

Ramón Llull y el Islam

م الإس إل او لول دن وم ير

Ramon Llull and the Islam

Nicolau Roser Nebot

Resumen

La relación entre las Baleares y Túnez no terminó con la conquista de las islas y la migración de parte de su población, narrada por Ibn Amīra, sino que continuó a través de figuras como Ramon Llull y Anselm Turmeda. Llull vivió parte de su experiencia espiritual cristiana desde una perspectiva musulmana o con elementos islámicos. Paradójicamente, esto no le impidió ser un polemista cristiano anti-islámico, que intuía que la victoria sobre los musulmanes no se limitaba al ámbito militar, sino también al social y religioso. Sus misiones y obras, además de los misioneros formados en el colegio de Miramar, pretendían convencer a los musulmanes de sus errores frente al cristianismo con los propios argumentos del islam. No obstante, los conocimientos de Llull en lengua árabe y, en consecuencia, de la doctrina islámica eran limitados, al proceder muchos de sus datos de traducciones y del contacto con mudéjares mallorquines y de musulmanes esclavizados en Mallorca.

Palabras clave

Ramón Llull, Islam, Túnez, Misiones.

Abstract

The conquest of the Balearic Islands and the emigration of several of its inhabitants, narrated by Ibn Amīra, did not end with the relations between the archipelago and Tunisia, which continued through personalities as Ramon Llull and Anselm Turmeda. Despite Llull lived part of his Christian spiritual experience from a

Muslim perspective or with Islamic elements, he became an Anti-Islamic Christian polemist, who thought that the victory against Muslims was not only military, but a also a social and religious one. His missions and works, in addition to the missionaries trained at the Miramar college, pretended to convince Muslims about their mistakes against Christianity, using Islamic arguments. However, Lluïl's knowledge on Arabic language and, therefore, about Islamic doctrine was limited, because he obtained several of his data from translations and through the contact with Majorcan Mudejars and Muslims enslaved at Majorca.

Keywords

Ramon Lluïl, Islam, Tunisia, Missions.

Entre el reconocimiento del mérito y la negación de la validez Túnez: la última esperanza y el mejor exilio para los musulmanes de Mallorca (Mayūrqa)

La identidad nacional de los mallorquines, igual que la de la mayoría de los demás pueblos que integran el estado español, se define, en su origen histórico, por su rechazo del islam como creencia y por su aceptación de no pocos aspectos del Islam como cultura y civilización. Los mallorquines actuales, o más bien sus antepasados o predecesores, conquistaron la isla a los musulmanes, expulsando a éstos, a su religión y a su sociedad de la misma, pero aprendieron de los musulmanes no pocos aspectos de la cultura material: la gastronomía, el gusto estético en las artes -desde la arquitectura a la música-, el cultivo de la tierra, la administración del agua, la vestimenta tradicional ... A ello contribuyó, el que una parte significativa de los musulmanes mallorquines, que presenciaron la conquista catalana de la isla por parte de Jaime I El Conquistador, rey de Aragón y Catalunya, se convirtieron al cristianismo o se quedaron como esclavos o aliados y aportaron múltiples facetas de su vida cotidiana a la sociedad que surgió tras la mencionada conquista.

Durante el asedio a la ciudad de Palma de Mallorca (en ese Madīnat Mayūrqa, es decir, la Ciudad de Mallorca, nombre traducido al catalán como Ciutat de Mallorca o Mallorques hasta que Felipe V impuso el actual nombre de Palma de Mallorca, estipulando el cambio de denominación el *Decreto de Nueva Planta* de 15 de noviembre de 1715) en otoño de 1229 por parte del Rey Jaime I de Aragón, Abū Yahyà, último valí almohade de Mallorca envió misivas para solicitar el auxilio inmediato del valí almohade de Túnez y primer sultán Ḥafṣī, Abū Zakāriyā Yahyà ibn Ḥafṣ (1229-1249), tal como indica un pasaje del libro *Ta rīj Mayūrqa* de Ibn 'Amīra al-Majzūmī (1186-1260) de Alcira (Valencia) en el capítulo XIX titulado *Descripción de lo que sucedió a causa de la decisión tomada ante los signos de derrota apercibidos por la gente* y en el que se dice:

دعوي و جرفلنا بـرقب ربـخي، سـأيلنا يـلـع مـهـفـار شـاؤ سـانـلنا رمـ يف مـعـم مـلـكـت اذنا نـكـو
مـتـا غـالـا دـونـي نـا ؤـيـقـي رـيـفـا يـلـا و يـلـا الـكـتـا، جـمـلـا و دـلـيـلـا ةـمـالـسـب

Cuando se le recordaba las circunstancias de los ciudadanos y el dramático trance que los compungía, anunciaba que muy pronto habría un remedio a las dificultades, prometiendo que la ciudad y sus habitantes se verían sanos y salvos de la desgracia. Argumentaba que el vali de Ifriqiyya se movilizaría para acudir en su ayuda².

Los musulmanes mallorquines esperaron la ayuda del Sultán Hafṣī de Túnez durante el asedio de la capital de la isla, Madīnat Mayūrqa pero la respuesta a la petición de auxilio, que no el auxilio, llegó dos meses (marzo 1220/Rabi II 627) después de la caída de la Ciudad de Mallorca (31 de diciembre de 1229):

دعـب ءـاـج دـجـنـطـلـا اذـه بـاتـك نـا لـيـقـي و مـتـا غـالـا غـو لـو قـلـا و مـتـا غـالـا و دـقـعـلـا اذـه يـلـا رـظـنـفـا
فـيـصـرـلـا لـا بـقـ! فـكـع قـرـصـنـلـا بـ دـعـي فـيـسـلـا بـ دـلـبـلـا لـو جـد نـم³ نـيـدـمـش

Observa bien este acuerdo y apreciarás la inconsistencia de sus términos y pon atención a sus fórmulas y certificarás cuán vacuas eran. Se dice que la mixiva de este salvador, prometiendo que el auxilio vendría en la alborada del verano, arribó cuando hacia ya dos meses que la ciudad había sido traspasada por el cuchillo⁴.

Los musulmanes mallorquines siguieron esperando la llegada de una flota desde Túnez, incluso durante su tenaz y heroica resistencia en las montañas de la isla, por casi dos años después de la caída de Madīnat Mayūrqa y la práctica totalidad de la isla. El libro de Ibn ‘Amīra al-Majzūmī concluye así, en el último capítulo titulado *Relato de la montaña*, la epopeya y la tragedia de los últimos musulmanes mallorquines libres y dueños de su destino:

ضـرـا الـا يـف ؤـحـا يـسـلـا يـلـع اـمـلـا جـلـو صـ يـتـح تـعـنـتـم اـمـنـا فـ قـتـالـثـلـا نـو صـحـلـا اـمـا
لـكـلـمـلـل مـطـو زـن نـو كـي نـا اـو بـلـطـو، ضـرـعـلـا و دـقـنـلـا نـم مـهـدـن عـ اـم ثـلـثـب مـطـل ؤـحـا مـسـلـا و
مـزـعـلـا بـ مـهـءـا جـ، تـيـقـي جـلـا بـ طـو خـف، مـهـلـب يـلـا قـريـزـجـلـا نـع رـدـص دـق نـا كـو، مـهـشـمـب و
ءـيـس نـم مـيـلـع ءـيـش الـا مـيـب رـمـالـا اـو بـكـرـو، ؤـيـلـع مـلـس يـلـع اـولـزـنـف، تـيـقـي جـلـا

¹ IBN ‘ĀMĪRA. Abū-l-Muṭarrif Aḥmad ibn ‘Abdullāh al-Majzūmī (2007): *Ta’rīj Mayūrqa*, edición de BEN MA‘MAR, Muhammad. Beirut: Dār al-kutub al-‘ilmiyya, p. 126.

² IBN ‘ĀMĪRA. Abū-l-Muṭarrif Aḥmad ibn ‘Abdullāh al-Majzūmī (2009). *Ta’rīj Mayūrqa, Crónica árabe de la Conquista de Mallorca*. Traducción de ROSER NEBOT, Nicolás. Universitat de les Illes Balears, p. 108.

³ IBN ‘ĀMĪRA. Abū-l-Muṭarrif Aḥmad ibn ‘Abdullāh al-Majzūmī (2007): *Ta’rīj Mayūrqa* ..., p. 126.

⁴ IBN ‘ĀMĪRA. Abū-l-Muṭarrif Aḥmad ibn ‘Abdullāh al-Majzūmī (2009). *Ta’rīj Mayūrqa* ..., p. 108.

برتلما قرحلف ةيقبب جرح نمم في عرض لاداء ااركل اذخ او ،ةيمور نفس يف اوريسو
مثال لاقاعلما هده صالختس ابو ،برخل لرحلاب ققافل للاح نم اووشو ،برتلما
شيدخل رجا اذمو هدي اوم مالس االاضفن اعملس تبو ثيلثتل لاهال قريزجل⁵ تصلخ

En lo tocante a los tres castillos, resistieron hasta que ofrecieron a las guarniciones un pacto para que pasasen a otras tierras, autorizándoles a conservar un tercio de los dineros y bienes muebles que poseían. Sus habitantes solicitaron que la entrega fuera al rey y en su presencia. En aquel momento éste había abandonado la isla para repatriarse a su país. Le transmitieron escritos con la información de los hechos y el rey se reincorporó con voluntad decidida. Los sitiados descendieron de acuerdo a un arreglo en el que había engañado. Y se arriesgaron en el asunto sin saber de qué se trataba y sin discernir lo que podría pasar. Fueron trasladados en navios cristianos y cobraron a quienes se iban con algo el coste del flete del que nada tenía. De esta manera el pudiente se halló en la misma situación que el menesteroso, y en este cariz de indigencia se establecieron en un entorno ya de por sí desolado. Con la evacuación de estas tres plazas fortificadas la isla estuvo a merced de la gente trinitaria y con su toma por ellos, el Islam sacudió sus manos de la isla. Éste es el final del relato⁶.

Como se comprueba en el párrafo anterior, el relato de *Ta'rij Mayūrqa* finaliza con la entrega de los castillos de Alaró, Santueri y Del Rey, sitios en el centro- oeste, sureste y norte de la isla respectivamente. Este se produce a fines de rayab de 628/ final de mayo o principios de junio de 1231⁷, es decir, un año antes o más de la rendición de la mayoría de los focos rebeldes musulmanes organizados en las montañas de la sierra de Tramontana de Mallorca.

Ello implica dos cuestiones. Ibn Amīra no tuvo constancia, a la hora de escribir su *Ta'rij Mayūrqa*, de la existencia de esta última resistencia musulmana que perdura en su forma más efectiva, hasta rayab-ramadán/mayo-julio de 1232; lo que puede significar que su informante mallorquín permaneció en la isla únicamente hasta la rendición de los tres castillos mencionados y fue, incluso, uno de sus defensores, que bien podría ser el Xuaip de Xivert del que habla el capítulo 113 del *Llibre dels feyts*. Ello quiere decir que Ibn Amīra escribió *Ta'rij Mayūrqa* entre final de rayab de 628/ final de mayo o principios de junio de 1231 y rayab-ramadán/mayo-julio

⁵ IBN 'ĀMĪRA. Abū-l-Muṭarrif Aḥmad ibn 'Abdullāh al-Majzūmī (2007): *Ta'rij Mayūrqa* ..., p. 144.

⁶ IBN 'ĀMĪRA, Abū-l-Muṭarrif Aḥmad ibn 'Abdullāh al-Majzūmī (2009). *Ta'rij Mayūrqa* ..., p. 122.

⁷ IBN 'ĀMĪRA. Abū-l-Muṭarrif Aḥmad ibn 'Abdullāh al-Majzūmī (2007): *Ta'rij Mayūrqa* ..., p. 144. MAQQARĪ, AL-, Aḥmad ibn Muḥammad (1997). *Naḥḥ al-ḥib min guṣn al-'Andalus al-raḥīb (el éfluvio perfumado de la lozana rama de al-Andalus)*. Edición crítica a cargo de Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār Ṣādir, VI, 471.

de 629/1232, lo que también se evidencia factible. Si esta última deducción fuera acertada, *Ta'rij Mayūrqa* se habría escrito en Alzira, el lugar de nacimiento de su autor, donde los antecesores de su familia y clan se había instalado desde hacía bastante tiempo teniendo allí su casa solariega.

Cuando se consumó la catástrofe, y Mallorca estuvo sometida a sus nuevos señores aragoneses y catalanes, gran número de musulmanes mallorquines buscaron refugio en Túnez, una ciudad y un país que les recordaba su perdida isla. Y lo mismo hicieron muchos andalusíes del Levante peninsular.

Todos ellos veían en Túnez un refugio y una atalaya sobre su añorada patria ya fuera del islam. Túnez representaba además un consuelo a su desgracia. Su parecido extraordinario en clima y paisaje a la tierra que habían tenido que abandonar mitigaba su pena y su dolor.

Las dos ciudades tunecinas que acogieron mayor número de musulmanes mallorquines, menorquines e ibicencos fueron Bugía (بُغْيَا) y Túnez (تُونِس). Hay que recordar que ambas ciudades pertenecían, en el siglo XIII (momento de la emigración de los musulmanes del levante de al-Ándalus y de las islas), a los dominios de la dinastía hafsi (1229-1574), desgajada de la matriz del estado almohade de los que habían sido miembros fundadores gracias a la intervención de su epónimo 'Umar Abū Hafṣ al-Hintānī, uno de los diez compañeros iniciales de Ibn Tūmart (1080-1128), creador de la doctrina almohade e iniciador de su estado. El primer sultán hafsi de Túnez, Abū Zakāriyā Yahyā Ibn Hafṣ (1229-1249), se hizo con el poder en Ifriqiyya (las actuales Túnez, Argelia oriental y Libia occidental) y se independizó del gobierno central ante la debilidad interna y externa mostrada por éste en la época de su nombramiento a causa, entre otras, de las guerras que, en Argelia, Túnez y Libia, mantuvo con la dinastía almorávide de los Banū Gāniya que eran, curiosamente, musulmanes mallorquines gobernadores de las Baleares en tiempos del imperio almorávide, y que fueron expulsados —en tanto que gobernantes políticos de Mallorca y de las Baleares— por los almohades en 1203/599.

Los mallorquines de ahora, descienden de los conquistadores catalanes y aragoneses y de los musulmanes que se convirtieron al cristianismo durante y después de la conquista de Mallorca (1229/627). Algunos tunecinos actuales, también descienden de los mallorquines musulmanes y de los levantinos andalusíes por lo que cuando los mallorquines viajan a Túnez en nuestros días, se encuentran entre hermanos y parientes en una tierra que los acogió y los integró. Y lo mismo sucede, *mutatis mutandis*, con los tunecinos que visitan Mallorca.

Ramón Llull y Anselm Turmeda: las dos actitudes de los mallorquines en relación al islam

Esa relación con Túnez no se acabaría con la conquista de Mallorca y el exilio de los musulmanes mallorquines a Ifriqiyya. Entre otros muchos ejemplos, la relación

entre Túnez y Mallorca viene expresada por dos personalidades de la cultura y la historia de Mallorca: Ramón Llull y Anselm Turmeda. Los dos son grandes literatos (ambos son creadores, o los iniciadores, de la prosa y la poesía en lengua catalana), los dos son religiosos cristianos (frailes), los dos son estudiosos cristianos (بن يوسف, *qissís* en árabe, que significa el religioso cristiano que es erudito en su religión). Los dos tienen relación con el islam, los dos escriben libros de polémica -en contra del islam, Llull y en contra del cristianismo, Turmeda-, los dos actúan en la política y la historia de su momento y los dos son recordados y estudiados en Túnez y en Mallorca. La única diferencia es que uno es cristiano, Llull, y el otro musulmán, Turmeda. Ambos representan la dualidad de la identidad mallorquina en relación al islam. Por un lado está el cristiano y occidental Llull, pero discípulo de las enseñanzas del islam e impregnado de la sabiduría de sus místicos y sabios. Por otro, Turmeda, un musulmán por convicción, pero que ha llegado al islam, a su creencia y a su sociedad, a través de su formación cristiana y europea.

Llull (1233-1316) representa al mallorquín que, mirando al islam, aporta sus conocimientos y sus experiencias con éste al cristianismo y a Europa. Turmeda (1355-1427), por contra, es el mallorquín que, mirando a Occidente, se integra en la sociedad árabe y musulmana participando en su desarrollo y continuidad. En la historia posterior e, incluso, en su mismo momento histórico, hubo y hay muchos Ramon Llull y Anselm Turmeda entre los mallorquines.

Llull es un occidental católico con cultura cristiana y algo de cultura islámica. Él mismo se define como un *arabicus cristianus*, es decir, como un *árabe cristiano*, alguien con cultura islámica (que en el momento de existir y de escribir Llull era la civilización más avanzada de su tiempo) en árabe y cuyo cristianismo se halla, sobre todo en la relación espiritual con Dios, muy mediatizado por los conceptos y las vivencias islámicas al respecto. Es decir que Ramón Llull, se ve a sí mismo como un *mozárabe*, un cristiano de cultura árabe o con cultura árabe, aunque el sentido que Llull parece atribuirle a este concepto de *arabicus cristianus* es el de *islamólogo* o experto no musulmán en el islam:

Ipse [Mahoma] fuit homo peccator, et. ... in eorum [musulmanes] lege posuit multas truphas, et de hoc sunt experti aliqui arabici christiani, uno inter quos possum dici.

Pero también es posible que con *arabici christiani* Llull se refiera a los mozárabes, pues la llamada cultura mozárabe en árabe sigue vigente en el siglo XIII.

En este sentido, Llull tiene un libro titulado *Llibre d'amic e amat*, compuesto al modo en que los ascetas y místicos musulmanes, los sufíes, organizan sus escritos

⁸ LLULL, Ramon (1668). *Liber de fine*, d. II, p. II, *Contra sarracenos*, edición de Raphael Moyá, Palmae Balear, pp. 17-18. GARCÍAS PALOU, Sebastián (1981). *Ramón Llull y el Islam*. Palma de Mallorca: Gráficas Planisi, p. 15.

y en los que relatan las experiencias personales en su vía hacia Dios, sobre todo las vías purgativa e iluminativa de la que hablan los místicos cristianos, con base en el camino trascendente de los sufíes. Y así comenta al principio de este libro:

Dementre considerava en esta manera Blanquerna, ell remembrà una vegada, con era apostoli, li recomtà un sarrai que los sarraïns han alguns hòmens religiosos, e, enfre los altres e aquells qui són més preats enfre ells, són unes gents qui han nom `sufies`, e aquells han paraules d'amor e exemplis abreuujats e qui donen a home gran devoció; e són paraules qui han mester esposició, e per l'esposició puja l'enteniment més a ensús, per lo qual pujament multiplica e puja la volentat en devoció. On, com Blanquerna hac haüda aquesta consideració, ell proposà a fer lo llibre segons la manera damunt dita, e dix a l'ermità que se'n tornàs a Roma, e que en breu de temps li trametria per lo diaca lo Llibre de amic e amat, per lo qual poria multiplicar frevor e devoció en los ermitans, los quals volia enamorar de Déu⁹.

El mismo título del libro parece ser una transposición de los términos árabes *walí* y *mawla*, el aliado o amigo y el valedor, epítetos metafóricos del místico y de Dios en el Islam respectivamente; que recoge Llull sin ningún resquemor o escrúpulo confesando tal préstamo e inspiración en el capítulo inicial del *Llibre d'Amic e Amat*:

"Estant Blanquerna en aquest pensament, en volentat li venc que es donàs fortment a adorar e contemplar Déu, per tal que en l'oració Déus li demostràs la manera e la matèria de què ell feés lo llibre. Dementre que Blanquerna plorava e adorava, e en la sobirana estremitat de ses forces havia pujada Déus sa ànima, qui el contemplava, Blanquerna se senti eixit de manera, per la gran frevor e devoció en què era, e cogità que força d'amor no segueix manera com l'amic ama molt fortment son amat. On per açò Blanquerna fo en volentat que feés Llibre de amic e amat, lo qual amic fos feel e devot crestià, e l'amat fos Déu"¹⁰.

Tal es su inspiración en el modelo islámico del libro y su novedad en el ámbito de la espiritualidad cristiana que Llull, en la última frase de la cita anterior—extraída del prólogo del libro—, tiene que especificar que el *amigo* es un devoto cristiano (y no un creyente musulmán) y el *amado* es Dios, la divinidad en su concepción cristiana, y no Allāh, la divinidad en el concepto que aporta el islam.

Y así vemos que algunas de las metáforas morales que componen el libro parecen estar extraídas de ideas y textos islámicos muy difundidos por todos los sectores socioculturales del Islam.

En la metáfora moral 39 relata Llull que:

⁹ LLULL, Ramon (1991). *Llibre d'Amic e Amat*. Prólogo de OLIVER, Antoni. Palma de Mallorca: Biblioteca Bàsica de Mallorca, Editorial Moll, p. 27.

¹⁰ LLULL, Ramon (1991). *Llibre d'Amic e Amat*. Prólogo de Antoni Oliver. Palma de Mallorca: Biblioteca Bàsica de Mallorca, Editorial Moll, pp. 26-27.

Llevà's màri l'amic, e anava cercant son amat; e atrobà gents qui anaven per la via, e demanà si havien vist son amat. Respongueren-li dient quan fo aquella hora que son amat fo absent a sos ulls mentals. Respòs l'amic, e dix:

- Anc, pus hac vist mon amat en mos pensaments, no fo absent a mos ulls corporals, cor totes coses vesibles me representen mon amat.

La idea de ver en todas las cosas a Dios aquí es paralela a uno de los pasajes del segundo de los cuarenta hadices recogidos por el *Imām al-Nawawī* (1233-1277), coetáneo de Lull –nacido en el mismo año que éste aunque de vida más breve pero no de menor producción intelectual–, en el que se define, por boca del Profeta Mahoma, la excelencia en la actuación (*ihsān*):

*El que adores a Dios como si lo vieras pues si tú no lo ves, Él si te ve a ti*¹¹.

Esta metáfora moral recuerda algunas de las *hikam* (máximas sapienciales) de sufi egipcio Ibn 'Atā' Allāh (1259-1309), contemporáneo de Ramón Llull como las que afirman

138.- *De no ser por Su manifestación en las cosas creadas, no habría miradas que cayesen en ellas; si Sus atributos se revelaran a los sentidos, desaparecerían las cosas por Él creadas.*

متل حوض ما افحص ثر مطول ، راصب اوج ايداع عرق ام تان وكم لها يف مروظ ال ول
متان وكم

163.- *Quien conoce la Verdad (Dios) Lo ve en toda cosa; quien está extinguido en Él abstraer su atención de toda cosa; quien Le ama no prefriere nada a Él.*

لم حب اح نمو ، ويش لك نع باغ ، دب ىن ف نمو ، ويش لك يف هدش ق حلها فرع نم
اى يش هيداع رثوي

La metáfora moral 89 sobre los nombres, los atributos, de Dios y el Corán afirma que

Deia l'amic a l'amat que per moltes carreres venia a son cor e es representava a sos ulls, e per molts noms lo nomenava sa paraula; mas la amor ab què l'avidava e el mortificava no era mas una, tan solament.

Como dice el Corán:

“Dios posee los más hermosos nombres. Así pues, ¡Invocadle con ellos!” (Sura

7, Los lugares elevados, 180)

“Invocad a Dios o invocad al Misericordioso. De cualquier manera en la que le invoquéis, Él posee los nombres más hermosos” (Sura 17, el periplo nocturno, 110).

“¡Dios! ¡Nada es digno de ser adorado sino es Él! Tiene los más bellos nombres” (Sura 20, Ta Ha (dos letras del alfabeto árabe), 8)

¹¹ 'ABD AL-ŶALĪL, Yūsuf (2002). *I'rāb al-'arba'īn al-nawawīyya* (explicación gramatical de los cuarenta hadices transmitidos por el Imām al-Nawawī). El Cairo: Mu'assa al-Mujtār, 2002, p. 20.

“Él es Dios, el Creador, el Hacedor, el que concede a cada cosa su figura. Y tiene los más bellos nombres” (Sura 59, la congregación, 24).

La metáfora moral 96 habla sobre que Dios es misericordia y justicia:

Demanaren a l'amic de qui era. Respòs:

- *D'amor. - De què estí? - D'amor. - Qui t'ha engenrat? - Amor. - On nasquistí?
- En amor. - Qui t'ha nodrití? - Amor. - De què vius? - D'amor. - Com has nom?
- Amor. - D'on vens? - D'amor. - On vas? - A amor. - On estàs? - En amor. - Has
altra cosa mas amor? Respòs: - Hoc, colpes e torts contra mon amat. - Ha en ton
amat perdó?*

*Dix l'amic que en son amat era misericòrdia e justícia, e per açò era son
hostal enfre temor e esperança.*

En el Corán Dios recibe los epítetos de Clemente (*Rahmān*), de Misericordioso (*rahīm*) y de Justicia (*'adl*). Es curioso remarcar que cuatro de los noventa y nueve atributos o epítetos —y que deberían denominarse y considerarse heterónimos divinos— son nombres y no adjetivos. Se trata de la Paz (*salām*), la Justicia (*'adl*), la Verdad (*haqq*) y la Luz (*nūr*). De la misma manera, en la doctrina islámica, tanto en la ortodoxia como en el sufismo, se insta a los creyentes a que su actitud hacia Dios se mueva entre el temor (*jāwf*) y la esperanza (*rajā'*).

En la metáfora moral 136 se trata de la potestad que tiene el recordar constante y vivamente a Dios; de modo que, por fidelidad en el recuerdo constante de Él, Dios pone al servicio de su siervo todas las cosas del mundo:

Deia l'amic a les gents aquestes paraules:

*-Qui vertaderament remembra mon amat, oblida, en les circumstancies de son
remembrament, totes coses; e qui totes coses oblida per membrar son amat, de
totes coses lo defèn mon amat, e part li dóna de totes coses.*

En el Corán el recuerdo de Dios y de su revelación, el propio Corán, es mencionado 268 veces. En 154 ocasiones se presenta el verbo recordar, mencionar, conjugado en diferentes personas verbales; de ellas 31 son en imperativo. Como nombre, el sustantivo “recuerdo” (*dhikr* - دِكْر) aparece en el Corán en 114 lugares, tantos como el número de las suras que lo componen. El recuerdo de Dios reviste una gran transcendencia en el islam, ya que tener de modo constante en mente a Dios, la relación que se mantiene con él y los deberes y derechos que ello implica, es el objetivo último de la oración y de todos los actos de culto islámicos. Y así asevera el Corán, en algunos de los pasajes indicados:

¡Recordadme y os recordaré! (Sura 2, la vaca, 152).

Y cuando hayáis cumplido con la plegaria, ¡recordad a Dios de pie, sentados o recostados (Sura 3, las mujeres, 103).

*Aquellos que han creído y cuyos corazones se sosiegan con el recuerdo de Dios.
¿Acaso no es con el recuerdo de Dios como encuentran serenidad los corazones?*
(Sura 10, Jonás, 28).

Recita aquello que se te ha revelado de la Escritura y establece la plegaria. Ciertamente la plegaria evita la abominación y lo reprochable pero el recuerdo de Dios es más grande y Dios sabe bien lo que obráis (sura 29, la araña, 45).

La metàfora moral 153 constitue una crítica al poco valor que dan los cristianos al nombre de Jesús frente a la veneración que el nombre de Mahoma tiene entre los musulmanes:

Blasmava l'amic los cristians con no meten lo nom de son amat, Jesucrist, primerament en llurs lletres, per ço que li faessen la honor que els sarrains fan a Mafumet, (...), al qual fan honor con lo nomenen primerament en llurs lletres.

Aquí se alude a la costumbre islámica conservada hasta ahora de iniciar todos los escritos y todos los parlamentos, sobre todo los sermones religiosos, en el nombre de Dios y solicitando la paz y las bendiciones sobre el Profeta Mahoma con la siguiente fórmula o fórmulas semejantes:

Que Dios conceda la paz y las bendiciones a nuestro Profeta Muhammad, a su familia y a sus compañeros y a todos aquellos que le sigan de manera excelente hasta el Día del Juicio.

La metàfora moral 219 declara que:

Comprà l'amat ab sos honraments un home esclau e sotsmès a pensaments, llanguiments, sospirs, e plors; e demanà-li què menjava ni bevia. Respòs que ço que ell volia. Demanà-li què vestia. Respòs que ço que ell volia. Dix l'amat:

- Has gens de volentat?

Respòs que serf e sotsmès no ha altre voler mes obeir a son senyor e son amat.

En este fragmento, Lluïl describe la cualidad de un musulmán (*muslim*, el que se entrega a Dios) que consiste en someterse a la voluntad de su Creador y servirle y adorarle como muestra de su consagración a Él. Y en esta entrega hay una compra del alma del creyente por Dios a cambio de sus favores y beneficios, tal como establece el Corán:

Ciertamente Dios ha comprado a los creyentes sus propias personas y sus bienes a cambio de concederles el Jardín (Sura 9, el arrepentimiento, 111).

En la metàfora moral 238, Lluïl se interroga a sí mismo y se pregunta:

Digues, foll: qual feix és pus feixuc e pus greu: o treballs per amor, o treballs per desamor?

Respòs que ho demanàs als hòmens qui fan penitència per amor de son amat o per temor dels turments infernals.

Este pasaje recuerda la anécdota que se relata de la mística musulmana Rabī'a al-'Adawiyya (Basora 713- Jerusalén 801):

Un día, la gente vio a Rabī'a corriendo apresurada con una antorcha en

una mano y una jarra de agua en la otra. Le preguntaron: - Señora del Otro mundo, ¿adónde vas? ¿Qué andas buscando? Ella contestó: - Voy al cielo. Quiero prender fuego al Paraíso y apagar el fuego del Infierno. Así, Infierno y Paraíso desaparecerán y sólo quedará Aquél al que se busca. Entonces pensarán en Dios sin esperanza ni temor y, de este modo, Le adorarán verdaderamente. Pues si no existiera la esperanza del Paraíso ni el temor al Infierno ¿acaso no adorarían al Veraz? ¿Acaso no le obedecerían? ¿No le amarían a Él solo por Él solo?¹².

Y también Rabī'a recitaba a menudo estos versos:

¡Oh Dios mio! Si te adoro por miedo al infierno, quemame en él.

Si te adoro por la esperanza del paraíso, excluyeme de él.

Pero si te adoro sólo por Ti mismo, no apartes de mí tu eterna belleza¹³.

E Ibn 'Aṭā' Allāh comenta en sus *ḥikam* (máximas sapienciales):

92.- Quien sirve a Dios con la esperanza de recibir recompensa, o pensando que con sus actos de obediencia evitará el castigo, no tiene para con Sus atributos la debida conducta.

قبح ما ق امف
هفاصروا
منع فبقوق علما دورو مت عا طب عفديك وا
منم موزج ري ءيشل هدب ع نم

La metáfora moral 245 aborda el tema del retiro espiritual en tanto que búsqueda de la compañía del amado:

Digues, foll: què és solitudó?

Respòs:

- Solaç e companyia d'amic e amat.

- E què és solaç e companyia?

Respòs que solitudó estant en coratge d'amic qui no membra mas tan solament son amat.

Uno de los ejercicios indispensables para quien quiera recorrer el camino de la mística islámica hacia Dios es el retiro espiritual o *jalwa* (apartamento en soledad), pues sólo la soledad permite el encuentro con Dios. De esta manera, todos los profetas enviados por Dios han recibido la revelación de su misión y del contenido de esta en el desierto, en un retiro espiritual en sus soledades. Así ocurrió, según se ha transmitido, con Moisés, Jesús y Mahoma. A este último le llegó la revelación estando en una cueva en el monte Hira en los alrededores de la Meca en el año 610 de la era cristiana.

En el retiro espiritual (*jalwa*) se produce la *munājā*, la conversación íntima con Dios, que es motivo de regocijo y placer para el siervo que se acoge a él y Dios le concede el favor de esa conversación íntima. Como dice Ibn 'Aṭā' Allāh en sus *ḥikam* (máximas sapienciales):

¹² 'ADAWIYYA, al-, Rabī'a (2006). *Dichos y canciones de una mística sufi (siglo VIII)*. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta, p. 59.

¹³ 'ADAWIYYA, al-, Rabī'a (2006). *Dichos y canciones...*, p. 81.

162.- *Sustráete a la mirada de las gentes mediante tu esfuerzo en estar siempre ante la mirada de Dios y desentiéndete del interés que tienen ellas por ti siendo testigo del interés que Él muestra hacia ti.*

ملابقا دوشب كيلع ملابقا نع بوغ ، كيلع ملابقا رظنبا كيلع قلحلا رظنبا عي

En la metáfora moral 270 Lull escribe:

L'amic lloava lo poder, e el saber e el voler de son amat, qui havien creades totes coses, enfora peccat; lo qual peccat no fóra sens lo poder, e el saber e el voler de son amat; al qual peccat no són ocasió lo poder, ni el saber ni el voler de son amat.

Esta máxima Iuliana se asemeja al hadiz *qudsī* (sagrado) que dice:

¡Oh mis siervos! Me he prohibido a mí mismo la injusticia y os la he prohibido a vosotros de forma tajante. Así pues, no os tratéis unos a otros injustamente. ¡Oh mis siervos! Todos vosotros estáis errados excepto aquel a quien yo guíe. Así pues, pedidme que os guíe y os mostraré la buena senda. ¡Oh siervos míos! Todos vosotros estáis hambrientos excepto aquel a quien yo dé alimento. Así pues, pedidme alimento y yo os nutriré. ¡Oh siervos míos! Todos vosotros estáis desnudos excepto aquel que pida que le arrope. Así pues, pedidme que os vista y yo os abrigaré. ¡Oh siervos míos! Vosotros cometéis pecados de noche y de día y Yo perdono todos los pecados. Así pues, pedid perdón por vuestros pecados y yo os lo concederé. ¡Oh siervos míos! No tenéis forma de perjudicarme ni tampoco de beneficiarme. ¡Oh siervos míos! Si del primero al último de vosotros, contando en ello a los seres humanos y a los genios, fuerais tan piadosos como el corazón más virtuoso que pueda existir entre vosotros, eso no acrecentaría en nada mi poder y dominio. ¡Oh siervos míos! Si del primero al último de vosotros, contando en ello a los seres humanos y a los genios, fuerais tan perversos como el corazón más pérfido que pueda haber entre vosotros, eso no haría menguar en nada mi poder y mi dominio. ¡Oh siervos míos! Si del primero al último de vosotros, contando en ello a los seres humanos y a los genios, os reunierais en un único altozano, me pidierais y yo otorgara a cada uno de vosotros vuestra petición, ello no mermaría en nada lo que Yo poseo sino en la medida en que decrece el mar cuando se saca de él lo que puede extraer una aguja. ¡Oh siervos míos! Lo que cuenta únicamente son vuestras obras, de las que yo llevo el cómputo por vosotros para, después, recompensáoslas en la forma pertinente. Así pues, aquél que halle bien en ello que dé gracias a Dios y aquél que encuentre otra cosa, que no se lo reproche a nadie sino a sí mismo¹⁴.

Los hadices *qudsī/s* son aquellos en los que, a diferencia del Corán donde

¹⁴ AL-ARĀDĪ AL-QUDSĪYA (1991). *Los hadices sagrados*. El Cairo: Consejo Superior de Asuntos Religiosos, República Árabe de Egipto, pp. 264-265.

palabra y sentido provienen de Dios según la creencia islámica, la expresión es particular de Mahoma pero el significado es una revelación divina similar a la que ha producido los enunciados coránicos.

En la metáfora moral 306 Llull expone que:

Lo meu amat és un, e en sa unitat s'uneixen en una volentat mos pensaments e mes amors; e la unitat de mon amat abasta a totes unitats e a totes pluralitats; e la pluralitat qui és en mon amat abasta a totes unitats e pluralitats.

Con significado parecido Ibn 'Arabī (Murcia 1165- Damasco, 1240) recita los siguientes versos:

أقبح ناي عال يا ف قرحا تيار
يدح و كاد يا ف مكاحب تسولو
اده ف الاخ ن تيب ثمل دنعو

ي ئاوس مرا مل ف ءامس آلا ي فو
ي ئا ل ك ي ف همكح اده ف
ي ئا رمل ا مل ن حنو ي ئا رلا وه

He visto a la Verdad (Dios) en todo su esplendor en los seres concretos y en los atributos y no le he visto separado de mí.

Y no soy el único que puede afirmar esto pues todo el que es capaz de ver lo puede confirmar

*Entre aquellos que corroboran (la identidad separada de Dios) aseguran lo contrario: que Él es quien ve y nosotros los visionados*¹⁵.

Y también compone Ibn 'Arabī estos versos con idéntica intención y significado:
مسنفن ي ف ءايش آلا قلاخ ابي

منوك يهتن ي ال ام قرحت
منوك يهتن ي ال ام قرحت

*¡Oh Creador de las Cosas en Tí mismo, Tú reúnes aquello que has creado!
Creas aquello cuya existencia no tiene fin en Tí y Tú eres el Agosto y el Espacioso. (Fuṣūṣ al-ḥikam, p. 88)*

Del mismo modo, habla de la unidad de Dios en la pluralidad de lo creado 'Affī al-dīn al-Tilimsānī (1213-1291), un contemporáneo argelino de Llull con el que pudo haberse encontrado y haber departido con él, ya que al-Tilimsānī viajó por países cristianos –aunque no sabemos cuáles– antes de establecerse en Damasco donde murió. Al-Tilimsānī entona esta reflexión:

مدحوك ي ف يدنع كمش ال ررحبل
مدحوك ي ف يدنع كمش ال ررحبل

روصن نم تدهاش ام كندرغي الف
مدخل ا ي ف ن ي عل ا يد اس برلا دح اول اف
El mar, en mí no cabe duda acerca de su unidad, a pesar de que sean numerosas sus olas y su espuma.

No te dejes engañar por la pluralidad de imágenes que puedas ver, pues el Uno, el Señor, hace ver al ojo su Identidad en la pluralidad¹⁶.

¹⁵ IBN 'ARABĪ (2006). *Al-futūḥāt al-makkiyya (las revelaciones de La Meca)*. Edición crítica de Ahmed Šams al-dīn, nueve volúmenes, Dār al-kutub al-'ilmiyya. Beirut, t. 3, p. 549.

¹⁶ IBN TAYMIYYA (1983). *Maymū'a al-Rasā'il wa-l-masā'il li-Ibn Taymiyya (compilación*

En la metáfora moral 308 se implora el perdón del Amado contando con su generosidad y la contrición del amigo por los pecados cometidos contra el primero:

Si tu, amat, saps mi pecador, si et fas tu piadós e perdonador. E per ço que saps en tu és mellor que mi, doncs jo sé en tu perdó e amor, pus que tu fas saber a mi contricció, e dolor, e desirer de prendre mort per lloar ta valor.

Rabī'a al-'Adawiyya habla del mismo tema en estos términos:

Un dia alguien preguntó a Rabī'a: - Soy un pecador, mis faltas y mis desobediencias son muchas pero si me arrepiento Dios me perdonará.

*Rabī'a le contestó: - No es así. Sólo si Dios te perdona primero, tú te arrepentirás*¹⁷.

Al respecto, Ibn 'Aṭā' Allāh aconseja que:

49.- No permitas que el remordimiento por un pecado llegue a tal grado que sea capaz de hacerte perder la buena opinión que tienes de Dios; pues quien conoce a su Señor considera su pecado insignificante ante Su generosidad.

مبند معرفك ينف رخصتسا
مبند معرفك ينف رخصتسا

La metáfora moral 330 alude a romerías y peregrinaciones presentes en el islam con carácter litúrgico mucho antes que en el cristianismo:

Tranuitaren e faïen romaries e pelegrinacions los desirers e els remembraments de l'amic en les nobles de son amat, e aportaven a l'amic faïçons, e omplien son enteniment de respandor, per la qual la volentat muntificava ses amors.

Al hablar de romerías y peregrinaciones y el motivo de las mismas (el recuerdo del Amado, o sea Dios) recoge la distinción entre la peregrinación menor o romería ('*umra*) y la peregrinación mayor o peregrinación propiamente dicha (*ḥajj*) que existen en el islam en cuanto a ritos que regulan la visita a la Casa de Dios en La Meca.

En la metáfora moral 334 parece haber una alusión a la relación que los musulmanes establecen con su libro sagrado, el Corán; algo que Lluïl cree asimilar al diálogo íntimo del místico con Dios:

Oïa l'amic paraules de son amat, en les quals lo veïa son enteniment, per ço cor la volentat havia plaer d'aquell oïment; e lo remembrament membrava les virtuts de son amat, e los seus prometimts.

Aquí Lluïl parece recoger la impresión que tiene todo musulmán cuando lee el Corán y los pensamientos que surgen de la reflexión del texto coránico recitado. El verbo *qara'a*, en árabe, significa recitar o leer en voz alta y es el primer significado

de los tratados y las cuestiones de Ibn Taymiyya). Edición de Muḥammad Rašīd Riḍā, Dār al-kutub al-'ilmiyya, cinco tomos en dos volúmenes. Beirut, t. 4, vol. 2, p. 23.

¹⁷ 'ADAWIYYA, al-, Rabī'a (2006). *Dichos y canciones...*, p. 60.

que tiene la palabra Corán (*Qur'ān*) en esta lengua semita, es decir, *recitación*, la *recitación* por excelencia. En el Corán se encuentra la descripción de los atributos de Dios y de sus virtudes y también sus promesas y sus advertencias. Los musulmanes, los creyentes en el islam, hallan regocijo en la escucha de los versículos coránicos, cuya lectura a viva voz sigue unas pautas de modulación recogidas en la disciplina denominada *ta'ywīd* (realizar algo de forma precisa y cabal, en este caso, la recitación del Corán). La escucha del recitado coránico constituye una actuación islámica de gran relevancia. Así dice el Corán:

Aquellos que escuchan la Palabra de Dios y siguen lo más correcto de lo que hay en ella. Esos son a los que Dios guía y esos son los dotados de inteligencia (Sura 39, los tropeles, 18).

En este punto se ha de señalar que *El Corán es ante todo un texto para ser leído en voz alta, atendiendo a sus reglas de enunciación, el ta'ywīd, para ser escuchado, ser aprendido y meditado a través del oído y no de la vista. Las énturas semitas, como hemos visto, representan a la cultura de la Palabra por contraposición a otras, como el Occidente cristiano o la India hinduista, donde la Imagen preside el fenómeno del lenguaje*¹⁸.

La metáfora moral 365 –la última de todas– proporciona una descripción de la vida terrenal desde el punto de vista del creyente y, en particular, de quien sigue el camino espiritual del misticismo:

- *Digues, foll: què és aquest món ?*

Respòs:

- *Presó dels amadors, servidors de mon amat.*

- *E qui els met en presó ?*

Respòs:

- *Consciència, amor, temor, renunciament, contricció, companyia d'àvol agent; e és treball sens guardó, on és puniment.*

Está metáfora moral refleja el contenido del hadiz de Mahoma que dice “Este mundo es una prisión para el creyente y un paraíso para el descreído”¹⁹.

Ramón Llull: un cristiano que vive un cristianismo islamizado y que pretende cristianizar a los musulmanes

La relación de Llull con el Islam y los árabes encierra una paradoja, una disyuntiva. Por un lado considera a ambos un error y una herejía del cristianismo y de la cultura latina, la antigua y la medieval. Llull considera un deber de civilización personal

¹⁸ ROSER NEBOT, Nicolau (1995). “El 'Iyāz coránico, técnicas narrativas y su consideración en la traducción”. En: *Homenaje al Profesor Jose Maria Fórneas Besteiro*. Universidad de Granada, vol. I, p. 658.

¹⁹ MUSLIM, Abū-I-Husayn (2004). *Ṣaḥīḥ Muslim*, Dār ajbār al-yawm. El Cairo, hadiz 2.956.

el reconducir a los musulmanes y a los árabes a un origen cristiano y latino que él considera propio de todo pueblo civilizado, en un error histórico evidente. Pero ello no le impide ver todo el beneficio que encierra la producción intelectual arabo-islámica ni el magnífico y vasto campo de su experiencia religiosa y mística; que Llull considera errónea sólo en lo referente a la persona de Jesús y la institución de la Iglesia cristiana, pero no en la manera de establecer la relación con Dios. Es más, la relación con Dios en Llull, como en las nuevas órdenes religiosas surgidas en el siglo XII y XIII -precisamente por influjo del islam a través de las cruzadas- tiene mucho de islámica, más de lo que se ha explicado y se ha querido entender hasta ahora.

Como se ha visto antes, Llull vive parte de su experiencia espiritual cristiana desde una perspectiva musulmana o con elementos islámicos. Por ello, en este sentido y invirtiendo el título de una obra del insigne arabista español Asín Palacios (1871-1944) sobre el místico Ibn 'Arabi de Murcia: *El Islam Cristianizado Estudio del «Sufismo» a través de la obra de Abenarabi de Murcia* (1931), se podría hablar de un *Cristianismo Islamizado* en Llull. Pero la inspiración islámica de algunos de sus pensamientos y vivencias religiosas no impide a Llull el ser, ante todo, un polemista cristiano anti-islámico, un estratega militar que tiene a los estados islámicos como enemigos y un ardiente misionero cristiano entre musulmanes, y también entre judíos y herejes.

En esta postura paradójica de Ramón Llull, se halla la órbita parabólica entre la inspiración literaria y espiritual en el misticismo islámico y la voluntad de misión para convertir a los musulmanes en cristianos, entre el aprendizaje de la sabiduría del sufismo y su traslado al misticismo cristiano y el estudio orientalista del Islam; es decir, un análisis exógeno de la doctrina y de la sociedad islámicas para su sometimiento intelectual y político con objeto de demostrar, y demostrarse a sí mismo, la superioridad de los planteamientos del cristianismo y la perentoriedad de aceptar su reconversión en cristianos, religiosos y sociales, para los musulmanes. Esto hace de Ramón Llull un orientalista estudioso y valorador de las virtudes religiosas y culturales del Islam y un polemista cristiano anti-islámico con conocimiento de causa, incluso en sus errores de comprensión, de las diferencias entre el cristianismo y el Islam.

En este sentido, Llull reconoce ciertos méritos al islam tanto espirituales como políticos y sociales, aunque parece que ese reconocimiento de los méritos del islam religión y sociedad es a causa de la preocupación política y religiosa por la fuerza y el auge que Llull ve en el islam de su tiempo. Es verdad que, precisamente en la época de Ramón Llull, el islam, sobre todo, en el Occidente mediterráneo inicia la aceleración de su declive en tanto que civilización hegemónica en el mundo y fuerza política y militar en el Mediterráneo; pero también es cierto que conocemos esa situación *a posteriori*. Aunque las armas cristianas, sobre todo en la península

ibérica, cosechaban éxito tras éxito contra los musulmanes, la verdad es que todavía éstos representaban un adversario sino temible, si digno de consideración; además, lo reciente de las victorias cristianas y las sublevaciones mudéjares no hacía pensar en que la situación socio-política del Mediterráneo occidental pudiera cambiar de signo a las primeras de cambio. De ahí la preocupación de Llull por rebatir el islam, no sólo en los campos de batalla sino también en las lides intelectuales, porque intuía que la victoria militar sobre los musulmanes no representaba una victoria total si no lo era también sobre el islam como creencia y como modelo de relación social basado en esa creencia. Y para vencerlo debía conocerlo y saber sus puntos fuertes y sus puntos débiles, con el fin de atacarlo y rendirlo de la manera más eficaz posible, desde el punto de vista de un religioso cristiano del siglo XIII. A ello le empujaba también el haber nacido, él mismo, y vivir en una tierra de frontera como era las Baleares del mil doscientos, tierra de frontera que perdurará hasta el siglo XIX.

Su relación de interés y de contraposición al islam le llevará a considerar el estudio y la enseñanza del árabe como fundamentos esenciales de su refutación al islam creencia y sociedad. Para ello creó, en 1276, el colegio de *Miramar* en la costa norte de Mallorca con el fin de preparar (lingüística, doctrinal y culturalmente) a los misioneros cristianos que debían predicar su religión entre los musulmanes. El colegio era llamado por Llull *monasterio de Miramar* y era un *monasterio de especialización misionera y no un studium generale como, tampoco, pudo ser una escuela monástica y menos episcopal o catedral*²⁰.

*En Miramar, además del árabe, se enseñaba la doctrina del Corán y las tradiciones musulmanas [los dichos, hechos y corroboraciones del Profeta Mahoma], la historia [biografía] de Mahoma, la doctrina moral islámica, la filosófica y la teológica, datos de la vida y costumbres de los musulmanes, de su cultura, de su mentalidad religiosa, de las prácticas de la misma indole, del concepto que se habían formado del cristianismo, la apologética de las razones necesarias [los argumentos lógicos aceptados por todas las creencias y creyentes: "comuna a gentils, jueus, crestians e serrains e a totes gents de qual que secta sien" (Llull, *Ars demostrativa*, III, 7)] ...*²¹.

Estos estudios y formación sobre la religión y la cultura islámicas tiene una intención polémica: se quiere convencer a los musulmanes de sus errores frente al cristianismo con los propios argumentos del islam. Sin embargo, el conocimiento de Llull sobre el islam es muy superficial y en bastantes casos erróneo. Ello se debe a que, a pesar de lo que se ha defendido durante mucho tiempo, tenía unos conocimientos rudimentarios del árabe y, por ello, no tenía acceso a las obras esenciales de la religión islámica, empezando por el Corán. Los datos y

²⁰ GARCÍAS PALOU, Sebastián (1981). *Ramón Llull y el Islam...*, p. 126.

²¹ GARCÍAS PALOU, Sebastián (1981). *Ramón Llull y el Islam...*, p. 126.

conocimientos que tenía Lluïl del Islam, doctrinal y culturalmente, provenían, en su inmensa mayoría, de las conversaciones que había mantenido con la población musulmana de Mallorca, es decir con los mudéjares mallorquines que eran significativamente abundantes en la época de Lluïl:

El número de musulmanes libres y esclavos que aparecen en las lista de las obras de restauración del Palacio Real de la Almudaina y del Castillo de Bellver, en los tiempos de Jaime II de Mallorca y de su hijo Sancho, hace sospechar que, a principios del siglo XIV, vivía una numerosa población musulmana dentro de la ciudad y fuera de ella, integrada por los descendientes de los musulmanes de la conquista²².

Antes de hablar la lengua arábica, [Lluïl] podía dialogar, de alguna forma, con los musulmanes libres y esclavos que, constituirían, durante mucho tiempo, una parte importante de la población de la isla [de Mallorca], y pudo llegar a ser la mayoría de ésta. Hasta hoy quien calcula que, hacia 1300, el número de musulmanes que vivían en Mallorca, oscilaba en torno de los 25.000. Por lo cual, alrededor de 1264-1272 tendrían que ser muchos más²³.

Como se desprende de algunos tratados o libros que escribió sobre el islam, Lluïl también conocía algunas traducciones de libros musulmanes al latín y comentarios de los mismos en esta misma lengua, pero la mayor parte de los conocimientos que Lluïl tenía del islam eran conocimientos que había adquirido en Mallorca de mano de los mudéjares mallorquines y, en mucha menor medida, en textos coránicos y de hadices de Mahoma:

De los datos doctrinales del mahometismo, que Ramón Lluïl aduce, los hay que, sin duda, se inspiran en el Corán; y otros pertenecen a la sunna y al hadit [sic], y las tradiciones populares que se derivan de ellos, que es lo que se pone de manifiesto, en el repetido Libro IV. De la creença dels sarrius (del Llibre del gentil e los tres savis).

Los elementos que extrajo de textos (no de las obras) de Avicena, de Algazel, de Averroes, de Ibn 'Arabi..., son mucho menores. Es decir que las fuentes de los conocimientos islámicos de Ramón Lluïl son, en su casi totalidad, populares²⁴.

De todos modos, incluso si sus fuentes de información fueron, en la mayor parte de los casos, los mudéjares mallorquines, se debe dejar claro que los datos y conclusiones que extrajo de ellos Ramón Lluïl están pasados por el tamiz del sesgo polémico y misionero de éste, tamiz que, en no pocas ocasiones, implica una mala comprensión y uso de los datos obtenidos de sus informantes mudéjares que para Garcías Palou y otros estudiosos de Lluïl son atribuibles a creencias populares de

²² GARCÍAS PALOU, Sebastián (1981). *Ramón Lluïl y el Islam...*, p. 33.

²³ GARCÍAS PALOU, Sebastián (1981). *Ramón Lluïl y el Islam...*, p. 26.

²⁴ GARCÍAS PALOU, Sebastián (1981). *Ramón Lluïl y el Islam...*, p. 368.

los musulmanes mallorquines, lo cual no es cierto. Es más, las creencias, textos e interpretaciones que de su religión dan los musulmanes mallorquines a Llull y que éste refleja en sus obras, aparte de los errores de comprensión y de transmisión del propio Llull, muestran una gran ortodoxia que refleja el sistema de valores y el imaginario religioso de los musulmanes en al-Ándalus:

Por otra parte, los libros compuestos en Túnez muestran al auténtico Ramón Llull, que dialoga con los doctores musulmanes, manejando, en virtud de una convicción profunda, los argumentos especulativos —sus razones necesarias— que él, durante su trato, por long temps, con los muslimes mallorquines, como declara en el prólogo del Libre del gentil e los tres savis, comenzó a exponer, respondiendo a la exigencia del Islam isleño que era, francamente, racional y tradicional [en el sentido de ortodoxo]²⁵.

También ha de decirse que su proyecto de crear misioneros especializados en evangelizar a los musulmanes fue un fracaso por la escasa preparación de los mismos en árabe clásico e incluso en árabe vulgar y también por sus mermados conocimientos en la doctrina islámica:

Acerca de este asunto Fr. B. Valverde, señala que, en su actividad apologética, Ramón Llull fracasó, sin más remedio, al dirigirse, directamente, a la masa musulmana, no preparada ni en sazón, para reaccionar, favorablemente, ante aquel alud de improperios contra la fe islámica²⁶.

Aquí hay que señalar que, a pesar de la creencia generalizada entre los autores occidentales sobre el islam, los conocimientos de la masa musulmana sobre los puntos esenciales de la ortodoxia musulmana eran y son mucho más extensos y sólidos que el saber que la masa cristiana, sobre todo católica, pueda tener sobre su religión; y ello por la propia liturgia islámica que hace que los ritos deban ser conocidos de modo correcto por cada uno de los fieles ya que, en la mayoría de las ocasiones, deben realizarlos de forma individual y no colectiva como ocurre en la mayor parte de las celebraciones cristianas, en particular, las católicas. Pero a Llull sólo le interesan lo que él considera los puntos débiles del islam según las propias creencias cristianas de Llull y aquellos argumentos o creencias islámicas que pudiera utilizar en su actitud misionera y apologética frente a él:

Lo que, claramente, se deduce de los capítulos precedentes, es que Ramón Llull no se propuso estudiar, científicamente, el Islam; sino que la finalidad de todos sus trabajos islámicos era, principalmente, misional. Por lo cual, casi únicamente, se fija en los errores incompatibles con el Credo del Cristianismo y con la teología católica²⁷.

²⁵ GARCÍAS PALOU, Sebastián (1981). *Ramón Llull y el Islam*..., p. 90.

²⁶ GARCÍAS PALOU, Sebastián (1981). *Ramón Llull y el Islam*..., p. 31.

²⁷ GARCÍAS PALOU, Sebastián (1981). *Ramón Llull y el Islam*..., p. 368.

Por estas razones, junto con Pedro el Venerable (1092-1156) se tiene que considerar a Ramón Llull como el iniciador o precursor del Orientalismo: el estudio de las culturas y civilizaciones no occidentales –en particular y sobre todo el islam– para su crítica, rechazo y dominación:

[...] *el orientalismo se puede describir y analizar como una institución colectiva que se relaciona con Oriente, relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas con respecto a él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y decidir sobre él; en resumen, el orientalismo es un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y tener autoridad sobre Oriente*²⁸.

El Orientalismo es pues la *institucionalización* del conflicto que Europa tiene planteado con Oriente, en particular, con el islam. Un conflicto que es, a la vez, político, de creencia, de valores y de civilización. La actuación de Pedro el Venerable en Toledo impulsando la traducción del Corán y de otros textos islámicos al latín para refutar a los musulmanes con sus propios argumentos se ve secundada por Llull y su proyecto de formación de misioneros expertos en lengua árabe y religión y sociedad islámicas:

*El movimiento circular en tanto que movimiento natural y no decimos en tanto que movimiento personal tomó forma cuando Ramón Llull convenció al Concilio de 1311 [celebrado en Vienne, Francia] para que, mediante la promulgación del canon número 11, se introdujeran las lenguas orientales, y a su cabeza la lengua árabe, en cinco universidades europeas: Oxford, París, Bolonia, Salamanca y la Universidad de la Curia [sic]. Por efecto de este canon, la etapa de adopción y asimilación de la razón histórica árabe dio paso a la etapa de emulación y de apropiación que se producen en la época del renacimiento europeo: se desarrollan los centros de enseñanza del orientalismo y se consolidan, convirtiendo la apropiación de la razón histórica árabe en una occidentalización real [de la razón histórica árabe vertida] en el pensamiento europeo moderno y en una alienación [por su extranjerización mediante los elementos arabo-islámicos introducidos en él] del pensamiento europeo contemporáneo*²⁹.

El “orientalismo” de Llull no es solamente intelectual y, si se puede decir, académico y literario, constituye, por otro lado, un orientalismo militante que crea obras acerca de cómo organizar las cruzadas para la recuperación de Jerusalén y la ocupación del Norte de África, empezando por Ceuta, tal como expone en su *Liber de fine* (1305), en el *Liber de acquisitione Terra Sanctae* (1309) –aquí es donde habla de la ocupación de Ceuta como cabeza de puente para la conquista

²⁸ SAID, Edward (1990). *Orientalismo*. Traducción de María Luisa Fuentes. Madrid: Ediciones Libertarias, p. 21.

²⁹ URAYBI, Muḥammad Yā Sīn (1991). Al-Istiṣrāq wa tagrīb al-‘aql al-ta’rījī al-‘arabī (el orientalismo y la occidentalización de la razón histórica árabe). Al-maylis al-qawmī al-‘arabī, Rabat, p. 132.

del resto del Norte de África- y en sus dos tratados anteriores *Tractatus de modo convertendi infideles* (1292) y *Quomodo Terra Sancta recuperari potest* (1292).

En relación a Túnez, Llull realizó, con toda seguridad, dos viajes a tierras tunecinas siempre con intención misionera. Eso es lo que se desprende de su autobiografía, o casi mejor su auto-hagiografía, *Vita beati Raymundi Lulli* (denominada también *Vita Coetanea*), dictada por Llull a su discípulo Thomas le Myésier en París —en la cartuja de Vauvert— en 1311, en la que se da noticia de las polémicas que Llull mantuvo con los musulmanes, eruditos y pueblo llano, junto a episodios de regusto martiriológico en los que es azotado, zaherido, encarcelado y condenado a muerte; pero siempre hay un intervención providencial de algún musulmán en su favor que le libra de la pena capital; lo que, a causa de su repetición y sus lugares comunes no puede ser tomado como real y verdaderamente acontecido; más bien puede considerarse una auto-propaganda de Llull para adquirir mayor prestigio entre sus correligionarios y, en particular, en los círculos religiosos y en las altas instancias de los mismos. Lo único que se puede deducir de las noticias de su autobiografía es que viajó en dos ocasiones a tierras tunecinas, los dominios de la dinastía hafsi (1229-1574), una a la ciudad de Túnez y otra a la ciudad de Bugía; y que, en estas dos ocasiones, intentó polemizar con los musulmanes y que, por ello, fue expulsado después de cada uno de sus dos intentos, sin que podamos saber a ciencia cierta si fue azotado, zaherido o condenado a muerte y después conmutada la pena capital por la de expulsión, pues parece que todo es un invento de Llull para justificar su aventura y su fracaso en ella. Existe una segunda visita a la ciudad de Túnez que tiene por testimonio las cartas que Llull dirige a Jaime II de Aragón, y que éste envía al intérprete del consulado aragonés en Túnez —Juan Gil— y al sultán hafsi del momento —Abū Yahyà Zakāriyā Ibn al-Lihyānī— y los *explicit* de siete obras de Llull, escritas y fechadas en Túnez³⁰.

El primero de sus viajes fue en el verano de 1293 a Túnez, capital donde residió durante todo el período estival, y en el que intentó polemizar con los sabios musulmanes hasta que fue acusado ante el sultán hafsi Abū Ḥafs ‘Umar (1284-1295) de “actitud y propaganda anti-islámica” por lo que se decide expulsarle de dicha ciudad. La razón principal para su expulsión está en su actuación contraria a las normas que permitían el establecimiento de sacerdotes cristianos en Túnez para servicio y asistencia a las milicias cristianas con las que contaba el ejército del sultán tunecino y de los consulados diplomáticos y comerciales de las naciones europeas abiertos en sus tierras. Tales sacerdotes cristianos tenían permiso de residencia y para llevar a cabo su cometido pastoral y espiritual, a condición de no crear polémica ni enfrentamientos religiosos o sociales con los musulmanes.

En 1307, Ramón Llull realiza un viaje a Bugía (بجاية), catorce años después de su primera visita a la ciudad de Túnez. En esta estancia en Bujía se vuelve a

³⁰ GARCÍAS PALOU, Sebastián (1981). *Ramón Llull y el Islam*..., p. 235.

repetir el mismo episodio que en la ciudad de Túnez: Llull polemiza con sabios musulmanes y es llevado ante el muftí, quien le hace encarcelar por espacio de seis meses. En su auto-hagiografía se nos dice que el muftí intentó convertir a Llull al islam, enviándole a la cárcel eruditos musulmanes para convencerle de ello; pero Llull se negó y polemizó con esos eruditos saliendo vencedor e incluso escribió un libro de polémica anti-islámica (*Liber disputationis Raymundi christiani et Hamar saraceni*) en árabe, extremo este último improbable dado los rudimentarios conocimientos que parece mostrar Llull en esta lengua semítica.

Se habla de un segundo viaje a Bugía (بغية) en 1314 con base en una carta de Llull hallada en un manuscrito y recogida por el notario Mateo Calafat el 10 de abril de 1614, pero se duda de su autenticidad por *el motivo de que ni el léxico, ni la ortografía son de la época*³¹. Ni la citada carta ni ningún otro documento ofrecen constancia del desembarco de Llull en Bugía ni de sus peripecias en ella, por lo que no debe considerarse, por el momento, un viaje real y atestiguado.

Una segunda visita a la Ciudad de Túnez fue realizada por Llull, permaneciendo en ella entre octubre de 1314 y diciembre de 1315, aunque muy probablemente su estancia allí se prolongará hasta febrero o marzo de 1316, año en el que está atestiguado su regreso a Mallorca, su muerte allí y su enterramiento en la Iglesia de San Francisco de Palma de Mallorca en marzo de ese mismo año. En esta segunda visita, fue recomendado por el rey Jaime II de Aragón al sultán hafsi que regentaba la ciudad de Túnez, Abū Yahyā Zakāriyā Ibn al-Lihyānī (1311-1317). Esa recomendación, más la prudencia de Llull, le permitieron quedarse en la ciudad por un periodo de año y medio. Ese periodo fue aprovechado para confeccionar una serie de opúsculos de los que nos han llegado siete, todos ellos dedicados a la polémica islamo-cristiana. El primero de ellos - *Ars Consilii*- tiene una dedicatoria al sultán hafsi Ibn al-Lihyānī y el resto al cadí de la ciudad de Túnez y los sabios musulmanes de la ciudad (en el *Liber de maiore fine intellectus amoris et honoris* se lee: *Al Cadi, qui est episcopus Tunicii, necnon suis sapientibus clericis*) a los que trata de sapientes.

Los opúsculos escritos por Llull en Túnez que nos han llegado son: *Ars Consilii* (Túnez, julio 1315); *Liber de Deo et suis propriis qualitatibus infinitis* (Túnez, julio 1315); *Liber de inventione maiore* (Túnez, septiembre 1315); *Liber de agentia maiore* (Túnez, septiembre 1315); *Liber de bono et malo* (Túnez diciembre 1315); *Liber de maiore fine intellectus, amoris et honoris* (Túnez, 1315) y *Liber de Deo et de mundo* (Túnez, diciembre 1315)³².

Esto quiere decir que Ramón Llull, sin dejar su intención misionera y su espíritu polemista, supo contemporizar más con los tunecinos y éstos con él, de modo que las disputas religiosas que pudiera haber entre ellos no rebasaron el marco del debate

³¹ GARCÍAS PALOU, Sebastián (1981). *Ramón Llull y el Islam*..., p. 230.

³² GARCÍAS PALOU, Sebastián (1981). *Ramón Llull y el Islam*..., p. 235.

intelectual, aunque, a veces, se tiene la impresión de que escribe sus opúsculos no para convencer a los musulmanes de la superioridad de las creencias cristianas sino para que persuadir a los cristianos de que éstas son superiores a las islámicas a pesar de la buena impronta que pueden causar estas últimas en un espíritu cristiano.

La leyenda de su apedreamiento mártir en Túnez y su muerte ante las costas mallorquinas en el navío que le traía de regreso a su tierra natal son pura fantasía hagiográfica.

Aparte de estos opúsculos y de otros de polémica anti-islámica, Ramón Llull escribió una serie de libros en relación al islam influidos por las creencias y las formas de espiritualidad islámica, en especial el sufismo. Curiosamente los libros o más bien opúsculos de polémica anti-islámica o en relación a la filosofía islámica son redactados con anterioridad a sus viajes misioneros a los dominios africanos de la dinastía hafsi de Túnez. Y aquí hay que remarcar lo que dice Garcías Palou, en relación a este asunto, de que

*Es curioso que, en obras terminadas en Mallorca, Montpellier, París, Nápoles o Pisa, Ramón Llull escribiese sobre el Islam, con mayor riqueza de detalles de su pensamiento y sobre la misionología de su conversión, que en los libros compuestos en Mesina y en Túnez, entre los mismos musulmanes*³³.

Ello es una prueba irrefutable de su desconocimiento instrumental del árabe y de su dependencia de obras traducidas del mismo o compuestas en latín en relación a temas islámicos, así como de informantes musulmanes que hablasen romance; pues de haber poseído un conocimiento suficiente del árabe, hubiera podido acceder y utilizar prácticamente todas aquellas obras que le hubieran interesado de la producción intelectual islámica en árabe desde el siglo VII hasta el siglo XIV, incluidos el Corán y las recopilaciones de hadices proféticos. Tal constatación corrobora, además, que muchas de sus opiniones emitidas con anterioridad a su experiencia social y religiosa en tierras hafsiés adolecían de un alto grado de prejuicio y de ignorancia sobre la realidad dogmática y social de los musulmanes contemporáneos de Llull.

En cuanto a los libros relacionados con la filosofía musulmana, Llull compuso su obra *La Lógica del Gatzell* (compendium Loyce Algazzellis) que se quiere un compendio de la obra del pensador y místico Algazel —Al-Gazzālī— (1058-1111) *Maqāsid al-Falāsifa* (los propósitos de los filósofos) basado en la traducción latina de Domingo Gundisalvo, realizada en Toledo con anterioridad a 1185, y no en la obra árabe original, a pesar de que los biógrafos y estudiosos de Llull pretenden asegurarse que fue escrita por Llull en árabe y después auto-traducida por Llull al latín, habiéndose perdido el original árabe de la obra lulliana, pero no hay ninguna prueba de que Llull escribiera en árabe su libro sobre la mencionada obra de Algazel.

³³ GARCÍAS PALOU, Sebastián (1981). *Ramón Llull y el Islam*..., p. 36.

En particular, y como ya se ha visto, es el *Llibre d'Amic e Amat* donde Ramón Llull hace gala de haber asimilado y usado muchos conceptos de la espiritualidad islámica. El contenido del libro está distribuido en 365 metáforas morales, una para cada día del año, con el fin de servir de reflexión diaria a la relación que debe mantener, en algunos de sus aspectos, la criatura con su Creador, el amigo con el Amado, el siervo con Dios. El *Llibre d'Amic e Amat* constituye un fragmento del *Llibre d'Evast e Blanquerna*, ocupando la primera sección de la quinta parte de esta novela alegórica. *Blanquerna*, como también se denomina al *Llibre d'Evast e Blanquerna*, así como —naturalmente— el *Llibre d'Amic e Amat* se compuso en Montpeller en 1283, es decir, con anterioridad al primer viaje que llevó a cabo Ramón Llull a Túnez en 1293, diez años antes de esa primera visita a tierras del Islam en el Norte de África.

Ello significa que la influencia islámica en la obra y el pensamiento de Llull es anterior a su contacto con los musulmanes en las sociedades donde eran mayoritarios; por lo que dicha influencia islámica únicamente puede haberla adquirido en su convivencia con los mudéjares de Mallorca, los viajeros musulmanes a tierras cristianas, los libros leídos, las conversaciones mantenidas y las clases recibidas en el entorno monacal en que Llull se movió antes de sus varios viajes a *Dar al-Islam*, la tierra donde gobierna el islam. Es un hecho muy significativo e implica el interés de Llull por la forma de vivir la espiritualidad entre los musulmanes y el modo de concebirla, tanto en el común del pueblo y en sus dirigentes sociales —que él trató en Mallorca— como en sus filósofos y místicos, que él debió conocer a través de su formación religiosa como fraile franciscano como en sus coloquios con alfaquíes mudéjares y viajeros musulmanes cultos. Un interés y una influencia que desvelan su admiración por el islam y que quizás aumentase su celo misionero, al pensar que gentes con tan elevada percepción de la divinidad no deberían ser excluidos de la salvación por no ser cristianos, lo que le empujaría a intentar su conversión, viendo en ella escasos escollos. Y eso, sin darse cuenta, o siendo consciente, de que su valoración positiva de la religiosidad islámica debería conducir en sentido contrario, es decir, a abrazar al islam, tal como hizo, cien años después, el otro mallorquín en eterna relación con la religión del Profeta Mahoma, Anselm Turmeda.

Es en ese libro *D'Amic e Amat* donde más aparece su faceta de *arabicus cristianus*, un árabe cristiano, un cristiano con una vivencia islámica del cristianismo, algo completamente nuevo en su época pero de gran transcendencia para la evolución posterior del cristianismo y de sus relaciones con el islam.

Bibliografía

- 'ABD AL-ŶALĪL, Yūsuf (2002). *I'rāb al-'arba'ūn al-nawawiyya* (explicación gramatical de los cuarenta hadices transmitidos por el Imām al-Nawawī). El Cairo: Mu'assa al-Mujtāf, 2002.
- 'ADAWIYYA, al-, Rabī'a (2006). *Dichos y canciones de una mística sufi (siglo VIII)*. Palma de Mallorca, José J. de Olañeta.
- AL-AHĀDĪT AL-QUDSIYYA (1991). *Los hadices sagrados*. El Cairo: Consejo Superior de Asuntos Religiosos, República Árabe de Egipto.
- GARCÍAS PALOU, Sebastián (1981). *Ramón Llull y el Islam*. Palma de Mallorca: Gráficas Planisi.
- IBN 'ĀMĪRA. Abū-l-Muṭarrif Aḥmad ibn 'Abdu'llāh al-Majzūmī (2007): *Ta'rīj Mayūrqa*, edición de Muḥammad Ben Ma'mar. Beirut: Dār al-kutub al-'ilmiyya.
- IBN 'ĀMĪRA, Abū-l-Muṭarrif Aḥmad ibn 'Abdu'llāh al-Majzūmī (2009). *Ta'rīj Mayūrqa, Crónica árabe de la Conquista de Mallorca*. Traducción de Nicolás Roser Nebot. Universitat de les Illes Balears.
- IBN 'ARABI (2002). *fusūṣ al-ḥikam* (engarces de sabiduría). Edición crítica de Abū-l-'Alā' 'Affī, Dār al-kitāb al-'arabī. Beirut.
- IBN 'ARABI (2006). *Al-futūḥāt al-makkiyya (las revelaciones de La Meca)*. Edición crítica de Aḥmed Šams al-dīn, nueve volúmenes, Dār al-kutub al-'ilmiyya. Beirut.
- IBN 'ATĀ ALLĀH (2010). *Al-ḥikam al-'aṭā'iyya* (las máximas sapienciales de Ibn 'Aṭā' Allāh), Dār Maqṭam li-l-naṣr wa-l-tawzī'. El Cairo.
- IBN 'ATĀ ALLĀH (2010). *Al-ḥikam (aforismos suftes)*. Palma de Mallorca: Jose J. de Olañeta.
- IBN TAYMIYYA (1983). *Maymū'a al-Rasā'il wa-l-masā'il li-Ibn Taymiyya (compilación de los tratados y las cuestiones de Ibn Taymiyya)*. Edición de Muḥammad Rasīd Riḍā, Dār al-kutub al-'ilmiyya, cinco tomos en dos volúmenes. Beirut.
- LLULL, Ramon (1668). *Liber de fine*, d. II, p. II, *Contra sarracenos*, edición de Raphael Moyá, Palmae Balear.
- LLULL, Ramon (1991). *Libre d'Amic e Amat*. Prólogo de Antoni Oliver. Palma de Mallorca: Biblioteca Bàsica de Mallorca, Editorial Moll.
- MAQQARĪ, AL-, Aḥmad ibn Muḥammad (1997). *Naḥḥ al-ḥib min guṣn al-'Andalus al-raḥīb (el effluvio perfumado de la lozana rama de al-Andalus)*. Edición crítica a cargo de Iḥsān 'Abbās. Beirut: Dār Šādir.
- MUSLIM, Abū-l-Ḥusayn (2004). *Ṣaḥīḥ Muslim*, Dār ajbār al-yawm. El Cairo.

ROSER NEBOT, Nicolau (1995). "El 'Iyāz coránico, técnicas narrativas y su consideración en la traducción". En: *Homenaje al Profesor Jose María Fórneas Besteiro*. Universidad de Granada, vol. I, p. 456-472.

SAID, Edward (1990). *Orientalismo*. Traducción de María Luisa Fuentes. Madrid: Ediciones Libertarias.

'URAYBI, Muḥammad Yā Sīn (1991). *Al-Istiṣrāq wa tagrīb al-'aql al-ta'rījī al-'arabī (el orientalismo y la occidentalización de la razón histórica árabe)*. Al-ma'yīlis al-qawmī al-'arabī, Rabat.