

EL *BLANQUERNA* DE LLULL I EL *PRÍNCEP* DE HASDAY
Llull's *Blanquerna* and Hasday's Prince

TESSA CALDERS I ARTÍS
Universitat de Barcelona

BIBLID [1696-585X (2011) 60; 67-98]

Resumen: Mediante *Blanquerna*, Ramon Llull pretende lograr su vocación misionera y proselitista para demostrar de forma didáctica la superioridad de la fe cristiana, a la vez que demostrar que la comunión con Dios es factible al margen de los canales oficiales. Ibn Hasday se vale del *Príncipe* para señalar los verdaderos valores que tiene que poseer un noble, entre los cuales destaca el absoluto desprecio hacia los placeres terrenales. Entre ambos personajes encontramos muchos puntos coincidentes fruto del hecho de que sus creadores compartieron época y espacio, pero lo verdaderamente remarcable es el objetivo último que los separa. La obra de Llull quiere ser un instrumento eficaz de conversión, mientras que Hasday desea instruir y elevar el espíritu del pueblo judío y ofrecer al lector no judío una obra útil, pues difunde un mensaje plenamente universal.

Abstract Through *Blanquerna*, Ramon Llull aims at achieving his vocation as a missionary and proselytizer to pedagogically show the superiority of the Christian faith, and to demonstrate that the communion with God is feasible outside official channels. Through the *Prince*, Ibn Hasday aims at pointing out to the real values that must inspire a noble, among them the utter disregard of earthly pleasures. Both characters have many things in common as a result of the fact that their creators shared time and place. What is most remarkable, however, is the ultimate goal that separates them. Llull wants his work to be an effective conversion tool, while Hasday wants to teach and raise the spirit of the Jewish people and offer to the non-Jewish reader a useful work, which broadcasts a universal message.

Palabras clave: Ibn Hasday, *Ben ha-Melek we-ha-Nazir*, Llull, *Blanquerna*, literatura medieval, hebreo, judío, proselitismo, *maqāma*.

Key words: Ibn Hasday, *Ben ha-Melek we-ha Nazir*, Llull, *Blanquerna*, medieval literature, Hebrew, Jewish, proselytism, *maqama*.

Recibido: 17/01/2011 **Aceptado:** 04/04/2011

PRELIMINARS: LA LLEGENDA DE *BARLAAMI JOSAFAT*

La llegenda de *Barlaam i Josafat* és un relat hagiogràfic bastit amb elements argumentals de molt variada procedència. La història principal procedeix de l'Índia i ens narra la vida del príncep Siddharta Gauthama, conegut com Buda. L'argument tracta la història de l'impíu rei Avenir i del seu fill Josafat. El naixement del nadó és un gran esdeveniment perquè el pare ja és gran i perdia l'esperança d'assolir la paternitat. L'alegria es torna tristesa en predir un astròleg que el noi seguirà una vida espiritual totalment diferent de la que havia previst el seu progenitor. Aquest, per tal d'evitar que s'acompleixi la predicció, el manté aïllat de la realitat del món perquè no conegui ni la malaltia, ni la vellesa, ni la mort. Quan el noi és més gran i atesa la seva insistència, el pare el deixa sortir de palau, però havent donat ordres expressives als seus servents perquè evitin al fill qualsevol visió desagradable, objectiu que no aconsegueixen perquè la realitat s'acaba evidenciant davant dels seus ulls. Mentrestant un anacoreta ancià, que es diu Barlaam, es disfressa de ric comerciant, aconsegueix entrar en contacte amb el jove, i l'instrueix en el coneixement de Déu i en les virtuts de portar una vida ascètica. Josafat es converteix, i un cop ha convertit el seu pare, comença la vida retirada que tant anhelava.

Aquesta obra es va difondre extraordinàriament essent resumida i incorporada en els textos que recollien les vides dels sants com l'*Speculum Historiale* de Vicenç de Beauvais i *la Llegenda Aurea* de Jaume de Voragine, ambdues del segle XIII. La seva difusió fou tan gran que es pot qualificar de *best seller* de la literatura medieval (Cruz, 2001: 19). Va deixar, doncs, una forta empremta en la literatura mundial; els fonaments morals, els contes i els exemples que hi ha en aquest llibre penetren en moltes obres i en dotzenes de llengües de cinc religions: budisme, maniqueisme persa, islamisme, judaisme i cristianisme.¹

A Catalunya, aquesta llegenda arriba per dos camins ben diferents. D'una banda, arran de les versions catalanes del *Flos Sanctorum* i, de l'altra, per mitjà de la versió hebrea del jueu barceloní Abraham ben Šemuel ibn Hasday.

L'objectiu d'aquesta aportació és valorar la possibilitat d'incloure-hi també el *Blanquerna* de Ramon Llull (com una obra que neix, en part,

1. Per tenir una idea de les nombroses llengües que han servit de vehicle per la redacció d'aquesta llegenda v. Peri, 1957: 256-299.

arran de la influència d'aquesta popular llegenda) i comparar-la amb el *Ben ha-Melek we-ha-Nazir*.

Farem, doncs, quatre pinzellades de la vida d'ambdós autors, i destacarem quins són els aspectes fonamentals que, Hasday d'una banda i Llull de l'altra, van voler expressar mitjançant el caràcter dels seus respectius herois: el *Príncep* i *Blanquerna*. Per acabar, valorarem el paper que juguen en aquestes obres la dona, el proselitisme, la identitat i la llengua.

ABRAHAM BEN ŠEMUEL IBN HASDAY

Ens han quedat molt poques dades de la vida d'Abraham ben Šemuel ibn Hasday. Els historiadors jueus i àrabs contemporanis seus no van ser gens generosos a deixar-nos-en detalls. Probablement va néixer a Barcelona,² on va morir quan Ramon Llull encara no s'havia convertit (Calders, 1987:15). Pertanyia de ben segur a una família notable i intel·lectual, atès que ostentava el títol de *nassí*.³ Les notícies sobre la seva vida les coneixem gràcies als documents que configuren la disputa de Maimònides. Hasday és un dels tres traductors a l'hebreu del *Sēfer Mitzvot* (*Llibre dels preceptes*),⁴ i també un dels tres que van traduir l'assaig *Iggeret Teman* (*Epístola del Iemen*), tots dos llibres de ben Maimon.⁵

El fet que Hasday traduís dues obres de Maimònides ja ens diu, en certa manera, que n'era admirador i per tant propagador de la seva doctrina.

A l'altra banda de la polèmica trobem a Nahmànides, que malgrat ser antimaimonista practica una tendència conciliadora (Graysel, 1991: 292).

2. Sabem del cert que va viure a Barcelona, perquè les seves cartes procedeixen d'aquesta ciutat, però no podem assegurar que també hi hagués nascut, ja que no hi ha cap document prou eloqüent en aquest sentit.

3. Aquest títol és un reflex de l'estatus jurídic especial de què gaudien els personatges destacats de les aljames catalanes. La seva estreta col·laboració amb la cort del rei català els va fer creure legítim considerar-se descendents del llinatge de David, d'aquí ve el títol de *nassí*, que suposava uns poders i unes prerrogatives socials determinades.

4. Les altres dues són obra de Shelomó ben Yossef ibn Ayyub (1240) i de Moshe ibn Tibbon (1260).

5. Les altres dues són de Ibn Tibbon (1210) i de Natan Macaravi, de ben poc després.

El paper que van jugar Ibn Hasday i el seu germà Judà en la controvèrsia maimonidiana queda ben palès en les cartes que van escriure. Ambdós ostentaven el títol de *nassí*, i revifaren la lluita contra els detractors de Maimònides. En una de les seves cartes (Septimus, 1973: 395) diuen, referint-se als antimaimonistes: «no estan penedit dels seus pecats, no lamenten les seves maldats; al contrari i ara han començat a devastar i destruir, i a deshonrar el tron gloriós. I els seus llavis s'enorgulleixen...».

Aquests impenitents es trobaven a Barcelona perquè els germans Hasday afirmen patir les seves iniquitats: «hem suportat la seva injúria; ens hem comportat envers ells com aquells que se senten insultats però no insulten». Potser refusant el seu problema com un afer purament local, argumenten: «hem après de la nostra experiència...que tota la casa d'Israel beu amb la nostra copa... i a tot arreu, petites guineus sorgiran com adversaris en contra de nosaltres». Sembla que els *nessiim* de Barcelona volien consolidar la seva posició política tornant a reclamar el càstig dels seus rivals antiracionalistes (Septimus, 1981: 71).

Els germans Hasday fan una crida a la solidaritat de tota l'aristocràcia dels regnes peninsulars. Però els esdeveniments de 1230⁶ demostren clarament que l'aristocràcia no és un vincle prou poderós, i es divideix al llarg de dues línies espirituals molt més fortes que no pas el sentit solidari de classe. Durant la controvèrsia d'aquest 1230 sembla que la major part dels *nessiim* de Catalunya, Provença i Aragó estan alineats amb el racionalisme. Però a Castella —on l'ideal cultural andalús, és a dir sefardita, resta més fort— nobles personalitats defensen la causa antiracionalista. Una curiosa divisió es fa també al bell mig del judaisme català, en néixer a Girona una nova burgesia que és defensora dels detractors de Maimònides, per bé que amb matisos. El mateix Meixul·lam de Piera,⁷ que n'és detractor, dedica un poema laudatori a Ibn Hasday (Brody, 1938: 4).

Hasday fou amic del gramàtic narbonès David Quimhí, i l'acollí a casa seva, en passar per Barcelona —quan les comunitats occitanes l'enviaren a

6. Pels volts d'aquesta data, l'aristocràcia de Barcelona rebé un nou atac que la desbancarà de la seva situació privilegiada sobre l'aljama. El conflicte es radicalitza arran de la lluita a favor o en contra de les obres de Maimònides. Aquest segon conflicte és el que traspasà les fronteres catalano-provençals, i s'hi veieren implicats tant els rabins del Nord de França com els de Castella. V. Forcano, 2003: 46 i ss., 136-157.

7. Aquest poeta era gironí i combregava amb les idees de la seva comunitat. V. Ribera, 1985 : 371-384, 1985: 21-42.

la península, l'any 1232, l'any de la conquesta de València— per aconseguir suports per excomunicar els antimaimonistes. Quimhí demanà a Hasday que traduís de l'àrab el *Séfer ha-Yesodot* (*Llibre dels Fonaments*. Ed. Per S. Fried, 1900) d'Itshaq Israelí (segle X). El mateix Hasday ho explica a la introducció: «Fou David Quimhí qui em pregà que fes aquesta traducció, i m'hi encoratjà. Em feu fer allò que jo mai no hauria fet per a mi mateix i m'aconseguí allò que jo mai no hauria aconseguit tot sol».

Abraham Ibn Hasday va ser un destacat traductor de l'àrab. Com a bon jueu català —aristòcrata i intel·lectual— sabia i emprava, a part de l'hebreu, les altres llengües utilitzades a les nostres terres, o sigui, l'àrab i en menor grau, el llatí.⁸

El seu profund coneixement de l'àrab li permeté traduir a l'hebreu també les següents obres: *Mozné Sedeq* (*Balances de Justícia*. Editat pel Goldenthal, 1934-39) del filòsof Algatzell, on les citacions de l'Alcorà i dels hadith són substituïdes per referències bíbliques i talmúdiques (Zafrani, 1986: 29); *Séfer ha-Tapuah*⁹ (*Llibre de la poma*. Venècia, 1519); atribuït falsament a Aristòtil (Feliu, 1996: 131). Finalment va escriure el *Ben ha-Melek we-ha-Nazir* (*El fill del rei i el monjo*) que és la seva obra més important, perquè no es tracta d'una mera traducció sinó d'una original adaptació del *Barlaam i Josafat*. En escriure aquesta obra el nostre autor estava fortament influït per la filosofia neoplatònica, i va ser molt llegit a la seva època.

Abraham ben Šemuel ibn Hasday i els cristians

Hasday, com la pràctica totalitat dels jueus catalans medievals, en les seves obres i els seus escrits no manifestava res que ens permeti esbrinar quina era la seva percepció sobre els cristians i el cristianisme en general. En primer lloc, una acció d'aquestes característiques s'ha de considerar pràcticament inviable, ateses les conseqüències que podia portar a aquell qui s'atrevis a fer-ho. Però és que, a més, les polèmiques pròpies que protagonitzaven els jueus de les nostres aljames, la gran dedicació a

8. Com ja hem dit a l'apartat 1.1, els jueus tenien el català com a llengua materna però rarament hi varen redactar les seves obres.

9. V. una versió catalana medieval a: *La mort d'Aristòtil* (versió quatrecentista del *Liber de Pomo*) a cura de Riera, 1981.

l'estudi del Talmud i els esforços per tal de preservar les seves institucions i no perdre la identitat jueva, tampoc no els deixava massa espai per aprofundir i palesar la seva opinió sobre els seus veïns cristians que, de fet, tampoc no els interessava en absolut.

RAMON LLULL

Molt diferent és l'extraordinària vida de Ramon Llull, no només pel que fa a la seva indiscutible genialitat i a la seva projecció internacional, sinó també per l'extensa informació que ens ha arribat sobre la seva vida. Després de la seva conversió arran de les cinc visions que va experimentar de Jesús crucificat, abandona la seva actitud mundana, frívola i pecadora i comença la seva tasca com a escriptor, autor d'una extensíssima obra i la seva intensa activitat que té com a objectiu la conversió dels infidels.

Ens centrarem en la seva visió del judaisme, la seva relació amb els seus contemporanis jueus, i les armes que emprava per tal d'aconseguir que aquest col·lectiu entengués d'una vegada per totes quina era la veritable religió i l'abracés. En aquest sentit va seguir el seu pla d'una manera metòdica, constant i disciplinada. Per tal de reeixir en el seu objectiu, va emprendre una triple tasca que consistia en:

a) Fundar escoles de llengües. Per tal de convertir als infidels creia que era necessari conèixer la seva llengua i la seva cultura. Sabem del cert que ell mateix va aprendre l'àrab arran dels nou anys d'estudi al costat de l'esclau que li va ensenyar els secrets d'aquesta llengua. La seva activitat predicadora dirigida als musulmans dels diferents llocs realment obligava al doctor il·luminat a ser competent en aquest idioma. La qüestió de l'aprenentatge de l'hebreu requereix un altre plantejament. Primer de tot no sabem quin grau de coneixement d'aquesta llengua va adquirir Llull, si mai la va tenir; gràcies als estudis de David Romano (Romano, 1996: 299; 1997: 319), en tenim algun indici. Segons aquest estudiós és difícil pensar que Llull conegués l'hebreu amb prou profunditat per llegir i entendre les obres dels autors jueus, la qual cosa no vol pas dir de cap de les maneres que no hi tingués accés de forma indirecta mitjançant traduccions. D'altra banda, Llull no tenia cap necessitat d'adquirir competència oral en aquesta llengua perquè per dirigir-se al col·lectiu jueu només havia d'emprar el català, atès que aquesta era l'eina vernacle dels seus contemporanis jueus. El que sí que li calia, en canvi, era conèixer les obres que produïen els seus

pensadors. Llull era prou intel·ligent per percebre que les armes per convèncer els jueus havien de ser més sofisticades. Llull va veure realitzat el seu somni de crear una escola de llengües orientals en fundar el Col·legi de la Santa Trinitat de Miramar (Gallofré, 1982: 173), dotat generosament amb 500 florins d'or per l'Infant Jaume, l'any 1274, i destinat a la formació lingüística de tretze frares menors (Eusebio, 1966: 40).

b) Controvèrsies apologètiques. Llull també manlleva la institució de la seva època i creu en la utilitat d'aquesta pràctica que consisteix en convèncer a l'adversari mitjançant la paraula. Per això escriu obres com el *Llibre del gentil i dels tres savis*, que és un clar exemple basat en la tolerància envers l'adversari. També sabem que ell mateix, en algun moment, tingué una relació de cordialitat amb els prohoms jueus de Barcelona per l'*incipit* d'una obra catalana desconeguda que diu: «Als savis jueus de Barcelona, Mestre Abram Demanet i Mestre Aron i Mestre Bon Jué Salomon i altres savis que son en l'aljama Ramon Llull, salut» (Millàs, 1957: 21).

c) Predicació forçada. El començament de l'ofensiva missionera comença amb l'estatut general de Jaume I, promulgat l'any 1243 i probablement inspirat —i fins i tot redactat— per Ramon de Penyafort, i acaba amb l'expedit per l'Infant Martí, l'any 1390.¹⁰

Llull, doncs, al costat de l'eina diguem-ne amistosa que és la discussió apologètica, també aposta per la predicació forçada, i la vol protagonitzar en la seva tasca de conversió als jueus; ell sabia que per predicar als jueus calia ostentar la capacitat de parlar en públic. Així, trobem al seu *Dictat de Ramon* (1299) una petició al rei Jaume II de Catalunya de predicar a jueus i sarraïns, que no demostraven cap mena d'interès en conèixer els continguts de la religió cristiana. Per aquest motiu Llull demanava al sobirà que obligués als infidels a escoltar als missioners. Aquest tipus de permís rebia el nom de *licències reials per predicar*. La que atorgà Jaume

10. Riera, 1987: 113-114, hi llegim: «La publicació de l'estatut del març del 1243, que posà la màquina estatal al servei de l'acció missionera, precedeix de molts anys el funcionament de les càtedres de llengües i d'escrits religiosos dels musulmans i dels jueus; l'estatut i les escoles, doncs, són fenòmens que en principi no s'han de vincular, per bé que comparteixen objectius. Mitjançant aquest decret s'obligava a jueus i sarraïns a assistir per força als sermons, el contingut del decret fou aprovat i confirmat pel Papa Innocenci IV en una butlla del 20 d'agost de 1245 adreçada a l'arquebisbe de Tarragona».

II a Llull el 30 d'octubre de 1299, per predicar a les sinagogues dels seus dominis, no era pas un rescripte singular, era tan normal que fins i tot n'existia el formulari a l'escrivania reial del segle XIV. De tota manera, no tenim cap notícia que Llull fes ús d'aquest permís, atès que cinc mesos després d'haver-lo aconseguit tornà a Mallorca, i en aquell regne el document no tenia cap validesa.

A banda d'aquests tres objectius fonamentats en la pressió psicològica, Ramon Llull també va abraçar en algun moment de la seva vida la il·lusió d'empendre una croada¹¹ per reconquerir Terra Santa, reduir a una sola les distintes ordres militars i acabar amb els infidels, d'una manera més contundent. Afortunadament per a glòria de la seva biografia, cap papa no fou prou receptiu a les seves violentes intencions.¹²

Ramon Llull i la seva percepció dels jueus

Els que ens dediquem a l'estudi dels jueus que van viure sota la monarquia catalana, en parlar de la seva relació amb els cristians sempre acabem dient que era una relació ambivalent que anava des de la tolerància —que algun cop havia arribat a assolir el grau de respecte— fins al menyspreu més absolut, que en obrir-se tots els fronts d'atac contra aquest col·lectiu, va desembocar en la desfeta total del judaisme català. Ramon Llull no s'escapa d'aquest esquema ambivalent, i en el decurs dels quaranta anys de producció literària, les obres lul·lianes no representen una unitat pel que fa la seva valoració de la comunitat jueva. A vegades se'ns apareix com un home conciliador que alguns han qualificat com a cas extraordinari, mentre que en d'altres mostra una intolerància gens cristiana. Hem de pensar que Llull, per damunt de tot, vol convertir els infidels; aquest és indiscutiblement el seu primer objectiu. La resta de pensaments, inclosos els seus sentiments, juguen un paper secundari quan no són al servei del seu objectiu principal. Hames (Hames, 2000: 84) assenyala que és important diferenciar entre les obres escrites per a una

11. El 1292 va escriure *Tractatus de modo convertendi infideles* i *Quomodo Terra Sancta recuperari potest*. El 1305, el *Liber de fine*. El 1308, quan ja té 75 anys a Pisa i a Gènova intentà promoure altre cop una croada. L'any següent a Montpeller escriu una obra amb aquest objectiu: *Liber de acquisitione Terrae sanctae*. Però aquestes accions eren destinades a convertir els musulmans. V. Ensenyat Pujol, 2005: 265-279.

12. Per veure més detalls d'aquest moment de la seva vida, v. Riquer, 1993: 228-234.

audiència estrictament cristiana, els treballs més literaris de Llull i les obres missioneres. També influeixen en l'actitud de Llull vers els jueus les circumstàncies polítiques i socials que es donen en el moment de redactar les seves obres.

*Doctrina Pueril*¹³ és el llibre que va escriure Llull entre els anys 1274 i 1276 per al seu fill Domènec, la lectura del qual havia de servir al nen per aprendre a estimar, conèixer i servir a Déu. Aquí ens diu que els jueus no han entès el significat de la superació de l'Antic Testament amb la vinguda de Jesús.

A la *Disputació dels cinc savis*,¹⁴ escrita el 1294, hi parla dels jueus com a homes de gran coneixement.

A la introducció del llibre *De acquisitione Terrae Sanctae*, Llull informa que ha escrit el llibre per al Papa Climent V (1305-1314) i els seus cardenals amb l'objectiu de mostrar-los el senzill mètode mitjançant el qual pot ser reconquerida i cristianitzada Terra Santa. En aquesta obra, Llull escriu que el jueu és un poble mancat de ciència, i que en disputar un cristià amb ell emprant la raó, el jueu no té arguments racionals. Aquest comentari deixa entreveure el desconeixement de Llull del poble jueu, perquè argumenta que si la raó és la capacitat humana innata per percebre la veritat, i si el cristianisme és la religió veritable, aleshores els jueus són òbviament incapaços d'emprar la raó perquè no perceben la veritat (Kamar, 1961: 117). Llull diu que seria beneficiós per al Papa promoure, a través del seu concili, que els jueus es prepararessin per respondre amb la raó; estudiar ciències; deixar d'estudiar l'hebreu a favor del llatí i el vernacle; i fer-los escoltar els sermons a la sinagoga; i si ni així no es converteixen, expulsar-los de terra cristiana.¹⁵ Més endavant, no obstant

13. Obrador, 1906.

14. Pernau, 1985: 5.

15. En aquesta obra, com ja hem dit, dedicada a Climent V, Llull està preparat per defensar l'expulsió. Contràriament, el 1312, en una obra titulada *Liber de novo modo demonstrandi*, escrita a Mallorca i dedicada a Frederic de Sicília i a l'arquebisbe de Monreale, Llull exhorta el rei a publicar aquest llibre i obligar els jueus a estudiar-lo sense amenaçar-los, però, de cap expulsió. Aquests exemples indiquen l'ambigüitat de Llull envers els jueus. Però el que sí que deixa veure clarament és la seva actitud com una reflexió de la seva última intenció i clar objectiu: aconseguir la conversió dels jueus al cristianisme.

això, al colofó de la mateixa obra escriu, reflectint un llenguatge respectuós, un comentari on defineix a Šelomó ben Adret com a *judaeo, valde in hebraico litterato et magistro* (Kamar, 1961: 126-127).

En el *Llibre de virtuts e de pecats*,¹⁶ enllestit a Mallorca l'any 1313, diu que els jueus no usen les arts liberals¹⁷ ni les coneixen; per això els manca aquesta bàsica preparació que els fa incapaços de comprendre les argumentacions cristianes i la subtileza de la veritable fe. Per als cristians, les arts liberals eren la base de la majoria d'estudis en els camps de la filosofia, el dret, la medicina i la teologia. Els jueus posaven més èmfasi en les escriptures i el Talmud com a base de l'especulació filosòfica i teològica, la qual cosa no vol pas dir, de cap de les maneres, que sempre n'hi hagué de profundament coneixedors de la filosofia grega. Ignorant aquest extrem, en aquest llibre Llull fa una crida als governants cristians perquè obliguin als jueus a estudiar llatí i les arts liberals.

Com hem comentat, Llull considera els jueus mancats de preparació filosòfica, degut precisament al seu desconeixement de les arts liberals, que a ulls dels cristians són la base dels assoliments filosòfics. Al *Llibre de demostracions*,¹⁸ Llull escriu que els jueus no estimen tant la filosofia com els sarraïns. Llull s'equivoca, i és possible que pensés això degut als seus contactes amb cercles jueus contraris a l'estudi de la filosofia. Atès que l'estudi de les arts liberals incloïa la lògica, i que el seu *Art* permetia amb el seu sistema conceptual i filosòfic la terminologia dels grecs (Aristòtil i neoplatonisme) per a Llull era crucial que els interlocutors jueus estiguessin ben fonamentats en aquest camp. Tanmateix, el fet que Llull desenvolupés un sistema altament complex i ambiciós mitjançant el qual volia convertir a un poble suposadament no sofisticat i obtús, indica que era conscient que, encara que el cercle de jueus en què es movia renegava de l'estudi de la filosofia, n'incorporava la terminologia i el marc conceptual en la seva teologia i teosofia.

Reprenent el fil dels tipus d'obres que va escriure Llull amb l'objectiu de convertir jueus, i seguint l'esquema de Hames (Hames, 2000: 93-95),

16. Llull, 2008: 17.

17. Per saber sobre el concepte d'arts liberals en Llull v. Badia, 1989: 157-158.

18. Llull, 1977: 590.

podem parlar de tres classes d'escrits especialment redactats per assolir el seu projecte:

a) Disputes imaginàries. Llull va escriure el *Llibre del gentil i dels tres savis*, l'any 1285. Aquí, el jueu és tractat amb un respecte i una consideració ben poc usuals. Llull vol aparentar que és objectiu i brinda les mateixes oportunitats a tots tres savis. Baer (Baer, 1998: 196-197), però, creu que Llull no avalua el judaisme de manera objectiva; amb admirable habilitat emprà el discurs del savi jueu per aconseguir, mitjançant aquest, explicitar la seva pròpia doctrina i desenvolupar-la pas a pas. El lector intel·ligent copsarà ben aviat que l'autor tothora defensa la fe cristiana com a veritable. Segons Vernet (Vernet, 2004: 461): «el gentil no necessita revelar la seva tria perquè el resultat és clar per a aquell que hagi entès l'estructura, el propòsit i el llibre. Els savis tampoc no volen saber quina opció ha triat el gentil. És potser el seu silenci un mitjà per indicar que ells també han comprès finalment la tècnica de l'Art? Aquest acabament, no escrit però revelat, converteix el final del *Llibre del Gentil* en un dels desenllaços més sorprenents de la literatura apologètica medieval».

b) Descripció de debats reals. A la *Disputatio Raimundi Lullii christiani et Hamar Saraceni*,¹⁹ escrita l'any 1308, Llull diu que només hi ha tres lleis: jueva, cristiana i sarraïna. La jueva és bona en tant que és la fundació de la cristiana; la cristiana és la millor perquè és perfecta; la sarraïna és falsa i errònia.

c) Guies que representen un material per emprar en les disputes i definir models per predicar, amb l'esperança que aquests manuals establiran les bases per la disputa o el diàleg amb els millors resultats. En aquesta línia, Llull va escriure el *Liber de fine*,²⁰ escrit el mateix any que sorgeix la seva idea de les croades arran de la caiguda de Sant Joan d'Acre el 1291. Llull està convençut que és possible provar de forma concloent els articles de fe cristiana mitjançant *l'Art*. En aquesta obra, els jueus també hi ocupen un lloc important.

19. Llull, 1721-42: 34.

20. Llull, 1959-67: 9.

En el *Liber predicationis contra judaeos*²¹ de l'any 1304, hi ha els 52 models de sermons i els camins de combinació que Llull suggereix per emprar amb autoritat el mètode de l'*Art*, i demostrar així que els jueus van errats. Segons l'autor, els jueus diuen que Jesús és un mal home; tan dolent, que no n'hi cap de més dolent que ell, ni n'hi haurà mai cap de pitjor.²² De fet, ara Llull no vol pas que els jueus visquin entre els cristians amb impunitat; a parer seu són una aberració al bell mig de la societat cristiana.

L'evidència documental que tenim del contacte de Llull amb estudiosos jueus és ben escassa. Aquesta mica, però, és prou eloqüent per entendre la naturalesa de la seva percepció del món jueu en la seva obra escrita. En l'*incipit* d'una de les seves obres que hem comentat més amunt, Llull dedica el llibre a tres líders de la comunitat de Barcelona: «Als savis jueus de Barcelona, Mestre Abram Denanet e Mestre Aron i Mestre Bon Jue Salomon i altres savis que són en l'aljama, Ramon Llull, salut» (Guilleumas, 1954: 66; Idel, 1988: 173). Savis amb els quals Llull va tenir contacte. Molts estudiosos identifiquen Abran Denanet amb Ibn Adret, líder indiscutible de la comunitat de Barcelona. Adret va ser deixeble de Nahmànides, fou un expert en jurisprudència i un cabalista que va rebre la transmissió dels coneixements esotèrics directament del seu mestre. D'aquí la percepció parcial i esbiaixada que té Llull del judaisme, perquè a jutjar pels seus comentaris relatius als estudis dels jueus, sembla que no va mantenir contacte directe amb els jueus que defensaven les tesis de Maimònides sense fissures.

A les seves obres més creatives, tampoc no es relaxa ni oblida mai l'objectiu que s'ha marcat, que és la conversió dels infidels, per la qual

21. Llull, 1967: 14-78; Millas, 1957: 21.

22. No sabem fins a quin punt Ramon Llull coneixia l'opinió jueva sobre Jesús en obres com ara el *Toledot Iessu*, també conegut com *Maasé Talví*, datat de l'any 1024 i que va ser escrit en hebreu, arameu i iiddix. En aquesta peça folklòrica apareixen confusament entreteixides dites primitives i llegendes de la literatura rabínica, amb una actitud hostil cap a la persona de Jesús. Ens sembla difícil creure que això fos possible, primer perquè els jueus escrivien aquests textos per a ús intern i com a vàlvula d'escapament a les agressions constants que rebien de part dels cristians, però sense fer-ne cap publicitat, com és obvi. En segon lloc, perquè si Llull ignorava obres molt importants dels seus contemporanis jueus, no és fàcil que hagués pogut accedir a aquesta mena d'escrits amagats i molt anteriors, per bé que sempre n'existiren còpies.

cosa també dedica un espai als jueus. Al *Llibre de Meravelles*,²³ Fèlix, el protagonista de l'obra, parla amb l'ermità i li comenta que la manca de profetes porta a l'Antic Testament a no acceptar el Nou. També diu que els jueus blasfemen contra Jesús. Llull va escriure aquest text a París, on l'actitud de la monarquia francesa envers els jueus era diferent de la de la monarquia catalana, i es percep un grau d'animadversió més gran contra aquest col·lectiu.

Cinc anys abans, Llull va escriure el *Blanquerna*. Del paper que juguen els jueus dins d'aquesta obra, en parlarem en l'espai que dediquem a aquest llibre.

EL *BEN HA MELEK -WE-HA-NAZIR*

En començar la nostra exposició hem dit que la llegenda de *Barlaam i Josafat* arriba a Catalunya per dues vessants diferents: d'una banda, mitjançant les diverses versions de *Flos Sanctorum*, versions catalanes que pequen de manca d'originalitat, perquè quasi no s'aparten dels models que tradueixen; i de l'altra, per mitjà de la versió hebrea de l'autor jueu català Abraham ben Šemuel ibn Hasday, que amb el seu *Ben ha-Melek we-ha-Nazir*, vestí amb roba hebrea la llegenda de Buda, basant-se en una versió àrab. Les versions àrabs del *Barlam i Josafat* entraren a la península Ibèrica cap el segle X (Marsan, 1974: 112), i a començaments del XIII Hasday n'agafà una i la traduí, però imprimint-hi un caràcter original i propi. Aquesta obra va aconseguir sorprendre al poble d'Israel. En són testimoni les múltiples edicions que apareixen a partir del segle XV (Calders, 1987: 59-60), i també el seu èxit en traducció iiddix als països de l'Europa Oriental. Malgrat pertànyer al camp de les belles lletres, fou considerat de seguida un llibre edificant de la mateixa categoria que els *Deures del cor* d'Ibn Paquda i d'altres de similars. La raó addicional d'aquest èxit rau en el seu estil senzill i seductor; el mateix Ibn Hasday es vana que la glòria de la llengua hebrea hi recuperi el seu antic esplendor (Schirmann, 1961: 239). L'autor va ometre la major part dels noms estrangers del text àrab o bé els canvià per noms bíblics, però no es va oblidar de remarcar que l'Índia era el lloc del seu origen. Els noms dels protagonistes *Barlaam i Josafat* són substituïts pels molt més neutres de

23. Llull, 1989: 622.

monjo i fill del rei, és a dir *príncep*. Aquesta llicència és prou significativa, i demostra que Hasday vol atorgar a la seva història una dimensió més àmplia i apartar-se, en certa manera, de l'estereotip general.

El llibre està dividit en trenta-cinc capítols. Els 29 primers semblen seguir la versió àrab; els quatre darrers estan inspirats en tres llibres fonamentals d'Itshaq Israelí; i els dos restants semblen no tenir altre pare que Hasday.

No sabem quina és la versió àrab del *Bilawhar wa-Yudasaf* que va emprar Hasday, la qual cosa no permet delimitar amb l'exactitud que voldríem els aspectes originals del llibre. Sí que podem, però, arran de dels assajos d'estudiosos que ens han precedit,²⁴ establir alguna hipòtesi. Lamentem no haver aconseguit l'estudi que cita Menendez y Pelayo (Menéndez y Pelayo, 2008: 38) de Salomone de Benedetti, que segons l'estudiós, va fer una comparació de la traducció hebrea i l'original àrab. Creiem que un tal estudi mai no ha estat publicat, perquè tots els esforços que hem fet per aconseguir-lo han estat debads. Sigui com sigui, la traducció hebrea de la versió àrab reduïda presenta unes diferències remarcables respecte de la font original.²⁵ El final del llibre àrab difereix de l'hebreu; en el primer, el monjo —abans de marxar— fa una llarga explicació al príncep de com viuen els seu companys de secta, de què s'alimenten, com vesteixen i la seva actitud davant la vida. En aquesta versió, el monjo marxa al desert, i el príncep resta a palau.²⁶ La versió àrab reduïda queda tallada, sense que s'hi pugui llegir la conversió del fill i del seu pare. Tampoc no hi ha l'ampli espai dedicat al desenvolupament de la teoria de les intel·ligències separades, al qual Hasday dedica tres llargs capítols que sap lligar a la línia argumental amb especial mestria.

24. Pel que fa la versió àrab del *Barlam*, hem pogut consultar: Peri, 1959: 232-234; Habermann, 1951: 281-310, núm. 87-104, en aquestes pàgines trobem la traducció hebrea feta per Joshua Blau, de la versió àrab, incorporada a: Hommel, 1988: 115-165; Rehatzek, 1890: 119-180; Lang, 1960: 1215-1217; Gimaret, 1971: 117-121; Budge, 1923; Horovitz, 1913: 663-4; Steinschneider, 1984: 89-93.

25. En la versió àrab, per exemple, trobem narracions que van ser molt difoses en època medieval i que Hasday va suprimir, com ara *L'elefant* (a vegades és un unicorn) i *l'home, El nedador i el seu company*.

26. No, però, d'una manera definitiva, ja que el príncep ha quedat de trobar-se amb el monjo al desert més endavant.

Per bé que aquests tampoc no són originals; Hasday s'inspira en aquest cas en les obres filosòfiques d'Itshaq Israelí escrites el segle X, si acceptem la teoria de Stern (Stern, 1961: 69).

Hasday utilitza —com és comú en tots els autors jueus d'aquest període— la Bíblia; en especial els llibres didàctics i sapiencials. També s'inspira en la Mixnà i el Talmud; l'Agadà i els Midraixims; i la literatura rabínica en general. És present en l'autor el *Mibkar ha-Peninim* de Gabirol, i altres obres medievals hebrees, ja siguin originals o bé traducció d'altres llibres. L'encapçalament de les poesies per un *i diu (o digué) el poeta*, és l'utilitzat comunament per tots els autors de l'època (Davidson, 1914: 66).

El *Ben ha-Melek we-ha-Nazir* és un conjunt narratiu que comprèn dos aspectes diferents però íntimament lligats. Això és, una història principal amb una línia definida d'argument, la qual és sostinguda per la inserció d'una sèrie de relats que tenen una vida independent i un valor propi fora del seu context, i que serveixen dins d'aquest per portar la trama al final desitjat pel seu autor. Aquest té ben clar que la importància del seu missatge s'ha d'entendre dins la línia argumental, i és per això que guarda sempre un intel·ligent equilibri, perquè no es perdi el fil de la trama; contràriament al que passa en moltes altres obres orientals, on aquests relats fan que s'arribi a oblidar el motiu que els ha provocat. Cada conte és la manifestació acabada d'una narració breu en prosa literària medieval. Es troba molt en la línia de la literatura de la seva època, en la qual l'escriptor vol exterioritzar i representar d'una manera perceptible el que passa dins de l'ànima de l'home, i per això es val de la parla comuna assequible a tothom per exposar la significació de la seva espiritualitat religiosa. És una obra d'edificació, que vol aconsellar l'home que busqui el Bé i fugi del Mal. L'al·legoria dels perills del món serveix d'exemplificació perfecta per combinar la feble condició humana i la fugacitat de l'existència seduïda pels plaers i els enganys d'aquest món.

EL LLIBRE D'EVAST E BLANQUERNA

El *Blanquerna* de Llull és una narració molt més llarga, per bé que és simple, i se'n pot traçar ràpidament l'esquema (Altison Peers, 1966: 63-82). Fins ara ningú no ha gosat de relacionar-la de manera directa amb la llegenda de Buda, però a mi m'agradarà d'establir algun paral·lelisme en aquest sentit i, a partir d'aquí, destacar-ne les diferències. En aquest cas, el

naixement del nen també arriba després de ser molt esperat i quan *Evast*, nom del progenitor, ja comença a ser gran. Els pares, igualment com passa en la tradicional llegenda, tenen una gran decepció en assabentar-se que el noi vol portar una vida eremítica, però en aquest cas se senten decebuts, i aquí ve la genialitat de Llull, perquè justament això és el que volien fer ells: retirar-se de les vanitats d'aquest món i deixar el fill al capdavant de l'administració dels seus béns. Segona gran aportació: els pares no són reis ni nobles, sinó gent dedicada als negocis. Aquest extrem és molt interessant; no sé pas si ha merescut l'atenció dels estudiosos de l'obra de Llull, però a mi em suggereix tot de semblances amb la valoració que fan de les tasques dels jueus els seus contemporanis cristians de terres catalanes medievals. Atès que aquestes tasques (el comerç i els negocis) no s'allunyaven gaire del perfil urbà català (Chaytor, 1933: 24), l'antijudaisme a casa nostra es visqué d'una manera una mica diferent que a la resta d'Europa (Burns, 2002: 24). Per tal de dissuadir el noi de les seves intencions, *Aloma*, la mare, recorre a una noia bonica i agradable, *Natana*,²⁷ amb l'esperança que s'enamoren i arribin al matrimoni. La cosa surt just a l'inrevés de com havia maquinat la mare i és la noia la que es tanca en un convent.

Finalment, *Blanquerna* s'acomiada dels seus pares i se'n va. Comença a vagar per un dels típics boscos de Llull buscant amb delit un lloc on pugui fer realitat el seu ermitatge. En aquest periple troba diversos personatges; un d'ells és *Narpan*, cavaller enutjós i desordenat, que el jove aconsegueix convertir després de diversos intents fallits. Plegats ingressen en un monestir *Narpan* es perd de vista, mentre *Blanquerna* arriba a la dignitat d'abat. Un seguit de capítols descriuen la seva experiència com a monjo. Fixem-nos que *Blanquerna* juga, ell tot sol, els papers del fill del rei i del monjo, protagonistes de la llegenda de *Barlaam*.

Evast i *Aloma*, un cop separats del fill, decideixen viure una vida casta, després d'encomanar els seus béns materials a un frare llec que ha de repartir les seves rendes entre els pobres. Acaben venent tot el que tenen i funden un hospital per tenir cura, personalment, ell dels malalts i ella de les malaltes.

27. De tots els noms que tria Llull per nomenar els seus personatges aquest és el que ens desperta més interès, en hebreu l'arrel *natan* vol dir «donar», «oferir», potser s'inspirà l'autor en aquesta etimologia per designar una de les protagonistes de la seva novel·la.

Passat un temps, *Blanquerna* és elegit per ocupar una Seu Episcopal, i ordena i reforma la seva diòcesi. Aviat, un cop ha estat elegit bisbe, arriba a ser Papa i aleshores enceta la conversió i santificació de tot el món, i nomena cadascun dels seus quinze cardenals amb un versicle del *Gloria in excelsis Deo*; un d'ells divideix la terra en dotze províncies. En aquest moment apareix la figura de *Ramon lo foll*. Aquest explica que abans era ric i deshonest, fins que l'emperador li parlà de Crist i decidí ser foll pel seu amor.

Blanquerna ha arribat a la més alta dignitat, però en sortir de casa quan era adolescent ho va fer amb la il·lusió de ser ermità i mai no ha oblidat el seu veritable desig. Demana, doncs, llicència als seus cardenals per tal que el deixin coronar la seva aspiració. Aquests, amb pena i tristor, autoritzen *Blanquerna* a marxar, i aquest s'instal·la en un habitatge dalt d'una muntanya, on el nou contemplador de Déu escriu *Llibre d'Amic e Amat i Art de Contemplació*. En el darrer capítol, veiem l'emperador que ha deixat el món i comença a cercar l'ermita de *Blanquerna*.

L'objectiu de tota l'obra és el desig ardent de perfecció cristiana en tots els estaments que l'autor tracta: matrimoni, religió, prelatura, apostòlic estament i vida ermitana, i convertir tot el món al cristianisme (Galmés, 1997: 68).

Des del punt de vista literari és segurament l'obra més valuosa de Llull; veiem com el mestre incorpora al seu text matèries procedents de les més diverses fonts, amb el propòsit de fer-les assequibles a tothom evitant conceptes abstractes i qüestions filosòfiques que enterbolirien la trama narrativa, i quan hi són presents les vesteix de poesia, tot allunyant la dialèctica enutjosa. Aquestes qualitats literàries de ben segur que enfonsen les seves arrels en l'època en què Llull fou un jove trobador.

Llull al *Blanquerna*, també parla dels jueus, concretament, una dotzena de vegades. La lectura d'aquests fragments ens permet veure en una mateixa obra el diferent tractament que rep aquesta comunitat de part del genial autor.

— El primer²⁸ cop que se'n parla ho fa el *Tercer Manament* que es plany en comprovar que els jueus guarden millor el dissabte que

28. Gallofré, 1882: 107

- no pas els cristians el diumenge
- La segona vegada²⁹ és *Enteniment*, que parla de *l'Art abreujada d'atrotar veritat*, com a eina útil per convertir als jueus.
 - El tercer cop³⁰ és per explicar-nos que el *canonge de plors*, en seure davant d'una sinagoga, veu entrar els jueus que van a pregar a Déu. Aleshores recorda com els jueus han tractat la passió de Jesucrist; com no hi creuen i el maleeixen cada dia. Esclata en plors i suplica a *Caritat i Devoció* que tinguin mercè d'aquests ignorants.
 - En torna a parlar,³¹ curiosament aquest cop perquè se n'agafi exemple, el mateix *canonge de plors*. Aquest pateix perquè veu senyals de luxúria entre els homes i les dones que entren a l'església. Aleshores, *Blanquerna*, que en aquest moment és bisbe, destaca que els jueus i les jueves a la sinagoga estan separats de tal manera que no es poden ni veure. Si ells que viuen en l'error actuen així, més encara ho haurien de fer els cristians.
 - A la propera ocasió³² és el *canonge de misericòrdia*, que no entén com els clergues i els religiosos preguen perquè hi hagi pluja i no són capaços de resar perquè els jueus i els infidels preguin a la Trinitat, l'Encarnació i la passió del Fill de Déu.
 - Al capítol *De quolibet*, tornen a sortir els jueus³³ en la següent pregunta: quin pecat és major que el bisbe doni els béns de l'església als seus parents, o que retingui els béns d'un cristià que ha estat jueu?
 - El següent paràgraf³⁴ dedicat als jueus ens narra l'exemple de deu jueus i deu sarraïns que aprengueren amb deu frares la nostra llei i la nostra llengua. La meitat es convertiren, i van seguir pregant i ensenyant a la resta, que també s'anaven convertint. Es diu que Si aquesta tasca s'escampés pel món, l'honor de *Blanquerna* —que ja és papa— seria molt gran.

29. Gallofré, 1882: 109

30. Gallofré, 1882: 190.

31. Gallofré, 1882: 192.

32. Gallofré, 1882: 205.

33. Gallofré, 1882: 207.

34. Gallofré, 1882: 222.

- Un altre³⁵ tracta el tema de les disputes amb molta candidesa. El cardenal de *In terra pax hominibus bone voluntatis*, en la seva tasca d'espia la ciutat de Roma, troba un cristià i un jueu que disputen cada dia i arriben a mala voluntat. Decideix parlar amb ells i els aconsella que es valguin de l'*Art abreujador d'atobar veritat*, que permet a l'enteniment de comprendre tot desem-pallegant-se de la ira, la qual cosa afavoreix discutir des de l'mistat.
- La propera referència a un jueu³⁶ ocupa un espai més gran i Llull s'hi recrea i entreté més estona, exemplificant el parer dels tres savis representats per les tres religions. En aquesta ocasió ens parla d'un jueu vell, cansat i entristit perquè el poble jueu ha estat captiu dues vegades havent després recuperat la llibertat. Ara, però, són captius des de fa mil dos-cents anys i es pregunta si potser la culpa la té el fet que no adorin Jesucrist. El cardenal *Adoramus te*, després d'escoltar-lo atentament li diu, un cop ho ha il·lustrat amb alguns exemples, que certament Jesús ha mort per culpa dels jueus. El jueu es fa cristià i es dedica a predicar a les sinagogues per convertir els seus antics coreligionaris.
- El proper cas relatiu a jueus³⁷ serveix d'excusa a Llull per parlar de la conveniència que els jueus estudiïn les arts liberals. Efectivament, el cardenal *Gratias agimus tibi* valora la necessitat d'oferir per *Art* comentaris en ensenyar Dret, Medicina, Teologia i Natures perquè s'apliqui a sarraïns, jueus, tartres i a tots els infidels per tal que entrin en la fe romana.
- El següent capítol que esmenta un jueu³⁸ fa referència a l'exercici de la usura de part d'un jueu que, a més a més, blasfema contra Jesucrist.
- La darrera crida als jueus és la dedicada al dia 287 del *Llibre d'Amic e Amat*.³⁹ Diu: Dignes, foll: ¿en què has coneixença que la fe catòlica sia vera, el creença dels jueus e dels sarraïns sien en falsetat e error? Respòs: En les deu condicions del *Llibre del Gentil i dels tres savis*.

35. Gallofré, 1882: 223.

36. Gallofré, 1882: 336-238.

37. Gallofré, 1882: 243-244.

38. Gallofré, 1882: 256.

39. Gallofré, 1882: 304.

És interessant de remarcar, un cop fet un repàs dels comentaris que fa Llull relatius als jueus en el llibre de *Blanquerna*, que ho aprofita per citar (i publicitar) de passada, algunes de les seves obres.

ASPECTES DESTACATS DEL *BEN HA-MELEK WE-HA-NAZIR*

El fill del rei i el monjo és un dels llibres més celebrats de la literatura medieval, la qual cosa queda ben testimoniada per les diverses còpies que se'n van fer a la seva època, i també per les edicions impreses (Calders, 1987: 59-60). Som de l'opinió, després d'haver llegit diverses versions del *Barlaam i Josafat*, que la llegenda hebrea és de les més originals i que, per bé que parteix d'una versió àrab, el geni de Hasday aconseguí fer-ne una joia de la literatura medieval, on es reflecteixen tots els valors del judaisme amb una subtileza i una elegància fruit de les extraordinàries circumstàncies en què es va desenvolupar el judaisme català.

La llengua hebrea

Ibn Hasday contribueix de manera decisiva a l'enriquiment de la llengua hebrea. Coneix l'àrab a la perfecció i manlleua el metre i la rima de la poesia andalusina tot adaptant-los a les versions de les seves poesies. La prosa rimada assoleix en el *Ben ha-Melek we-ha-Nazir* unes cotes molt altes. Crida especial atenció la manera com gestiona l'estil mosaic,⁴⁰ inserint en els seus contes i narracions cites bíbliques i pensaments dels rabins⁴¹ amb especial mestria. Hasday sap emprar els textos bíblics com l'ornamentista en quibeix un motiu decoratiu dins el dibuix general de l'objecte que treballa (Feldman, 1894: 569).

Hasday és hereu del llegat lingüístic que portaren els jueus que, fugint dels almohades, arribaren a terres catalanes, i també és sensible a la influència provençal dels seus coreligionaris del Nord. L'hebreu que es pot llegir a través de la lectura del *Ben ha-Melek we-ha-Nazir* és deutor de

40. Aquest estil és el que acoloreix el relat en base a la introducció de cites bíbliques tot combinant-les d'acord amb el gust del narrador. El mosaic de motius bíblics és l'equivalent ideològic dels trucs de tècnica prosòdica en les obres versificades. La introducció de la frase feta bíblica en una obra profana vol produir en el lector una mena d'enlluernament: no és tracta, doncs, de corroborar, sinó de suggerir. V. Millàs, 1933: XXIII.

41. Trobem molt present en aquest autor el *Mibkhar ha-Peninim* (*El collar de perles*) d'Ibn Gabirol, i altres obres medievals hebrees, ja siguin originals o bé traducció d'altres llibres.

tota aquesta herència que fa dir a Gerhardt (Gerhardt, 1963: 40-41) que és més correcte emprar el terme de «narrador» o de «redactor» que no pas de «traductor», en parlar d'autors jueus medievals com Hasday, atès l'ús que fa de la llengua d'arribada, l'estil literari i les aportacions originals, esplèndidament inserides en el marc general de l'obra.

Proselitisme

Tant els cristians com els musulmans es valen de les diverses versions de la llegenda de Buda per fer propaganda i aconseguir que mitjançant la seva lectura es converteixen els infidels que no formen part de la seva comunitat espiritual.

Ben Hasday, en canvi, seguint el tarannà jueu,⁴² universalitza el missatge de la llegenda, i no la utilitza per fer propaganda del judaisme, a diferència de les versions cristianitzades i les islamitzades, on el proselitisme hi és ben present.

El final de l'obra difereix de totes les altres versions; aquí el príncep no seguirà una vida ascètica; fins i tot Hasday s'atreveix, en certa manera, a contradir l'horòscop del començament del llibre, ja que el noi, per expressa determinació del monjo, romandrà a palau per complir els deures de monarca que haurà de dur a terme en morir el rei, el seu pare. És cert que la vida ascètica pràcticament no ha format part del judaisme,⁴³ però com a recurs literari per afavorir una actitud proselitista és prou vàlid. En canvi, Hasday reflecteix el sentit pràctic tothora present en el judaisme, que és l'element que fa establir la balança amb el contingut de l'altre plat, on s'hi mesura l'obligació de complir els deures religiosos que té tot jueu.⁴⁴

L'obra es converteix en una bella col·lecció de contes i proverbis, un veritable llibre d'instrucció dirigit no a un públic determinat, sinó a un ampli sector, que pot, si vol, fer seus els consells que se'n deriven sense

42. Al qual ens referíem a l'apartat 1.2.

43. Per bé que no hem d'oblidar els essenis que van desenvolupar les seves activitats seguint uns paràmetres de vida ascètica coneguda arran dels documents trobats a Qumran.

44. El judaisme té ben clar que només la dedicació al culte i a l'estudi no són pas activitats suficients per assolir la vida futura; l'ocupació terrenal, el *derek eres*, que permet tocar de peus a terra, és l'ingredient que completa un camí adient per viure plenament la santedat.

l'obligació de convertir-se al judaisme, atès que d'aquesta possibilitat ni se'n parla.

El paper de la dona

El *Ben ha-Melke we-ha-Nazir* té en comú amb les llegendes del *Barlaam i Josafat* que hi ha a les dues versions catalanes impreses del *Flos Sanctorum*,⁴⁵ la llacuna del capítol dedicat a les temptacions; no trobem en cap d'aquestes obres els seductors personatges femenins, que són l'encarnació del diable. És ben cert que al capítol XXX hi ha una severa crítica de la dona: el monjo aconsella el *Príncep* sobre quines estratègies ha de seguir per desfer-se dels perillous llaços femenins. En relació a aquest fet, coincidim plenament amb l'opinió de Roth (Roth, 1978: 156), el qual ens adverteix que no s'han de treure conclusions errònies —a partir de temes literaris— sobre la situació real de la dona o les actituds envers ella a la societat jueva de les nostres comunitats medievals, atès que justament aquí, la dona jueva gaudia —en general— d'una justa i legal protecció difícilment registrada en altres indrets.⁴⁶ A més a més, aquest passatge queda abastament compensat pel conte del capítol XVIII que fa una valoració molt positiva de l'amor i dels avantatges indiscutibles que pot portar a un home el fet d'enamorar-se. Aquest extrem queda ben il·lustrat en el poema final del capítol, d'una gran bellesa i sentiment, on es vol manifestar l'esperança d'un rei de redreçar el seu únic fill, en saber que s'ha enamorat d'una donzella intel·ligent i bonica.

La identitat

Més amunt hem comentat que el *Ben ha-Melek we-ha-Nazir* no és un relat que manifesti intencions proselitistes: només un sol cop apareix el nom d'Israel, no es diu que el judaisme sigui la religió que ha d'abraçar el *Príncep* per tal d'assolir la plenitud de la vida que ha de venir. Però sí que podem constatar que qualsevol jueu hi trobarà mil i un referents a la seva cultura, a la seva religió i al seu entorn més immediat. En canvi, cap català

45. V. nota 62.

46. Per bé que es refereix a un període posterior al de la redacció de l'obra que ens ocupa és interessant en aquest sentit el treball de: Rich, 2004: 375-394.

d'època medieval, ni d'ara, no hi podria veure, ni hi veurà —un cop superat l'escull de la llengua— res que l'identifiqui amb un sol tret de catalanitat. Això ens ajuda a entendre perquè la comunitat jueva catalana medieval expulsada de les nostres terres oblidà —en un període relativament curt— el seu passat català, sense deixar mai de ser jueus.

ASPECTES DESTACATS DEL *BLANQUERNA*

Pel que fa al llibre de *Blanquerna*, sóc del parer que Llull, en redactar la seva novel·la, es va inspirar sense cap mena de dubte en alguna versió del *Barlam i Josafat*. Fa anys, quan vaig estudiar en profunditat la versió hebrea d'aquesta llegenda, vaig arribar a pensar que fins i tot podia haver estat aquesta la seva font. Després de preparar aquest estudi, però, puc assegurar que Llull mai no va conèixer l'obra hebrea ni tan sols va tenir el més petit indici de l'existència del seu autor. Però l'escriptor sí que va accedir a alguna versió àrab. Ja que hem de suposar que a Llull, pel seu caràcter místic i espiritual, la llegenda de *Barlaam* li havia d'interessar per força, i atès el seu interès per les llengües orientals i la difusió que tingué la llegenda, no és estrany que hagués tingut la possibilitat d'accedir-hi. La cosa sorprenent hagués estat el contrari.

En parlar del *Ben ha-Melek we-ha-Nazir*, hem dit que el seu autor traspua tots els valors que vol transmetre amb un grau de subtileza molt elevat; no és pas aquest l'estil que emprà Llull per palesar els seus interessos, que van més enllà de l'estil literari.

Les línies mestres de l'argument són les mateixes: els pares de *Blanquerna* igual que els del príncep, tarden anys a tenir el fill tan desitjat. Finalment, quan la criatura neix, a totes dues històries es narra la infantesa del nen —que és tot bellesa i intel·ligència— i la seva educació. I encara que la situació de *Blanquerna* sigui del tot diferent de la del príncep (recordem que *Evast* i *Aloma* —pares de *Blanquerna*— són d'una religiositat extrema), ambdues famílies tenen una reacció negativa en saber que els seus fills volen portar una vida ascètica i retirada, i d'una manera o altra intenten dissuadir-los de fer el contrari. Al capdavant, *Blanquerna* aconsegueix abraçar resoltament aquell ideal que és l'estat de vida ermitana i contemplativa, tornant al punt de partença de la seva primera vocació. Deseixit del món i de tot afecte i lligam terrenal (Obrador, 1904: 12). Aquest final segueix l'esquema del *Barlaam*,

desenllaç que no respecta Hasday, en no permetre que el seu *Príncep* assoleixi les aspiracions nazirees que tan anhelava.

Per tant, gosem dir que tot l'ambient i el to general del llibre de *Blanquerna* tenen com a font d'inspiració la famosa llegenda de *Barlaam i Josafat* que, evidentment, en mans de Lull va assolir una dimensió i una grandesa de llibertat pròpies del seu geni creador. Aquesta llibertat féu que els protagonistes i els personatges més rellevants de la seva obra combreguessin amb les mateixes idees religioses de l'autor que els creà, en aquest sentit no hi ha la més petita fissura. Lull té clar que una cosa són els seus personatges, i l'altre la resta del grup d'infidels que s'han de convertir emprant les eines que calguin. Dins d'aquest grup, no cal ni dir-ho, hi ha els jueus. Sembla que la conversió d'aquests produeix a Lull més inquietud que la de la resta d'infidels, i en qualificar-los d'obtusos i d'ignorants diu exactament l'inrevés del que en pensa; d'altra banda, costaria d'entendre els esforços que va esmerçar en idear la seva *Art* si no hagués percebut que la tasca dirigida a aquest col·lectiu era ben complexa. Per convertir els jueus calia ser conscient que ja no eren els creients de l'Antic Testament, i del temps de Jesús, sinó que les seves creences havien evolucionat i s'havien sofisticat. La legitimació de l'existència de jueus a la societat cristiana no era sostenible perquè la seva pràctica literària i religiosa havia canviat molt. Aquest canvi s'havia notat en cercles cristians i es feren passos per explorar les vastes possibilitats de la literatura midràixica i talmúdica per tal de mostrar la veracitat de la fe cristiana. Així i tot, si bé això va enriquir el corpus de la literatura cristiana *contra judaeos* el seu intent de transcendir l'ús d'una autoritat condemnà aquesta pràctica al fracàs. En augmentar la pressió sobre la comunitat jueva, els rabins que s'implicaren en disputes públiques van publicar treballs contestant afirmacions dels cristians, i els van poder confondre dins el marc ample de l'exegesi jueva sense haver d'implicar-se en les qüestions concretes que es tractaven. Sigui com sigui, Lull creia que mitjançant *l'Art* estava preparat per provar els articles de fe i a partir d'aquí convertir els jueus.⁴⁷

47. En aquest sentit no és del parer de Ramon Martí, que diu: *articuli fidei demonstrative probare non possunt*. V. Martí, 1651: 229.

La llengua catalana

Els inicis de l'ús de les llengües vulgars, entre elles el català, com a vehicle de difusió de les ciències i les lletres a l'Europa llatina medieval, s'ha de vincular no només als canvis que experimenta la societat sinó també al desenvolupament del nou sistema científic. El català no queda enrere, i ben aviat deixa veure una gran vitalitat, més encara considerant el seu sempre limitat nombre de parlants en relació als del seu entorn. Ramon Llull representa un dels impulsors més destacats a la contribució de l'ús escrit de la nostra llengua. Ens sorprèn, de tota manera, la crida que fa des del *Blanquerna*⁴⁸ en el sentit de promoure l'ús exclusiu del llatí, perquè a parer d'ell, la multitud de llengüatges porta a la guerra entre uns i altres i això multiplica sectes i creences. Aquesta intenció connecta amb la petició que féu a Climent V⁴⁹ exposant-li la conveniència de prohibir als jueus d'estudiar l'hebreu en benefici del llatí. Fet que demostra un cop més que els jueus, als seus ulls, eren un problema complex, i que l'hebreu de ben segur representava un escull per accedir amb competència a les seves obres i a partir d'aquest coneixement, lluitar-hi.

Proselitisme

Arribats a aquest punt, doncs, no cal ni dir que el *Blanquerna* és una eina de proselitisme més de les moltes que va emprar Llull en el decurs de la seva vida lliurada al servei de Jesucrist. En aquest sentit, es tracta d'una obra molt il·lustrativa perquè els deu cops que apareix la problemàtica dels jueus són suficients per fer un repàs de les diferents estratègies que pretenia aplicar Llull per convertir aquesta comunitat. Estratègies que van des de la cordialitat fins a les accions que suposen una pressió considerable. Tan convençut està de la veritat i la grandesa de la seva fe que dedica un espai a cadascun dels estaments per demostrar que es poden viure tots ells al servei del Déu cristià; un cop més, no hi ha cap escletxa en aquesta consideració.

El paper de la dona

48. Gallofré, 1882: 263.

49. V. Idem, 1882: 160

Podem valorar la percepció que tenia Llull de la dona, si més no a partir de la seva conversió, a través de les pàgines del *Blanquerna*. Aquí veiem que els seus personatges femenins⁵⁰ no són meres figures decoratives, atès que desenvolupen el seu rol de manera eficaç. *Aloma*, mare del protagonista, és una dona de caràcter que intervé en la història de forma directa amb el desig de capgirar les intencions del fill, i també acomplint la mateixa feina que el marit en tenir cura de les persones necessitades i malaltes. *Natana*, la promesa frustrada del nostre heroi, també mereix l'atenció de Llull i la veiem contestatària, rebel·lant-se contra els pares i més tard gestionant amb solvència i eficàcia el convent on ha ingressat.

La identitat

Alguns estudiosos (Riquer, 1993: 270), en fer l'anàlisi del *Blanquerna*, ens diuen que els noms que tria Llull per batejar als seus personatges són una mostra clara que aspira a la universalitat i no vol deixar pistes mitjançant els noms propis. Això és així, relativament. D'una banda, l'universalitat del seu missatge se sustenta en el cristianisme; i de l'altra, podem seguir aspectes importants de la seva biografia a través de les pàgines d'aquest llibre. Sabem que es va redactar a Montpeller, que l'autor va aconseguir un dels objectius que anhelava amb la fundació de Miramar, i coneixem també que tot això passava en època de Jaume II. Per tant, qualsevol català contemporani de l'obra, com qualsevol de després fins arribar al dia d'avui, trobarà referències que el vinculen a la seva història i cultura i, per descomptat, amb la llengua pròpia.

EL PRÍncep

El *Príncep* d'Ibn Hasday és un veritable cavaller místic. De menut és tot bellesa i intel·ligència i en créixer demostra una sensibilitat molt gran; és subtil, discret, fidel, senzill i el que és millor de tot, sensat. Mesura les paraules, fa preguntes que permeten al monjo lluir-se amb esplèndides respostes destinades a obrir les ànimes dels membres de qualsevol religió, perquè són destinades a tothom que vulgui passar per aquesta vida fent el bé i aconseguint la felicitat. Un dels secrets: fer aflorar el millor de cadascú sense voler mai ser l'altre, conformar-nos amb el que tenim i no

50. Sobre el feminisme a Llull és interessant: Badia, 1992: 108-109.

cansar-nos mai d'aprendre perquè aquest és l'únic secret per perfeccionar l'intel·lecte. El príncep, seguint el tarannà propi del judaisme, planteja la seva vida establint un intel·ligent equilibri entre la professió terrenal que ha d'exercir per complir el deure que li ha estat assignat i l'enriquiment espiritual, que és el que més estima. És responsable perquè, seguint els consells del monjo en lloc de retirar-se al desert a malbaratar la vida, es casarà i assumirà les taques de govern així que mori el rei, el seu pare.

Blanquerna

Blanquerna és un cavaller místic que en principi no vol saber res de l'espasa, com queda ben demostrat en el passatge on allibera la donzella gràcies a l'exercici dialèctic que manté amb el seu segrestador. Però és desobedient, egoista, un mal fill, un papa dimissionari i un radical. Sovint es fa antipàtic i obsessiu. La paraula a la seva boca es converteix més d'un cop en una arma perillosa. Va provant totes les tècniques que té al seu abast per aconseguir la conversió dels infidels. A parer meu, els que més se li resisteixen són els jueus, i això l'inquieta, el desorienta i el supera, i en veure totes les estratègies fallides, proposa accions que mai no hauria aprovat Jesús al qual serveix. I, a més a més, *Blanquerna* és, com diu Lola Badia, un heroi genèric, utòpic i ucrònic (Llull, 1994: 14).

CONCLUSIÓ

Ja per acabar, més amunt he dit que Llull no va conèixer l'obra de Hasday, i tinc la certesa que ni tan sols va saber mai res del seu autor. D'haver-ne tingut notícia, la seva valoració dels jueus hauria estat ben diferent. Una de les primeres obres de Llull és la *Lògica d'Algatzell*, i Hasday traduí d'Algatzell *Balances de Justícia*. Coincidència que suggereix l'afinitat d'interessos d'ambdós autors. Una de les coses que retreu Llull als jueus és la seva ignorància i manca de preparació filosòfica. Els jueus eren grans coneixedors de la filosofia grega, com és ben palès en el *Ben ha-Melek we-ha Nazir* mateix, que reserva els darrers quatre capítols del llibre a desenvolupar la teoria de les intel·ligències separades d'Itshaq Israelí. A l'interior de les comunitats jueves hi havia grans discussions entre els que defensaven Maimònides i els estudis

filosòfics i els seus detractors.⁵¹ Aquests qüestionaven els estudis de filosofia en el sentit que els consideraven perillosos si s'emprenien abans dels 25 anys, però a partir d'aquesta edat fins i tot els menys racionalistes s'hi posaven, perquè la tradició jueva es fonamenta no en la fe cega sinó en la discussió constant i l'habilitat de qüestionar al màxim les escriptures santes. El jueu participa directament en la construcció del judaisme; està avesat a adaptar-se a les mil i una circumstàncies que li ha tocat viure en la llarga diàspora de la seva existència, la qual cosa ha aconseguit gràcies a la seva extraordinària preparació intel·lectual fruit de la seva inqüestionable dedicació a l'estudi que abasta totes les disciplines que ajuden a despertar la intel·ligència. De fet, Llull intuïa tot això i per aquest motiu discrepava de Pico de la Mirandola, el qual argumentava: *articuli fidei demonstrative probare non possunt*, i Llull es creia preparat per demostrar els articles de fe als jueus. Passa, però, que no se'n va sortir...

51. És interessant sobre aquesta polèmica: Feliu, 1997: 65-131.

BIBLIOGRAFIA

- ALLISON PEERS, E., 1966, *Foll d'Amor. La Vida de Ramon Llull*, Palma de Mallorca: Editorial Moll.
- BADIA, L., 1989, «A propòsit de Ramon Llull i la gramàtica», *Miscelània Joan Bastardes*, Vol. 1 Estudis de Llengua i Literatura Catalanes XVIII, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, pp.157-158.
- BAER, Y., 1998, *Historia de los judíos en la España Cristiana*, Barcelona: Riopiedras.
- BRODY, H., 1983, «Shire Meshulam ben Shelomo de Piera», *Studies of the Research Institute for Hebrew Poetry in Jerusalem* 4, pp. 4-22.
- BUDGE, E.A.T.W., 1923, *Barlam and Yewasef the Ethiopic Version of Christianized Recension of the Buddhist Legend of the Buddah and the Bodhitsattva*, Cambridge: Kessinger Publishing.
- BURNS, R. I., 2002, *Els jueus a la cultura notarial*, Biblioteca d'Estudis i Investigacions, 43, València: Tres i Quatre.
- CALDERS I ARTÍS, T., 1985, *El príncep i el monjo d'Abraham ben Šemuel ibn Hasday*, Sabadell: Editorial AUSA.
- CHAYTOR, H.J., *A History of Aragon and Catalonia*, London: Methuen Co Ltd.
- CRUZ PALMA, O. de la, 2001, *Barlaam et Iosaphat*, Madrid-Bellaterra: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ENSENYAT PUJOL, G., 2005, «Qüestió de cavalleria —i algunes altres— en la idea de croada de Ramon Llull», *Ramon Llull al segle XXI: Actes de les Jornades Internacionals Lul·lianes*, pp. 265-279.
- DAVIDSON, I., 1914, *Sepher Shaashuim. By Joseph B. Meir Zabara*, Edited by Prof. Text and The Studies of the Jewish Theological Seminary, Vol. IV, New York: Jewish Theological Seminary, .
- EUSEBIO COLOMER, S. J., 1966, «Ramón Llull y el judaísmo en el marco histórico de la Edad Media Hispana», *Estudios Lulianos* 10.1, pp. 40-51.
- FELDMAN, L. A., 1894, «Medieval Hebrew Poetry and Prose», *Jewish Quarterly Review* 6.
- FELIU I MABRES, E., 1966 «La cultura hebrea a La Catalunya Medieval», *Quaderns d'Història* 2-3, pp. 120-131.

- , 1997, «La controvèrsia sobre l'estudi de la filosofia en les comunitats jueves occitanocatalanes a la primeria del segle XIV», *Tamid* 1, pp. 65-131
- FORCANO I APARÍCIO, M., 2003, *La Lletra Apologètica de Rabí Iedaià ha-Penini*, Un episodi de la controvèrsia maimonidiana a Catalunya i Provença, Estudi, traducció i edició crítica de, Barcelona: Universitat de Barcelona, Catalonia Hebraica II.
- , 2010, *Història de la Catalunya jueva*, En col·laboració amb Planas, Sílvia. Girona: Ajuntament de Girona-Àmbit, pp. 136-157.
- GALMÉS, S. (ed.), 1956-1978, *Obres de Ramon Llull*. Palma: Institut d'Estudis Balearics
- GALLOFRÉ, M. J., 1882, *Blanquerna: LLULL, Ramon Llibre d'Evast e Blanquerna*, Edició, Barcelona: Edicions 62 i "La Caixa".
- GERHARDT, M., 1963, *The Art of Story Telling*, Leiden: E.J. Brill.
- GIMARET, D., 1971, «Traces et parallèles du Kitab Bilawhar wa Budasf», *Bulletin d'Etudes Orientales* 24, pp. 117-121.
- GUILLEUMAS, R., 1954, «La biblioteca de Joan Bonllavi, membre de l'escola lul·lista de València al segle XIV», *Revista Valenciana de Filologia* 4, pp. 56-69.
- GRAYSELL, S., 1991, «The Church and the Jews in the XIIth Century: 1254-1314», *Revue de l'histoire des religions* 3, pp. 295-348.
- HAMES, J.H., 2000, *The Art of Conversion. Christianity & Kabbalah in the Thirteenth Century*, Leiden-Boston-Köln.
- HOMMEL, F., 1988, «Die älteste arabische Barlaam version», *Verhandlungen des VII Internationalen Orientalisten-Congress*, pp. 115-165.
- HOROVITZ, J., 1913, «Barlaam and Josaphat» *Encyclopedia of Islam*, pp. 663-664.
- IDEL, M., 1988, «Ramon Llull and Ecstatic Kabbalah: A preliminary observation», *Journal of the Warburg and Courtauld Institute* 51, pp. 160-179.
- KAMAR, E.(Ed.), 1961, *De acquisitione Terrae Sanctae*, «Projet de Raymon Llull» (Introduction et édition critique du text) *Studia Orientalia Christiana, Collectanea* 6, pp. 117-126.
- LANG, D.M., 1960, «Bilawar wa Yudasaf», *Enciclopèdie de l'Islam*, pp. 1215-1217.
- LLULL, RAMON, 1721-42, *Disputatio Raimundi Lullii christiani et Homerii saraceni*, Raymundi Lulli Opera Prima, Mainz, Salzinger Ed. 4. VII.

- , 1959-67, *Liber de Fine*, Raimundi Lulli Opera Latina, Palma: F. Stegmüller (ed.).
- F. Stegmüller (ed.), 1959-1967, *Liber praedicationis contra judaeos*, Raimundi Lulli Opera Latina Palma.
- , 1977, *Llibre de demostracions*, München: Bayerische Staatsbibliothek.
- , 1989, *Llibre de meravelles*, A Bonner (edició i transcripció) Palma: Obres Selectes de Ramon Llull (1232-1316).
- , 1994, *Llibre d'Evast i Aloma*, Barcelona: Edicions 62 "La Caixa". Pròleg de LOLA BADIA
- , 2008, *Llibre de Virtuts e de Pecats*, Montserrat: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
- MARSAN, R. E., 1974, *Itinéraire espagnol du conte medieval (VIII-XV siècles)*, Paris: Klincksieck.
- MARTI, R., 1651, *Pugio Fidei*, Paris: Mathrinum et Ioanneum Henault.
- MENÉNDEZ Y PELAYO, M., 2008, *Los orígenes de la novela*, Madrid: Gredos.
- MILLÀS I VALLICROSA, J. M., 1933, *Llibre dels Ensenyaments Delectables (Sèfer Xaaixuim) de Josep ben Meir Ibn Sabara*, Barcelona: Editorial Alpha.
- , 1957, *El Liber Predicationis contra Judaeos de Ramon Llull*, Madrid-Barcelona: CSIC.
- OBRADOR I BENASSAER, M., 1904, *Llibre d'Amic e Amat*, Palma de Mallorca: Comissió Editora Lulliana.
- , 1906, *Doctrina Pueril de Ramon Llull*, Palma de Mallorca: Comissió Editora Lulliana.
- PERI, H. (PFLAUM), 1957, *Der Religionsdisput der Barlaam-Legende, ein motiv Abendländischer Dichtung*, Salamanca: Universidad de Salamanca.
- PERNAU I ESPELT, J., 1985, *La Disputació de cinc savis de Ramon Llull*, Estudi i edició del text català, Barcelona: IEC-Facultat de Teologia.
- RIERA I SANS, J., 1981, *La mort d'Aristòtil* (versió quatrecentista del *Liber de Pomo*), Barcelona: Edicions del Mall.
- 1987, «Les llicències reials per predicar als jueus i als sarraïns (segles XIII-XIV)», *Calls* 2, pp. 90-119.
- RIBERA I FLORIT, J., 1985, «El jueu català Meshul-lam ben Shelomó de Piera i els seus poemes laudatoris», *Homenatge a Antoni Comas*, pp. 371-384.

- , 1885, «La controvèrsia maimonista a Catalunya», *Cicle commemoratiu del 850 aniversari del naixement de Maimònides*, Lleida: Institut d'Estudis Ilerdencs, pp. 21-42.
- RICH, A., 2004, «Família, patrimoni i individualitat. Les dones jueves a Barcelona entre 1349 i 1391», *Actes del II Congrés per a l'Estudi dels Jueus en Territoris de Llengua Catalana*, pp. 375-394.
- RIQUER, M. de, 1993, «Ramon Llull», *Història de la Literatura Catalana vol. I*. Barcelona: Ariel, pp. 228-234.
- ROMANO, D., 1996, «Penseurs chrétiens catalans vis-à-vis des Juifs», *From Witness to Witchcraft: Jews and Judaism in Medieval Christian Thought*, pp.299-336.
- , 1997, «Llull e la cultura ebraica: Tentativo di sistematica», *Atti del Convegno Internazionale Ramon Llull; il lul-lismo internazionale, l'Italia. Omagio a Miquel Batllori*, Napoli 9, 30 e 31 marzo, 1 aprile 1989, pp. 319-335.
- ROTH, N., 1978, «The wiles of women» motif in medieval Hebrew Literature in Spain», *Hebrew Annual Review* 2.
- SÁENZ BADILLOS, A. - TARGARONA, J., 1988 *Diccionario de autores judíos. (Sefarad s. X-XV)*, Córdoba: El Almendro.
- SEPTIMUS, B., 1973, «La disputa a la comunitat de Barcelona durant la controvèrsia de Maimònides the Maimonidean» (en hebreu), *Tarbiz* 42, pp. 397-400.
- , 1981, *Hispano-Jewish Culture in Transition (The career and Controversies of Ramah)*, Cambridge: Harvard University Press.
- SCHIRMANN, H., 1961, *Ha-širah ha-ivrit bi-Sefarad u-bi-Provens*, Jerusalem-Tel Aviv.
- STEINSCHNEIDER, M., 1984, «Über eine arabische Bearbeitung des Barlaam unn Josaphat», *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 5, pp. 89-93.
- STERN, S., 1961, «Ibn Hasday's Neoplatonist. A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology Aristotle», *Oriens* 13-14, pp. 58-120.
- VERNET I PONS, M., 2004, «Ramon Llull i el judaisme: un estudi basat en la visió lul·liana dels jueus a partir del *Llibre del Gentil e dels tres savis*», *Actes del II Congrés per a l'Estudi dels Jueus en Territoris de Llengua Catalana*, pp. 445-465.
- ZAFRANI, H., 1986, *Kabbale, vie mystique et magie*. Paris: Maisonneuve&Larose.