

LA OBRA ÁRABE DE UN FRANCISCANO ISLAMIZADO

Rafael Alemany Ferrer
Universidad de Alicante, España

A finales de la Edad Media, vive en tierras de la Corona de Aragón y del Magreb Anselm Turmeda (Ciutat de Mallorca, c. 1350/55-Túnez, d. 1422), un autor con una biografía sugestiva y enigmática, cuyas huellas se perciben en su obra. Hijo único de una familia acomodada, inicia su formación en su ciudad natal, la prosigue en Lérida y la concluye en Bolonia. Tras haber sido franciscano y sacerdote, se traslada a Túnez donde se convierte al islam. Allí se instala definitivamente, adopta el nombre de ‘Abdallāh y alcanza una sólida posición social y económica. Quizá por ello jamás regresó a su tierra de origen, pese a las facilidades que le brindaron para ello altas personalidades cristianas.¹

Desde el siglo XX, ha habido un consenso muy generalizado a la hora de fijar la producción literaria de Turmeda. De acuerdo con él mismo, esta comprende: dos obras catalanas en verso, el *Llibre de bons amonestaments* (1398) y las *Cobles de la divisió del regne de Mallorca* (1398); tres textos de profecías en verso (1405/07, 1406 y 1417-18); una obra catalana en prosa, la *Disputa de l'ase* (1417-18) y una obra árabe en prosa, la *Tuhfa* (1420).

Las fechas en que se escribieron indican que todas ellas son posteriores al autoexilio y apostasía del autor, lo que no deja de sorprender, ya que el conjunto de la producción de Turmeda, excepto la *Tuhfa*, no solo está escrito en su lengua materna, el catalán, sino que trasluce una perspectiva sustancialmente cristiana. Aunque mi objetivo aquí es la obra árabe, conviene empezar por una breve síntesis de las que la precedieron, toda vez que ofrecen elementos que pueden contribuir a una interpretación cabal de la misma.

El *Llibre de bons amonestaments* (Metge & Turmeda 1927: 144-159) pertenece al género de las *sententiae* y lo conforman una serie de consejos variopintos. Pese a que alrededor de una cuarta parte de la obra depende de la *Dottrina* italiana del siglo XIII, atribuida a un inidentificado Schiavo di Bari (Babudri 1954; *Dottrina* 1968), que transmite unos contenidos inequívocamente ajustados a la moral cristiana, la obra de Turmeda resulta mucho más heterogénea y, desde luego, transgresora (Juan-Mompó 1995; Santandreu 1996; Conca & Guia 1998). Ciertamente, en ella se pueden encontrar abundantes consejos absolutamente fieles a la ortodoxia cristiana,² pero, junto a estos, hay otros que propugnan pautas de conducta más acordes con una concepción pragmática de la vida que con un credo religioso específico y que, incluso, en algún caso, chocan de plano con los principios cristianos: “Vulles tostemps dir veritat/ de ço que seràs demanat;/ mas en cas de necessitat/ pots dir falsia” (Metge & Turmeda 1927: 153).

Las *Cobles de la divisió del regne de Mallorca* (Metge & Turmeda 1927: 103-143) conforman un poema narrativo en primera persona, cuya trama alegórica vehicula un autoelogio y una autojustificación del autor. Fra Anselm relata su encuentro con una bella reina, alegoría de Mallorca, su isla natal. Esta llora por la desunión y el malestar que afecta a sus súbditos, tras haberse quebrado el

¹ Para la vida de Turmeda, además de los datos poco seguros que él mismo nos ofrece en la *Tuhfa* (Epalza 1994 y Turmeda 1978), véase también Miret i Sans 1911, Pou i Martí 1913-1914 y 1996, Calvet 1914, Probst 1916, Riquer 1964, Epalza 1965 y 1983, Beier 1996 y Pedretti 2014.

² Da fe de ello el hecho de que se usara en Catalunya como libro escolar hasta el siglo XIX, y de que fuera aprovechado en obras didáctico-doctrinales tan poco sospechosas de heterodoxia como la *Doctrina de la discrícion*, de Pedro de Veragüe (Rico 1990 [1973]).

estado de abundancia material, riqueza intelectual y paz de tiempos pretéritos. El fraile le explica que el motivo de tan nefasta situación es un encantamiento (Samsó 1971-72). La reina pide a fra Anselm que acuda en persona a amonestar a su pueblo con sus sabios consejos, pero este desiste por temor a represalias y solo accede a dirigirles una carta (Arretxe & Vich 1993; Badia 1997). La trama evidencia la clara intención del autor de justificar su autoexilio y, a la par, de reivindicarse como hombre sabio y competente para enderezar los destinos de Mallorca. Lo primero se constata en los indicios que contiene la explicación que fra Anselm da a la reina y que apuntan a la imposibilidad de regresar a la isla por miedo a ser ejecutado (pp. 128-132); lo segundo se deduce de la alta misión que le encomienda la reina para encauzar debidamente el curso de los acontecimientos en la isla.

Por su parte, las obras de carácter profético (Bordoy Torrents 1901, Alòs-Moner 1911, Bohigas 1916), constituyen un conjunto de textos herméticos y de muy difícil interpretación, en los que, no obstante, se adivinan alusiones, unas veces más explícitas que otras, a hechos tales como ciudades afectadas por luchas intestinas entre bandos, problemas originados por sucesiones dinásticas³ o el Cisma de Occidente que afectó a la Iglesia hasta 1417 (Pedretti 2014: 254-256).

En otro orden de cosas, la *Disputa de l'ase* (Turmeda 1984⁴), basada fundamentalmente en un apólogo árabe de carácter didáctico-doctrinal y místico (Asín 1914; Tornero 1984), plasma el debate que sostiene fra Anselm con un asno en torno a la superioridad del ser humano sobre los animales. El fraile expone diecinueve argumentos a favor de la supremacía del hombre, cada uno de los cuales, excepto el último, es rebatido hábilmente por su contrincante. El decimonoveno argumento, la encarnación de Dios en un hombre y no en un animal, resulta decisivo para que su tesis se imponga definitivamente sobre la del asno. En la fuente árabe se halla la práctica totalidad de los argumentos y las respectivas refutaciones que esgrimen los contendientes de la *Disputa*. Turmeda cristianiza, *lato sensu*, el modelo en que se inspira, pero, sobre todo, le incorpora abundantes alusiones autobiográficas (Alemany 1994), referencias históricas y geográficas próximas, materiales narrativos ocurrentes y, muy en especial, abundantes dosis de humor, ironía y parodia absolutamente ajenas a la fuente árabe (Alemany 2013; Alemany 2014: 233-237). Una buena muestra de ello la hallamos en uno de los momentos más críticos del debate para fra Anselm, en que intervienen con gran sagacidad unos insectos que se inmiscuyen en el mismo y que, pese a su insignificancia, a punto están de vencerlo dialécticamente, de no ser porque el propio asno lo libra del trance al indicarle que solo tiene obligación de responder a sus argumentos y no a los que formulen otros animales (pp. 82-87) (Alemany 2012-13). Una ironía corrosiva impregna también los cuentos satíricos anticlericales (pp. 93-117), en los que Turmeda recrea situaciones y comportamientos muy verosímiles, de los que, probablemente, había de ser buen conocedor dada su antigua condición de franciscano. Tampoco escapa de la ironía el triunfo final de la tesis de fra Anselm acerca de la superioridad del hombre (p. 138), ya que, pese a ello, los argumentos contrarios del asno han estado a punto de imponerse en más de una ocasión a lo largo del debate.

Del sucinto recorrido por las obras catalanas de Turmeda, emerge un personaje poco convencional, muy interesado en sí mismo, en la autojustificación de sus actos y en algunos acontecimientos históricos de su época. Todo ello, sin embargo, coexiste con el distanciamiento crítico que implica la presencia en sus textos del humor, la ironía e incluso la parodia, lo que apunta a un cierto grado de escepticismo religioso e ideológico y de pragmatismo existencial (Guy 1977; Alemany 1989). A los intereses señalados parece subordinar el autor su producción literaria, según se desprende del reciclaje personal a que somete sus fuentes. Desde tales presupuestos, podemos abordar con más garantías su única obra árabe.

³ Algún eco puede haber del conflicto sucesorio planteado en la Corona de Aragón a la muerte de Martín el Humano, en 1410, sin herederos directos, y que no se saldó hasta el año 1412 con el Compromiso de Caspe.

⁴ Dado que no se ha conservado ningún testimonio ni manuscrito ni impreso del original catalán, remito, aquí y en lo sucesivo, con indicación de páginas cuando procede, a una de las ediciones –hay también otra anterior: Foulché-Delbosc 1911– de la traducción francesa de 1544, que es el testimonio textual más antiguo de la obra de que disponemos. A partir de este texto francés, desde el siglo XX se han hecho versiones de la misma en catalán (Turmeda 1922; Turmeda 1928).

En 1420 (Epalza 1994: 200), escribe Turmeda la *Tuhfat al-'arīb fī al-radd 'alā 'ahl al-ṣalīb* o *Regalo del ilustrado para refutar a los partidarios de la cruz* (Epalza 1994; Turmeda 1978), bajo el nombre que adoptó tras su conversión, 'Abdallāh al-Tarḡumān, es decir, 'Abdallāh "El Traductor", en clara referencia a una de las funciones que desempeñó en la aduana de Túnez. Es la única obra del autor en que se adopta un punto de vista musulmán, tanto por la naturaleza de su asunto y por su lengua como por su destinatario modelo, un público de religión islámica. Toda la *Tuhfa* rezuma una absoluta ortodoxia musulmana y se puede interpretar como el fruto de un apóstata plenamente integrado en la cultura y religión de acogida.

El libro, además de una introducción, consta de tres partes que, pese a su heterogeneidad, mantienen un vínculo que las relaciona: el alegato de un apóstata convertido al islam. En las líneas preliminares, el autor señala como objetivo la refutación del cristianismo mediante "un método positivo", o basado en la observación empírica (p. 196),⁵ a la vez que enumera los núcleos temáticos de la obra y las tres partes en que se divide (p. 198).

La primera (pp. 202-229) es un relato autobiográfico que abarca desde su nacimiento hasta su conversión al islam. Nos da cuenta de su nacimiento en "Ciudad de Mallorca" y de su condición de hijo único cuyo padre "pertenecía a la gente importante de la capital" de la isla (pp. 203-204), así como de su trayectoria formativa. Esta se inicia en su ciudad, a los seis años, primero con el estudio del Evangelio durante dos años y, luego, con el de las lenguas del mismo y la Lógica durante otros dos. Con posterioridad, se traslada a Lérida, donde, nos dice, "aprendí las ciencias *Naturalium* y la astrología durante seis años" (p. 206). Finalmente, recalca en Bolonia, como discípulo y servidor de Nicolás Fratello, un anciano y digno sacerdote que lo acoge en su casa y lo incluye "entre los más íntimos de sus amigos" (p. 210). Con él estudia "los principios de la religión cristiana" a lo largo de diez años. Este maestro le revela que el Paráclito que vendrá después de Jesucristo, según se anuncia en el Evangelio (*Juan*, XV, 26), no es otro sino Mahoma, el profeta de los musulmanes, al tiempo que le aconseja que deje el cristianismo y que abraza el islam por ser esta la verdadera religión. Poco después, Turmeda vuelve a Mallorca y, transcurrido medio año, zarpa hacia Sicilia, desde donde, tras cinco meses de espera, embarca con destino a Túnez. Una vez allí, es bien recibido por los cristianos de la ciudad y, con la mediación de un médico muy allegado al sultán tunecino Abū al-'Abbās, comunica a este su intención de hacerse mahometano. El sultán accede gratamente y, con la información favorable a la persona de Turmeda que, a petición de este, recaba previamente a los cristianos del lugar que lo conocían, preside el acto de su conversión pública ante el asombro y la estupefacción de sus paisanos allí presentes (p. 228). Concluye esta primera parte con la información sobre su boda, el nacimiento de un hijo y el generoso trato de favor de que fue objeto por parte del sultán.

Más allá de la síntesis de la trayectoria biográfica que nos suministra aquí Turmeda, destacan las selectivas e interesantes descripciones geográficas de las ciudades europeas en que vivió: Ciudad de Mallorca –Palma– (p. 202), Lérida (p. 204-206) y Bolonia (pp. 206-208). Sin duda, con tales descripciones el autor pretendía ilustrar a los destinatarios modelo de su obra, los musulmanes, acerca de unas realidades urbanas ajenas a su ámbito y de las que, con toda probabilidad, tendrían escasa o nula información. Por ello, precisamente, prescinde de cualquier información sobre Túnez, que da por sabida.

La segunda parte de la *Tuhfa* (pp. 230-271) consta de dos secciones. En la primera (pp. 202-243) prosigue la autobiografía del autor, si bien ahora referida a hechos acaecidos tras su conversión y que se relacionan con las actuaciones en el desempeño de su cargo de alto funcionario de la aduana de Túnez y de su papel como traductor en la misma tras haber aprendido el árabe (p. 230). Menciona su intervención como intérprete entre sitiadores y sitiados con motivo del asedio a una plaza próxima a Túnez llevado a cabo por tropas francesas y genovesas en 1390, bajo el reinado de Abū al-'Abbās, a quien había acompañado en algunas campañas bélicas. Turmeda da cuenta de la muerte de este sultán

⁵ Tanto aquí como en lo sucesivo, la paginación que se incluye entre paréntesis al final de las citas de la *Tuhfa* o de las remisiones a esta proceden de la traducción española de Epalza 1994.

en 1394 y de cómo su hijo y sucesor Abū Fāris lo mantuvo en todos sus cargos y le confirió nuevas responsabilidades (pp. 230-232).

En este punto, el relato se detiene en un hecho especialmente interesante: la llegada a Túnez, procedente de Sicilia, de un reputado clérigo, antiguo compañero de estudios de nuestro autor, que le hace llegar un mensaje en el que le invita a volver al cristianismo (pp. 240-242). Turmeda, tras leerlo junto al sultán y ratificarse en la fe islámica, engaña al clérigo mediante otro mensaje en el que le dice que acepta su propuesta y que se reunirá con él para huir de Túnez, cosa que en realidad no hace y que motiva que el clérigo desista de su empeño y se marche sin lograr su objetivo (pp. 232-242).

Este episodio guarda una relación evidente con algunos hechos documentados al margen de la *Tuhfa*, que dan cuenta de la posición favorable de grandes mandatarios de la Corona de Aragón, e incluso del papa, al regreso de Anselm Turmeda a su tierra y a su religión originaria, pese a que él nunca llegara a hacerlo. Así lo acreditan, cuando menos, el salvoconducto que, el 16 de noviembre de 1402, extiende a su favor el lugarteniente de Mallorca, Roger de Montcada, para que el exfranciscano pudiera regresar con seguridad a la isla (Sans 1936: 405), la bula de reconciliación extendida al mismo por el papa Benedicto XIII el 22 de septiembre de 1412 (Pou y Martí 1996: 631-632) o el salvoconducto que, el 23 de septiembre de 1423, le otorgó el rey Alfonso el Magnánimo para que pudiera regresar con garantías a tierras de la Corona de Aragón (Aguiló 1900: 98r-98v). Hay, además, un par de cartas que, asimismo, acreditan que el contacto entre nuestro autor y las más altas autoridades de su mundo de origen nunca llegaron a perderse tras su apostasía (Pou i Martí 1996: 634-635).

Los elementos autobiográficos desaparecen en la segunda sección de la segunda parte de la *Tuhfa* (pp. 244-270), cuyo núcleo es un retrato apologético de Abū Fāris, el sucesor del difunto sultán Abū al-‘Abbās, en el que, además de atribuir una imponente nómina de virtudes a este soberano, se alude con detalle a algunos de los hitos más relevantes de su gestión pública (Pedretti 2014: 259).

Ello da paso a la tercera parte de la *Tuhfa* (pp. 172-497), la más extensa de la misma. Se trata de una diatriba contra los dogmas de fe y los ritos del cristianismo y, en buena parte, aspira a ser una suerte de manual práctico para la refutación de los principios fundamentales de la religión cristiana y de sus ministros desde una perspectiva islámica. Como ya estudiara detenidamente Mikel de Epalza (Turmeda 1994: 92-118), el texto se inscribe en el género de los tratados de polémica teológica anticristiana, muy fuertemente enraizados en la tradición musulmana.

Consta de nueve capítulos. En el primero (pp. 276-295) se denuncian las discordancias de los cuatro evangelios canónicos. El segundo (pp. 296-307) se centra en las sectas en que se divide el cristianismo y la diversidad de sus ritos. En el extenso capítulo tercero (pp. 308-367) se refutan los dogmas del bautismo, la trinidad, la encarnación de Jesús, la eucaristía y la confesión, mientras que en el cuarto (pp. 368-381) se glosan críticamente los contenidos del Credo. El capítulo quinto (pp. 382-403) se ocupa de la refutación de la divinidad de Jesucristo, a quien solo se reconoce como profeta. El sexto (pp. 404-429) vuelve al tema de las falsificaciones introducidas en los cuatro evangelios por sus autores, y en el séptimo (pp. 430-449) se rebaten una serie de falsedades concretas que los evangelistas atribuyen a Jesús. El capítulo octavo (pp. 450-469) comprende un conciso argumentario destinado a que los musulmanes, basándose en los propios textos del cristianismo, pueden encontrar la respuesta adecuada a algunas de las críticas más frecuentes de que suelen ser objeto por parte de los cristianos. Finalmente, en el noveno y último capítulo (pp. 470-496), se recogen las pruebas de la condición de profeta de Mahoma, con una mención explícita a la identificación de este con el Paráclito citado en el evangelio de San Juan (*Jn.* XX. 17), argumento que, como hemos visto en la primera parte de la *Tuhfa*, fue el detonante que condujo a Turmeda a abrazar el islam.

Sin perjuicio de la aparente ortodoxia islámica de la *Tuhfa*, su texto presenta algunos elementos que, cuando menos, pueden cuestionar la sinceridad de los objetivos declarados y del rigor metodológico aplicado para alcanzarlos. Es un ejemplo palmario la simpleza grotesca –cuando no la puerilidad– que rezuman algunas de las refutaciones del dogma cristiano esgrimidas en la obra –

inconcebibles en una persona de la formación teológica del autor–, tal como la que, entre otras muchas, hallamos en el capítulo tercero a propósito de la Eucaristía:

Y los cristianos –Dios los maldiga– creen que cada uno de los trozos de pan de cada sacerdote es Jesús –sobre él sea la paz– con todo su cuerpo y con todo lo largo, ancho y voluminoso que es. Aunque los trozos sean cien mil, cada uno de ellos es Jesús.

Se les dice [a los cristianos]: el cuerpo de Jesús tenía diez palmos de largo, por ejemplo, y su anchura dos palmos, y un palmo su espesor. El trozo de pan sobre el que reza el sacerdote no puede tener más de tres palmos. ¿Cómo puede estar su cuerpo de diez palmos de largo, dos de ancho y uno de espesor en una cosa de tres palmos de largo? (pp. 350-352)

Por otro lado, no deja de sorprender que uno de los dogmas cristianos más reiteradamente refutado en la tercera parte de la *Tuhfa*, como es la encarnación de Dios en Jesucristo, sea justamente el que permite a fra Anselm vencer, sin más réplicas de su contrincante, al final de la *Disputa de l'ase* (Turmeda 1984: 138), escrita tan solo dos años antes de la *Tuhfa*.

Mikel de Epalza (2007), advierte falta de cohesión entre el conjunto que forman las dos primeras partes de la *Tuhfa* y la tercera, así como la existencia en esta última de diversos errores en relación con el cristianismo difícilmente explicables en alguien que había sido sacerdote cristiano y que poseía formación teológica. Para explicar lo uno y lo otro formula la hipótesis según la cual la tercera parte de la obra o bien no sería imputable a Turmeda o, cuando menos, habría sido objeto de retoques muy posteriores cuya “posible autoría –individual o colectiva– [...] habrá que buscarla en el reducido grupo de moriscos cultos y bilingües –en español y en árabe– que se instalaron en Túnez antes de la expulsión general de España, de 1609-1610” (Epalza 2007: 143), responsables también de otras falsificaciones literarias de carácter religioso (Epalza 2007: 140-142).

Si bien el hecho de que la *Tuhfa* solo se haya transmitido a través de 43 manuscritos tardíos, en árabe y en turco, el más antiguo de los cuales data de 1603, podría abonar la propuesta de Epalza, las razones que le llevan a lanzarla se pueden relativizar y hasta llegar a hacerse absolutamente prescindibles.

En primer lugar, si bien es cierto que la tradición textual documentada no remonta más atrás de 1603, sí que disponemos de un documento de un musulmán contemporáneo de Turmeda, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad b. Majlūf al-Ta‘ālibī (1388-1468), que vivió un tiempo en Túnez, en el cual se alude al hecho de que el haber conocido que el Paráclito citado en el evangelio era Mahoma había sido el origen de la conversión de un sacerdote cristiano en Túnez. En el mismo documento se describe el ya referido diálogo de Turmeda con su maestro de Bolonia que le hizo tal revelación, y, lo que es más importante a nuestro propósito, se añade que este sacerdote había escrito una obra de polémica anticristiana, que no puede ser otra sino la *Tuhfa* (Epalza 1994: 47). Todo ello significa que, aun a falta hoy de testimonios textuales medievales de la controvertida obra árabe de nuestro autor, esta ya circulaba en una forma sustancialmente idéntica a la que ahora conocemos en tiempos próximos a su redacción primitiva y, desde luego, muy anteriores a los primeros años del siglo XVII en que se escribió el manuscrito más antiguo de la misma que hoy se conserva.

En segundo lugar, existen intratextualidades que establecen vínculos evidentes de relación entre la 3.^a parte y las otras dos, lo que contribuye a la cohesión de la obra. Así sucede, por ejemplo, en el capítulo III de la 3.^a parte, en donde, a propósito de la refutación del dogma cristiano del bautismo, Turmeda confiesa: “Yo también, cuando estaba en los errores de la ignorancia de esa religión [la cristiana] [...], bauticé muchas veces. Alabado sea Dios que me hizo el don de llegar a la verdad y me sacó de las tinieblas a la luz” (p. 318); lo cual supone una alusión directa a su antigua condición de religioso cristiano que se infiere de los datos concernientes a su formación contenidos en la 1.^a parte. Igualmente, en el mismo capítulo III, tras refutar el dogma de la divinidad de Jesús, el autor concluye: “Sirve para juzgar la ley de los cristianos, las falsedades de su dogma y su desvarío. La dejé yo mismo para seguir la religión verdadera y probada, la comunidad del mejor de los profetas, Muḥammad –la bendición de Dios esté sobre él y lo salve–” (p. 402), en clara referencia a su apostasía y conversión al

islam narrada en la 2.^a parte. Y, todavía más, la identificación del Paráclito del evangelio de San Juan con Mahoma, que es el móvil de la islamización del autor, según él mismo cuenta en la 1.^a parte, vuelve a estar presente al final del capítulo IX, que cierra la obra (p. 480).

Por último, los errores religiosos sobre los dogmas y ritos cristianos a que Epalza alude se pueden explicar no de modo necesario por la intervención de manos ajenas a un autor que, como Anselm Turmeda, poseía una adecuada formación teológica, sino, simplemente, por el muy evidente esquematismo, simplismo y puerilidad que impregnan las páginas de la 3.^a parte de la *Tuhfa*, tal como hemos visto más arriba. Todo parece indicar que el autor aspiraba no tanto a ofrecer un sólido alegato teológico contra el cristianismo, como a construir una suerte de caricatura de los aspectos más vulnerables del mismo, con un objetivo didáctico elemental y populista, que, a la vez, le permitiera afianzar su prestigio dentro de la sociedad musulmana cuyo credo religioso adoptó. No es difícil suponer que el Turmeda tardío de la *Tuhfa*, felizmente acomodado en Túnez, se planteara su obra final como un homenaje interesado a la sociedad que lo había acogido. Ello explicaría, asimismo, las dos breves partes de la obra que preceden a la polémica anticristiana propiamente dicha: la una, un esbozo autobiográfico escrito desde el punto de vista del felizmente islamizado; la otra, un sumario de noticias geográficas e históricas de su patria de adopción, en el que lo más destacado es, no por casualidad, la apología de los dos sultanes bajo cuyo mandato vivió y medró.

Bibliografía

AGUILÓ I FUSTER, Marià (ed.) (1900): *Cançoner de les obretes en nostra lengua materna mes divulgades durant los segles XIV, XV e XVI*. Barcelona: Alvar Verdaguer.

ALEMANY FERRER, Rafael (1989): “Turmeda-Abdal·là o el ‘perspectivisme’ com a pràctica vital i/o literaria”, en A. Ferrando y A. G. Hauf (eds.), *Miscel·lània Joan Fuster. Estudis de llengua i literatura*, I. Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, pp. 37-58.

— (1994): “Presències i ecos d’un jo individuat en l’obra d’Anselm Turmeda”, en *Miscel·lània Germà Colón*, 2. Barcelona: Publicacions de l’Abadia de Montserrat, pp. 5-24.

— (2012-13): “Insectes perspicaces dans une parodie des débats scolastiques”, en *Reinardus*, 25, pp. 1-10.

— (2013): “La parodia en la *Disputa de l’ase* de Anselm Turmeda”, en M. Brea, E. Corral y M. A. Pousada (eds.), *Parodia y debate metaliterarios en la Edad Media*. Alessandria: Edizioni dell’Orso, pp. 335-348.

— (2014): “Las reescrituras de un franciscano islamizado: Anselm Turmeda”, en C. Esteve (ed.), *El texto infinito. Tradición y reescritura en la Edad Media y el Renacimiento*. Salamanca: SEMYR, pp. 229-242.

ALÒS-MONER, Ramon d’ (1911): “Les profecies d’En Turmeda”, en *Revue Hispanique*, XIV, pp. 480-496.

ARRETXE, Izaskun & Roser VICH (1993): “La *Faula*, el *Llibre de Fortuna i Prudència* i les *Cobles de la divisió del regne de Mallorca*: tres variants d’un tema literari a la narrativa en vers dels segles XIV”, en *Anuari de Filologia: Llengua i literatura catalanes*, XVI, secció C, 4, pp. 9-22.

ASÍN PALACIOS, Miguel (1914): “El original árabe de la *Disputa del asno contra fray Anselmo Turmeda*”, en *Revista de Filología Española*, I, pp. 1-51.

BABUDRI, Francesco (1954): *La figura del rimatore barese Schiavo nell'ambiente sociale e letterario duecentesco di Puglia e d'Italia*. Bari: Società di Storia Patria.

BADIA, Lola (1997): “*Fa che tu scrive: variaciones profanas sobre un motivo sagrado, de Ramon Llull a Bernat Metge*”, en I. Macpherson y R. Penny (eds.), *The Medieval Mind: Hispanic Studies in Honour of Alan Deyermond*. London: Tamesis, pp. 3-20.

BEIER, Robert (1996): *Anselm Turmeda. Eine Studie zur interkulturellen Literatur*. Bonn: Romanistischer Verlag.

BOHIGAS, Pere (1916): “Profecies de fra Anselm Turmeda (1406)”, en *Estudis Universitaris Catalans*, 9, pp. 173-181.

BORDOY TORRENTS, Pere Màrtir (1902): “Las Profecías de Fr. Anselmo Turmeda”, en *Revista Ibero-Americana de Ciencias Eclesiásticas*, 4, pp. 270-274, 416-417 y 528-533.

CALVET, Agustín (1914): *Fray Anselmo Turmeda, heterodoxo español*. Barcelona: Estudio.

CONCA, Maria & Josep GUIA (1998): “El *Franselm*, un llibre de bons amonestaments per a la Mediterrània catalana”, en P. Maninchedda (ed.), *La Sardegna e la presenza catalana nel Mediterraneo. Atti del VI Congresso (III Internazionale) dell'Associazione Italiana di Studi Catalani*, I. Cagliari: Cooperativa Universitaria Editrice Cagliariitana, pp. 167-181.

Dottrina (1968) = *Dottrina dello Schiavo di Bari*. Bologna: Commissione per i Testi di Lingua.

EPALZA, Mikel de (1965): “Nuevas aportaciones a la biografía de fray Anselmo Turmeda”, en *Analecta Sacra Tarraconensia*, 38, pp. 87-158.

— (1983): *Anselm Turmeda*. Palma de Mallorca: Ajuntament.

— (1994 [1971]): *Fray Anselmo Turmeda ('Abdallāh al-Tarḡumān) y su polémica islamo-cristiana. Edición, traducción y estudio de la Tuḡfa*. Madrid: Hiperión.

— (2007): “Nota sobre un nuevo falso en árabe, de moriscos en el exilio, antes de la expulsión general (¿Túnez 1603?): la *pseudo-Tuḡfa* de Turmeda (3.ª parte)”, en *Sharq Al-Andalus*, 18, pp. 133-144.

FOULCHÉ-DELBOSC, Raymond (1911): “*Disputation de l'asne*”, en *Revue Hispanique*, 24, pp. 358-479.

GUY, Alain (1977): “La pensée ambiguë de Turmeda, l'islamisé”, en *Philosophes ibériques et ibéro-américains en exil*. Toulouse: Université de Toulouse-Le Mirail, pp. 11-56.

JUAN-MOMPÓ I ROVIRA, Joaquim (1995): “Lectura del *Llibre de bons amonestaments* d'Anselm Turmeda”, en *Randa*, 37, pp. 5-15.

METGE, Bernat & Anselm TURMEDA (1927): *Obres menors*. Barcelona: Barcino.

MIRET I SANS, Joaquín (1911): “Vida de fray Anselmo Turmeda”, en *Revue Hispanique*, 24, pp. 261-296.

PEDRETTI, Marco (2014): “Anselm Turmeda”, en L. Badia (dir.) (2014), *Literatura Medieval II: segles XIV-XV*. Barcelona: Enciclopèdia Catalana/Editorial Barcino/Ajuntament de Barcelona, pp. 239-260.

POU Y MARTÍ, José María (1913-14): “Sobre fray Anselmo Turmeda”, en *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, 7, pp. 465-472.

— (1996 [1939]): *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XIV)*. Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert.

PROBST, Jean Henri (1916): *Fra Anselm Turmeda et sa conversion à l'islamisme*, en *Revue Hispanique*, XXXVIII, pp. 464-496.

RICO, Francisco (1990 [1973]): “Pedro de Veragüe y fra Anselm Turmeda”, en F. Rico, *Texto y contextos. Estudios sobre la poesía española del siglo XV*. Barcelona: Crítica, pp. 33-53.

RIQUER, Martí de (1964): *Història de la literatura catalana*, II. Barcelona: Ariel, pp. 265-308.

SAMSÓ, Julio (1971-72): “Turmediana”, en *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, XXXIV, pp. 51-85.

SANS I ROSSELLÓ, Elvir (1936): “Fra Anselm Turmeda en 1402”, en *Homenatge a Antoni Rubió i Lluch*, 3. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans.

SANTANDREU BRUNET, Pere Josep (1996): “Ideologia i visió del món a la *Doctrina Pueril* de Ramon Llull i al *Llibre de bons amonestaments* d'Anselm Turmeda: una aproximació”, en *Randa*, 39, pp. 5-27.

TORNERO POVEDA, Emilio (1984): *La disputa de los animales contra el hombre (traducción del original árabe de la Disputa del asno contra Fray Anselmo Turmeda)*. Madrid: Universidad Complutense.

TURMEDA, Anselm (1922): *Llibre de disputació de l'ase*, traduc. catalana de Lluís Destany, a partir de la versió francesa de 1544. Barcelona: J. Horts impressor.

— (1928): *Disputa de l'ase*. Barcelona: Barcino.

— (1978): *Autobiografia i atac als partidaris de la Creu*, trad. catalana Mikel de Epalza y Ignasi Riera. Barcelona: Curial.

— (1984): *Dispute de l'âne*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.