

## **EL DIÁLOGO EN LA “DISPUTA DEL ASNO Y TURMEDA” (SIGLO XV).**

**Jesús Gómez**

*Universidad Autónoma de Madrid.*

A principios del siglo XV, se compone la “Disputa del Asno y Turmeda” que, a pesar de la importancia que tiene para la historia del diálogo en la transición de la Edad Media al Renacimiento, no ha sido estudiada hasta ahora desde tal perspectiva genérica. Comprobaremos, mediante la comparación con el modelo árabe al que sigue, cómo Turmeda ha transformado la obra original, perteneciente a la tradición del apólogo dialogado, en un diálogo propiamente dicho.

Tan sólo se ha conservado la traducción francesa de la disputa, originalmente escrita en catalán por Turmeda: *Disputa de l’Ase*, impresa en Barcelona, 1509. De la existencia de la edición catalana, tenemos noticia porque consta que Fernando Colón compra en 1512 un ejemplar de la misma, según anota: “Libro en catalán, es Disputa de l’Afe[sic] contra frare Encelm Turmeda sobre la natura e nobleza dels animals, ordinata por li[sic] di Encelm (...). Impreso en Barcelona, año de 1509, maij; costó en Lérida 29 maravedís, año de 1512, por junio. Est in quarto”<sup>1</sup>.

Por desgracia, no se han conservado ejemplares de la edición catalana, ni tampoco de una traducción castellana cuya existencia podemos conjeturar por haber sido incluido un “Libro llamado del Asno, de

---

<sup>1</sup> *Catalogue of the Library of Ferdinand Columbus*, n° 3861, ed. facs., preparada por Archer M. Huntington [1905], N. York. Kraus Reprint, 1967.

fray Anselmo de Turmeda” en el Índice de Quiroga de 1583<sup>2</sup>. La versión francesa se edita en Lyon, 1544: *Disputation de l’Asne contre frère Anselme Turmeda*, firmada por el traductor con las iniciales G.L. Fue reimpressa en tres ocasiones hasta 1606, según la noticia bibliográfica incluida en la edición moderna de R. Foulché-Delbosc, edición por la que cito de aquí en adelante sin más que indicar entre paréntesis el número de página correspondiente, si bien he tenido en cuenta también la edición posterior de A. Llinarès<sup>3</sup>.

Durante el pasado siglo, se publica una traducción catalana debida a Marçal de Olivar, quien se basa en la traducción francesa para recrear, de alguna manera, el texto catalán de Turmeda. El intento viene precedido de otro de Lluís Destany quien, en 1922, pretende lograr la “restauració del text català”, si bien Olivar confiesa que él no aspira a lograr la “restitució del text primitiu”, ya que se ha limitado a redactar en “català arcaic” los versos<sup>4</sup>. Desde el punto de vista filológico, sigue siendo más fiable el uso de la traducción francesa antes que las re-traducciones al catalán, mientras no aparezca, si lo hace, el texto primitivo. Además, el objetivo final que pretenden alcanzar estas páginas es, hasta cierto punto, independiente de que la redacción sea en catalán o bien en francés, pues la estructura del diálogo debería mantenerse inal-

---

<sup>2</sup> La prohibición de Quiroga podría referirse a la edición catalana o bien a la traducción francesa, aunque A. Alcalá da por segura la existencia de una traducción castellana, editada en el año 1524, según afirma, *Literatura y Ciencia ante la Inquisición española*, Madrid, Eds. del Laberinto, 2001, p. 108: “su prohibición en cualquier lengua es reiterada sumariamente, tras Quiroga, por los siguientes índices, y tan eficaz resultó que de la última edición catalana (*Disputa de l’Ase*, de 1509) y de la castellana de 1524 y años anteriores no ha quedado ni rastro, y hoy sólo nos queda la versión francesa de 1544”.

<sup>3</sup> “Disputation de l’Asne”, ed. de R. Foulché-Delbosc, *Revue Hispanique*, 24 (1911), pp. 358-480. A pesar de titularse como “édition critique”, la edición de Armand Llinarès, *Dispute de l’Ane de Anselme Turmeda*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1984, se limita a reproducir, como la de Foulché-Delbosc, el texto de “la première édition française” (*ob. cit.*, pp. 28-29), además añade “quelques amendements qui tendent à en faciliter la lecture”, por lo que he preferido citar el diálogo de Turmeda según la edición de Foulché-Delbosc, aunque tengo en cuenta la de Llinarès para modernizar la puntuación y acentuación, el uso de mayúsculas/minúsculas y la -v- con valor consonántico.

<sup>4</sup> *Disputa de l’Ase*, ed. de Marçal de Olivar, Barcelona, Els Nostres Clàssics, 1928, p. 12.

terable con el cambio de una lengua románica a otra, al margen de las posibles libertades que hubiera podido tomarse el traductor.

En todo caso, resulta necesario comprobar la importancia que posee para la historia del género dialogado, en el ámbito hispánico al menos, el texto que Turmeda redacta entre 1417 y 1418, según especifica respectivamente en el prólogo y en el colofón de la obra: “Disputation de l’Asne contre frère Anselme Turmeda, sur la nature, et noblesse des animaux, faicte et ordonnée par ledict frère Anselme en la cité de Tunicz, l’an 1417” (p. 360); “Et fut achevée la disputation dessusdicte par ledict frère Anselme Turmeda, en la cité de Thunicz, la quinziesme iour de septembre, l’an mil quatre cens dixhuict” (p. 479). El diálogo o disputa de Turmeda y el Asno es un testimonio de la riqueza dialógica que exhibe la literatura catalana medieval. Buena prueba de ello son también los diálogos prácticamente contemporáneos de Metge y, con anterioridad, los de Llull.

### **Novedades con respecto al apólogo árabe.**

Como demostró Miguel Asín Palacios, la disputa de Turmeda resulta ser, en gran parte, la traducción encubierta de un apólogo árabe. Tras realizar una detallada comparación entre el texto de Turmeda y su modelo, concluye Asín Palacios: “el plagio es tan inverecundo, que consiste en la versión literal e íntegra de casi todos los pasajes coincidentes”<sup>5</sup>. A pesar de todo, comprobaremos que existen alteraciones significativas que Turmeda introduce en su versión, por ejemplo, cuando cambia la identidad de los principales interlocutores. Así, el mulo que en el apólogo defendía la dignidad de los animales es convertido en un asno; al mismo tiempo que las varias personas que toman la palabra como representantes del género humano quedan reducidas a un único interlocutor, identificado con el nombre propio del mallorquín. La metamorfosis de los interlocutores es de tal magnitud que requiere una explicación más detallada, aunque Asín Palacios

---

<sup>5</sup> “El original árabe de la ‘Disputa del asno contra Fr. Anselmo Turmeda’”, *Revista de Filología Española*, 1 (1914), pp. 1-51 (p. 39).

simplemente atribuye a petulancia del autor la aparición de Turmeda como único interlocutor: “en su petulancia se arroga la representación de toda la humanidad”; y menosprecia la aparición del Asno: “Ni se crea que Turmeda otorgó al asno la representación universal de los animales por un arranque genial de inspiración satírica o burlesca, pues ni en eso fue original: el apólogo árabe ya pone al mulo”<sup>6</sup>.

Además de la metamorfosis del mulo en asno, sin embargo, tampoco resulta baladí la reducción que el escritor mallorquín lleva a cabo, con respecto al modelo original, de los defensores de los animales que intervenían en el apólogo árabe, ya que no sólo el mulo sino también la abeja como representante de los insectos, el ruiseñor como delegado de las aves, el chacal Calila que interviene en nombre de las fieras, el papagayo, el grillo y la rana, entre otros, toman sucesivamente la palabra para defender sus tesis en contra de los humanos. En la disputa de Turmeda, por el contrario, tan sólo el Asno asume la defensa de la dignidad de los animales, excepto en un pasaje de la duodécima razón en el que intervienen varios insectos.

Las descalificaciones que hace Asín Palacios del texto de Turmeda no se pueden explicar tan sólo por el hecho de que sea un plagio; al fin y al cabo, no era una práctica tan poco habitual en una época en la que aún no existía el concepto de originalidad tal y como se atestigua después del Romanticismo. El *Libre des bons amonestaments* (1398) del propio Turmeda, una cuarta parte del cual es traducción de la *Dottrina* atribuida al denominado “Schiavo di Bari” fue, a su vez, adaptado por Pedro de Veragüe en su *Doctrina de la discrición*<sup>7</sup>. El menosprecio que manifiesta Asín Palacios hacia la *Disputa de l’Ase* se debe más bien a los pasajes anticlericales que introduce el escritor mallorquín en su adaptación y al tono satírico o burlesco que adopta el antiguo fraile quien, como es sabido, había apostatado de la religión cristiana para convertirse a la religión musulmana hacia 1389; es decir, unos treinta años antes de componer la disputa del Asno que redactará a los 64 años, en Túnez. Por

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, p.42.

<sup>7</sup> Vid Francisco Rico, “Pedro de Veragüe y fra Anselm Turmeda”, *Textos y contextos. Estudios sobre la poesía española del siglo XV*, Barcelona, Crítica, 1990, pp. 33-53.

eso, cuando Asín Palacios concluye que no es “otra cosa que un traductor mediocre y un teólogo adocenado”, no duda en añadir: “a la vez que un hombre sin convicción ninguna”<sup>8</sup>.

No vamos a entrar aquí en el comentario de la biografía de Turmeda, más allá de los datos que puede resultar oportuno aducir al comprender la estructura de la disputa, en la que aparecen numerosas referencias personales, hasta el punto de que se ha hablado con razón de “la intimíssima imbricació existent entre el jo individuat de l'autor i els productes textuals que ens ha legat”<sup>9</sup>. Durante la Edad Media, la “imbricació” del yo individualizado del autor se atestigua en raras ocasiones, como ocurre también en obras de Don Juan Manuel, en el *Libro de Buen Amor* del Arcipreste de Hita y en el *Arcipreste de Talavera*. Sin embargo, en el caso de la *Disputa de l'Ase*, no se debe olvidar el carácter autobiográfico que asume el interlocutor Turmeda, cuando se condena el “inverecundo” plagio por su absoluta falta de originalidad.

La personalización del texto que lleva a cabo Turmeda está muy relacionada con el hecho de que el mismo autor de la obra se introduce como interlocutor humano privilegiado en la disputa tradicional en torno a la superioridad del hombre sobre los animales; un tema desarrollado desde antiguo en Occidente: “The arguments on Man versus beasts are ancient, and their sources can be traced to well known Greek and Latin writers like Plutarch, Pliny, Lucretius, Seneca, Lucian, the bestiaries of the Middle Ages, and others”, como dice De Gaetano; en esta argumentación de carácter paradójico, Turmeda anticipa aspectos que luego serán desarrollados en

---

<sup>8</sup> Art. cit., p. 51. Sobre la apostasía de Turmeda, vid. la biografía de Mikel de Epalza, *Anselm Turmeda*, Palma de Mallorca, Ajuntament de Palma, 1983, y la de Zaida L. Giraldo, *Anselm Turmeda: An Intellectual Biography of a Medieval Apostate, including a translation of the “Debate between the Friar and the Ase”*, Michigan, UMI, 1974.

<sup>9</sup> Como dice R. Alemany, “Presències i ecos d'un jo individuat en Anselm Turmeda”, en *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, vol. I, ed. J. Paredes, Granada, Universidad de Granada, 1995, p. 243.

otros diálogos ya renacentistas, como el de *La Circe* (1549) de Giambattista Gelli<sup>10</sup>.

En el diálogo italiano de Gelli, Ulises intenta convencer a sus compañeros de que vuelvan a su antigua naturaleza humana, después de que Circe les ha convertido en fieras. Tan sólo uno de ellos, el filósofo transformado en elefante, reconoce la superioridad del hombre sobre los animales, en virtud de la superioridad del intelecto. En la disputa de Turmeda, únicamente la última de las diecinueve pruebas sirve para demostrar la superioridad humana, como reconoce el Asno: “ie vous accorde que les filz d’Adam sont de plus grand noblesse et dignité que nous aultres animaulx, et que Dieu tout puissant nous a créez pour vostre service” (p. 478). La omnipotencia y la bondad divina, en último extremo, son las garantías de la excelencia humana.

Sabemos que el último argumento que aduce Turmeda, sobre el que basa su triunfo dialéctico, es un añadido al original árabe. Aunque fuera redactada tras la conversión del fraile en musulmán, la disputa no contradice las creencias cristianas. El final de la misma podría estar inspirado incluso en la tradición franciscana, como ha sugerido Francisco Rico: “En las escuelas franciscanas en que se formó Turmeda era bien conocido el *Centiloquium theologicum* –de dudosa atribución a Ockham- cuya quinta *conclusio* –en términos sin duda ockhamianos- afirmaba: ‘quod Deus potest facere omne quod fieri non includit contradictionem’, mientras la sexta dictamina: ‘non includit contradictionem Deum assumere naturam asininam; igitur Deus illud potest facere’”<sup>11</sup>. De la segunda conclusión, podría deducirse la superioridad del hombre, ya que Dios no habría querido tomar la naturaleza del asno sino la humana.

La prueba que pone fin a la disputa del Asno también resulta novedosa con respecto al original árabe, como trasunto de las diferencias

---

<sup>10</sup> Armand L. De Gaetano, *Giambattista Gelli and the Florentine Academy. The Rebellion against Latin*. Firenze, Olschki, 1976, p. 164. El diálogo de Gelli se inspira en otro de Plutarco (*Los animales son racionales* o *Grilo*), incluido en sus *Moralia*, que también influye en el segundo “canto” de *El Crotalón*. Sobre este último diálogo, véanse los numerosos estudios de la profesora Ana Vian, a quien agradezco sus observaciones sobre la versión preliminar de estas páginas.

<sup>11</sup> “De asini dignitate”, *Primera cuarentena y Tratado general de literatura*, Barcelona, El Festín de Esopo, 1982, pp. 115-6.

entre las respectivas concepciones, cristiana y musulmana, sobre la salvación de la humanidad: “ya que en la obra de Turmeda la razón de la superioridad del hombre estriba en que Cristo encarnó en el hombre y no en el animal, mientras que en la obra árabe, como hemos referido antes, esta superioridad estriba en que el hombre resucitará e irá al paraíso, a diferencia del animal”<sup>12</sup>. El escritor mallorquín había adaptado también, pero en la decimotercera “raison”, el argumento de la resurrección y del paraíso; aunque añade al original árabe la réplica de que la mayoría de las personas se condenará en el infierno, por lo que el fraile no considera la resurrección como un argumento definitivo de la superioridad humana.

Para Turmeda, la superioridad del hombre y la consecuente excelencia de la vida humana depende de la voluntad divina, de acuerdo con el misterio de la Encarnación. A diferencia de lo que ocurrirá después en *La Circe* de Gelli, el mallorquín no encuentra otro argumento para justificar la dignidad del hombre. Mientras que el escritor florentino, inspirado por el neoplatonismo que se desarrolla en la Florencia renacentista, hace depender la excelencia humana de la superioridad de la vida intelectual sobre la vida puramente sensitiva, el mallorquín confía únicamente en la voluntad divina. La comunidad de temas no hace más que resaltar la diferencia de propósito entre el intelectualismo de Gelli y el fideísmo de Turmeda, si bien ambos escritores argumentan a favor de la superioridad del hombre sobre los animales con un tono paradójico. La evidente inferioridad de los animales sirve, en ambos casos, para poner de relieve las muchas lacras y defectos de los hombres, hasta el punto de que la dignidad humana tan sólo aparece *in extremis*. De ahí también el carácter satírico que adquiere la argumentación, tanto en la obra de Gelli como en la de Turmeda.

En las sucesivas refutaciones que hace el Asno de las tesis del fraile exclaustro, exalta las ventajas de la vida animal pero también pone

---

<sup>12</sup> Como dice Emilio Tornero Poveda, *La disputa de los animales contra el hombre (Traducción del original árabe de la disputa del asno contra Fray Anselmo Turmeda)*, Madrid, Ed. de la Universidad Complutense, 1984, p. 19. De aquí en adelante, cito el original árabe por la traducción de Tornero Poveda, sin más que indicar el número de página entre paréntesis.

de manifiesto las miserias de la existencia humana; por ejemplo, cuando denuncia la fugacidad de los placeres al preguntarse de manera retórica: “ne sçavez-vous pas que les plaisirs desquelz s’ensuivent pleurs et douleurs ne doibvent estre appellez plaisirs? Comment vous pouvez-vous donc louer de ce qui n’est aultre chose que fumée qui tantost passe?” (p. 394). En otro pasaje muy elocuente por la mentalidad que deja traslucir, el Asno denuncia la relatividad de las creencias religiosas dadas las diferencias de credo entre gentiles, judíos, cristianos, turcos, sarracenos e incluso los salvajes: “et toutesfois chascun d’eulx dict, et croyt qu’il tient et suit la vérité, et tous les aultres trouvent et suyvent le mensonge et faulseté” (p. 406).

El planteamiento que hace Turmeda y el desarrollo de la disputa se comprenden mejor debido a la actitud anticlerical que se ha llegado a relacionar con las “corrents de filosofia averroista que imperaven aleshores a Itàlia, i que, com en Boccaccio, anava aliat a una vena satirica”<sup>13</sup>. El anticlericalismo resulta evidente en los relatos (pp. 426-457) cuya narración intercala el Asno en la refutación de la decimoquinta prueba, después de que Turmeda intentase demostrar la superioridad de la vida humana por la perfección de la vida religiosa en las órdenes monásticas cristianas. Estos relatos anticlericales, que se han relacionado con los de Boccaccio, son otro añadido de Turmeda al apólogo árabe y, para Menéndez Pelayo, constituían la mejor muestra de su originalidad<sup>14</sup>.

Sin embargo, el escritor mallorquín no sólo modifica en su adaptación la identidad de los interlocutores que intervienen en el apólogo árabe; también reduce el marco mucho más complejo del modelo para convertirlo en una disputa introducida mediante el recurso onírico, perfectamente documentado en la literatura medieval hispánica. En la tradición de los debates poéticos, desde la *Disputa del alma y el cuerpo* (fines del siglo XII) y la *Razón de amor* (segundo cuarto del siglo

---

<sup>13</sup> Como dice Olivar, *ob. cit.*, p. 9. Con anterioridad, también Agustín Calvet, *Fray Anselmo Turmeda, heterodoxo español*, Barcelona, Estudio, 1914, pp. 110-29, relaciona la obra de Turmeda con la difusión del averroísmo, patente ya en la Universidad de París desde el siglo XIII y extendido en el Norte de Italia, donde estudia el mallorquín.

<sup>14</sup> *Orígenes de la novela*, vol. I, Madrid, CSIC, 1963, p. 170.



XIII), el enfrentamiento dialéctico (entre el alma y el cuerpo, o bien entre el agua y el vino) tiene lugar después del sueño del narrador que sirve para introducir la visión alegórica. El marco onírico no sólo introduce debates escritos en verso, sino que también puede aparecer en prosa, como en la *Visión de Filiberto*, traducción de la *Visio Philiberti* del siglo XII<sup>15</sup>.

Por su parte, Turmeda menciona el motivo del sueño en un poema preliminar, narrado en primera persona, en el que comenta su llegada al marco bucólico, un auténtico *locus amoenus*, en el que se duerme el narrador de manera repentina: “Incontinent à sommeiller m’applique,/ et en dormant me sembloit vivement,/ qu’en vision voyoys parfaictement/ faire séiour en ces grands lieux et beaulx/ de tout le monde les brutaulx animaux” (p. 364). La estructura es idéntica a la que aparece en los debates poéticos, con la salvedad de que, después del poema preliminar, Turmeda relata en prosa la ocasión que ha servido para congregarse a los animales.

Sueña el mallorquín que, por decisión de la asamblea, el Caballo blanco elige como nuevo monarca al primo del rey difunto, al León rojo. De acuerdo con la amplia tradición medieval del sueño literario, el marco onírico sirve no sólo para introducir sino también para justificar el carácter visionario que adquiere con posterioridad el relato de la disputa con los animales. Sin embargo, el motivo del sueño desaparece de inmediato en el caso de Turmeda, ya que el narrador se despierta con el ruido que hacen los animales al celebrar la elección del nuevo rey, como explica él mismo: “moy qui dormoye me esveillay, et estant esveillé estoys aussi estonné, que si ie eusse esté hors de moymesme” (p. 368).

El marco onírico puede servir para autenticar y, al mismo tiempo, personalizar el “mecanismo de la visión” que aparece en “varios diálo-

---

<sup>15</sup> Vid. Harriet Goldberg, “The Dream Report as a Literary Device in Medieval Hispanic Literature”, *Hispania*, 66 (1983), pp. 21-31. Como dice Enzo Franchini, *Los debates literarios en la Edad Media*, Madrid, Eds. del Laberinto, 2001, p. 13: “Los debates medievales, igual que sus derivados romances, cuentan a menudo con una introducción que sitúa la disputa propiamente dicha en un marco bucólico o visionario, y la sentencia final la falla a veces un personaje designado como juez”.

gos romances y latinos tanto en prosa como en verso, desde la *Visión delectable* de Alfonso de la Torre al *Dialogue en forme de vision nocturne* de Maguerite de Navarre o la *Consolatoria super obitu Johannis Principis* y *Tratado del fallecimiento del príncipe don Juan* de Alonso Ortiz, pasando por la *Disputa de l'Ase* de Anselm Turmeda”<sup>16</sup>. Turmeda utiliza el sueño únicamente para introducir la disputa, lo que le diferencia de la tradición clasicista que llega a otro diálogo catalán prácticamente coetáneo; me refiero a *Lo Somni* que Bernat Metge redacta en 1399, bajo el influjo de Petrarca y del comentario de Macrobio al *Somnium Scipionis* de Cicerón<sup>17</sup>. La comparación entre ambas obras es inevitable, a pesar de que resultan obvias las diferencias con respecto a la utilización del marco onírico y visionario que, en la *Disputa de l'Ase*, desaparece de inmediato.

Después de que el narrador-Turmeda despierta, cuando los animales festejan y celebran ruidosamente la elección del nuevo monarca, el Conejo advierte la presencia del fraile, a quien denuncia ante el León rojo, con las siguientes palabras: “Trèshault et puissant Seigneur, celuis filz d’Adam, qui est assis soubz cest arbre est de nation cathalaine, et nay de la cité de Mallorques, et a nom frère Anselme Turmeda, lequel est homme fort sçavant en toute science et plus que assez en astrologie, et est official en la doyne de Thunicz pour le grand et noble Maule Bufret, roy et seigneur entre les filz d’Adam” (p. 369). A continuación, el Conejo relata cómo ha conocido a Turmeda, en la aduana de Túnez, y se establece la disputa entre el ex-fraile, quien defiende la superioridad del hombre sobre los animales, y el Asno, nombrado por el León rojo para sostener la argumentación contraria.

Tanto el motivo del sueño como el de la elección del rey de los animales no aparecen en el apólogo árabe, introducido mediante un extenso entramado alegórico y narrativo inspirado en una cosmogonía de tipo neoplatónico que, de acuerdo con el sincretismo del original,

---

<sup>16</sup> En palabras de Esther Gómez-Sierra, en el prólogo a su edición del *Diálogo entre el prudente rey y el sabio aldeano*. London, Department of Hispanic Studies, Queen Mary and Westfield College. 2000. p. 31. Quisiera agradecer a la editora del diálogo sus comentarios sobre la versión preliminar de estas páginas.

<sup>17</sup> Antonio Vilanova, “La génesis de *Lo Somni* de Bernat Metge”, *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 27 (1957-1958), pp. 123-56.

se remonta a la enemistad existente entre los “descendientes de Adán” y la especie de los “genios” (pp. 55-64). El comienzo de la narración propiamente dicha está situado en una isla gobernada por un rey de los genios precisamente, adonde llega un barco en el que navegan hombres de varias razas y pueblos. Después de su llegada, los hombres esclavizan a los animales de la isla y éstos protestan ante la corte del rey de los genios, el cual establece un procedimiento judicial para dirimir el pleito entre las bestias y los humanos.

En su adaptación, Turmeda no sólo personaliza el marco de la disputa al introducirse a sí mismo como interlocutor principal, sino que abandona por completo el carácter judicial del apólogo; es decir, suprime la reclamación de los animales ante la corte del rey de los genios, las sucesivas consultas de éste a los sabios y juriconsultos para establecer el procedimiento jurídico pertinente y la convocatoria de las partes en litigio, en el original árabe (pp. 51-65). Todo este armazón narrativo ha desaparecido, así como las deliberaciones previas de los hombres y de los animales, en cada una de sus respectivas asambleas (pp. 65-70) y las sucesivas embajadas que los animales envían para elegir a los representantes de las distintas especies de fieras, aves, insectos, aves de rapiña, animales acuáticos y reptiles (pp. 71-112). El escritor mallorquín elimina todos aquellos elementos del apólogo árabe que justifican el “pleito” de los animales con los hombres, ya que tan sólo se muestra interesado por el propio desarrollo argumentativo de la “disputa” y no por los aspectos judiciales de la misma.

### **El método de la “disputatio” escolástica.**

La disputa del Asno está centrada en el desarrollo dialéctico de las razones en pro y en contra de la superioridad del hombre sobre los animales. A lo largo de las diecinueve pruebas o argumentos que conforman la *disputatio* con el Asno, el esquema siempre es idéntico. Primero Turmeda propone la razón que sea en favor de la superioridad de los hombres; por ejemplo: “Seigneur Asne, la premiere preuve et raison que nous aultres filz d’Adam sommes de plus grande noblesse et dig-

nité, que vous aultres animaulx, a cause de nostre belle figure et semblance” (p. 377). Por lo general, la proposición de Turmeda es mucho más breve que la detallada refutación del Asno, que responde acto seguido. Especialmente en algunas de sus refutaciones, el Asno se explaya, como cuando responde a la tercera razón y explica el comportamiento organizado de las abejas, moscas, hormigas y langostas. En la respuesta también muy extensa a la duodécima prueba, recibe el Asno de manera excepcional la ayuda de otros animales que le piden licencia para hablar: la mosca, el mosquito, la chinche, el piojo, la pulga, el parásito de la sarna (“cyron”) y el parásito de la caries (“verm”); todos ellos se alimentan de los hombres. Es un momento muy delicado de la disputa, pues Turmeda casi se da por vencido: “ie fuz fort troublé et à demy hors d’entendement, voyant clairement leurs proves estre vrayes” (p. 417). La disputa, no obstante, se reanuda gracias a la intervención del Asno.

En la refutación de la decimocuarta “raison” relativa a la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios, se explaya otra vez el Asno al explicar la concepción del hombre como microcosmos, en correspondencia con los doce planetas y los cuatro elementos naturales, antes de comparar las potencias que intervienen en el alma con el misterio de la Trinidad (pp. 420-424)<sup>18</sup>. Viene después la digresión más extensa de toda la disputa, cuando el Asno relata la serie de cuentecillos anticlericales. Lo curioso es que, de acuerdo con la tendencia que se advierte en la disputa hacia la exposición sistemática y organizada, los sucesivos relatos están clasificados según los pecados capitales que aquejan a los frailes.

Ya hemos hablado del anticlericalismo del que hace gala Turmeda en su disputa. Después de la muerte de san Francisco de Asís, de san Luis de Marsella (1274-1297) y de san Antonio de Padua, llega a decir el Asno que: “iamais ne s’est trouvé en l’ordre ung frere qui ayt este saint” (p. 425), y lo mismo les sucede a los dominicos tras la muerte de santo Tomás de Aquino y de san Pedro mártir (1208-1252). En rela-

---

<sup>18</sup> Vid. Francisco Rico, *El pequeño mundo del hombre. Varia fortuna de una idea en la cultura española*, ed. corregida y aumentada, Madrid, Alianza, 1986, pp. 90-96.

ción a la decadencia de las órdenes religiosas, los cuentos anticlericales intercalados en la prueba decimoquinta adquieren un sentido más allá de la mera anécdota. En el trasfondo de la disputa, se percibe una inquietud reformista que explica por qué el representante de los animales va refutando con éxito todos y cada uno de los argumentos de Turmeda, excepto el último. El hombre ha sido redimido por Dios, cuando ha querido encarnarse y adoptar la figura humana, a través de Jesucristo: “Et ceste nostre dignité surmonte toute aultre dignité, et honneur, parquoy c’est sainte et juste raison que nous soyons vos seigneurs et vous nos vassaux et subiectz” (p. 477). El cristianismo esencial que pone fin a la disputa se puede entender como una vuelta al mensaje de los Evangelios y, al mismo tiempo, como la consecuencia del antiescolasticismo que exhibe el Asno.

Desde el punto de vista formal, la organización de la disputa de Turmeda, ya desde el mismo título, se desarrolla de acuerdo con el método propio de la *disputatio* escolástica: “el proceso básico implicaba el planteo de una pregunta, la presentación de una proposición de respuesta, seguida por objeciones a esta afirmación; finalmente se presentaba una determinación (*determinatio*) de la respuesta correcta o aprobada”<sup>19</sup>. La influencia de este método regula el diálogo que enfrenta las tesis opuestas que defienden Turmeda y el Asno, con toda claridad y de manera sistemática. Su origen se puede remontar al desarrollo de la dialéctica que se produce a partir de los siglos XII y XIII, en torno a la sistematización de las obras lógicas de Aristóteles y al nacimiento de las Universidades. El ejercicio de las disputas se utilizaba como método de enseñanza universitaria, bien sea la *quaestio disputata* o la *quaestio de quolibet*, junto con el de la lección, en palabras de E. Gilson: “Los dos métodos principales de enseñanza en todas las Universidades de la Edad Media eran la lección y la discusión (...). La disputa era una especie de certamen dialéctico que se desarrollaba bajo la presidencia o responsabilidad de uno o de varios maestros. Se proponía una cuestión y cada uno sostenía, mediante los argumentos que le parecían más convincentes, la solución en favor o en contra;

---

<sup>19</sup> Como resume James J. Murphy, *La retórica en la Edad Media* [1974], México, Fondo de Cultura Económica, 1986, p. 113.

después de uno o varios días de este ejercicio, un maestro reunía y ordenaba los argumentos en favor y en contra y determinaba la solución”<sup>20</sup>. Claro que ambos sistemas docentes perduran después de la Edad Media, al menos hasta el siglo XVI.

Fuera del ámbito escolar o universitario propiamente dicho, la influencia de la *disputatio* se observa en algunas obras literarias y, especialmente, en la concepción del diálogo como enfrentamiento entre dos posturas contrapuestas. Incluso desde el punto de vista terminológico, se ha observado que existe, sobre todo durante la Edad Media, la tendencia a asociar el diálogo con la disputa dialéctica y con el debate en general: “In the Middle Ages, the concept of dialogue becomes closely associated with either formal dialectic, especially after the mid-eleventh century, or with debate in general”<sup>21</sup>. En el ámbito hispánico, añade Ana Vian: “La Edad Media hispánica no es una excepción al identificar prioritariamente ‘diálogo’ con *dialexis*, debate y controversia (*disputa*, *denuestos*, *comparación*, *contención*, *controversia*, *lite*) y con preguntas y respuestas (*réplicas*, *replicación*, *reconvencción*)”<sup>22</sup>. Esta misma tendencia se observa en la tradición de los debates poéticos medievales a la que ya nos hemos referido, y en la que el diálogo tiende a presentarse como un enfrentamiento cerrado e irreductible de dos principios opuestos.

Aparece también la asociación entre diálogo y disputa en otras obras castellanas medievales, redactadas en prosa, como el *Spejo de la vida humana* de Rodrigo Sánchez de Arévalo, primero compuesto en

---

<sup>20</sup> *La filosofía en la Edad Media* [1952], Madrid, Gredos, 1965<sup>2</sup>, pp. 372-3; comp. Palemon Glorieux, “L’enseignement au Moyen Age. Techniques et méthodes en usage à la Faculté de Théologie de Paris, au XIIIe siècle”, *Archives d’Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 35 (1969), pp. 65-186. Sobre la pervivencia de la metodología escolástica, vid. Daniel Sánchez, “Metodología didáctica en la Universidad de Salamanca durante el siglo XVI”, *Provincia de Salamanca. Revista de Estudios*, 3 (1982), pp. 9-26.

<sup>21</sup> Como dice M. Zappala, “‘Fablemos latino’: diálogo, Latin Roots and Vernacular Landscape in Fifteenth and Sixteenth Century Castile”, *Iberoromania*, 29 (1989), pp. 43-64.

<sup>22</sup> “El *Libro de vita beata* de Juan de Lucena como diálogo literario”, *Bulletin Hispanique*, 93 (1991), p. 64. Sobre la tradición de los debates medievales hispánicos, vid. E. Franchini, *ob. cit.*

latín y luego editado en castellano en 1491. En el prólogo del *Spejo*, no sólo se puede documentar de nuevo la falsa etimología de la palabra “diálogo”, sino también la identificación que subyace entre la estructura dialogada y el esquema de la disputa: “porque el orden acerca de las cosas susodichas sea más conveniente e más dulce, yo entretexeré la lucha e contienda que yo he experimentado en este caso, e terné una manera de dyálogo quando fablan e disputan dos”<sup>23</sup>. De acuerdo con el planteamiento dualista, los sucesivos capítulos que componen los dos libros en que se subdivide el *Spejo* suelen aparecer agrupados por parejas, ya que primero se exponen los argumentos a favor del estado que sea y, a continuación, se refutan las ventajas, como hace el Asno con las sucesivas razones que aduce Turmeda.

Predominante durante la Edad Media, el esquema de la *disputatio* todavía pervive en algunos diálogos renacentistas, compuestos o editados a partir de 1500, como la *Breve disputa en ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces* (1517) de Hernando Alonso de Herrera, en la que, desde el mismo título de *disputa*, es patente la herencia del método escolástico, aunque sea para refutar las consecuencias que alcanza en la llamada *logica modernorum* <sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> *Spejo de la vida humana* [1491], ed. facs., Valencia, Librerías París-Valencia, 1994, fol.a iii.

<sup>24</sup> Vid. Consolación Baranda, “Un manifiesto castellano en defensa del humanismo: la *Breve disputa en ocho levadas contra Aristótil y sus secuaces* de Hernando Alonso de Herrera (Alcalá, 1517)”, *Criticón*, 55 (1992), pp. 15-30. En aquellos diálogos concebidos como una disputa, puede suceder que exista un juez que, al final, sea quien determine la solución del problema debatido, como ocurre en el “Coloquio segundo del combite” que Pedro Mejía incluye en sus *Diálogos o Coloquios* (1547), después de que el Maestro organice la disputa que se establece entre los dos interlocutores: “el señor Antonino, que la començó, funde su opinión, y vuestra merced, señor Arnaldo, responderá y fundará la suya; y oídos, estos cavalleros y yo escogemos la que nos pareciere; *Diálogos o Coloquios*, ed. A. Castro Díaz, Madrid, Cátedra, 2004, p. 360. En cambio, permanece abierta la solución del *Diálogo de la dignidad del hombre* (1546) de Fernán Pérez de Oliva, puesto que el juez que debe decidir entre las dos tesis enfrentadas declina establecer su veredicto; lo que, sin duda, contribuye, a la ambigüedad de la interpretación de la *quaestio* debatida; vid. Consolación Baranda, “Marcas de la interlocución en el *Diálogo de la dignidad del hombre* de Fernán Pérez de Oliva”, *Criticón*, 81-82 (2001), pp.271-300.

La influencia de la *disputatio* escolástica se percibe en la disputa de Turmeda no sólo en la presentación dual de los argumentos o en su desarrollo silogístico, sino también en la exigencia de conciliar fe y razón, lo que constituye la esencia del método escolástico: “In questo sforzo di raggiungere una conoscenza razionale del contenuto della Rivelazione”<sup>25</sup>. El propósito de demostrar racionalmente las verdades reveladas lleva a la necesidad de conjuntar los simples argumentos derivados de la *auctoritas* con los que provienen de la *ratio*, según el planteamiento de la disputa que hacen los animales, cuando insisten en la fuerza lógica que deben poseer los argumentos: “car, comme disent les logiciens, quand l’homme veult prouver aulcune chose, il ne suffit pas de dire: ‘il est ainsi’, mais nous croyons qu’il doit donner quelque fois la prouve pour prouver estre vray ce qu’il dict de nous” (p. 371). Este planteamiento escolástico hace que podamos diferenciar la disputa de Turmeda de aquellos otros diálogos literarios que pretenden recrear una conversación amistosa en un “marco agradable”<sup>26</sup>.

### **La caracterización de los interlocutores: Turmeda y el Asno.**

Si bien el método escolástico es habitual en la enseñanza universitaria, no podemos olvidar que la disputa de Turmeda se presenta no como el trasunto verídico de una *disputatio*, sino como una obra de ficción en la que se recrea literariamente el esquema de la *disputatio* escolástica. En este sentido, cabe destacar la importancia que adquiere

---

<sup>25</sup> De acuerdo con la definición clásica de Martin Grabmann, a quien cito por su traducción italiana, *Storia del metodo scolastico* [1909-1911], Firenze, La Nuova Italia Editrice, 1980, vol. I, p. 51.

<sup>26</sup> El planteamiento de la disputa del Asno es característico del método escolástico frente a otro tipo de tradiciones dialogadas que provienen de la literatura grecolatina clásica y en las que predomina el diálogo como conversación amistosa que se presenta, en palabras de Domingo Ynduráin (“Los diálogos en prosa romance”, *Homenaje a Francisco Ynduráin* (Anejos de *Príncipe de Viana*, 18), Navarra, Institución Príncipe de Viana/Diputación de Navarra, 2000, p. 439): “como una conversación entre amigos en un marco agradable, no como una disputa o debate de ideas contrapuestas definidas de antemano y cuya solución sólo puede provenir de un juez –real o ficticio– ajeno a la discusión”.



la caracterización de los dos interlocutores principales que intervienen en la disputa: el Asno y Turmeda, hasta el punto de que la personalidad literaria de cada uno de ellos puede distorsionar el sentido de la oposición de las dos tesis enfrentadas o incluso la victoria dialéctica que logra Turmeda al final de la disputa. En otras palabras, la argumentación silogística que establecen ambos interlocutores: *opponens* y *respondens*, está profundamente condicionada por la caracterización respectiva de Turmeda y el Asno; su retrato completa el proceso del razonamiento, al mismo tiempo que interfiere en la significación del mismo.

Dentro de la disputa, es básica la oposición entre la supuesta sabiduría que caracteriza al personaje de Turmeda y la humildad con la que aparece retratada la figura del Asno desgraciado y miserable: “*meschant et malhereux Asne tout escorché, morveux, roigneux et sans queuë (comme ie croy) n’eust vullu dix deniers à la foyre de Taragonne*” (pp. 376-7). A lo largo de toda la disputa, el Asno rabón y sarnoso contrapone la fama de la que goza Turmeda a causa de su sabiduría y la ignorancia con la que funda sus razonamientos. Por ejemplo, al refutar la segunda “*raison*”, le echa en cara a Turmeda “*la renommée de vostre science et sagesse*” porque su argumento parece más propio de un niño de cinco años: “*ung enfant de cinq ans ne debvroit dire telles parolles, mais avoir honte de les penser tant seulement*” (pp. 379-80). Otras críticas del Asno que apuntan en el mismo sentido aparecen en los siguientes pasajes: “*Hé frère, he frère, penser avant que parler c’est sagesse*” (p. 385); “*Frère Anselme, vous me faictes quasi rire, combien que ie n’en aye envie. Bon homme de Dieu, où est vostre sens, et la subtilité que souliez avoir?*” (p. 391); “*vous estes désormais vieil et hors de mémoyre*” (p. 394); “*Frère Anselme, qui beaucoup parle souvent erre, et ainsi en prent-il à vous*” (p. 395); “*quant vous parlez, ne pensez pas a ce que vous dictes*” (p. 399); “*Frère Anselme, tant plus vous parlez tant plus faillez*” (p. 409); “*En bouche close, frère Anselme, il n’y entre mousche. Bon homme de Dieu, il vaudroit mieulx que eussiez la bouche close que parlisiez folement*” (p. 411); “*Frère Anselme, qui beaucoup parle souvent erre*” (p. 419).

Los comentarios *ad hominem* del Asno suelen aparecer casi siempre cuando introduce la argumentación contraria a la de Turmeda, a quien tacha de hablar en demasía y sin pensar bien en lo que dice. No se debe, pues, a petulancia alguna por parte del autor el presentarse como interlocutor del Asno, quien le ridiculiza una y otra vez. También le acusa de no saber interpretar correctamente los pasajes bíblicos: “Frère Anselme, ung mauvais entendeur contourne les parolles à rebours. Ainsi faictes vous, car vous lisez l’Escripture et ne l’entendez” (p. 418). Las críticas del Asno apuntan directamente contra la formación teológica o escolástica del fraile: “combien que ie n’aye esté aux estudes à Paris, ny à Bologne comme vous” (p. 420)<sup>27</sup>.

Podemos contextualizar las anteriores críticas del Asno en el trasfondo histórico de la decadencia de las órdenes monásticas que se produce durante el siglo XIV, con la reacción consiguiente por parte de quienes se oponen al intelectualismo de los claustrales, como dice Melquíades Andrés: “se produce en casi todas las nacientes observancias cuatrocentistas españolas una pronunciada animadversión a los grados universitarios y al estudio de la teología entendida al modo dialéctico del nominalismo o según la retórica del incipiente humanismo renacentista. La teología arbitraria de la escolástica decadente les resulta inútil e ineficaz para la vida espiritual intensa que tratan de restaurar”<sup>28</sup>. Recordemos que Turmeda había sido fraile menor, por lo que no sería inapropiado relacionar el rechazo de la

---

<sup>27</sup> Sabemos que Turmeda cursa estudios de Teología durante diez años en Bolonia, desde 1376 a 1386, periodo en el que podría haber viajado también a París (según conjetura Calvet, *ob. cit.*, p. 85), aunque no está documentada la estancia parisina: “De un texto de la *Disputa de l’Ase* puede deducirse que estuvo estudiando en París, pero la Tuhfa sólo refiere sus estudios durante diez años en Bolonia, desde los 24 a los 35 años (...). Tampoco se ha podido comprobar su estancia en Bolonia a través de la mucha documentación estudiada”; según concluye Epalza. *Fray Anselm Turmeda y su polémica islamio-cristiana*, Madrid, Hiperión, 1994<sup>2</sup>, pp. 14-15. Por su parte Z. Giraldo (*ob. cit.*) supone que la estancia en París para estudiar Teología se produce durante un periodo de cuatro años, entre 1374 y 1378, antes de ir a Bolonia.

<sup>28</sup> *La teología española del siglo XVI*, Madrid, BAC, 1976, vol. I, p. 84.

ciencia académica con los movimientos reformistas franciscanos que se oponen a la escolástica en nombre de la santa necesidad, como hace el Asno<sup>29</sup>.

No parece casual la elección de la figura del Asno como interlocutor que defiende la dignidad de los animales, ya que viene a subrayar el propósito irónico de su caracterización. Al elegirlo como defensor, el Rey de los animales ridiculiza la sabiduría escolástica de Turmeda pues la sitúa al mismo nivel que la de un asno: “laissant doncques plusieurs nobles et ingénieux animaulx, lesquelz en deux, ou troys motz vous feroient taire comme ung muet, voulons et à present délégouons, que l’Asne roigneux à la queuë couppee vous responde” (p. 376). Si bien al final queda demostrada la superioridad del hombre, de acuerdo con la tesis fideísta que defiende Turmeda, la victoria no tiene un sentido unívoco, dadas las ironías relativas a la sabiduría escolástica del fraile, de la que se burla el Asno.

El propio traductor de la versión francesa destaca la elocuencia del Asno: “car il semble estre ung Cyprian, Chrysostome, ou Docteur subtil en Théologie (...) ung vray logicien en dispute subtile et sophistique” (p. 362). Además, al inicio de la disputa, uno de los animales bromea, haciendo gala de su escepticismo respecto a la validez del conocimiento transmitido en las disputas, cuando le dice al León rojo: “Il y a en vostre royalle et noble court plusieurs subtilz et ingénieux animaulx, lesquelz disputeront tant contre luy [Turmeda], qu’ilz luy feront veoir les estoilles de iour et luy feront croyre que vessies sont lanternes” (p. 371). La dimensión irónica e incluso paródica es otra de las novedades fundamentales que introduce Turmeda como autor en su adaptación del apólogo árabe, al convertirlo en reflejo cómico de la

---

<sup>29</sup> El desprecio de la ciencia y de la formación académica es característico de los reformistas franciscanos, como aparece en varios testimonios que recoge M. Andrés (*ob. cit.*, pp. 92-101 y 297-302), entre los cuales nos interesa destacar el siguiente de fray Lope de Salazar y Salinas, en su *Memoriale religionis* de mediados del siglo XV, por la comparación con la figura del asno y la reivindicación de la santa simplicidad: “que todos los frailes perseverasen en santa simpleza, e ignorancia, e paciencia de aquellos que llamasen indoctos, necios y asnos” (*ibídem*, p. 250).

*disputatio* escolástica, dentro de la tradición que se podría relacionar con otras disputas burlescas<sup>30</sup>.

Desde la perspectiva anterior, tampoco resulta casual la elección que hace Turmeda del Asno como interlocutor privilegiado de la disputa, ya que el significado de la misma depende de la caracterización dialógica. La figura del asno para representar la humildad, opuesta a la soberbia, es bien conocida en la tradición fabulística que llega, por ejemplo, al *Libro de Buen Amor*<sup>31</sup>. Asimismo se puede relacionar la elección del Asno con los conocimientos que demuestra el mallorquín cuando amplía, con respecto al modelo árabe, las descripciones fisiológicas de los animales, de acuerdo con la tradición que aparece en Occidente desde los bestiarios y que llega a los tratados y enciclopedias<sup>32</sup>. Sin embargo, el empleo que hace Turmeda del Asno es irónico: por contraste, pone de manifiesto la ignorancia del propio fraile, el cual representa la sabiduría escolástica que el Asno, a su vez, cuestiona.

El valor cómico asociado a la figura del asno aparece también en la tradición del relato de transformaciones que llega a *El Asno de Oro* de Apuleyo, obra estrechamente relacionada con otra que se ha atribuido a Luciano, con el título de *Lucio o el Asno*. Sin embargo, la estructura narrativa de la obra de Apuleyo y de la del pseudo-Luciano tienen

---

<sup>30</sup> Vid. Francisco Layna Ranz, "La *disputatio* burlesca. Origen y trayectoria", *Criticón*, 64 (1995), pp. 7-158.

<sup>31</sup> Recordemos el "Ensiemplo del cavallo e del asno" (ee. 237-45), en el que se opone la figura del caballo, que representa la soberbia, a la del asno; por otra parte, en el "Ensiemplo del asno e del blanchete" (ee. 1401-11), aparece también el asno asociado a la necesidad: "dixo el burro nesçio"; *Libro de buen amor*, ed. A. Blecua, Madrid, Cátedra, 1992.

<sup>32</sup> Vid. Marinela García, "La disputa de l'ase: Consideracions sobre el perspectivism i les fonts literàries d'Anselm Turmeda", en *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, vol. II, ed. J. Paredes, Granada, Universidad de Granada, 1995, pp. 371-96; Lluçia Martín, "La disputa de l'ase d'Anselm Turmeda i la tradició enciclopèdica medieval", en *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, vol. III, ed. J. Paredes, Granada, Universidad de Granada, 1995, pp. 213-27; Marinela García y Lluçia Martín, "Algunes fonts occidentals de l'obra d'Anselm Turmeda, 'Disputa de l'ase'", *Revista de Filología Románica*, 13 (1996), pp. 181-214.

poco que ver con la de Turmeda, ni por el planteamiento ni por su intencionalidad, que deriva de los cuentos milesios<sup>33</sup>. Además, existe una diferencia básica con respecto al asno que interviene en la disputa, ya que el asno de los relatos milesios no habla, únicamente ha conservado de su anterior naturaleza humana la capacidad de raciocinio. Como testigo mudo, su presencia sirve para criticar la conducta negativa de los sucesivos amos a los que sirve.

Por otra parte, en la cultura cómica de la Edad Media, sabemos de la existencia de la llamada “fiesta del asno” concebida como parodia de la liturgia, en la que cada parte de la misa era seguida por rebuznos. Como ha señalado uno de los máximos conocedores del tema: “El burro es uno de los símbolos más antiguos y vivos de lo ‘inferior’ material y corporal, cargado al mismo tiempo de un sentido degradante (la muerte) y regenerador”<sup>34</sup>. También entre las composiciones paródicas, encontramos en la poesía goliárdica el *Testamentum domini Asini*, en el que momentáneamente resucita el asno para hacer testamento y, entre otras mandas, deja la cola a los frailes menores (recuérdese que el Asno de la disputa es rabón), la cabeza a los jueces, la voz a los cantores y la lengua a los predicadores<sup>35</sup>. Y en el *Speculum stultorum* (s. XII) de Nigellus de Longchamp, o Wireker, se relata la historia del asno Brunellus: “que va a Salerno para desembarazarse de su agobiante cola; estudia Teología y derecho en París, se convierte en monje y funda una orden religiosa. En el camino a Roma es capturado por su antiguo dueño”<sup>36</sup>. Todas estas tradiciones gravitan, de una o de otra manera, sobre la adopción que hace el escritor mallorquín de la figura del asno que, además, aparece elegido por ser el más miserable de todos los animales que hay en la Corte del León.

---

<sup>33</sup> Menéndez Pelayo (*ob. cit.*, p. 24): “Mezcla abigarrada de cuentos milesios, casos trágicos, historias de hechicerías y mitos filosóficos, el *Asno de Oro*, que como novela de aventuras está llena de interés y de gracia, es, sin duda, el tipo más completo de la novela antigua”.

<sup>34</sup> Como dice Mijail Bajtin, *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento* [1965], Barcelona, Barral Editores, 1971, p. 75.

<sup>35</sup> R. García-Villoslada, *La poesía rítmica de los goliardos medievales*, Madrid, FUE, 1975, pp. 277-84.

<sup>36</sup> Bajtin, *ob. cit.*, p. 81, nota.

Por el contrario, en el apólogo árabe, el asno apenas interviene, aunque al inicio se queja ante el rey de los genios de la explotación a la que le someten los hombres: “si nos hubieses visto cautivos en sus manos, llevando en nuestros lomos cargas de hierro, piedras y otras cosas por delante y por detrás, con cólera y violencia” (p. 40). El padecimiento de trabajos asociado al asno se documenta también en el *Quadrilogue* de Alain Chartier, aparecido en 1422 y traducido al castellano entre 1430 y 1450, cuando la figura alegórica del Pueblo dice: “e soy semejante al asno a quien ponen carga con que no puede”<sup>37</sup>.

Dentro del componente irónico que adquiere la figura del asno en la disputa de Turmeda, hay un pasaje en alabanza de las virtudes del asno y de su linaje, con argumentos tomados de pasajes bíblicos, que pertenece a la tradición de los elogios paradójicos; así cuando dice: “la plus part de prophètes chevauchent sur asnes, comme le prophète Balaam, et sur ung asne estoit la bienheuree vierge Marie fuyant avecq Ioseph et Iésus-Christ en Egypte pour la crainte de Hérodés. Davantage, nostre Seigneur Iésus-Christ, filz de Dieu éternel, entra sur ung asne en Hiérusalem” (p. 417). Es un pasaje que anticipa parcialmente elogios paradójicos sobre las virtudes del asno como el que Mejía incluye, a mediados del siglo XVI, en sus *Diálogos o Coloquios*, en la segunda parte del “Coloquio del porfiado”<sup>38</sup>.

---

<sup>37</sup> De acuerdo con el testimonio de Esther Gómez-Sierra, *ob. cit.*, p. 44; quien documenta la existencia del refrán sobre el asno y la vihuela, difundido ya durante el siglo XV: “Pues ¿por aventura no sentirá el simple aldeano aquestas cosas por muy graves? ¿O será como el asno a la vihuela?” (*ibidem*, pp. 44 y 94); refrán que Covarrubias explica posteriormente en los siguientes términos: “Como el asno a la vihuela, quando a un inorante le refieren cosas sutiles y que él no entiende”.

<sup>38</sup> Vid. Antonio Gargano, “El *Encomium Asini* de Pero Mexía (“Coloquio del porfiado”, 2ª parte)”, en *Il paradosso tra letteratura e potere nella Spagna dei secoli XVI-XII*, ed. P. Civil, G. Grilli y A. Redondo, Napoli, 2001, pp. 73-95. El bachiller porfiado del diálogo de Mejía (*ob. cit.*, pp. 448-55) también exalta el linaje del asno mediante alusiones bíblicas, como la siguiente: “Y los sanctos prophetas también leemos que usavan a andar en ellos”; más adelante alude a la entrada de Cristo en Jerusalén: “Pero ¿qué me canso yo en abonar al uso y andar en asnos con exemplos de príncipes ni reyes, pues lo tengo del rey de los reyes, Christo, Dios y hombre, que quiso andar y entrar en Hierusalem en un asno y en el día que mayor fiesta y veneración le hizieron en la tierra”; asimismo alude al episodio de Balaam: “Y también sabemos que el asna en que iba el propheta Balaam, quiso Dios que viesse el ángel que se le

En otro sentido, desde el punto de vista de la utilización que hace el escritor mallorquín de la figura del Asno, cabría relacionar la *Disputa de l'Ase* con otros diálogos posteriores, en los cuales también intervienen animales como interlocutores. Podemos recordar la *Circe* (1549) de Gelli, diálogo en el que está presente la cuestión de la superioridad de los hombres sobre los animales, y la *Cábala del Caballo Pegaso* (1585) de Giordano Bruno<sup>39</sup>. Tampoco faltan diálogos renacentistas españoles protagonizados por animales, como el *Endecálogo contra "Antoniana Margarita"* (1556) del doctor Sosa, en el cual los animales intentan refutar las teorías que expone el portugués Gómez Pereira en su *Antoniana Margarita*. Más conocidos son dos diálogos anónimos de tradición lucianesca: *El diálogo de las transformaciones de Pitágoras* y *El Crotalón*, redactados en la década de los treinta y de los cincuenta respectivamente, en los cuales interviene un gallo como interlocutor principal. Si la figura del gallo deriva directamente del modelo lucianesco, el *Coloquio de la mosca y la hormiga* (1544) de Juan de Jarava, está más relacionado con tradición fabulística medieval que, por otra parte, confluye con el lucianismo<sup>40</sup>. Aunque no exista

ponía delante". El elogio del asno que introduce Mexía influye claramente en otro elogio paradójico sobre el mismo tema incluido por Juan Arce de Otálora, en los *Coloquios de Palatino y Pinciano* redactados a mediados del siglo XVI; por ejemplo, cuando explica Pinciano: "podíades caminar en un asnillo, como entró Cristo Nuestro Señor en Jerusalén el día de Ramos, que fue el de mayor recibimiento y fiesta que se le hizo" (*Coloquios de Palatino y Pinciano*, ed. J.L. Ocasar Ariza, Madrid, Biblioteca Castro, 1995, vol. I, p. 31); o más adelante: "¿No os parece que fue milagro que hablase el de Balam con el ángel y con su amo (...)" (*ibidem*, p. 33).

<sup>39</sup> En el apéndice que lleva por título: "El Asno cilénico del Nolano" (*Cábala del Caballo Pegaso*, Madrid, Alianza, 1990, pp. 147-155), interviene el Asno como interlocutor, el cual pretende entrar en una academia. Aunque no exista una relación directa entre la disputa de Turmeda y el diálogo de Bruno, es muy interesante la asimilación que hace el filósofo italiano entre las excelencias de la asinidad y la sabiduría cristiana. Insiste también Bruno en la predilección de Cristo al elegir sus seguidores entre los rudos e ignorantes, simbolizados mediante la figura del asno.

<sup>40</sup> Vid. Ana Vian, "Fábula y diálogo en el Renacimiento: confluencia de géneros en el *Coloquio de la mosca y la hormiga* de Juan de Jarava", *Dicenda*, 7 (1987), pp. 449-94. Como dice Pedro M. Cátedra, "Diálogo literario y polémica científica en el siglo XVI (El *Endecálogo contra "Antoniana Margarita"* del Dr. Sosa)", *Voz y Letra*, 5 (1999), p. 14: "Hay una relación estrecha entre fábula y diálogo, como géneros que se tocan y que se contaminan, desde el punto de vista formal".

influencia directa de la disputa de Turmeda en los diálogos renacentistas como los citados, podemos establecer una indudable relación genérica por la común pertenencia a la tradición del diálogo literario.

### **Conclusiones: diálogo, parodia y apólogo.**

Ni los editores modernos de la *Disputa de l'Ase*, desde Foulché-Delbosc, ni los especialistas en la obra de Turmeda han abordado el análisis pormenorizado de la estructura dialogada de la disputa, a pesar de su indudable interés para la poética y la historia del género del diálogo, al menos en el ámbito de las letras hispánicas. Únicamente, Joseph Lluís Martos se refiere a este aspecto, pero sin justificarlo de manera detallada. Por ejemplo, realiza la siguiente afirmación: “El entramado dialógico del que se sirve Turmeda está a medio camino entre el *narrare*, propio del diálogo medieval, y el *agere*, característico de un modelo dialógico humanístico, como otra muestra de su espíritu sincrético”<sup>41</sup>.

Sin embargo, Martos no explica por qué establece semejante oposición entre la tradición medieval del diálogo y su desarrollo renacentista, ni justifica el lugar privilegiado que ocupa la disputa del Asno en la transición de un modelo a otro. Además, establece la relación entre la disputa y el *conflictus*, sin explicar los rasgos propios de cada uno de los dos géneros; tan sólo aduce un breve estudio de Schmidt sobre el género del *conflictus* que se refiere a la tradición poética de los debates medievales (“*contrasti poetici*” como el de Filis y Flora), pero no a la *disputatio* en prosa<sup>42</sup>.

Ahora bien, Turmeda concibe la disputa como una parodia de la *disputatio* de tipo filosófico y teológico, habitual en la enseñanza universitaria. Hemos visto que el escritor mallorquín se sirve del método escolástico, subordinado a la caracterización de los dos interlocutores

---

<sup>41</sup> “La *Disputa de l'ase* de Anselm Turmeda: derivaciones relativistas de la conclusión del *conflictus*”, *Medievalia*, 27 (1998), pp. 18-25 (p. 21).

<sup>42</sup> Paul Gerhard Schmidt, “I *Conflictus*”, en *Lo Spazio Letterario del Medioevo*, I. *Il Medioevo Latino*, I. *La produzione del testo*, II, ed. G. Cavallo, C. Leonardi y E. Menestò, Roma, Salerno, 1993, pp. 157-69.



principales, para crear una ficción literaria cuyo sentido no es evidente a primera vista. Después de proponer la cuestión, tanto Turmeda como el Asno van discutiendo sucesivamente los argumentos que parecen más convincentes, hasta que finalmente el maestro de la disputa (el propio rey de los animales) pronuncia su determinación a favor de la tesis sustentada por el fraile. Claro que las intervenciones jocosas del Asno relativizan el triunfo final de Turmeda, además de que la fuerza del último y decisivo argumento deriva de un acto de fe, lo que no deja de ser paradójico con respecto al método lógico que sustenta la disputa, como se ha señalado: “l’home és un ésser creat per Déu i, encara que es considera rei de la creació, no és més que una criatura que depèn del seu creador (...), sota una aparença burlesca i una expressió jocosa, s’amaga un contigut molt més profund, que tendeix a descobrir els defalliments de l'ànima humana, defalliments que com totes les actituds, dogmes i creences establerts són qüestionables”<sup>43</sup>. El fideísmo de la disputa está muy relacionado con el antiescolasticismo que se deduce de las continuas ironías del Asno a costa de la formación universitaria de Turmeda en París y Bolonia.

Dentro de la ficción literaria, la disputa recrea el método escolástico con un propósito paródico consecuente con la caracterización dialógica, también por el hecho de introducir la figura de un asno como contradictor del sabio Turmeda, y a pesar de que la tesis de este último resulte victoriosa. El componente paródico que introduce la disputa del Asno con respecto al apólogo árabe pasó inadvertido para Asín Palacios, pero no para otros estudiosos de la obra, como Calvet: “La *Disputa*, de Turmeda, con relación al apólogo de los *Hermanos de la Pureza*, es un *plagio* en cuanto a su forma, pero es más bien una *parodia* en cuanto a su *espíritu*”<sup>44</sup>. Conviene matizar el sentido de la anterior conclusión de Calvet, quien no tuvo acceso a la traducción del apólogo. La parodia que introduce Turmeda no es sólo del “espíritu” sino también de la propia forma que aparece en el original árabe. Mediante los numerosos cambios que introduce en la estructura dialógica, el escritor mallorquín transforma por completo el género literario

---

<sup>43</sup> García y Martín, *art. cit.*, p. 187.

<sup>44</sup> *Ob. cit.*, p. 224.

del modelo. Hemos visto que el fraile apóstata condensa y reduce al mínimo el esquema narrativo del apólogo, reemplazado por un breve marco visionario que introduce la disputa propiamente dicha. El interés de Turmeda se centra en el desarrollo argumentativo que, a la manera de la *disputatio* escolástica, opone las tesis respectivas defendidas por los dos interlocutores principales del diálogo.

La transformación genérica de la *Disputa de l'Ase*, con respecto al apólogo árabe que traduce, tampoco ha sido estudiada por parte de la crítica especializada en Turmeda, influida quizás por la opinión de Menéndez Pelayo cuando clasifica la obra, en los *Orígenes de la novela*, como “creación novelesca” dentro de la tradición apologética, a pesar de que Turmeda subraya desde el mismo título el carácter que asume la disputa como trasunto de la *disputatio*. El estudio de la argumentación no se debe separar de la forma dialogada, ni de la caracterización que Turmeda hace de los dos interlocutores principales. Son novedades significativas del texto redactado por el mallorquín, a pesar de su aparente falta de originalidad.

Al transformar el género de la obra que traduce, desde la tradición apologética a la dialógica, podemos inscribir la disputa del Asno dentro del auge que cobra el diálogo en la prosa catalana medieval. Esta situación contrasta con la decadencia casi absoluta del género dialogado que se produce en la literatura catalana durante el siglo siguiente, en proporción inversa a la floración de los diálogos escritos en castellano. La parodia de la *disputatio* constituye la novedad principal que aporta Turmeda al modelo derivado del apólogo y uno de sus principales méritos como diálogo literario que ocupa una posición destacada, sin duda alguna, durante la época de transición entre el diálogo medieval y el renacentista.