALZA 1987]. Quant a la *Disputa de l'ase*, use l'edició de la traducció francesa de 1544 per tractar-se de la versió més pròxima a l'original català de Turmeda, avui perdut, ja que les versions catalanes de què disposem a hores d'ara [OLIVAR 1928; DESTANY 1922] no són més que traduccions del segle XX fetes a partir del text francès esmentat.)

9. Desconeixem la data exacta de la conversió, però és possible conjecturar la localització d'aquesta entre 1385 i 1390 (RIQUER 1964, 267; EPALZA 1978, 35-39).

10. EPALZA (1978, 39-40) assenyalava que aquesta narració suposa "un cas excepcional en la història dels convertits a l'islam [...]. Ens han arribat algunes narracions autobiogràfiques musulmanes de conversions d'una secta a una altra, d'un ritu a un altre, i fins i tot de la filosofia a la mística, però sempre dins del mateix islam. Però una narració autobiogràfica de conversió del cristianisme a l'islam [...] és quelcom pràcticament desconegut fins els temps moderns".

Cal tenir present, no obstant, l'existència de nombrosos indicis que ens indueixen a pensar en motivacions d'índole menys teològica com a causa real de la conversió (Epalza 1978, 39-59). Entre aquests és importantíssim el que ens proporcionen les *Cobles de la divisió del regne de Mallorca*. El fil argumental d'aquesta obra se substancia al voltant de la queixa que la personificació al·legòrica de Mallorca, afectada per greus disensions político-socials, formula al seu fill preclar Anselm Turmeda, al qual sol·licita, primer, una explicació de les causes d'aquest malestar i, després, que siga ell mateix qui, com a home de cultura i prestigi, intervinga *in situ* per tal de resoldre la situació en termes favorables. Fra Anselm satisfà la primera demanda, però rebutja taxativament la segona tot adduint com a raó el pànic a tornar a la pàtria d'origen:

L'anar molt lleu me seria,
mes fa'm por que, al tornar,
ells no es volguessen pagar
de mi, si res los devia. (C, 129)

I, tot seguit, encara intenta explicitar més la causa d'aquest temor, mitjançant l'apòleg del falcó i el gall, la conclusió del qual és força il·lustrativa i es comenta per sí mateixa:

Així me'n pren com al gall
qui, per por, de l'hom s'estriga,
despuis que après lo vall,
a la porta plegadissa,
al costat d'una bardissa
viu mon companyó cremar;
un altre en viu socarrar
dins aquell any en Eivissa. (C, 132)

És a dir, Turmeda tem ser víctima d'un procés inquisitorial.

En qualsevol cas, foren o no raons de caràcter teològic les que en realitat van decidir Turmeda a renegar de la religió cristiana, l'argument del Paraclet es pot interpretar com una mena de metàfora eufemística, molt més adequada al to general de la *Tuhfa* i, sobretot, molt més eficient de cara al seu destinatari model: els nous correligionaris del frare renegat, davant dels quals potser li interessava reafirmar-se com a islamitzat convençut.

La *Disputa de l'ase* conté també algunes al·lusions —bé que més indirectes i escadusseres— al fet central de la vida de l'autor o a alguna de les circumstàncies relacionables amb aquest. Així doncs, als preliminars de l'obra (D, 48-49), quan els animals, reunits en assemblea, es disposen a elegir un nou rei, un conill s'adona de la presència pròxima de Turmeda

—que, com a les *Cobles*, esdevé de nou personatge de la ficció literària—, qui es troba plàcidament endormiscat sota un arbre. Curiosament, l'animal se'ns revela com un excel·lent coneixedor de fra Anselm, i això perquè, com li fa saber al rei, ell va ser un del vint-i-quatre conills amb què el governador de Càller (Sardenya) va obsequiar al nostre autor per agrair-li les atencions rebudes de la seua part, quan, de camí cap a la península ibèrica per assistir a la coronació de Ferran d'Antequera, el vaixell en què viatjava es va haver de refugiar a Tunis amb motiu d'una tempesta. Aquesta anècdota, enginyosa i graciosíssima, constata, si més no, que Turmeda vivia a Tunis¹¹ i que, a més, hi gaudia d'un ampli marge de maniobra. Al seu torn, al final de la *Disputa*, quan el debat que sostenen fra Anselm i l'ase ja s'ha resolt favorablement per al primer —que ha sabut esgrimir l'argument de l'encarnació de Déu en un home i no en una bèstia com a prova definitiva de la superioritat de l'espècie humana sobre els animals—, l'ase recrimina, paradoxalment, al seu interlocutor que no haja estat capaç d'adquir encara més arguments escripturístics —que ell mateix coneix— a favor de la tesi guanyadora, tot i que se'n fa càrrec, li diu, perquè “tant il y a de temps que n'avez rien veu ne leu en aucuns livres de sainte Escripiture” (D, 138), en clara al·lusió a l'allunyament del cristianisme i de les seues fonts per part de Turmeda ran de la seua islamització.

Però el nostre autor no es conforma amb l'exhibició del seu jo empíric a través de les referències literàries a la conversió i a la fugida de l'univers d'origen assenyalades fins ací. En estreta relació amb aquest mateix tema, cal esmentar la seqüència de la segona part de la *Tuhfa* (T, 114-115) que ens informa de la invitació que fra Anselm, ja esdevingut Abdal·là, va rebre de part de l'influent sacerdot Fransis, antic company d'hàbit, perquè retornés al món cristià amb tota mena de garanties:

Actualment estic amb el senyor de Sicília, de forma que jo nomeno i destitueixo, concedeixo i prohibeixo, i porto tots els afers del seu regne. Escolta'm i vine amb mi amb la benedicció de Déu. No tinguis por de perdre fortuna, honors o altres bens qualsevol. Tinc diners i honors a bastament i faré per tu les coses que vulguis. (T, 115)

Tanmateix, malgrat la generositat de l'oferta, Turmeda, segons ens segueix contant, no sols en va fer cas omís, sinó que, a més, es va burlar del venerable sacerdot tot fent-li creure que es disposava a anar-se'n amb ell. L'episodi no té desperdici,

11. Circumstància que també confirma el colofó de la *Disputa*: “Et fut achevée la disputation dessusdicte par ledict frère Anselm Turmeda en la cité de Thunicz” (D, 140).

tota vegada que, amb independència que siga o no verídica en termes estrictes, allò ben cert és que, en la realitat, diverses personalitats civils i religioses del món cristià atorgaren a Turmeda tota mena de facilitats i garanties perquè pogués reintegrar-se al món que havia abandonat, sense que, com a l'episodi de la *Tuhfa*, aquest mai no es decidira a fer-ho¹². Històric o fictici, l'episodi té una base empírica real i respon perfectament als interessos pragmàtics de l'autor, en la mesura que li serveix per acreditar davant dels musulmans el bon concepte en què seguien tenint-lo els seus paisans naturals —tal i com sembla que s'esdevingué en la realitat—, segurament amb fins autopropagandístics.

La referencialitat biogràfica explícita, patent a l'obra turmediana, no es limita només al fet de la conversió, sinó que afecta també a altres aspectes de la seua trajectòria vital, com ara el naixement a Mallorca (T, 105; D, 108 i 112), els estudis a Bolonya (T, 105-106; D, 89), l'avesament en l'astrologia (T, 106; D, 125-126; C, 121-126 i P, *passim*), alguna anècdota personal¹³, però, sobretot, l'experiència com a sacerdot cristià (T, 134) i com a franciscà (D, 107)¹⁴.

Anselm Turmeda ens ha deixat en els seus textos un interessantíssim al·legat anticlerical. Això no és un fet insòlit entre els escriptors medievals cristians, fins i tot quan aquests pertanyen a l'àmbit eclesiàstic —tant la literatura de caire goliàrdic com la de tipus moralista o doctrinal en donen fe a bastament—. Menys ens hauria de sorprendre encara un discurs anticlerical que, com en el nostre cas, prové d'un franciscà exclaustat, a qui no li haurien de mancar raons per mantenir una visió crítica al respecte. Des d'aquesta òptica, no sols l'anticlericalisme palés a la *Tuhfa*, sinó la totalitat del tractat anticristià que constitueix la tercera part i moll nuclear d'aquesta, resulten perfectament explicables.

Allò, però, que se'ns presenta com a més novedós en Anselm Turmeda és la construcció d'una part considerable del seu missatge anticlerical a partir d'uns referents, altra vegada, molt íntimament relacionats amb la seua trajectòria personal

12. Així es posa de manifest en els documents següents: salconduit del virrei de Mallorca, Roger de Montcada, de 16 de novembre de 1402; diploma del papa Benet XIII, de 22 de setembre de 1412; document del rei Ferran I, de 1414; carta del rei Alfons el Magnànim, de 8 de desembre de 1421, i salconduit del mateix monarca, de 23 de setembre de 1423 (RIQUER 1964, 270, 272 i 274). És interessant assenyalar l'eco que, en relació amb aquests documents, trobem a la *Disputa*. En efecte, quan, als preliminars d'aquesta obra, fra Anselm és invitat a comparèixer davant del rei dels animals per atorgar testimoni a propòsit de les imputacions que se li fan, té bona cura d'exigir una condició prèvia perquè això es duga a terme: "Avant partir pour le mien advantage./ De vostre roy veulx sauf-conduict et signe" (D, 52).

13. Com aquella tan extraordinàriament ocurrent que relata com el verm de la càries argumenta a favor de la seua superioritat sobre l'espècie humana, tot recordant a fra Anselm "combien de travaux et molestes nous vous avons donné l'an passé, tellement que nous avons laissé bien peu de dents dedans la bouche" (D, 85-86).

14. Atestada en sengles documents de 1379 i de 1375 (RIQUER 1964, 265; EPALZA 1965 i 1978, 37).

(Epalza 1993). Tot això, es clar, sense perjudici que, amb aquests, s'amalgamen d'altres de més tòpics, genèrics o, fins i tot, literaris, que ara no correspon tractar. És en aquest sentit que em sembla correcte considerar, si més no en part, la vessant anticlerical de la producció literària turmediana com una mena de *reality show avant la lèttre* d'excel·lent rendiment narratiu.

Sense dubte, el plat fort del filó anticlerical, els contes inserits a la *Disputa de l'ase* (D, 110-139), contribueixen a fer bona aquesta opinió. Cinc d'aquests sis relats —tots a excepció del segon—, a través dels quals l'ase pretén demostrar a fra Anselm com els religiosos cristians cometen els pecats capitals, situen l'acció en llocs molt concrets que l'autor va poder conèixer o, fins i tot, on hi va poder viure: el primer a Tarragona, el tercer i quart a Mallorca i el cinquè i sisè a Cambrils i a Falset, respectivament, totes dues poblacions del Camp de Tarragona. A aquest propòsit no hem d'oblidar que, d'acord amb el relat autobiogràfic de la *Tuhfa* (T, 105), Turmeda hauria estudiat a Lleida i, per tant, coneixeria bé Catalunya i els seus ambients monàstics. Per altra banda, també els antropònims i les referències a alguns usos i costums de la societat catalana, presents als contes de la *Disputa*, constitueixen un reflex verista de la realitat més pròxima a l'autor. Fixem-nos, si no, en el repertori onomàstic dels clergues que protagonitzen els relats —Juliot, Joan Oset, Francesc Caravall, Mateu Ponç, Joan Companyó, Pere Taverner—¹⁵, o en les al·lusions a la fira de Tarragona (D, 54) o al costum de les dones catalanes d'entretenir-se en amigable tertúlia “quand elles rencontrent aucuns de leur connaissance en la rue venant des pardons” (D, 64).

És, però, al conte quart, il·lustratiu del pecat de l'ira, on localitzem un dels testimonis més inequívocs de la imbricació textual de l'autor. Aquesta narració inclou l'episodi del frare Aimeric, un franciscà francès conventual a Mallorca, que va comprar una mona per obsequiar-li-la a un parent noble, cosa que no va poder fer a causa de la sobtada mort de l'animaló. Al voltant d'aquests fets, una colla de frares jocosos del convent van compondre un plany burlesc que dedicaren al seu company francès, broma que va provocar les ires d'aquest i que va acabar en una espectacular baralla i amb les sancions disciplinàries corresponents. L'ase, narrador de la història, evoca al seu interlocutor una part de la cançoneta desencadenant del succés, alhora que li demana si no recorda la resta. Un plantejament d'aquesta naturalesa evidencia una clara intenció verista —eco, si

15. Aquest verisme onomàstic esdevé pur realisme històric en les *Cobles* (C, 116-120), on apareixen esmentats diversos religiosos —Nicolau Rossell, fra P. March, fra Corretger, Joan Ballester, Joan de Fornells, fra P. Cima, frare Nicolau Martí, Nicolau Sacosta, Joan Ximeno, Antoni Santoliva, fra Bonaquist, fra Poncet— identificats com a personatges de carn i ossos (OLIVAR 1927, 163-165).

no testimoni fidel, d'una experiència real—, que es confirma encara més en la resposta que el nostre frare dóna al seu ben informat i càustic interlocutor:

Et me souvient de ce fait, et estoys fort jeune lors que cela fut fait; et me souvient que deux des religieux s'en fuyrent, et l'autre, c'est à sçavoir frère Matthieu Ponce, fit prins, justicié et condamné à prison perpétuelle, et eurent tousjours depuis beaucoup de maulx. (D, 113)

Aquest mostreig d'elements amb què intente posar de relleu l'ingredient documental del discurs anticlerical turmedià ha d'ampliar-se encara a les sucoses revelacions desmitificadores d'algunes creences cristianes que, com a testimoni de primera mà, en tant que ex-sacerdot, ens ofereix l'autor a la *Tuhfa*. Com a mostra ens bastarà l'explicació llisa i plana de per què l'aigua de les piques baptismals no es fa malbé, per molt de temps que no hi siga renovada:

Els cristians se'n meravellen i creuen que és gràcies a la benedicció del sacerdot i mitjançant la benedicció de l'Església. No saben que és la gran quantitat de sal i d'oli de bàlsam el que manté la inalterabilitat de l'aigua. El sacerdot posa la sal i l'oli de bàlsam només de nit, quan ningú, absolutament ningú, no el pot veure. (T, 133-134)

Les sovintejades al·lusions als afers polítics de l'època, tant de la corona catalano-aragonesa com europeus en general, són una altra prova de la vocació documental de l'obra de Turmeda, alhora que de la instrumentalització pragmàtica d'aquesta per part de l'autor. Almenys tres textos en donen fe: les *Cobles*, la *Disputa* i les *Profecies*. Ja hem vist més amunt com la primera d'aquestes obres, a través d'una trama al·legòrica, planteja un diàleg entre l'illa de Mallorca i fra Anselm, en què aquella comissiona aquest perquè actue a favor de la resolució positiva de les dissensions político-socials internes que l'afecten. Que encara no disposem d'una interpretació plenament cabal i satisfactòria dels referents històrics exactes que s'amaguen sota la trama argumental de les *Cobles*¹⁶, no és un impediment per reconèixer que el nucli temàtic central d'aquesta obra suara esmentat confirma, una vegada més, la inclinació de Turmeda a triar com a eix dels seus productes literaris, quan no la problemàtica personal, sí almenys la del

16. Xavier RENEDO s'ha ocupat recentment del tema en la ponència "Una lectura política de les *Cobles de la divisió del regne de Mallorca* de Anselm Turmeda", presentada al col·loqui *La narrativa in Provenza e in Catalogna nel XIII e XIX secolo*, celebrat a la Università degli Studi di Roma "Tor Vergata" del 12 al 14 de maig de 1993. Lamentablement, aquest treball es troba encara en premsa i no he tingut la possibilitat d'accedir-hi.

seu entorn més immediat, i això sense oblidar que potser l'una i l'altra arriben a confondre's en algun moment. En aquest sentit pot resultar ben significativa l'expressió d'esperança en un futur millor, sota l'ègida del rei Martí l'Humà, que l'autor posa en boca de l'illa de Mallorca, tant si es tracta d'un mer elogi interessat al rei com si és un testimoni sincer d'adhesió a la figura política d'aquest:

Encara, certes, esper
 en lo món ésser lloada,
 si mos fills volien fer
 entre ells pau ordenada;
 més que més esta vegada
 [que] aquell rei molt excel•lent,
 honor de tot lo convent,
 Don Martí, m'ha esposada. (C, 128)

Per altra part, les primeres pàgines de la *Disputa de l'ase* contenen una al•lusió molt explícita al Compromís de Casp (1412), que, com és sabut, va acabar —mercè als oficis de sant Vicent Ferrer, entre altres compromisaris— amb la proclamació de Ferran de Trastàmara com a successor del rei Martí, mort sense descendència directa. Em sembla força addient proposar una lectura metafòrica d'aquestes línies inicials de la *Disputa*, d'acord amb la qual hauríem d'entendre l'elogi del rei dels animals difunts que hi apareix com una pura transposició de l'adhesió a don Martí que acabem de veure explicitada també a les *Cobles*. Transcriuré una cita bastant reveladora:

La cause et occasion de l'assemblée de tant d'animaulx estoit pource que leur roy n'aguères estoit mort; lequel avoit esté ung noble lyon, fort sage, de grant justice, et tres vaillant et hardy de sa personne. Et pour les susdictes bontez et vertus qui estoient en luy, lesdictz animaulx tous en général, et chascun d'eulx en espécial, avoient esté tant contens de son règne, et luy vouloient tant de bien [...]. Et encore avoient plus grand desplasair et mélancolie [...] qu'il n'avoit laissé filz ne fille. Et pour la grande et souveraine amytié qu'olz avoient porté audict roy, s'estoient tous assemblez pour eslire à roy aulcun de ses parens, et ce par consentement de tous lesdictz animaulx. (D, 47)

A més de l'elogi del rei difunt, les al•lusions al fet que aquest no havia deixat fills ni filles i a la reunió on s'havia de consensuar l'elecció del nou monarca no deixen lloc al dubte. Però encara hi ha més. Un cavall, “le cheval bayard”, que té la virtut de parlar “haultement avec belle éloquence” (D, 47), a qui els reunits han conferit la potestat de triar el successor reial, resol, en termes expeditius, nomenar nou rei al “lyon roux à la lònque queue, filz du cousin germain dudict feu roy

nostre sir” (D, 48), decisió que es subscriu en un no res per tothom amb gran goig i alegria. ¿No ens trobarem davant d’una al·lusió a la figura de sant Vicent Ferrer? La referència a Casp, em sembla, siga com siga, irrefutable. Una altra cosa més complicada seria esbrinar el posicionament polític de Turmeda davant la resolució del conflicte successori que s’hi va dilucidar i l’eventual caràcter de sàtira política del passatge que he tret a col·lació.

Les *Profecies* (Epalza 1987, 89-110)¹⁷, per la seua banda, sota la fosca cobertura textual pròpia del gènere (Samsó 1971-72, 55-71), amaguen una munió d’al·lusions, no sempre entenedores, als més diversos aspectes de la problemàtica política i religiosa d’aleshores, singularment al cisma d’occident, amb el qual Turmeda potser va arribar a tenir algun tipus d’implicació en la seua etapa de sacerdot cristià.

La versatilitat del nostre autor a l’hora d’adoptar en les seues obres una perspectiva cristiano-catalana o una de musulmana és un dels fets més cridaners per a qualsevol estudiós de la seua figura. La dimensió d’aquesta circumstància s’accentua en constatar que la totalitat de la seua producció es va escriure amb posterioritat a la conversió a l’islam¹⁸ i que, per tant, el dualisme i l’ambivalència omnipresents als textos turmedians no es pot explicar tan fàcilment com seria possible si les obres cristiano-catalanes foren d’abans de l’apostasia i la *Tuhfa* posterior a aquesta. Clar que sempre hi cap pensar en un procés gradual que hauria dut Turmeda des d’una assumpció tèbia de l’islamisme, en un primer moment, que li hauria fet compatible confeccionar encara les obres catalanes, a una adhesió tan absoluta a la fe de Mahoma com la que es manifesta a l’obra àrab (Botella 1980, 22).

Tanmateix, una consideració global de la personalitat i obra del nostre autor, unida a certes afinitats amb altres autors coetanis que no visqueren l’experiència d’un canvi de religió, com ara Metge, m’inclina a proposar una explicació de caire diferent, que ja he tingut ocasió de tractar per extens en un altre lloc (Alemany 1989). Em referesc, és clar, a la pràctica d’un perspectivisme literari —traducció d’un altre de vital— que hauria permés a Turmeda escriure —i viure— des de l’adopció canviant de diferents “hipòtesis de treball” (Rico 1970, 96; Alemany 1989, 56-57), o siga, de diverses hipòtesis d’aprehensió de la realitat, de la veritat i de la vida, com a única estratègia eficaç de fragmentació dels absoluts en què ell tan poc devia creure.

17. Per al tema de l’astrologia i les ciències ocultes en Turmeda és fonamental SAMSÓ 1971-72. Quant a les *Profecies* en particular disposem dels vells treballs d’ALÒS 1911, RUBIÓ 1913 i BOHIGAS 1915-16 i 1920-22.

18. Vegeu les notes 5 i 9.

Si això és així, la *Disputa de l'ase* en seria un paradigma de primer ordre, atès que els arguments que hi sostenen els dos contrincants dialèctics —frare Anselm en persona i l'Ase Ronyós de la Cua Tallada—, a propòsit del tema del debat, esdevenen uns purs pretextos per dur a terme un interessantíssim exercici perspectivista i relativitzador, al llarg del qual cap dels contendents mai no arriba a tenir la raó absoluta, encara que tots dos la tinguen en part, tal i com, fins i tot, s'arriben a reconèixer recíprocament més d'una vegada (Alemany 1989, 51-53).

Aquesta cosmovisió es reflecteix també, sorprenentment, a l'única obra de Turmeda que, a primera vista, més s'acosta als models didàctics medievals: el *Llibre de bons amonestaments*.

Aquest exponent de la literatura gnòmico-sapiencial i catequística (Rico 1973), al costat d'un rosari de consells morals fidels a l'ortodoxia cristiana —com, per exemple, els que es refereixen al compliment del manaments divins—, n'inclou d'altres que no tenen res a veure amb aquests —si és que no arriben a contradir-los frontalment— i que es redueixen —i no és poc— a purs consells pràctics —no exempts de certa dosi de cinisme— per anar pel món, al marge de qualsevol credo o creença. Heus-ne ací una mostra:

E si segur viure volràs
lo teu secret amagaràs,
si no seràs, de qui el diràs,
catiu, debades. (A, 148)

Vulles tostemps dir veritat
de ço que seràs demanat;
mas en cas de necessitat
pots dir falsa. (A, 153)

Diners, doncs, vulles aplegar.
Si els pots haver no els lleixis anar;
si molts n'hauràs poràs tornar
papa de Roma. (A, 154)

Tot plegat ve a evidenciar la visió escèptica i relativista de l'autor, fidel a la qual degué viure segons tots els indicis confirmen. Conseqüentment, tant els dualismes que apareixen a la *Disputa de l'ase* i al *Llibre de bons amonestaments*, com, en general, els que es deriven de l'oposició obra cristiana/obra musulmana, vindrien a ser un altre testimoni palés de la intimíssima imbricació existent entre el jo individuat de l'autor i els productes textuais que ens ha legat.

Em referiré, per últim, a una altra característica contínuament present a l'obra de Turmeda, que té molt a veure amb el tema objecte d'aquest estudi: el gust per

l'automenció, l'autoelogi i l'autopropaganda, tan poc habitual en els escriptors medievals. El nivell més minso i irrellevant d'aquesta tendència el constatem al *Llibre de bons amonestaments*. En aquest cas, atesa la naturalesa didàctica de l'obra, la reiterada presència de la primera persona que hi podem trobar no és més que aquell pur recurs pedagògic a què em referia al començament d'aquestes pàgines. No hem d'associar-la, doncs, a la noció de jo individuat que ací propose, perquè no es tracta sinó del jo del mestre que s'adreça a un alumne genèric¹⁹.

Quelcom ben diferent són les reiterades explicitacions d'autoestima i de culte desinhibit del jo que Turmeda ens fa arribar a través de l'habilitíssim recurs de posar en boca d'altri una munió d'elogis a la seua persona o bé de l'autocomissionament per a l'execució de tasques importants tal i com constatem a les *Cobles*. En aquest context hem de situar el tracte altament respectuós i les lloances de la seua saviesa, que, a les *Cobles*, les dozelles del palau dispensen a fra Anselm —"Bé sia vengut lo mestre!" (C, 105), "Ai, mestre molt reverent" (C, 106)...— o la mateixa illa de Mallorca:

—Frare Anselm, o fill car!
O de les tres lletres mestre!
Lo morisc vos és tot clar
e en l'hebraic sóts molt destre (C, 121)

De manera anàloga, l'ase de la *Disputa*, a desgrat del paper d'adversari dialèctic de fra Anselm, no s'estarà de dirigir-se a ell com a "maistre très révérend" (D, 139), alhora que li reconeixerà, sense ambages el seu renom i vàlua intel·lectual:

—Frère Anselme, avant que nous eussions vostre cognoissance et oyant parler de vostre sçavoir et subtilité d'entendiment, nous en croyons une partie et l'autre non. Mais au présent, voyons que tout ce que se disoit et divulguoit par le monde de vostre science et subtil engin est verité. (D, 139)

També la *Tuhfa* ens proporciona encara algun testimoni més, ben interessant, d'aquest aspecte. Així doncs, Turmeda ens conta que, quan va arribar a Tunis disposat a apostatar del cristianisme, res més desembarcar de la nau,

alguns dels qui estaven a les tropes cristianes i havien sentit parlar de mi, van venir amb cavalcadures i em portaren a les seves cases. Els acompanyaven alguns comerciants que vivien a Tunis. Vaig ser el seu hoste, honorat i molt ben tractat, al llarg de quatre mesos. (T, 110)

19. Vegeu-ne algunes mostres: "Fill, bon consell te vull dar" (A, 146), "Escolta, fill ço que io et dic" (A, 147), "Fill meu, tot ço que t'he dit" (A, 158)...

Per altra banda, a la mateixa obra, quan el sultà tunisenc demana informes sobre fra Anselm als soldats i comerciants cristians que es troben a Tunis, la resposta que n'obté no pot ser més favorable al nostre personatge:

—Senyor, es tracta d'un gran savi de la nostra religió. Els nostres doctors arriben a dir que mai no han vist una autoritat més excel·lent en tota la cristiandat pel que fa a la ciència i a la religió. (T, 111)

Tot plegat constitueix, com és fàcil adivinar, una mostra, sorprenentment inusitada en l'època, d'exhibició descarada d'un jo egòlatra, que no dubta a reafirmar-se, mitjançant l'autopropaganda literària, davant dels uns o dels altres, segons convingués als interessos particulars més conjunturalistes.

L'itinerari selectiu que hem realitzat a través de l'obra d'Anselm Turmeda ens ha permès constatar-hi una sèrie de trets que posen de relleu el paper decisiu que hi assoleix l'experiència biogràfica de l'autor com a motiu temàtic. En resum, aquests trets són, bàsicament i fonamental:

—L'aparició del mateix autor com a personatge de la seua obra.

—La utilització sovintejada de l'esdeveniment més transcendent de la vida de l'autor, la conversió a l'islam, com a matèria argumental.

—La presència d'un discurs anticlerical elaborat, en bona mesura, a partir de dades provinents de l'experiència real de Turmeda com a sacerdot i franciscà.

—Les al·lusions reiterades a esdeveniments polítics de la corona catalano-aragonesa i, en general, europeus, contemporanis de l'autor i amb algun dels quals, a més, potser va arribar a tenir alguna mena d'implicació.

—El reflex d'una cosmovisió escèptica i relativista, patent singularment en l'exercici perspectivístic de la *Disputa*, molt en consonància amb la personalitat autèntica de Turmeda que es desprén de tots els indicis.

—L'exhibició ubíqua i plaent d'un jo que no dubta a fer-se propaganda mitjançant l'autoelogi descarat i l'autocomissionament.

La presència de tots aquest trets esdevé el factor que més decisivament contribueix a atorgar originalitat a un *corpus* textual que, al capdavant, es construeix a partir d'una munió de fonts i de models subministrats per les tradicions literàries cristiana i musulmana. Així doncs, el *Llibre de bons amonestaments*, exponent del gènere gnòmico-sapiencial, segueix bastant de prop la *Dottrina* italiana que, en el segle XIII, sembla que va escriure l'enigmàtic Schiavo de Bari (Babudri 1954); les *Cobles de la divisió del regne de Mallorca* adopten com a suport de la trama argumental el canemàs al·legòric, tan àmpliament rendibilitzat en les lletres europees medievals, i, a més, fan servir, potser, un model àrab (Rubiera 1993); la *Disputa de l'ase*, al temps que remet al divulgadíssim gènere del *conflictus*, es

basa en un text inserit a l'enciclopèdia àrab dels denominats Germans de la Puresa (Asín 1914; Tornero 1984); la *Tuhfa* pertany a "un gènere literari tradicional en la teologia musulmana, el dels tractats de *radd*" (Epalza 1978, 63) o polèmiques contra el cristianisme; per últim, les *Profecies* no són més que un del nombrosos exponents d'un gènere homònim que també va gaudir de gran predicament arreu d'Europa i, en particular, de la corona catalano-aragonesa (Samsó 1971-72, 55-57; Bohigas 1920-22).

És així com Turmeda, de manera paral·lela a Bernat Metge, se'ns presenta com un habilíssim manipulador de textos o models preexistents, que reformula a benefici d'uns interessos molt personals i circumstancials, i és així també com, de retruc, amb aquest *modus operandi*, assoleix el rang d'una de les personalitats intel·lectuals més "modernes" i suggestives de les lletres catalanes antigues.

Rafael ALEMANY FERRER
Universitat d'Alacant

REFERÈNCIES BIBLIOGRÀFIQUES

- ALEMANY FERRER, Rafael (1989): "Turmeda/Abdal·là o el 'perspectivisme' com a pràctica vital i/o literària", dins Antoni Ferrando i Albert G. Hauf (eds.), *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de llengua i literatura*, I, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, ps. 27-57. Reproduït a les *Actas II Congreso Internacional de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, I, Universidad de Alcalá de Henares, 1991, ps. 133-150).
- ALÒS, R. (1911): "Les profecies d'En Turmeda", *Revue Hispanique*, XXIV, ps. 480-496.
- ASÍN PALACIOS, M. (1914): "El original árabe de la *Disputa del asno contra fray Anselmo Turmeda*", *Revista de Filología Española*, I, ps. 1-51. (Reproduït dins *Huellas del Islam*, Madrid, Espasa-Calpe, 1941, ps. 115-160 i en *Obras escogidas*, II-III, Madrid, Granada, 1948, ps. 563-616, totes dues del mateix autor.)
- BABUDRI, F. (1954): *La figura del rimatore barese Schiavo nell'ambiente sociale e letterario duecentesco di Puglia e d'Italia*, Bari. [Les ps. 167-180 contenen l'edició de la *Dottrina*.]
- BADIA, Lola (1984): "'Siats de natura d'anguila en quan farets': la literatura segons Bernat Metge", *El Crotalón. Anuario de Filología Española*, 1, ps. 25-65. (Reed. en *De Bernat Metge a Joan Roís de Corella*, Barcelona, Quaderns Crema, ps. 59-119.)
- (1993): "De *La Faula* al *Tirant*, passant, sobretot, pel *Llibre de Fortuna e Prudència*", dins *Tradicció i modernitat als segles XIV i XV. Estudis de cultura literària i lectures d'Ausiàs March*, València-Barcelona, Institut Universitari de Filologia Valenciana-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, ps. 93-128. (1ra. ed. dins *Quaderns Crema. Deu anys. Miscel·lània*, Barcelona, Quaderns Crema, 1989, ps. 17-59.)
- BOHIGAS, Pere (1915-16): "Profecies de fra Anselm Turmeda (1406)", *Estudis Universitaris Catalans*, IX, ps. 173-181.
- (1920-22): "Profecies catalanes dels segles XIV i XV. Assaig bibliogràfic", *Butlletí de la Biblioteca de Catalunya*, VI, ps. 38-40.
- BOTELLA, Jordi (1980): "Anselm Turmeda en Juan Goytisolo: assaig d'un palimpsest", *Lletra de canvi*, 2, febrer, ps. 19-25.
- CALVET, Agustín (1914): *Fray Anselmo Turmeda, heterodoxo español*, Barcelona, Estudio.
- CANTAVELLA, Rosanna (1992): *Els cards i el lliur: una lectura de l'"Espill" de Jaume Roig*, Barcelona, Quaderns Crema.
- CARRÉ, Antònia (1984): "L'estil de Jaume Roig: la virulència i la comicitat", *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, IX = *Miscel·lània Antoni M. Badia i Margarit*, 1, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, ps. 109-118.
- CINGOLANI, Stefano M. (1985): "Consideracions sobre el paper de l'autobiografia en els historiadors en llengua vulgar", *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, XI. *Miscel·lània Antoni M. Badia i Margarit*, 3, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, ps. 95-116.
- DESTANY, Lluís [=Ll. Faraudo de Saint-Germain] (1922): *Anselm Turmeda, Llibre de disputació de l'ase*, Barcelona.

- EPALZA, Mikel de (1965): "Nuevas aportaciones a la biografía de fray Anselmo Turmeda", *Analecta Sacra Tarraconensia*, XXXVIII, ps. 87-158.
- (1971): *La Tuhfa, autobiografía y polémica islámica contra el cristianismo de Abdallah al-Taryuman (fray Anselmo Turmeda)*, estudi, text àrab i traducció castellana, Roma, Accademia Nazionale dei Lincei.
- (1978): Anselm Turmeda, *Autobiografia i atac als partidaris de la Creu*, introducció i, en col·laboració amb Ignasi Riera, traducció catalana, Barcelona, Curial.
- (1983): *Anselm Turmeda*, Palma de Mallorca, Ajuntament.
- (1987): Anselm Turmeda, *Llibre de bons amonestaments i altres obres*, Palma de Mallorca, Moll.
- (1993): "Conversió i narrativa oral islàmiques a les narracions autobiogràfiques d'Anselm Turmeda (Abdal·là At-Tarjuman)", dins *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, I, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, ps. 153-159.
- HAUF, Albert G. (1986): "Més sobre la intencionalitat dels textos historiogràfics catalans medievals", dins Ian Michael i Richard A. Cardvell (eds.), *Medieval and Renaissance Studies in Honour of Rober Brian Tate*, Oxford, The Dolphin Book Co., ps. 47-61.
- LLINARÉS, Armand (1984): Anselme Turmeda, *Dispute de l'ane*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin.
- METZELTIN, Michael (1981): "El tema i la seua instrumentalització en la *Història de Valter e Griselda* de Bernat Metge", *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, II = *Homenatge a Josep M. de Casacuberta*, 2, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, ps. 43-64.
- MIRET I SANS, J. (1911): "Vida de fray Anselmo Turmeda", *Revue Hispanique*, XXIV, ps. 261-296.
- OLIVAR, Marçal (1927): Barnat Metge-Anselm Turmeda, *Obres menors*, Barcelona, Barcino ("Els Nostres Clàssics", 10).
- (1928): Anselm Turmeda, *Disputa de l'ase*, Barcelona, Barcino ("Els Nostres Clàssics", 18).
- PACHECO-RANSANZ, Arseni (1988): "La narració en primera persona en els segles XIV i XV: notes per a una reavaluació crítica", *Actes del Cinquè Col·loqui d'Estudis Catalans a Nord-Amèrica*, Barcelona, North American Catalan Society-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, ps. 99-109.
- POU I MARTÍ, J. M. (1913-14): "Sobre fray Anselmo Turmeda", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, VII, ps. 465-472.
- RICO, Francisco (1970): *El pequeño mundo del hombre. Varía fortuna de una idea en las letras españolas*, Madrid, Castalia, ps. 90-96.
- (1973): "Pedro de Veragüe y fra Anselm Turmeda", *Bulletin of Hispanic Studies*, L, ps. 224-236. (Reproduït, amb algunes addicions, al llibre de l'autor *Texto y contextos. Estudios sobre la poesía española del siglo XV*, Barcelona, Crítica, ps. 33-53.)
- RIQUER, Martí de (1964): *Història de la literatura catalana*, II, Barcelona, Ariel, ps. 265-308.

- RUBIERA I MATA, María Jesús (1993): "Una possible font àrab de l'estructura argumental de les *Cobles de la divisió del regne de Mallorca*", *Actes del Novè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Ctalanes*, I, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, ps. 161-166.
- RUBIÓ I BALAGUER, Jordi (1913): "Un text català de la Profecia de l'Ase de Turmeda", *Estudis Universitaris Catalans*, VI, ps. 9-24.
- (1984): *Història de la literatura catalana*, I, Barcelona, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, ps. 353-361. (Traducció de la primitiva *Literatura catalana* en castellà, publicada com a part de la col·lectiva *Historia general de las literaturas hispánicas*, Barcelona, 1948-1959, dirigida per Guillermo Díaz-Plaja.)
- SAMSÓ, Julio (1971-72): "Turmediana", *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXXIV, ps. 51-85.
- TORNERO POVEDA, Emilio (1984): *La disputa de los animales contra el hombre (traducción del original árabe de la "Disputa del asno contra Fray Anselmo Turmeda")*, Madrid, Universidad Complutense.