

# *Ramon Llull i Anselm Turmeda: dues actituds mallorquines enfront de l'Islam*

*Ramon Llull and Anselm Turmeda: two Majorcan Attitudes against Islam*

Gabriel Ensenyat Pujol

Universitat de les Illes Balears

---

## **Resum**

Ramon Llull i Anselm Turmeda comparteixen un notori interès respecte de l'Islam. A partir d'aquí cada un desenvolupa en seu projecte personal en relació amb la qüestió (que tingué com a epicentre el món tunisenc), malgrat les evidents discrepàncies entre l'un i l'altre, també presenta un seguit d'aspectes en comú.

## **Paraules clau**

Ramon Llull, Turmeda, Islam, interès, discrepàncies.

## **Abstract**

Ramon Llull and Anselm Turmeda share a remarkable interest towards Islam. Hence, each of these authors will pursue their own personal project related to this issue, which has as an epicentre the Tunisian world. In spite of the evident discrepancies between them both, their projects also have numerous aspects in common.

## **Key words**

Ramon Llull, Anselm Turmeda, Islam, interest, discrepancies.

Entre Ramon Llull i Anselm Turmeda es dona la circumstància de trobar-nos amb dos autors que, ultra llur producció literària d'alt nivell (som davant les dues figures més importants de les lletres mallorquines medievals), comparteixen un interès

molt notable envers la realitat islàmica, que en ambdós casos tingué l'epicentre sobretot a través del món tunisenc. De fet, malgrat les evidents discrepàncies entre l'un i l'altre, tots dos autors tenen un seguit d'aspectes en comú que, d'antuvi, no podem deixar de remarcar.

### **Semblances i paral·lelismes entre Llull i Turmeda**

Per començar, Llull i Turmeda ens deixaren un relat autobiogràfic. La circumstància és especialment digna d'esment si tenim en compte que per a l'època les biografies d'autors són escassíssimes. I més encara les autobiografies, que resulten insòlites en el panorama de les lletres medievals: dels autors (com també dels artistes) moltes vegades ni tan sols no en sabem el nom; només cal pensar en la quantitat de textos, retalles o obres arquitectòniques d'autoria anònima. I, quan ens és conegut, les notícies que ens n'han pervingut acostumen a ésser rònegues, esparses i fragmentàries, fruit d'una recerca d'arxiu tan laboriosa com, sovint, estèril.

És cert que, respecte dels nostres autors, disposem d'un precedent anterior a l'hora de biografiar escriptors. Un precedent, a més, amb dotzenes de biografies al darrere. Es tracta de les *Vides* (i també hi podem incloure les *Razós*) dels trobadors. Però aquestes semblances no són comparables als casos que ens ocupen. Primer, perquè són textos molt més breus, una bona part dels quals no passen d'un parell de línies o d'un paràgraf —fins i tot n'hi ha d'una sola frase—, i els més extensos, que són una minoria, no emplenarien més de dues o tres de les pàgines del present volum. A més, estan farcits de tòpics, d'episodis llegendaris tinguts per reals, d'inexactituds involuntàries o volgudes, etc., cosa que, tot i fer-los interessantíssims en molts aspectes, fa que no els puguem equiparar ni de lluny a les dues autobiografies que comentam. Fins i tot després del text força primerenc de Llull, les relacions biogràfiques o autobiogràfiques d'autors foren poc freqüents, i haurem d'esperar que albiri la cultura de l'Humanisme i el Renaixement, amb la seva reivindicació de la individualitat i el geni de l'ésser humà, per trobar vides d'autors (literats, pintors...) a balquena.

Curiosament (o, millor dit, afortunadament), enmig de tant desinterès pel periple vital i pels mèrits dels escriptors, dues de les escasses autobiografies de què disposem són fruit de la ploma dels dos autors mallorquins. En el cas de Ramon Llull es tracta de la *Vida coetània*, un text redactat originàriament en llatí el 1311, després que Llull el dictàs a París a algú que no sabem qui era (l'anonimat, un cop més...), però que és probable que es tractàs d'un monjo cartoixa, atesa la relació estreta que Llull tenia en aquell moment amb la cartoixa de Vauvert. L'obra té el mèrit que ens proporciona moltes notícies referents a l'autor que altrament ignorariem però, per contra, deixa de banda episodis transcendents que l'envoltaren. A vegades explica amb detall fets d'aparença poc important per a nosaltres, mentre que en silència d'altres de molt major abast. De tota manera,

gràcies a aquest relat tenim a l'abast un gran nombre de notícies relatives a Llull que d'altra manera ignorariem. I, entre aquestes informacions valuoses, hi figuren les relatives als tres viatges fets per Ramon Llull al nord d'Àfrica amb finalitats apològètiques, dels quals parlarem més endavant.<sup>1</sup>

En el cas d'Anselm Turmeda tenim quelcom semblant: una autobiografia pròpia, continguda en una de les seves obres, la *Tuhfa*. Ara bé, ensems amb informacions valuoses, Turmeda també deixa en l'aire —com Llull— etapes i aspectes de la seva vida que ens agradaria conèixer i, d'allò de què parla, a vegades n'hem de fer un cas relatiu o posar entre interrogants algunes de les afirmacions que fa.<sup>2</sup>

Una altra coincidència entre ambdós autors és que el seu respectiu periple biogràfic presenta dues etapes ben delimitades. Llull, com és ben conegut, fins als 30 anys fou un home casat, amb fills, cortesà i de vida dissipada. En la segona etapa canvià radicalment de vida, i es lliurà a Déu i a la tasca apològètica. Per la seva banda, Turmeda fins als 35 anys va esser un frare franciscà, que conegué món, sense que li'n coneguem cap activitat destacada. En aquesta edat —que és semblant a la que tenia Llull quan dugué a terme la seva “conversió”— Turmeda també donà un torn a sa vida, ja que va abandonar el món cristià, es va fer musulmà i s'establí a Tunis. Aquest gir radical manifesta un altre cop una nova semblança amb Llull: l'interès que els despertà, a l'un i l'altre, l'islam. Si bé la resposta de cada un a aquest “estímul” fou diferent o, millor dit, oposada (Llull decidí orientar tota la seva vida i activitat a procurar la conversió dels “infidels”; Turmeda, per contra, s'islamitzà, és a dir, es passà amb armes i bagatges al bàndol dels “infidels”), el fet que ambdós personatges sentin una forta atracció pel món musulmà —tot i que per motius ben diferents, ho repetim— és una circumstància que no podem deixar de remarcar.

Al capdavant, tots dos se n'anaren a l'Islam: un —Llull— per tal de fer-hi apologia cristiana, debatre amb els intel·lectuals d'allà i, en últim extrem, provocar les masses, patint la lògica fúria d'aquestes; l'altre —Turmeda— simplement s'hi instal·là, còmodament i tranquil·la. Però així com Llull sempre acabava retornant a casa, Turmeda, malgrat no retornar mai més a la seva estimada Mallorca (i, en aquest sentit, va haver de fer-se el desentès de les propostes de retorn que

<sup>1</sup> Sobre l'obra, vegeu BATLLOR, Miquel (1957). “Vida coetània”. A: *Obres essencials*, vol. I, Barcelona: Selecta, 1957, pp. 31-54; BONNER, Antoni (1989). *Obres selectes de Ramon Llull (1232-1316)*, vol. I, Mallorca: Ed. Moll, pp. 11-50; ENSENYAT PUJOL, Gabriel (2004). *Vida coetània*. Muro: Ensiola.

<sup>2</sup> Els treballs més recomanables sobre la biografia turmediana són els d'EPALZA, Mikel de (1971). *La Tuhfa, autobiografia y polémica islàmica contra el cristianismo, de Abdallah al-Trayuman (fray Anselmo Turmeda)*, estudi text àrab i traducció castellana. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei; (1978). *Autobiografia i atac als partidaris de la Creu*. Curial, Barcelona; (1983). *Anselm Turmeda*. Palma: Ajuntament de Palma; i (1994). *Fray Anselmo Turmeda (Abdallah al-Taryuman) y su polémica islamo-cristiana*. Edición, traducción y estudio de la “Tuhfa”. Madrid: Hiperion.

li adreçaren reis i papes), no va perdre mai el contacte amb el seu món català, sempre va estar ben informat del que hi ocorria i es va interessar per les qüestions que preocupaven qualsevol mallorquí d'aleshores; àdhuc va escriure més del vuitanta per cent de la seva obra, a l'Íslam estant, en català. Si el Lluïl de la segona etapa de la seva vida és un cristià a la seva manera preocupat per l'Íslam, en el cas de Turmeda hem de capgirar els termes: el Turmeda de la segona fase de la seva existència és un musulmà força interessat pel món cristià, sobretot pel món que havia conegut i del qual havia pres part fins als 35 anys, i que li era més proper.

Aquest contacte directe amb el món musulmà els portà tots dos a aprendre l'àrab. En el cas de Lluïl dugué a terme l'aprenentatge a Mallorca amb el seu famós esclau musulmà, al llarg de nou anys, en què no només aprengué la llengua sinó també els fonaments de la fe musulmana i, en conjunt, a conèixer la realitat de l'Íslam<sup>3</sup>. Turmeda, que també coneixia l'hebreu, aprengué l'àrab a Tunísia, després d'establir-s'hi, i segons afirma al cap de poc més d'un any ja era capaç de fer-se entendre en aquesta llengua. A partir dels dos relats respectius del fet, podríem col·legir que Lluïl tardà molt més a dominar l'àrab però possiblement seria una percepció incorrecta. Perquè Lluïl, de fet, al cap de nou anys d'estudi ja era capaç d'escriure obres en àrab, com va fer, per exemple, en relació amb el *Llibre de contemplació en Déu*.<sup>4</sup> En canvi, Turmeda no escrigué una obra en àrab, la *Tuhfa*, l'única de la seva producció en aquesta llengua, fins al final de la seva vida, cap a 1420, quan ja devia tenir una setantena d'anys. Per tant, hem d'entendre que els nou anys que Lluïl necessità per assolir un domini de l'àrab és el temps que dedicà a tenir-ne una base tan sòlida com per poder-hi escriure obres directament. Això, a més, amb independència de si el beat ja podia tenir-ne uns coneixements rudimentaris previs a través del contacte amb els musulmans vençuts de la Mallorca de la postconquesta.

De fet, Lluïl, quan parla dels projectes apològics (o quan els posa en pràctica, com en el cas de Miramar), sempre impel·leix els missioners a conèixer la llengua àrab. D'aquesta manera, doncs, descarta la intervenció d'interprets. Al *Liber de fine* (1305) explica que els musulmans literalment fan befa dels missioners que no saben àrab. A més, el beat considera que els interprets no són vàlids perquè no coneixen bé els termes adequats per expressar les paraules dels predicadors. Per això, per part d'aquests cal l'aprenentatge de l'àrab, tot i la dificultat — "*los trebay's*

<sup>3</sup> DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando (1993). "Ramon Lluïl, "catalán de Mallorca", y la lengua árabe. Contexto sociolingüístico", a *Literatura y bilingüismo. Homenaje a Pere Ramírez*. Kassel: Edition Reichenberger, pp. 3-17.

<sup>4</sup> Això no obstant, a vegades hom ha dubtat d'aquesta circumstància. BRUNNER, Rudolf (1985) "Una qüestió debatuda: Ramon Lluïl va escriure llibres en àrab?", a *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes*, vol. XI, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 55-70.

que hom ha per aprendre *hur language*” — que això comporta, tal com exposa a la *Doctrina pueril* (cap. 71) i al *Llibre de contemplació* (caps. 106, 359)<sup>5</sup>.

Deixant de banda la qüestió més o menys anecdòtica del temps que pogueren tardar ambdós autors a conèixer suficientment bé l'àrab, el que ens interessa remarcar és que tots dos escriviren en aquesta llengua. Som, per tant, davant dos casos molt especials, a escala europea, d'autors que s'expressaren en la seva llengua familiar, que en aquest cas era el català, i l'àrab. Una llengua, aquesta última, desconejada per gairebé tota la intel·lectualitat europea, ja que, per exemple, en temps de Llull l'única altra figura de gran relleu de la cristiandat que la coneixia era l'anglès Roger Bacon.

En el cas de Turmeda, afortunadament la seva obra en àrab, la *Tuhfa*, ens ha arribat, tot i que fins al segle XIX hom no l'havia relacionada amb el nostre autor. A partir d'aquí hom en féu diverses traduccions (Epalza, 1981). No ocorre el mateix respecte de Llull. Tots els seus escrits àrabs s'han perdut, o almenys fins a dia d'avui no en coneixem cap. Sabem perfectament, perquè ell mateix ens ho explica, que va traduir del català al àrab una sèrie d'obres seves, i que alguna fins i tot la va redactar originàriament amb aquesta llengua. El fet que no coneguem cap d'aquests textos no deixa d'esser sorprenent, sobretot si tenim en compte que ens trobam davant l'autor medieval de qui es conserven més manuscrits a Europa, un volum només superat per la Bíblia. No sembla fàcil, per tant, que en pugui aparèixer cap a Europa. Però, i al nord d'Àfrica? No ho hem de descartar, i més encara si tenim en compte que fa pocs anys, a una recòndita biblioteca privada de la ciutat de Tinduf (Algèria), es va trobar el text del *Tariq Mayurqa*, una crònica àrab de la conquesta de Mallorca, coneguda i citada per autors posteriors, que es donava per perduda. En qualsevol cas, pel que fa al món europeu, podem tenir la sospita (que només és això, una elucubració, sense cap evidència documental) que les versions àrabs de Llull que es poguessin conservar ací i allà pogueren ésser destruïdes sistemàticament per antilul·listes i inquisidors que devien pensar que aquells escrits lul·lians en una llengua que gairebé tothom desconeixia devien contenir un reguitzell d'heretgies i coses per l'estil. En aquest sentit, hem de pensar que quan hom es proposava esborrar del mapa els escrits que no interessaven, hom se'n solia sortir bé. Com a mostra, només cal citar que a penes ens han arribat uns pocs textos càtars, que es poden comptar amb els dits d'una mà, dels milers que en degueren existir als segles XII i XIII (i algun es troba a la Biblioteca Vaticana, perquè la cúria romana en volgué disposar per tal de conèixer de primera mà aquella fe). O, per posar un exemple molt més relacionat amb el que tractam, de la *Disputa de l'ase* de Turmeda, en la seva versió original catalana, no ens ha arribat un sol exemplar, ni manuscrit ni fruit de la impressió que se'n va fer a Barcelona el 1509. I això és per obra i gràcia de la Inquisició que per motius diversos (el caràcter “democràtic” de

<sup>5</sup> GARCÍAS PALOU, Sebastián (1981). *Ramon Llull y el Islam*, Palma, pp. 96-98.

l'obra, el contingut, el seu autor...) va condemnar el llibre i, com veiem, fou prou diligent a l'hora de fer-lo desaparèixer de la circulació. Si avui podem llegir-lo és gràcies a l'edició francesa impresa a Lió el 1544, a partir de la qual després se'n feren d'altres. Una d'elles, per cert, en castellà, segons sembla, ja que en tenim notícies molt vagues. I, si va existir, tampoc no n'ha arribat cap rastre.

En definitiva, com veiem, ni Lluïl ni Turmeda, per motius distints en cada cas, no varen ésser dos autors a qui la Inquisició precisament tingués una gran estima. Una circumstància que, de bell nou, ens permet establir paral·lelismes entre tots dos, molts més, és ben possible, dels que en principi un es podia pensar de trobar.

I, encara per acabar les comparances formals entre Lluïl i Turmeda, val a dir que a tots dos, en certs moments, els ha acompanyat una llegenda basada en el martiri. Pel que fa a Lluïl, la tradició el feia morir màrtir, una circumstància que no es pot provar de manera documental i que fins i tot sembla poc probable, com més endavant comentarem. De fet, l'esmentada tradició arriba a fer-se més complicada, ja que, davant l'evidència que el tercer viatge havia estat a Tunís, lloc del suposat martiri (mentre que la lapidació documentada havia tingut lloc a Bugia), hom va fer tornar Lluïl a Bugia, en un periple complicat. Val a dir que la -ara per ara- llegenda del martiri va ésser estimulada pels processos de canonització antics, sobretot a partir del del segle XVII, que d'aquesta feien complir a Lluïl una condició suficient per a la canonització, d'acord amb els paràmetres de l'Església, com és el fet d'haver mort per la fe catòlica.

Quant a Turmeda, la llegenda aparegué a Catalunya al segle XVI. Possiblement fou inspirada pel cas de fra Antoni Neïrot, dominicà, nascut al Piemont, el qual després de patir captiveri es féu musulmà a Tunís, però més tard n'abjurà públicament a la mesquita durant l'oració del divendres i en presència del soldà. En conseqüència, va ésser condemnat a mort i morí l'any 1460, i més tard canonitzat. El fet tingué molta ressonància a Europa i cal tenir en compte -a l'hora de lligar ambdós casos- que s'escaigué menys de quaranta anys després de la mort de Turmeda.

### Ramon Lluïl al nord d'Àfrica

Un dels aspectes fonamentals de la comesa que Lluïl s'autoimposà fou la tasca missionera i de conversió dels "infidels", amb especial incidència en relació amb els musulmans -"per *sarrains a preïcar*"-. En un altre lloc hem comentat el context historico-cultural (general europeu, més concret de l'àmbit català i específicament mallorquí) que explica la raó d'èsser l'existència d'un Ramon Lluïl, que no era cap personatge pintoresc, tronat ni tocat d'ala, que n'era la visió poc afalagadora que perdurà fins no fa gaire temps<sup>6</sup>.

En sentit pràctic, la primera iniciativa que va concebre Lluïl encaminada a la

<sup>6</sup> ENSENYAT PUJOL, Gabriel (2007). "Context històric i sociològic de Ramon Lluïl", a *Treballs sobre Ramon Lluïl*. Palma: Institut d'Estudis Baleàrics, pp. 17-43.

**conversió dels musulmans va esser la fundació missionera de Miramar (1276-1293), on s'havien d'instruir franciscans per tal d'anar després a predicar a terres islàmiques, i que acabà clausurada per causes desconegudes.**

**Mentrestant, ell mateix començà a projectar la seva pròpia anada a l'Islam. Aquesta es traduí en els tres coneguts periples a Tunis (1293), Bugia (1307) i, de bell nou, a Tunis (1314-1315/1316). Això no obstant, temps enrere hom conjecturà sobre l'existència de viatges anteriors, en tot cas no coneguts ni documentats. El motiu era que Llull, en alguna de les seves obres escrites abans del primer viatge a Tunísia, parla del contacte que havia mantingut amb musulmans. Així, per exemple, en una de les primeres obres, el *Llibre del gentil e dels tres savis*, escrit no més tard de 1274 (per tant, vint anys abans d'emprendre la primera aventura nord-africana), Llull comença la redacció del text amb aquesta frase: "Con ab los infieels ajam participat lonch de temps, e ajam enteses lurs ffalses oppinions e errors". Referències com aquesta confongueren no pòcs lul·listes de temps enrere, que varen creure que Llull parlava d'estades a terres musulmanes anteriors a les conegudes i, per tant, elaboraren conjectures, evidentment errònies, o bé romangueren perplexos davant l'afirmació.**

**Ara sabem que aquest tipus d'afirmacions s'han d'entendre en clau interna mallorquina. És a dir, que fan referència al (gran) nombre de musulmans provinents de la conquesta que hi havia a l'illa en temps de Llull. Uns musulmans esclavitzats, derrotats, vençuts, un Islam desballestat, però, en qualsevol cas, una realitat islàmica que Llull pogué conèixer de primera mà molt abans de sortir de l'illa. De fet, així ho corrobora a la *Vida coetània* quan, en referir-se al seu retorn a Mallorca, just a final de segle (1299), llegim que "torna en Mailloques e stant aquí continuament treballava ab disputes e sermons e n convertir los moros qui aquí éran a la santa fe cathòlica".**

**Després de llargs periples per Europa, en què Llull intentà convèncer reis, governants i papes perquè s'implicassin en els seus projectes, els quals explicà amb una fortuna relativa a la Sorbona de Paris, el beat decidí que era el moment d'embarcar-se cap a Tunis. La miniatura núm. 9 del famós *Brevicium* de Karlsruhe mostra, a l'esquerra, el mestre de camí cap a la ciutat tunisenca, mentre que a la dreta ja el trobam disputant amb els alfaquís musulmans. Val a dir que el lloc escollit no ho era per atzar. A Tunis, com més tard a Bugia i, de fet, a gairebé totes les grans ciutats mercantils del nord d'Àfrica, hi havia una nombrosa colònia de mercaders cristians i fonamentalment catalans (entenen per "catalans" les persones dels territoris de parla catalana, Catalunya, València i les Balears, tal com eren anomenades a l'època), establerts allà de manera provisional o definitiva. També hi havia esclaus cristians, molts dels quals eren catalans, antics cristians conversos a l'Islam, tropes cristianes de mercenaris al servei dels emirs nord-africans, etc. En definitiva, que la colònia cristiana, e catalana de manera especial, que allà es va trobar Llull no era precisament testimonial, tot i que el seu objectiu no era adreçar-s'hi, sinó als savis musulmans.**

Però hem volgut remarcar d'antuvi aquest aspecte per deixar clar que Llull, quan decidí partir cap a aquelles terres, no era un solitari.

Una altra cosa era el resultat final de la seva aventura apològica. Però també cal dir que la seva presència amb finalitats missioneres tampoc no constituïa un cas especial. A part d'algun precedent de mercader-apologeta (és a dir, de laic com ell) documentat abans al nord d'Àfrica fent proselitisme del cristianisme, com el del genovès Guglielmo Alfachino que el 1179 mantingué una disputa a Ceuta amb els jueus d'allà, hi havia organitzat tot un sistema de predicacions per part dels dominics. Fins i tot, en el cas de Tunis, aquests disposaven d'un convent, una circumstància que pot sobtar però que s'explica gràcies a les bones relacions que mantenien els governants de la Corona Catalanoaragonesa amb els emirs tunisencs. No debades hom ha dir que l'emirat tunisenc arribà a ésser una mena de protectorat de Jaume I. El que ens interessa remarcar és que els dominicans també duïen a terme una empresa apològica important en terres de Tunísia, tot i que a Llull, com sabem, el mètode dominicà basat només en la refutació de l'Islam però sense permetre argumentar de manera racional a favor de la fe catòlica no el convencia. Per això ell hi posà en pràctica el seu propi sistema. De fet, en aquelles missions hi participava un dominic important i conegut, Ramon Martí, a qui Llull es refereix en diversos escrits com a mostra dels problemes que presentava els sistema dominicà, que finalment fracassava davant el requeriment dels musulmans d'arguments que demostrassin la veritat del cristianisme.

El primer viatge que Llull emprengué a terres tunisenques fou el 1293. La informació que en tenim la devem sobretot a la *Vida coetània*, que explica amb detall el periple, força conegut, que va estar precedit pel temor al que li podia ocórrer allà i una forta crisi psicològica i espiritual, en què el beat va sentir una veu que l'advertí sobre quin seria el destí—diferent—de la seva «Art» i de l'ànima si entrava en l'orde dels franciscans o dels dominics, opcions que contemplava. Val a dir que aquests episodis foren suprimits en les edicions vuitcentistes de la *Vida coetània* fetes per Custurer i per Sollier, ja que devien trobar-los desconcertants. I també al P. Pasqual li semblaven força estranys.

Això no obstant, quan Llull ho hagué superat emprengué el viatge i, segons el relat de la *Vida coetània*, "lo dit reverend mestre començà a cercar de dia en dia aquells qui eren pus literats en la secta de Mahumet, denunciant-los com ell havia estudiada la llei dels cristians, e que sabia bé la lur fe e fonaments d'aquella, però que era vengut aquí per saber la lur secta e credulitat; e que, si era atrobat que aquella fos mellor que aquella dels cristians, ne ells l'hei podien provar, que per cert se faria moro. E, com açò fos sentit per molts, ajustaren-se tots los sabents moros qui fossen dins la ciutat de Tunis, al·legant les pus forts raons que sabien ne podien en lur secta".

A continuació s'inicià el debat en el qual podem observar les famoses correlatives

<sup>7</sup> BATLLORI, Miquel (1957). "Vida coetània". A: *Obres essencials*, vol. I, Barcelona: Selecta, 1957, pp. 44-46.



lul·lianes. El discurs que reproduïx la *Vida coetània* és un excel·lent resum del seu mètode apològic, ja que empra les dignitats amb els seus correlatius per a provar la Trinitat i l'Encarnació, els dos dogmes cristians que musulmans i jueus trobaven més difícil d'acceptar, problema que cap mètode apològic anterior havia volgut o pogut confrontar de manera raonablement convincent. Llull, doncs, havia fet servir una estratègia calculada, ja que el seu objectiu era confrontar les dues fes amb els savis, que eren els qui, segons el seu punt de vista, eren susceptibles d'entendre l'argumentació lul·liana, puix que el poble no n'estava capacitat i els governants, que fonamentaven la seva posició en el factor religiós, no tenien intenció de canviar de fe, ja que això podia erosionar la base del seu poder. I per conduir-los cap al seu redol Llull va fer servir l'argument que si el convencien estava disposat a baratar de fe.

Evidentment que no era aquesta la intenció de Llull, ja que el seu propòsit era a l'inrevés: persuadir els musulmans de la veritat del cristianisme. Que el beat plantegi la qüestió en aquests termes s'explica de bell nou per motius d'estratègia: quan Llull arribà a Tunis era un perfecte desconegut en aquelles latituds i si hagués exposat obertament el seu pla ningú no li hauria fet cas. Per això, per tal d'incitar el debat, per aconseguir en definitiva ésser escoltat pels musulmans, féu la proposta en termes contraris d'allò que en realitat pretenia. Així s'assegurava de poder parlar de tu a tu sobre les respectives fes i, amb la infal·libilitat que atorgava al seu mètode —no oblidem que el considerava fruit d'una il·luminació divina, a Randa—, demostrar que la cristiana era la vertadera. L'estratègia al cap i a la fi no funcionà, ja que després (o a causa) dels èxits inicials, segons el seu relat, el beat acabà expulsat per part de l'emir Abu-Hafs (1284-1295). Com veurem tot seguit, al següent viatge no la posà en pràctica.

Cal remarcar el marc tunisenc de tolerància en què es trobà Llull (cosa que no devia ignorar) i si finalment fou sentenciat a mort, primer, i expulsat, després, va ésser —seguint l'explicació de la *Vida coetània*— perquè ell mateix va traspassar la línia vermella imposada per al cas, ja que la condició (gairebé l'única) imposada als missioners era que no combatessin les doctrines de l'Islam, cosa que evidentment Llull no va complir. També hem de destacar que qui li salvà la vida va ésser un faqih, per sobre de la voluntat del poble i el criteri del governant. Aital circumstància és una bona mostra del poder que tenien els religiosos i de llur grau de tolerància.

Quant a les raons del fracàs, deixant de banda algun èxit puntual que pogué aconseguir Llull, hem de pensar que la seva predicació difícilment podia ésser eficaç, puix que les raons filosòfiques i l'argumentació dialèctica no podia pertorbar seriosament la fe dels musulmans, atesa la dificultat dels temes escollits (atributs divins, Encarnació, Trinitat...)<sup>8</sup>.

Al segon viatge Ramon Llull es dirigí a Bugia, la primavera de 1307. En aquella època el regne hafsí de Bugia i Constantina s'havia escindit de Tunis

<sup>8</sup> GARCÍAS PALOU, Sebastián (1981). *Ramon Llull y el Islam...*, pp. 212-213.

i estava governat per Abu-l-Baqa Halid (1302-1311). Per això Llull hi anà en unes condicions polítiques especials, que sempre hem de tenir en compte a l'hora d'explicar per què va dur a terme les seves missions en aquests indrets orientals i no a la part central més propera al regne mallorquí. De fet, en aquelles saons Bugia era pràcticament un feu comercial privatiu de Mallorca, fins al punt que Jaume II de Mallorca havia aprofitat l'escissió per obtenir la creació d'un consolat mallorquí propi (ja n'hi havia un de català). Fins i tot a Bugia els milicians cristians tenien una capella (igual que a Tunis) i també n'hi havia dues més a compte dels pisans i marsellesos. Ara, amb la creació del consolat mallorquí, se n'obrí una altra<sup>9</sup>. Val a dir que aquesta política de consolidació comercial duta a terme per la monarquia mallorquina tengué una altra fita amb la creació d'un nou consolat mallorquí a Alger el 1313. Llull, en definitiva, es tornà a dirigir a un indret on la presència no ja de cristians sinó de mallorquins en concret era notable.

De bell nou la *Vida coetània* ens proporciona substanciosos detalls del periple del beat a Bugia. Tot just arribar-hi —llegim—, “*com fos enmig de la plaça, oblidat lo perill de la mort, començà a cridar altes veus: —La lei dels crestians és sancta e vertadera, e la secta dels moros és falsa e malvada; e açò só aparellat de provar*”. L'atac frontal contra l'Islam generà la lògica fúria de les masses de la qual Llull se'n pogué sortir a través de la protecció de les autoritats. A partir d'aquí Llull romangué detingut per espai de mig any, fins que de bell nou fou expulsat per l'emir. Tot i així, el beat aconseguí ésser escoltat i mantenir debats amb els savis. Vegem-ne com ho explica la *Vida coetània*: “*... Al qual respòs lo bisbe (el muftí, que respon a Llull): —Ver dius, mes ¿qual és aquella lei qui sia falsa e errònea: aquella dels cristians, o dels moros? Car a mi plau oir la tua raó; si n'has neguna a provar la tua lei, digues-la, car jo l'escoltaré volenters. Al qual repòs lo dit reverend mestre: —Plau-me; dona'm loc condecet, on sien los teus savis, e jo provar-i he per raons necessàries la lei dels cristians ésser sancta e vertadera—*. (...) *E, oïda la determinació del consell per un moro qui ja a Tunis l'havia conegut, dix: —Guordats-vos no el façau venir ací davant tots, car ell vos farà tals arguments contra la nostra lei, que serà impossible de respondre-li—. E lavors concordaren que no ho fessen, però per fer-lo morir mudaren-lo en un altre càrrec pus cruel; però per los cristians catalans e genovesos fou suplicat que el ne traguessen, e de fet mudaren-lo en un altre loc pus suportable...*”<sup>10</sup>.

Com veiem, Llull canvià d'estratègia respecte de l'estada anterior i, en aquesta ocasió, s'adreçà directament al poble sembla que a la recerca d'un possible martiri. La desena miniatura del *Brevicium* resulta molt significativa en aquest aspecte. A l'esquerra figura l'arribada per mar al port de Bugia, mentre que a la dreta veiem la

<sup>9</sup> LLINARÈS, Armand (1960). “Le séjour de Raymond Lulle à Bougie (1307) et la «Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni»”, *Estudios Lulianos*, IV, pp. 63-72.

<sup>10</sup> BATLLORI, Miquel (1957). “Vida coetània...”, pp. 50-52.

irritació de la pleballe, que l'apedrega, el colpeja i li estira la barba, tal com s'exposa a la *Vida coetània*. Finalment, hi trobam reflectit l'empresonament i la disputa amb els savis de Bugia. En tot cas l'empresonament de què fou objecte va servir sobretot per protegir-lo de la fúria de la població ofesa per l'atac contra l'Islam.

A la tornada ocorregué un altre fet extraordinari: la nau naufragà davant les costes de Pisa i Llull, que fou un dels pocs que aconseguí salvar-se, hagué de reescriure els llibres que havia redactat durant el seu captiveri. Un d'ells era la primera versió, en àrab, de la *Disputatio Raymundi christiani et Hamar saraceni*, que va escriure de bell nou en llatí; de fet, el pròleg i el final de l'obra confirmen alguns detalls d'aquesta història.

Aquesta obra és cabdal per entendre la manera de fer de Llull. Fou escrita amb la intenció que els savis musulmans la llegissin i disputassin amb ell, cosa que sabem que ocorria, ja que aquells el visitaven a la presó i debatién. Llull mateix explica el procés de composició del llibre. Proposà a Hamar la redacció conjunta del llibre, de manera que el musulmà exposàs les raons contra el cristianisme per tal d'esser rebatudes pel beat. En acabar la tasca, l'obra seria enviada al papa i als cardenals, d'una banda, i al muftí tunisenc, de l'altra. Finalment, però, Llull en féu tota la redacció i —segons explica— presentà el llibre al muftí.

Val a dir que a l'actual Béjaia, ara en territori d'Algèria, hom conserva el record d'aquesta visita. Quan el 2007, amb motiu de complir-se el setè centenari de l'estada de Llull allà, la universitat de Béjaia organitzà un simposi sobre la qüestió, hom ho pogué comprovar. Fins i tot prop de la ciutat hi ha una cavitat en la qual, segons la tradició local d'allà, Ramon Llull romangué empresonat. També hi ha indicis, no estudiats, d'algun possible èxit de Llull en els debats que mantingué amb els savis musulmans mentre romania a la presó, com ja hem vist. Segons que sembla, en algun cas va crear més que dubtes, però la qüestió tan sols ens és coneguda superficialment.

El tercer i últim viatge a terres del nord d'Àfrica tingué lloc durant la tardor de 1314. Llull prèviament va estar a Mallorca, on redactà el seu últim testament (1313), i després es dirigí a Sicília. Des d'allà tornà a embarcar-se cap a la ciutat de Tunis. En aquesta ocasió no disposam del relat de la *Vida coetània* ja que el text autobiogràfic és uns anys anterior (1311) i, per tant, no el recull. Això fa que restin diverses qüestions enlaira, començant per l'itinerari del viatge mateix, que segons alguna font no seguí una línia directa Messina-Tunis sinó que hauria fet una mena d'escala a Bugia. Això no obstant, es tracta de documents que han estat considerats sospitosos, no autèntics, i, en qualsevol cas, allà no mantingué contacte amb els musulmans<sup>11</sup>. De fet, aquest tercer viatge ens és conegut només a través de les cartes adreçades per Llull a Jaume II el Just, i per aquest mateix a altri, i pels explícits dels llibres que el beat va escriure a Tunis.

<sup>11</sup> GARCÍAS PALOU, Sebastián (1981). *Ramon Llull y el Islam...*, pp. 229-232.

El context d'aquest viatge torna a esser certament peculiar, ateses les vicissituds en què es trobava el regne tunisenc, en les quals Llull, per força (encara que fos accidentalment), es veié involucrat. Pocs anys abans, el 1311, l'almoade Abu Yahya al-Lihyani havia usurpat el tron, cosa que generà un conflicte amb els hafsids governants fins aleshores, que des de Bugia posaren en marxa una operació per a tornar a unificat tot Ifriquiya, cosa que finalment aconseguiren el 1318. El cop d'al-Lihyani havia tingut el suport de Jaume II de la Corona d'Aragó alhora que el nou emir tunisenc, per tal de guanyar-se també el suport de Frederic de Sicília, havia expressat una vaga intenció de convertir-se al cristianisme, cosa que només hem d'entendre com una estratègia. Tot i així, totes tres parts mantenien reunions secretes. De fet, sembla clar que l'emir practicava un doble joc, a la qual cosa contribuïa la circumstància de viure envoltat en part per un cercle d'idees cristianes i de gusts "occidentals"<sup>12</sup>.

Que Llull, sempre tan ben informat i al corrent dels aspectes polítics del seu temps, ignoràs totes aquestes vicissituds és improbable. De fet, Jaume II, arran del viatge, va escriure sengles cartes de recomanació a favor de Llull a al-Lihyani i al seu intèrpret, Joan Gil (que també era pintor cortesà, una mostra més de l'"occidentalització" de l'emir), així com una altra a Llull assabentant-lo de les altres dues. Les dues primeres són de dia 4 de novembre de 1314 i la tercera de l'endemà<sup>13</sup>. Ara bé, com pogué afectar tot això l'estada de Llull? És evident que la complicitat catalanotunisenc a d'aquell moment havia de tenir un efecte positiu en relació amb els visites anteriors, al cap i a la fi gens confortables per al beat. Tot fa pensar que Llull podria dur a terme la seva tasca apològica i les habituals disputes —que hom està temptat de dir "de rigor"— sense problemes ni patir hostilitat. De fet, sabem que durant l'any llarg que Llull romangué a Tunis va redactar una vintena d'escrits breus, relatius a les controvèrsies que mantenia amb els doctors musulmans, alhora que va sol·licitar a Jaume II que li enviàs fra Simó de Puigcerdà, el qual anteriorment li havia traduït obres al llatí, perquè de bell nou li'n traduís. Entre dia 5 d'agost i dia 29 d'octubre de 1315 Jaume II del Just féu escriure 4 cartes en aquest sentit, insistint als framenors de Lleida —on romania Simó de Puigcerdà— perquè l'esmentat frare pogués dur a terme la comesa, davant les dificultats existents<sup>14</sup>. Tot plegat, doncs, fa pensar que Llull gaudia d'una estada plàcida a Tunis, sobretot en comparació amb les altres dues anteriors, a Tunis mateix i a Bugia, i que no tenia intenció de retornar aviat a terres cristianes, atès el traductor sol·licitat.

<sup>12</sup> DUFOURCO, Charles Emmanuel (1969). *L'expansió catalana a la Mediterrània Occidental*. Barcelona: Vicens-Vives, pp. 446.

<sup>13</sup> HILLGARTH, J. N. (2001). *Diplomatari lull-lià: documents relatius a Ramon Llull i a la seva família*, Barcelona: Universitat de Barcelona, pp. 91-93.

<sup>14</sup> HILLGARTH, J. N. (2001). *Diplomatari lull-lià...*, pp. 94-100.

Així mateix en aquests textos Ramon Llull fa referència no sols als debats que mantenia sinó a la conversió d'alguns musulmans. I hom hi pot entreveure qualsevol cosa excepte tensions. Una mostra claríssima d'això és que dedica el *Liber de bono et malo* ni més ni menys que al cadí de Tunis, a qui s'adreça amb aquestes paraules: “*venerabilissimo sapientissimo Alcardo Tunisii et suis clericis sapientibus*”. I, val a dir-ho, no és precisament l'única vegada que s'hi refereix; de fet, altres vegades el cadí és anomenat “*episcopo Tunicii*”, de la mateixa manera que, com veiem a la dedicatòria anterior, els doctors musulmans són anomenats “clergues”.

Va esser en aquest context que a Llull li sobrevingué la mort, però tampoc no en sabem els detalls. La darrera notícia seva en vida la constitueixen les dues darreres obres que va escriure, datades el desembre de 1315. Es tracta del *Liber de maiori fine intellectus, amoris et honoris* i el *Liber de Deo et de mundo*, tots dos, per cert, dedicats en aquesta ocasió a l'emir, cosa que constitueix un índici més a favor de l'estada tranquil·la de Llull. Ambdós llibres porten un èxplícit semblant, que diu: “*fnivit Raimundus istum Librum in civitate Tunicii, mense decembris anno 1315*”. Val a dir que, en relació amb la circumstància que el seu primer destinatari sigui al-Lihyani, que Dufourq<sup>15</sup>, esmenta el fet que un muftí tunisenc anomenat al Qarauí un dia interpellà l'emir mentre passava amb el seu seguici per una plaça de Tunis i li cridà: “Oh, faqih Abu-Yaha, això no t'és permès! Déu ha prohibit de recórrer a l'ajut d'un politeïsta!”, exclamació que el fa suggerir que aquest politeïsta —que era com el musulmans designaven els cristians— podia esser Ramon Llull, que anteriorment també ja havia dedicat a l'emir l'*Ars concili*. Com hem dit, al-Lihyani vivia envoltat de cristians (el mateix artista-pintor i traductor Joan Gil n'era un) i les paraules del faqih podien fer al·lusió a qualsevol d'ells, però és evident que Llull era un bon candidat, el millor, a esser-ne l'al·ludit.

L'abril següent tenim la primera referència documentada que ens indica que Ramon Llull ja era mort. Per tant, va morir durant aquests mesos. Ara bé, a on? A Tunis? De camí de retorn a Mallorca? A l'illa? No ho sabem. La llegenda parla de la seva mort a la ciutat tunisenca, i que uns mercaders genovesos en recolliren el cos, amb la intenció d'emportar-se'l cap a Gènova, però a l'hora d'entrar al port de la ciutat lligur la nau no volia avançar, cosa que interpretaren com un desig diví que fos transportat a Mallorca, i així ho feren. Evidentment ens trobam davant un altre fet llegendari, que pot tenir una base real, com ocorre amb les llegendes, però no en sabem res més.

La llegenda també fa referència al martiri, però, com ja hem comentat, es basa en la confusió de dades (i la possible falsificació de documents) i, de fet, no hi ha cap referència que ho indiqui. Fins i tot aquesta llegenda no apareix fins al segle XV i s'institucionalitza a principis del segle XVII, quan hi hagué un impuls

<sup>15</sup> DUFOURCO, Charles Emmanuel (1969). *L'expansió catalana...*, p. 446.

important a favor de la causa de canonització de Llull, que després quedà avortat<sup>16</sup>. El sentit és obvi: morir màrtir per la fe és un motiu de canonització (l'altre n'és haver fet algun miracle), i com que en el cas de Llull no es tenia constància de cap de les dues circumstàncies, hom decidí "fabricar" la llegenda.

### **Anselm Turmeda a Tunis**

L'establiment de Turmeda a Tunis està lligat a la seva conversió a la fe musulmana, la qual ens és explicada amb detall a la *Tuhfa*, la seva única obra en àrab escrita cap a 1420. Es tracta d'un llibre que, al contrari de tota l'obra catalana de Turmeda, adreçada als cristians (i en especial als del món català), en aquesta ocasió va dirigit als musulmans. Al capdavant, és un testimoni de la seva fidelitat a la fe musulmana. De les tres parts de què consta, la primera és de caràcter autobiogràfic, que serà la que seguirem en la nostra exposició, mentre que la segona constitueix una crònica dels fets lloables del rei de Tunísia i la tercera és un atac teològic frontal contra el cristianisme.

El canvi de fe degué ocórrer entre 1384-1389. D'abans, hi ha poques coses a remarcar, entre d'altres raons perquè mentre fou un franciscà no va escriure cap llibre, ni, pel que sabem, dugué a terme activitats destacades (tot i que a la *Tuhfa* es presenta com un gran savi reconegut en tot el món cristià). Havia estudiat a Lleida i després va viure a Tarragona o a Montblanc, on aprengué l'hebreu. S'ordenà diaca el 1379 a la Seu de Mallorca i, poc temps després, se n'anà a Bolonya, on, segons el seu relat, serví durant deu anys un vell capellà. Cal dir que, d'aquesta llarga estada, no en disposam de cap informació documental, ni sabem res d'aquell sacerdot, malgrat que Turmeda n'ésmenta el nom, Nicolau Fratello, i ens diu que era molt savi i conegut.<sup>17</sup> De fet, aquesta forma seva de vida a Bolonya, si hem de creure la narració que en fa, era molt inusual i no correspon a la vida conventual d'un frare franciscà, Tot plegat, doncs, resulta certament estrany.

Segons allò que ens diu ell mateix, la causa del canvi sobtat de religió va ésser la revelació que li féu el seu mestre de Bolonya, en el sentit que, ja a les acaballes de la vida, aquest últim havia arribat a la conclusió que la fe vertadera era la islàmica, i que si no s'hi convertia era a causa de la seva vellesa, que ja no li permetia ni li

<sup>16</sup> PÉREZ, Lorenzo (1969). "La muerte y el martirio de Ramón Lull", *Revista Balear*, 5, pp. 15-27.

<sup>17</sup> "La seva dignitat era molt enlairada, entre ells, a causa de la seva ciència, de la seva pietat i de la seva vida austera. Per això no n'hi havia cap d'igual en el seu temps, en tota la cristiandat. Tota mena de persones eminents, fins i tot reis i d'altres, el consultaven sobre temes religiosos". Epalza, Mikel de (1978). *Autobiografia i atac...*, p. 106. Quant al cognom, Fratello, aquesta és la transcripció proposada per Epalza, tot i que adverteix sobre altres alternatives diferents: Mirtil, Martello, Martell... Si el cognom era algun d'aquests, c semblant, caldria potser anar a cercar aquest frare a altres indrets, si és que va existir?

recomanava dur a terme canvis vitals (i de lloc de residència) profunds<sup>18</sup>. Val a dir que aquesta relació autobiogràfica de la conversió que fa Turmeda a la *Tuhfa* és un cas excepcional en la història dels conversos del cristianisme a l'islam, així com també de l'islam al cristianisme.

En realitat, tal vegada foren altres —i desconegudes— les raons que el portaren a prendre una decisió tan transcendent. En aquest sentit, a banda de l'argument —que sembla més tost una metàfora eufemística— que exposa Turmeda per justificar la seva conversió, basat en el Paraclètic (que Jesús prometé que vendria després de la seva mort, esmentat a l'evangeli de Sant Joan), identificat per la tradició cristiana amb l'Esperit Sant i per la musulmana amb Mahoma, hom ha formulat altres hipòtesis per tal d'explicar el canvi de fe. Ell mateix ja escriu a l'obra suara citada que segons els cristians “el que l'ha duit a això ha estat el desig de casar-se, perquè el sacerdot, entre nosaltres, no es casa”<sup>19</sup>. També s'ha parlat de la influència ideològica racionalista/averoïsta, encara mal assimilada per la teologia cristiana, que li hauria arribat, com a possible font de problemes. Igualment s'ha conjeurat —però sense proves— amb un origen islàmic de la seva família, o judaïtzant. I en un exili religiós (el Cisma d'Occident) o polític (bàndols). Tampoc no hem d'oblidar l'orde religiós del qual formava part, el franciscà, esqueixat a causa de les conegudes disputes internes, sobretot per mor de la qüestió de la pobresa; de fet, Turmeda esmenta, a les *Cobles de la divisió del regne de Mallorca*, dos companys d'hàbit que ell mateix va veure cremar i ho fa d'una manera que sembla com si tengués temor que li ocorregués quelcom semblant: “Així me'n pren com al gall / qui, per por, de l'hom s'estriga, / després 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”. És a dir, tem ésser víctima d'un procés inquisitorial i d'una dura condemna. Això ens porta a formular una altra hipòtesi: Turmeda lligat amb sectors espirituals?

En tot cas, deixant de banda quina pugui ésser la causa real de la conversió (si és que n'és cap d'aquestes), cal recordar el que ja hem comentat en parlar de Llull respecte de les relacions entre els mons cristià i musulmà que, lluny d'ignorar-se, es trobaven en una situació de força contacte. Per això, conversions d'una religió a l'altra no eren una cosa estranya. De fet, en totes les ciutats importants del nord d'Àfrica existia una comunitat d'antics cristians conversos a l'islam.

Això no obstant, cal matisar que les conversions del cristianisme a l'islam es produïen generalment entre els cristians captius en terres sarraïnes (i el mateix ocorria en el cas contrari). Molts es convertien a la religió dominant, ja fos per conveniència (millorar la situació personal i tenir la possibilitat d'obtenir la llibertat) o per convicció, a conseqüència de l'ambient i de la pressió social.

<sup>18</sup> Epalza, Mikel de (1978). *Autobiografía i atac...*, pp. 107-110.

<sup>19</sup> Epalza, Mikel de (1978). *Autobiografía i atac...*, p. 112.

El cas de Turmeda, però, no és cap d'aquests. És el d'una conversió a l'Islam totalment voluntària, que eren més rars però també existien.<sup>20</sup> Però encara és més especial perquè es tractava d'un sacerdot. De fet, casos de religiosos que en un determinat moment abandonen els hàbits i canvien de vida en trobam d'altres. Com a exemple que en certs aspectes és semblant, podem citar el de fra Pere Marginet, monjo cisterenc de Poblet, que va sortir del monestir i durant un cert temps es va dedicar a la vida dissipada, abans de retornar-hi, penedit, i lliurar-se a la vida penitencial. Val a dir que en el passat es va relacionar erròniament —i malèvolament— la fugida d'un i l'altre, afirmant que la causa n'eren les demesies comeses plegats per tots dos, quan en realitat no coincidiren cronològicament<sup>21</sup>. A les cròniques antigues que fabricaren aquesta llegenda la discrepància més important és sobre qui induí l'altre a caure en el mal. En la realitat, Marginet inicià la seva disbauxa (que el portà, entre d'altres coses, a conuiu amb dues dones, una d'elles una ex-monja) el 1411, quan Turmeda ja feia una vintena llarga d'anys que residia a Tunis. I el 1413 ja era de retorn al cenobi, on dugué a terme, com hem dit, una vida d'oració i de mortificacions autoimposades, que després convertí en eremítica, fins que va morir en olor a santedat.

Fins i tot, gràcies al professor Hillgarth<sup>22</sup>, coneixem un clar precedent de Turmeda: els Arxius Vaticans contenen una carta inèdita de Pere Marsili, l'autor de la versió llatina del *Llibre dels feits*, en la qual aquest s'adreça a un franciscà que havia adoptat l'Islam a Bugia, un tal "*frater Andreas, postea vero factus Sarracenus vocatus Abdalla*". Fins i tot, com veiem, aquest altre franciscà islamitzat i Turmeda compartien el mateix nom musulmà, Abdal·làh.

En la conversió de Turmeda, hi féu de mitjancer precisament un altre convers, Yusuf el Metge, que el presentà al soldà de Tunis. Aquest, després de la conversió, el nomenà oficial de la duana del port, l'instal·là i el casà amb la filla d'un mercader ric, amb qui tingué un fill. A la duana féu de traductor i després va esser alcaid, això és, cap de les milícies que controlaven el port. A Tunis, doncs, inicià una nova vida, no només pel que fa al canvi de lloc i de context políticoreligiós sinó també quant al seu estat, ara laic. Tot i les conjectures que s'han fet, res no indica que Turmeda no fos un fidel musulmà i la nostàlgia que sovint manifesta en les seves obres és la pròpia d'una persona que ha abandonat el seu país d'origen, els amics i el seu anterior món i que, a més, no renega d'aquest passat. Ans al contrari: és capaç d'harmonitzar dos mons, dues cultures, àdhuc dues religions. De fet, en diverses

<sup>20</sup> Vegeu-ne una mostra a FERRER (1987), pp. 80-82.

<sup>21</sup> SELVAI I COGULL, Andreu (1971). *Dos apòstates del segle XIV i XV: Turmeda i Marginet*. Barcelona: Dalmau.

<sup>22</sup> HILLGARITH, J. N. (1989). "Mallorca como centro intelectual, 1229-1550", *Anuario de Estudios Medievales*, 19, p. 206.



ensions va rebutjar les temptatives de retorn que li feren importants autoritats cristianes, civils i religioses —el virrei de Mallorca, Roger de Montcada, el 1402; el papa Benet XIII, el 1412; els reis Ferran I, el 1414, i Alfons el Magnànim, el 1423—, tots els quals li oferien garanties com la d'absoldre'l del delictes d'apostasia, i retornava i es reconvertia al cristianisme. Ell mateix, quan en parla, diu que malgrat els propòsits expressats per les autoritats, no es plantejà la tornada entre altres motius perquè tenia por que si ho feia alguns "no's volguessen pagar de mi, si res los devia".<sup>23</sup> També a la *Tuhfa* explica que en una ocasió enganà uns corsaris fent-los pensar que retornaria amb ells perquè rebaixassin el preu del mercat de diversos tunisencs que havien captivat. Un cop que aquests ho hagueren fet, Turmeda, però, no retornà. Ara bé, quines coses podia témer que li volguessin escabalar? No ho sabem. Els salconduits que li enviaren les autoritats dessús dites contenen "grans crims" comesos per ell, però es tracta de les habituals fórmules retòriques que sempre apareixen en aquests casos a la documentació i que l'únic "crim" fos la seva apostasia —castigada durament per les autoritats. En qualsevol cas, potser mai no sabrem el net de si Turmeda es convertí sincerament a l'Islam o impulsat per altres qüestions, de si pensava tornar a Mallorca, o no, etc.

A partir d'aquí hem de parar esment en el fet que en Turmeda/Abdal-làh tenim un magnífic exemple de frontissa vital i literària, de "perspectivisme" en el context literari de la tardor medieval<sup>24</sup>. Ell va escriure un cop que s'hagué islamitzat, però sense abandonar els orígens: la seva creació literària és, tret de l'última obra, en català; els seus escrits, els enviava a Mallorca i hi manifesta un interès més que notori per la política mallorquina i de la Corona Catalanoaragonesa, i pel conjunt de la cristiandat (per exemple, es preocupa força pel Cisma d'Occident). Això li confereix una doble imatge, complementària i harmonitzadora, amb un desig constant de mantenir lligams amb la cultura nativa i d'enviar missatges als seus antics compatriotes mallorquins. Tot plegat explica la fama que tingué, tant en vida com després de mort (i durant segles) entre cristians i musulmans. Una mostra la constitueix la tomba de què disposa dins la ciutat. Val a dir que, sense discutir-ne l'autenticitat, documentada i amb una tradició al darrere, hom ha debatut sobre la seva ubicació concreta, ja que sovint hi ha hagut confusions al respecte. La que actualment s'accepta és la que defineix Epalza<sup>25</sup>, que argumenta a favor de la

<sup>23</sup> A les *Cobles de la divisió del regne de Mallorca*, a les súpliques que li adreça l'illa perquè hi retorni, Turmeda respon: "Senyora, de bona ment / vostres precis obeiria, / si venir segurament / del vostre poble poria. / L'anar molt lleu me seria, / mes fa'm por que, al tornar, / ells no es volguessen pagar / de mi, si res los devia".

<sup>24</sup> ALEMANY FERRER, Rafael (1989). "Turmeda/Abdal-làh o el "perspectivisme" com a pràctica vital i/o literària". A: *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de Llengua i Literatura*, vol. I, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp. 37-57.

<sup>25</sup> EPALZA, Mikel de (1987). "La situación urbanística de la tumba de Anselm Turmeda en

tomba situada a l'entrada del mercat, ja que n'hi ha unes altres dues més que també s'han considerat com a possibles. Es tracta d'una típica «maqbariyya» o túmul mortuori de finals de l'edat mitjana, que en el moment d'esser bastit es trobava en una zona de cementeri, a l'interior de la murada de la ciutat, la qual, a mesura que va créixer, va donar lloc a edificacions amb noves construccions i, sobretot, a mercats en l'època otomana (a partir del segle XVI).