

Revisitando a literatura luliana: do nacional ao global¹

Guilherme Queiroz de Souza
(Universidade Federal da Paraíba)

1. Ramon Llull entre o nacionalismo espanhol e catalão

Nos séculos XIX e XX, a projeção do nacionalismo europeu sobre o entendimento da literatura medieval atingiu obras clássicas, como a *Chanson de Roland* e a *Divina Comédia*. No primeiro caso, a canção foi entendida como o “épico fundador da nação francesa” por Gaston Paris (1839-1903), patriota e medievalista francês que, em plena Guerra Franco-Prussiana, apresentou um trabalho com o oportuno título: *La Chanson de Roland et la nationalité française* (1870) (Kinoshita 2001, 80). No segundo, isso pode ser percebido pelo escândalo gerado quando da exposição da tese (1919) do arabista espanhol Miguel Asín Palacios (1871-1944), para quem a obra magna de Dante Alighieri continha passagens inspiradas na escatologia muçulmana. Não por acaso, o período entre a segunda metade do século XIX e a primeira do XX marca o auge dos conflitos nacionalistas europeus e da dominação colonial sobre a África e a Ásia, que se apoiava num discurso etnocêntrico cujas origens identitárias supostamente estariam no passado medieval.

Desde o século XIX, a obra do filósofo maiorquino Ramon Llull (c. 1232-1316) não passou ilesa à emergência do nacionalismo. Em 1843, um periódico de Sevilha publicou uma breve biografia de Llull, referindo-se a ele como um “filósofo espanhol” e “nosso Lúlio,” um produto da “nação espanhola” (S. del P.). Essas interpretações oitocentistas, todavia, nem sempre tinham um caráter nacionalista; na própria Catalunha, havia uma leitura regionalista, um catalanismo católico que notamos em publicações como *La tradició catalana* (1892), de Josep Torras i Bages (1846-1916). Na visão do bispo de Vic, “entre todos os pensadores catalães destaca-se por sua gigantesca estatura o Beato Ramon Llull.” Ele era o “verdadeiro representante da nossa raça [catalã],” quem “amava muito escrever em sua língua materna,” o “instrumento predileto” para expor o seu pensamento. Em razão disso, argumenta que seria natural chamá-lo de Doutor Romântico (Torras i Bages, 200; 225; 202; 208).

Tal exaltação à figura de Ramon Llull fazia parte de um movimento conhecido como *Renaixença*, com início em meados do século XIX, que propunha a defesa e propagação da cultura e língua catalãs. Desde o princípio, os escritores dessa corrente fizeram dele um tema de poesia (Rosselló Bover, 11-12). Llull foi “catalanizado” pelo próprio Torras i Bages, que o considerava “essencialmente um escritor em catalão,” superior a muitos outros da Idade Média. Seu *Livro da Contemplação* seria o “monumento do pensamento catalão,” uma obra comparável à *Divina Comédia*. Nesse sentido, os catalães manifestavam uma “alta estima por sua raça,” a qual despertou para a vida racional antes de “outros povos ibéricos e mesmo europeus, exceto o italiano” (Torras i Bages, 227-229). Ramon era visto como alguém moderno e atual, portanto vinculado àquele movimento. Mesmo assim, vale destacar que a *Renaixença* não estabeleceu um verdadeiro “renascimento” dos estudos filológicos e filosóficos sobre Llull (Hina, 155), que se constituiu como um fenômeno paralelo, e não derivado da perspectiva mitológica e identitária catalã (Rubio Albarracín 2005, 88).

A *Renaixença* também impulsionou os sentimentos genuinamente nacionalistas, que se apropriaram de Llull no início do século XX. Em 1917, por exemplo, ocorreu a publicação do livro *El nacionalismo catalán*, do jornalista e político Antoni Rovira i Virgili (1882-1949). Ele se dirigia, sobretudo, ao público castelhano, tanto que optou por

¹ Agradeço ao pesquisador Francisco José Díaz Marcilla pela leitura crítica do presente texto.

escrever nesse idioma. Em sua opinião, já havia, na Catalunha medieval, um acentuado espírito nacional no moderno sentido da palavra, que fazia de alguns líderes locais verdadeiros patriotas. Assim, toda a cultura catalã daquela época, “desde Ramon Llull,” tinha um “selo nacional inegável,” sendo “completamente catalanizada, quer dizer, completamente nacionalizada.” Rovira i Virgili ainda afirmava que Llull e o médico Arnaldo de Vilanova (c. 1238-1311) “escrevem em catalão a maior parte de suas obras e as melhores” (Rovira i Virgili, 57-58; 53; 52). Evidentemente, um julgamento esperado naquela época, quando a *Renaixença* incentivava a reivindicação das obras catalãs de Llull.

O nacionalismo catalão ainda buscou impregnar a filosofia luliana, apropriando-se dela. A atuação do cônego Salvador Bové (1869-1915), que capitaneava essa proposta, pode ser resumida na seguinte sentença: “a filosofia que nasceu [...] do pensamento catalão é a filosofia do Doutor Arcangélico, o Beato Ramon Llull, o maior pensador de nossa nacionalidade” (Bové, 10). Seu entendimento ainda via o contexto de Llull como o “século de ouro da nacionalidade catalã.” Bové liderava um grupo fervoroso e ideologicamente extremo, composto, acima de tudo, por clérigos, numa espécie de cruzada intelectual, cujo propósito consistia em defender a filosofia luliana como a “filosofia nacional” da Catalunha. Tal protagonismo político acabou por contribuir com os estudos sobre o filósofo, como quando fundou a *Revista Luliana* de Barcelona (Domínguez Reboiras 1995, 18). Um de seus discípulos, Joan Avinyó i Andreu (1871-1939), sacerdote lulista barcelonês, prosseguiu com esse pensamento. Para ele, Llull representava a “mais legítima glória nacional catalã” (17).

A projeção do nacionalismo catalão sobre a produção luliana, no entanto, causava incômodo já naquela época. Um dos primeiros a se insurgir contra ela foi justamente Miguel Asín Palacios. Num artigo intitulado “El lulismo exagerado” (1906), o arabista criticou o projeto dos escritores nacionalistas catalães, que se distinguiria da erudita proposta dos editores maiorquinos à época. Ele salientou que Llull não era um autor original e que deveríamos conhecer as fontes árabes que serviram de base para o seu sistema filosófico. Nessa percepção, os nacionalistas da Catalunha, que sofriam de evidente “megalomania,” tentavam provar que o restante da Espanha estava “povoado por outras raças inferiores” (Asín Palacios 1906, 538; 535). Todavia, filho de seu tempo, como não poderia deixar de ser, Asín Palacios combateu o nacionalismo catalão empunhando como arma outro nacionalismo, o castelhano. Alguns escritores daquela época, como o espanhol Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912), também destacaram que Llull era um “pensador solitário que deve muito ao Oriente, pouquíssimo aos clássicos e parte do realismo à Escolástica” (1899, 80).

Em setembro de 1939, no início do Regime de Franco, aconteceu um caso anedótico que ilustra essas disputas nacionalistas. Naquele momento, o então estudante Joan Triadú (1921-2010) fez uma prova para ingressar na Universitat de Barcelona, onde pretendia cursar Filosofia e Letras. O exame consistia em descrever um dos personagens de uma pintura, entre os quais estava Llull. Em sua redação, Triadú utilizou a grafia “Ramon Llull,” mas, ao ponderar que isso poderia reprová-lo, decidiu reescrever todo o texto, optando por “Raimundo Lulio” (Serra, 21). Não nos custa lembrar que, àquela época, o franquismo iniciou uma repressão ao catalão, que passou a ser proibido no âmbito público. Durante o regime, contudo, as apropriações da figura de Llull não ocorreram somente nos âmbitos literário ou filosófico. Exemplo disso é um artigo publicado pelo jesuíta espanhol Mauricio de Iriarte na revista *Arbor*, do Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC). Tal instituição foi fundada pela ditadura de Franco (1939) e contava com um Patronato “Raimundo Lulio,” que abrangia as ciências filosóficas, teológicas, jurídicas e econômicas. Isto é, apenas os textos aprovados pela

censura do governo eram publicados. De um lado, chama a atenção a grafia “Ramon Llull” usada por Iriarte, mesmo com a repressão ao catalão; de outro, a ênfase à hispanidade luliana e a recomendação de que a “exemplaridade de sua vida e a fecundidade do seu pensamento” deveriam ser conhecidas e imitadas pelo grande público espanhol, em especial pela juventude católica (Iriarte, 377).²

Embora tenha perdido força, a leitura nacionalista de Ramon Llull ainda está presente na contemporaneidade. Um episódio interessante foi descrito por Fernando Domínguez Reboiras (2016, 16), que, recentemente, ouviu uma senhora proclamar numa universidade: “Ramon Llull e não Raimundo Lúlio, como se dizia no franquismo.” Não é difícil encontrar, em publicações de grande divulgação e mesmo acadêmicas, expressões como “fundador da literatura catalã” e “patriarca da língua literária catalã.”³ Os prejuízos epistemológicos dessa perspectiva nacionalista (internalista),⁴ com seus enquadramentos por vezes distorcidos, engessados e anacrônicos, tornam-se ainda mais claros quando observamos os elementos transculturais e o cenário plurilinguístico e multicultural no qual o autor viveu e escreveu. No presente artigo, priorizamos o aspecto global e mediterrânico dessa produção literária, com ênfase em sua transculturalidade, transmissão, tradução e adaptação. Para isso, examinamos algumas das principais obras desse *corpus* literário, como o *Livro do Gentio e dos Três Sábios*, o *Blaquerna* e o *Livro das Maravilhas*. Como recorda Lola Badia (1990, 135), estamos diante dos “três livros narrativos mais extensos de Llull, escritos [em prosa] no início de sua carreira de escritor de divulgação.”

2. A natureza global e mediterrânica da literatura luliana

Num quadro geral, nossa perspectiva teórico-metodológica se fundamenta nos estudos de três pesquisadores. O primeiro, Carlos Clamote Carreto (2019), destaca o potencial do “giro global” e da “literatura-mundo” como ferramentas epistemológicas para a compreensão da literatura vernacular medieval. Ele critica a ideia de que esse *corpus* literário detinha um “espírito nacional,” com uma linguagem pura e cristalina. Pelo contrário, os textos eram essencialmente polimorfos, híbridos, transétnicos e multiculturais, pois tinham sido elaborados num contexto plurilíngue. Fenômenos como a adaptação, *translatio* e tradução seriam expressões da dimensão global dessa literatura,⁵ cuja natureza era intensamente descentrada, desnacionalizada, desterritorializada e deslocalizada, sem pertencer a uma matriz fechada. Os manuscritos franceses mais antigos, por exemplo, foram copiados na Inglaterra do século XII, indicativo de que não havia “fronteiras poéticas e geográficas” entre essas literaturas.

O segundo autor é Daniel König (2019). Com base em uma abordagem transcultural e analisando o tema por diversos ângulos, o pesquisador alemão sublinhou a fluidez das fronteiras do Mediterrâneo medieval, sem adotar a tradicional noção de uma simples tripartição cultural: Islã, Bizâncio e Cristandade latina. Essa renovada perspectiva defende uma avaliação do encontro, intercâmbio, sínteses, fluxos, hibridizações e amalgamação entre indivíduos e coletividades. Ela percebe os grandes espaços de interação, conexão, entrelaçamento e fusão cultural, ao mesmo tempo em que questiona

² Nesse artigo, “we have the geophysical determinism acting on Llull, which has resulted, in this case, in a conqueror Llull, defender of the crusade, and profoundly Spanish” (Rubio Albarracín 2015, 119).

³ A expressão “patriarca da língua literária catalã,” por exemplo, aparece em Jaulent (16).

⁴ O “nacionalismo metodológico” do século XIX é um dos “defeitos de nascença” das Ciências Sociais e Humanas (Conrad, 13).

⁵ Essa é a mesma opinião de Sahar Amer, que defende uma leitura global da literatura medieval com a reavaliação de três conceitos inter-relacionados: transmissão, tradução e textualidade. Ela enfatiza que a tradução não era uma cópia literal e cega dos modelos, uma transposição mecânica das palavras. Ao contrário, encontramos a hibridização, fertilização e, às vezes, censura. Ver Amer (371).

a ideia de uma fronteira que dividia o Mediterrâneo em três civilizações fechadas, intratáveis e rivais. Um dos campos férteis para investigação é a contribuição dos judeus à conectividade. Nesse processo, devemos ter o cuidado para não projetar um ideal multicultural contemporâneo sobre o passado medieval, o que seria anacrônico.

Esses atributos podem ser observados na literatura mediterrânica medieval, o que nos conduz ao diálogo com Sharon Kinoshita (2014). Num resumo de um trabalho, a historiadora estadunidense afirma que a literatura produzida naquele espaço caracterizava-se por: 1) textos que destacam temas como conectividade, comércio, contato cultural etc.; 2) textos em que o mar ou as viagens marítimas desempenham um papel central; 3) textos que, por meio de tradução e adaptação, viajaram por duas ou mais culturas mediterrâneas; 4) textos em que o Mediterrâneo é um quadro de referência indispensável; 5) textos moldados por eventos mediterrâneos significativos, como as Vésperas sicilianas (1282). Afastando-se do nacional para se aproximar do mediterrânico, descobrimos um contexto multilíngue, multiétnico e multiconfessional dentro do qual Ramon Llull circulou. Naquele cenário, a tradução e transmissão de temas literários revelam dinâmicas conectividades e interações, porque existia um “polissistema literário” no qual textos eram produzidos e consumidos em mais de um idioma. Sem dúvida, o Mediterrâneo exercia uma poderosa atração cultural. Noutro trabalho, Kinoshita (2017, 34) cita o exemplo de Daniel de Morley (c. 1140-1210), um sábio inglês que, em busca de conhecimento, atravessou o Canal da Mancha em direção a Paris. Ali, porém, decepcionou-se com a intelectualidade que conheceu, decidindo prosseguir sua jornada até Toledo, onde manifestou plena satisfação com a nova experiência.

A trajetória de Ramon Llull tem um episódio semelhante, ocorrido pouco tempo depois de sua “conversão,” quando ele adotou uma vida missionária. Provavelmente em Barcelona (c. 1265), Llull encontrou-se com o renomado dominicano Ramon de Penyafort (c. 1175-1275), a quem confessou o desejo de realizar “uma viagem a Paris com o objetivo de aprender ali gramática e alguma outra ciência, condizente com o seu propósito”.⁶ O experiente mestre, contudo, aconselhou que ele empreendesse seus estudos na própria ilha de Maiorca. Llull acatou a recomendação, complementando depois sua formação em outras localidades mediterrânicas, sobretudo em Montpellier. Mais tarde, a cidade francesa se tornou, inclusive, o “centro de sua atividade” (Gayà Estelrich, 59),⁷ onde ele escreveu 70 obras. Mas por quê? Algo determinante para isso era que o Mediterrâneo, ao contrário de Paris, oferecia um contato direto com o islamismo e a língua árabe, que Llull pretendia conhecer profundamente para converter os muçulmanos. Esse palco contava com escolas missionárias (*studia arabica*), bem como centros nos quais diversas culturas dialogavam e textos filosóficos e científicos gregos eram traduzidos do árabe para o latim. Foi nesse ambiente que Llull se formou e escreveu a maior parte de suas obras. Desconsiderando suas estadas parisienses (todas depois de 1287), quando tinha mais de 55 anos, o filósofo sempre viveu naquele espaço.⁸

Mesmo o Mediterrâneo muçulmano foi um *locus* de produção de obras lulianas: Túnis (1293 e 1314/1315) e Bugia (1307). Llull não estava num ambiente estritamente hostil, muito menos em estado de sítio. Em sua última viagem tunisina, por exemplo, escreveu 25 obras (uma delas, inclusive, em árabe), o que indica o mínimo de paz e

⁶ “[...] *parauit iter arripere Parisius, causa discendi ibi grammaticam et aliquam aliam scientiam, suo proposito congruam*” (Llull 1980, II, §10, 278).

⁷ Badia (1992, 290) acrescenta: “*Si mirem les estades de Llull a Montpeller, 1274-75, 83-84, 87, 89-90, 1302-1305, 1308-09, 1312, veiem que hi voltava sempre, de manera que Montpeller era una mena de quarter general seu, potsar més que la seva Ciutat natal, almenys quant a contactes intel·lectuals.*”

⁸ Llull circulou por várias localidades mediterrânicas: Maiorca, Barcelona, Montpellier, Roma, Gênova, Pisa, Nápoles, Bugia, Túnis, Chipre, Sicília, Ayas e Avignon.

tranquilidade para exercer a atividade intelectual. Se ele foi expulso depois, isso não ocorreu propriamente devido à sua religião.⁹ A cidade, como várias outras do norte africano, era visitada por muitos comerciantes latinos, como os genoveses, que fundaram uma colônia mercantil na localidade. Também havia missionários e mercenários cristãos, guerreiros que lutavam ao lado dos governantes muçulmanos. O mesmo contexto vale para a estada luliana em Bugia.¹⁰ Após ser encarcerado, o que aconteceu somente depois de sua admoestação – em praça pública – ao islamismo, “os genoveses e os catalães, ali residentes, solicitaram que o colocassem num lugar mais decente”¹¹. Nessas três viagens ao norte da África, Llull dialogou com os poderes locais, inclusive em árabe, língua que já dominava à época.

Kinoshita, portanto, sugere aos medievalistas deslocar o olhar em direção ao Mediterrâneo, categoria de análise que nos distancia da tradicional e anacrônica abordagem do “estado nação.” Aqui, novamente nos deparamos com Llull, que não pode ser chamado de nacionalista ou patriota, alguém que defendia o catalanismo. Ele vivia num cenário “internacional,” sem manifestar um maior ou menor respeito por um senhor em particular (Rubió i Balaguer, 28-29). Em resumo, “Llull se sente cidadão do mundo” (Domínguez Reboiras 2016, 148). De certo, a historiografia dos últimos anos tem reavaliado a opinião de que não havia nenhum sentimento nacional na Idade Média. Autores como Flocel Sabaté (2020) inclusive chamaram a atenção para as manifestações de uma ideia (ainda que embrionária) de “nação catalã.” O estudioso lembra que, com naturalidade, os habitantes de Maiorca – a começar com o próprio Ramon Llull – se referiam constantemente a si mesmos como “catalães” (2016, 54). Para comprovar isso, cita a expressão “*Ego magister Raymundus Lul catalanus*,” que encontramos num documento enviado pelo filósofo ao duque veneziano (1289). Ela também é evocada pelo professor Gabriel Ensenyat Pujol, que chega à conclusão de que Llull “tinha assumido a identidade catalã e aceitava com absoluta naturalidade a filiação nacional.”¹² Descartemos, porém, o sentido “moderno” dessa definição, comum no pensamento de Llull, que orgulhosamente a propagava.¹³ Ademais, mesmo que ele já se considerasse um “catalão,” um autor identificado com aquela comunidade, isso não o torna uma espécie de nacionalista, um patriota, alguém que amava e defendia a língua e cultura catalãs acima de tudo.

Ramon Llull não escreveu textos em catalão porque “amava” essa língua e considerava a “predileta” para expor o seu pensamento. Tal afirmação é subjetiva e não tem respaldo documental. Na realidade, a literatura luliana em catalão era apenas uma ferramenta para divulgar a sua famosa Arte (*Ars*) ao mundo e, com isso, converter os “infiéis.” A rigor, ele tampouco escreveu uma “literatura,” algo que busca conferir entretenimento ao leitor; sua preocupação era adotar a “expressão literária” para transmitir a sua verdade (Arte) (Aragüés Aldaz, 55). Não havia uma predileção ou restrição por esta ou aquela língua; o próprio Llull declarou o desejo de escrever o mesmo texto em diversas versões (catalão, latim e árabe). Ele não era predominantemente um

⁹ “*Sorprende la libertad con la que se movía Llull, hasta el punto de dedicarle libros al principal representante de la religión musulmana en los que abiertamente habla de la falsedad de la ‘secta de Mahoma’*” (Domínguez Reboiras 2016, 337).

¹⁰ “*D’una cosa estem segurs: a Bugia, Llull hi va poder treballar amb tota llibertat*” (Aïssani, 49).

¹¹ “*Ianuenses et Catalani, inibi existentes, impetrauerunt, ut in locum decentiorem poneretur*” (Llull 1980, IX, §39, 299).

¹² “*La consideració de Llull com a català equival a la de cristià vell, fill de catalans establerts a l’illa, com era el seu cas. És a dir, correspon a la d’una persona nascuda a l’illa i d’arrels principatines*” (Ensenyat Pujol, 17; 12).

¹³ Na verdade, a expressão “*es extraña al lenguaje luliano y no se encuentra en ninguna de sus obras*” (Domínguez Reboiras 1993, 8).

“autor catalão,” pois apenas buscava um instrumento eficaz para chegar a um determinado público (Bonner 2001, 379). O *Livro da Contemplação*, considerado por muitos especialistas como a principal obra luliana, de longe a mais extensa delas, serve para ilustrar o problema: inicialmente escrito em árabe, foi, em seguida, traduzido para o catalão pelo próprio Llull. A versão latina, uma produção coletiva, surgiu alguns anos depois. Ainda que sua língua materna fosse o catalão, ele tinha a consciência de que poderia atingir muito mais pessoas se escrevesse em árabe e latim.

Sabemos que muitos dos textos que o próprio Llull afirmava serem essenciais para a compreensão de sua mensagem foram redigidos em latim, que, a partir de 1303, prevalece claramente sobre o multilinguismo até então adotado. Era a única linguagem capaz de garantir a conservação e disseminação de seu pensamento (Pistolesi, 30; 36; 50). Embora possuísse um “conhecimento suficiente para escrever e expressar-se em latim” (Villalba i Varneda, 105), o pensador chegou a solicitar a correção ou a tradução de algumas de suas obras, por vezes supervisionando o processo. Uma recente catalogação do seu *corpus* indica que, das 275 obras preservadas, algumas foram escritas em árabe (não encontradas), outras em catalão (17 obras), outras em catalão e latim (33 obras) e o restante apenas em latim (225 obras) (Villalba i Varneda, 12). De toda forma, Llull fazia parte de um contexto plurilinguístico, o mundo mediterrâneo, espaço transcultural que também influenciou os seus discípulos e seguidores. Eles traduziram as obras de seu mestre para vários idiomas (occitano, francês, italiano, castelhano e latim) com o fito de divulgarem a mensagem luliana ao máximo. Não havia fronteiras nacionais e uma censura que impedissem ou cerceassem a tradução e a circulação desses textos. A tradição manuscrita das obras de Llull – composta por cerca de dois mil manuscritos – revela um rápido interesse por elas em regiões onde outras línguas vernáculas começavam a se consolidar em termos literários.

Em suma, Ramon Llull não foi um “autor catalão,” alguém que escreveu uma literatura eminentemente catalã. Seu texto não tem uma identidade regional, um selo nacional impregnado e naturalmente reconhecido, uma estirpe daquele território; portanto não era um fruto do espírito catalão. Sua escolha por essa língua foi algo meramente instrumental, “uma motivação mais prática e funcional do que estética e simbólica” (Badia; Santanach; Soler 2009, 85). Mais do que isso: tudo o que Llull escreveu, ainda que pareça novela ou poema, tinha objetivos doutrinários e metafísicos, perspectiva que os pesquisadores precisam levar em consideração (Badia; Bonner 1993, 109). Seria mais correto dizer, então, que, de seu punho, nasceu uma literatura mediterrânica, um produto transcultural, expressão de globalidade.¹⁴ Em razão disso, o rótulo de “patriarca da língua literária catalã” não se sustenta perante a crítica especializada, que aponta outros fatores e agentes (entre os quais os trovadores) como fundamentais para a formação desse idioma.

2.1 O Livro do Gentio e dos Três Sábios

Para uma análise pormenorizada dessa globalidade, comecemos com o *Livro do Gentio e dos Três Sábios* (c. 1274-1283), que Llull compôs em catalão na ilha de Maiorca. Nele, o filósofo descreve a história de um sábio (o gentio) que enfrentava uma crise existencial: “não tinha conhecimento de Deus, nem acreditava na ressurreição, nem que após a sua morte houvesse alguma coisa.”¹⁵ Enquanto perambulava por uma floresta, o angustiado personagem se depara com os sábios das três maiores religiões monoteístas

¹⁴ “Pela perspectiva da transculturalidade não existe cultura pura, todas são híbridas, nas quais diferentes elementos, de origens quase sempre dificilmente identificáveis, misturam-se, formando algo novo” (Silveira, 221).

¹⁵ “[...] *no avia conexensa de Deu, ni creya en resurrecció, ni après sa mort no creya esser nulla cosa*” (Llull 2001, Prólogo, 6).

(cristianismo, judaísmo e islamismo). Eles lhe explicam suas respectivas crenças, solicitando ao gentio que se converta a uma delas. Llull tinha um interesse especial pelo *Livro do Gentio e dos Três Sábios*, a obra que mais citou entre as quase trezentas que escreveu. Sua popularidade e circulação podem ser verificadas pelo considerável número de manuscritos preservados (23) e por ter sido traduzida, ainda enquanto o filósofo era vivo, para o latim e francês. Mais especificamente, foram preservados: 5 manuscritos catalães, 1 francês, 1 castelhano e 16 latinos (Badia; Bonner 1993, 226).

Seu conteúdo expõe um diálogo entre três culturas. Nele, Llull aplica o método filosófico da Arte, uma ciência “transcultural, porque quer ser aquele discurso que pode ser aceito por todas as religiões partindo do que elas têm em comum” (Fidora). Por meio dela, pensava que os missionários explicariam as “verdades” do cristianismo e, assim, converteriam os “infieis.” As condições do diálogo seriam um ambiente natural (o *locus amoenus*), um árbitro indiscutível (a dama Inteligência) e a predisposição dos interlocutores em debater (De la Cruz Palma 2008, 311). Para o leitor comum, a narrativa parece terminar de forma enigmática, sem indicar a religião escolhida pelo gentio. Não existe, porém, neutralidade nesse diálogo, que sempre pende para o lado cristão, inclusive é o que Llull declara em outras obras.¹⁶ No próprio texto, o triunfo do cristianismo aparece na fragilidade da argumentação teológica dos sábios judeu e muçulmano, cujas religiões são criticadas abertamente pelo gentio (Llull 2001 II, 4, 68; IV, 3, 166). Mesmo nas entrelinhas, encontramos indícios de uma supremacia cristã; não por acaso, o discurso do sábio cristão é o mais extenso dos três.¹⁷

O professor Óscar de la Cruz Palma (2016-2017) destaca que o *Livro do Gentio e dos Três Sábios* contém referências diretas à tradição árabe. Quando o muçulmano inicia os seus argumentos, por exemplo, Llull põe em sua boca uma invocação a Deus extraída da primeira sura do Alcorão.¹⁸ Essa operação intelectual é significativa e merece ser destacada, pois, provavelmente, era a primeira vez que alguém traduzia uma passagem corânica para o catalão. Um exame minucioso do Livro IV, no qual o sábio muçulmano se pronuncia, revela que Llull bebeu em outras fontes da tradição islâmica, num procedimento frequente de imitação do estilo árabe, o que demonstra um conhecimento extraordinário daquela religião. Ele buscou conhecê-la por dentro para, assim, vencê-la com a razão e sem recorrer às autoridades. Dessa forma, o texto luliano incorpora e imita as fontes islâmicas para defender ou refutar determinado argumento.

Em termos de transculturalidade, também existe, no *Livro do Gentio e dos Três Sábios*, a influência da história de *Barlaão e Josafá*. Essa narrativa oriental, talvez de origem indiana, foi composta por volta do século I d.C., inspirando-se na figura de Sidarta Gautama (c. 563-483 a.C.), o Buda. Ela diz respeito a um príncipe (Josafá), cujo nascimento havia sido ansiosamente aguardado pelo rei, que promete esconder dele as tristezas do mundo. Após anos isolado, Josafá parte numa viagem que o revela as agruras terrenas e que, em seguida, leva-o à depressão. Para curá-lo, o rei solicita os serviços de Barlaão, o qual converte o jovem a uma determinada crença. Já cristianizada, a história passou a contar como Barlaão propôs a conversão de Josafá ao cristianismo.

Popular no Império Bizantino, *Barlaão e Josafá* atravessou o Mediterrâneo e chegou ao território ibérico no século X (Marsan, 112). No início do século XIII,

¹⁶ Ver, por exemplo, o *Liber de Fine* (1981, I, 5, 267).

¹⁷ Na edição de Anthony Bonner (2001), por exemplo, verificamos o seguinte quantitativo: argumentação do judeu (40 páginas), do cristão (70 páginas) e do muçulmano (38 páginas).

¹⁸ “– *En nom de Deu misericordiós, misericordiejant, al qual sia donada la or, cor es seynor del mon; en ell aor e en ell me confiy, cor ell es endresament de la dreturera carrera de salut*” (Llull 2001, Livro IV, Prólogo, 159).

apareceu, em Barcelona, uma adaptação hebraica composta por Abraão ibn Hasday.¹⁹ Alguns anos depois, em Toledo, surgiu uma tradução para o castelhano. Segundo Albrecht Classen, esse é um notável exemplo do intercâmbio intelectual entre Oriente e Ocidente, pois existem várias traduções e um impacto em autores como Jacopo de Varazze (c. 1230-1298). Se quisermos defender a ideia de uma Idade Média Global, do Sudeste asiático à Europa ocidental, “a história de *Barlaão e Josafá* fornece a melhor evidência de que tais conexões globais realmente existiram” (Classen, 12)²⁰ Esse movimento de saberes é conhecido como *Translatio Studiorum* (De Libera, 11-18; León Florido, 51-77). Assim como a maior parte dos cristãos do espaço euromediterrânico, Llull parece ter conhecido o relato por meio da versão latina produzida no século XI em Constantinopla, que havia sido feita com base no grego.

Há mais de três décadas, Lola Badia (1990) publicou o estudo mais exaustivo sobre as analogias entre o *Livro do Gentio e dos Três Sábios* e a narrativa de *Barlaão e Josafá*. A pesquisadora salienta, aliás, que os três textos de Ramon Llull que examinamos – o *Livro do Gentio e dos Três Sábios*, o *Blaquerna* e o *Livro das Maravilhas* – podem ser relacionados à história de *Barlaão e Josafá*. Suas conclusões revelam as formas pelas quais Llull empreendeu um interessante e criativo processo adaptativo. Quanto ao protagonista, o gentio luliano, podemos aproximá-lo do personagem Josafá, pois ambos não têm conhecimento de Deus, da ressurreição e da vida após a morte. Embora Llull atualize a história, o princípio permanece o mesmo – a saber, de que o homem que busca a Deus precisa da voz da Revelação; no caso de Josafá, do eremita Barlaão; no caso do gentio luliano, dos três sábios (Badia 1990, 135-137).

Poder-se-ia sustentar a noção de que essa transculturalidade no *Livro do Gentio e dos Três Sábios* tenha sido ainda maior, se admitirmos a influência do *Kuzarí*, obra composta pelo judeu Iehudà ha-Leví (c. 1075-1141). Desde o fim do século XIX, a hipótese foi aventada por Marcelino Menéndez Pelayo (1895, 389), para quem a “forma novelesca” da obra luliana “recorda imediatamente” esse texto judaico. Durante o século XX, a questão foi comentada por vários pesquisadores, sendo confirmada por Jordi Rubió i Balaguer (46-47) e refutada por Rudolf Brummer (1988, 27-28). Para o alemão, ainda que Llull possa ter conhecido o *Kuzarí*, existem muitas diferenças quanto à estrutura, ao objetivo, à forma de exposição e do diálogo. Seja como for, o tema permanece em aberto, como notamos num recente artigo de Rosa Planas (38), que detalha os motivos pelos quais o texto judaico “pode ter sido uma das influências mais poderosas nessa importante obra do filósofo.”

2.2 O *Blaquerna*

A segunda obra de Ramon Llull que analisamos sua globalidade é o *Blaquerna* (c. 1276-1283), escrito em catalão na cidade de Montpellier. Ela narra a trajetória de Blaquerna, filho de Evast e Aloma. Esse protagonista almeja se tornar um eremita, mas, quando sai de casa, acaba virando um monge. A ascensão pelos graus eclesiásticos continua até ele assumir a posição de abade, bispo e, por fim, papa. Somente no fim da vida, Blaquerna consegue cumprir o seu objetivo supremo. Já por volta de 1287, em Montpellier, o texto ganhou uma versão em occitano; logo em seguida, apareceu uma versão em francês (1287-1289), produzida em Paris. Ao que parece, ambas foram

¹⁹ Esse texto e o seu autor, contudo, nunca foram conhecidos por Ramon Llull. Ver Calders i Artís (89; 93).

²⁰ Tal exemplo também chamou a atenção de quatro recentes pesquisadores em Idade Média Global: “*The story of the Buddha and the spiritual practices associated with his teachings are possibly the best example of global connections and comparisons across the period 500 to 1500 and beyond, even in regions and communities dominated by the monotheisms of Judaism, Christianity, and Islam*” (Klimek; Troyer; Davis-Secord; Keene, 201).

promovidas pelo próprio Llull (Soler, 62). No total, foram preservados 7 manuscritos da obra: 2 catalães (incompletos), 1 occitano, 1 francês e 3 latinos (Badia; Bonner 1993, 225).

Com a exposição da vida de Blaqueria, Llull demonstra a importância que conferia à língua latina. Ele havia recebido uma cuidadosa educação na infância, que o fez aprender “tanta gramática que podia entender e falar latim.”²¹ Numa passagem carregada de significado, o filósofo refere-se, de forma crítica, ao contexto no qual escrevia, mais precisamente à pluralidade linguística de seu meio, onde existiam “diversas nações e diversas línguas; por causa dessa diversidade de línguas [os homens] guerreavam uns contra os outros.”²² Como solução, sugeria que o latim fosse a língua universal, portanto a que deveria ser ensinada aos “infieis.” Oficializada pela Igreja Católica, era a “língua mais geral”; nela, “há muitas palavras de outras línguas e em latim estão [escritos] nossos livros”²³. Tais fragmentos revelam que Llull pensava para além das fronteiras nacionais da língua catalã e valorizava a universalidade do latim.

No que tange à transculturalidade, também se percebe no *Blaqueria* a influência do *Barlaão e Josafá*. As semelhanças narrativas e a possível relação foram identificadas no fim do século XIX pelos franceses Hauréau e Littré (386). Ora, Blaqueria e Josafá eram filhos ansiosamente esperados, cujos pais demonstraram reações negativas quando descobriram os ideais ascéticos deles. Numa análise metódica que confirma a proximidade entre os escritos, Badia (1990, 138; 143-144) recorda quatro aspectos principais: 1) a renúncia aos cargos públicos; 2) a tentação matrimonial; 3) a organização de toda a vida social pelo protagonista antes de abraçar definitivamente o eremitério; 4) a disputa religiosa. Eles compõem um *topoi* do repertório hagiográfico dos pais do deserto, que pode ser observado no ideal ascético tanto de Blaqueria quanto daquele que Barlaão ensina a Josafá.

Recentemente, Jordi Redondo (2017) foi outro pesquisador que investigou os modelos literários do *Blaqueria*, em sua visão, ainda pouco explorados e explicados. Sua pesquisa aponta a possibilidade de um paralelo com a hagiografia bizantina, já que existiriam muitos indícios, particularmente encontrados num texto de Leôncio de Neápolis (c. 590-668), bispo cipriota. Um deles seria a trajetória do protagonista (Blaqueria), que busca uma vida espiritual. Embora alguns autores apontem uma viagem de Llull ao mundo bizantino antes de 1301,²⁴ algo sem comprovação documental, o fato é que ele não precisaria percorrer tal itinerário para entrar em contato com essas tradições. No Mediterrâneo do século XIII, havia uma intensa troca cultural e comercial entre a Coroa de Aragão e o Império Bizantino. Não podemos esquecer, ainda, que “Blaqueria” é um topônimo de Constantinopla, uma famosa referência à devoção mariana naquela cidade.

De fato, o aspecto transcultural do *Blaqueria* ainda é um campo com muitas possibilidades analíticas, as quais podem fomentar instigantes conclusões e interpretações. Ao longo do tempo, a crítica especializada sugeriu vários modelos literários, que, quando postos à prova, não perderam força explicativa e revelaram importantes entrelaçamentos transculturais. Esse é o caso do *Barlaão e Josafá*. Outros, porém, foram aventados e rechaçados pelos eruditos – para citar um exemplo, havia a

²¹ “[...] tanta gramàtica que sabia entendre i parlar llatí” (Llull 2009, I, 2.8, 95).

²² “[...] de diversses nacions havents diverses lenguatges; per la qual diversssitat de lenguatges guerrejaven los uns ab los altres” (Llull 2009, IV, 94.2, 414).

²³ “[...] latí es lo pus general lenguatge e en latí ha moltes paraules d’altres lenguatges e en latí son nostres llibres” (Llull 2009, IV, 94.3, 415).

²⁴ Em 1301-1302, como sabemos, Llull esteve em Ayas (Armênia Menor) e Chipre. Alguns autores, contudo, afirmam que ele teria visitado o mundo bizantino (inclusive Constantinopla) já em 1279-1282, o que carece de comprovação documental. Sobre o tema, ver Souza (2020).

ideia de que o *Blaquerna* teria recebido a influência do *Ḥayy ibn Yaqzān*, uma novela filosófica escrita em árabe pelo andaluz Ibn Tufail (c. 1105-1185). Essa hipótese, contudo, foi descartada por Rudolf Brummer (1979, 9-11), que notou diferenças significativas na narrativa e no conteúdo.

2.3 O Livro das Maravilhas

O *Livro das Maravilhas* (c. 1287-1289), o último escrito aqui examinado, é uma novela enciclopédica redigida por Llull em catalão, durante sua primeira estada em Paris. Seu protagonista é Félix, um personagem que, guiado por um espírito de curiosidade, percorre o mundo para conhecê-lo e tentar compreender suas “maravilhas.” Trata-se de uma obra popular, conforme percebemos em sua tradição manuscrita: atualmente, estão preservados 20 manuscritos, dos quais 7 provêm da Idade Média.²⁵ Do total, temos cópias em catalão (12), italiano (5), francês (1) e castelhano (2) (Badia; Bonner 1993, 225-226). A sétima parte do *Livro das Maravilhas*, denominada de o *Livro das Bestas*, ganhou uma enorme fama e recebeu várias traduções. Ela gira em torno da Raposa, personagem que manipula outros animais (o Elefante, o Boi, o Pavão, o Coelho etc.) com o propósito de atingir a posição de única conselheira do rei Leão – alvo que ela pretendia eliminar.

O *Livro das Bestas* tem profundas influências do Oriente, como o *Kalila e Dimna*, uma coleção de fábulas indianas composta entre os séculos III a.C. e III d.C. A versão mais conhecida dessa história oriental é a adaptação em árabe feita por Ibn Almuqaffa^c (c. 724-756), um muçulmano de origem persa. O título refere-se a dois chacais personificados, “ambos dotados de muita sagacidade e decoro” (2005, 47) – a saber, o ambicioso Dimna e seu irmão, o prudente Kalila, que sempre o aconselha. Transmitida sobretudo pelos persas e árabes, a história cruzou a Rota da Seda e chegou ao Mediterrâneo ocidental (Puig Montada, 513). Em 1251, na Escola de Tradutores de Toledo, o *Kalila e Dimna* recebeu uma tradução para o castelhano por ordem do infante Afonso, futuro “rei sábio” de Leão e Castela. Entre 1273 e 1305, o judeu converso João de Cápua utilizou uma versão hebraica para produzir uma tradução em latim. Com base nela, várias cópias foram feitas em línguas vernáculas e difundidas pela Europa.

As semelhanças entre as narrativas foram apontadas no fim do século XIX por Hauréau e Littré (347) e por Menéndez Pelayo (1895, 389), para o qual “os apólogos do *Livro das Bestas* procedem, em sua maior parte, do *Kalila e Dimna*.” Por qual via Ramon Llull recebeu? Na visão desses dois autores franceses, o filósofo “deve ter conhecido o *Kalila e Dimna* em árabe” (1885, 356). Um século depois, Barry Taylor (648) apresentou uma interpretação similar, afirmando que é “perfeitamente possível que ele tenha usado uma versão árabe.” Nas últimas décadas, todavia, Lúcia Martín Pascual (1997, 92-93) revisitou a questão e concluiu: as semelhanças entre as versões árabe, castelhana e latina não permitem discernir um paralelismo maior para uma ou outra. O mais importante é entender que Llull não realizou uma tradução literal de suas fontes, mas uma adaptação. Nesse procedimento, cerca de 1/3 dos contos do *Livro das Bestas* é procedente do *Kalila e Dimna* (Martín Pascual 2013, 83-86).

A adaptação dessa fábula oriental por Ramon Llull merece uma avaliação metódica. Em relação ao protagonista, os dois chacais são fundidos em apenas um personagem, a Raposa, que se assemelha ao invejoso Dimna. Para demonstrar o paralelismo entre essas obras, vejamos o conto sobre o “macaco, o vagalume e o papagaio.” Ele está presente não somente no *Livro das Bestas*, mas também no *Blaquerna*, na *Árvore Exemplifical* e na *Retórica nova*. Na narrativa oriental, alguns macacos pretendem acender uma fogueira e, para isso, usam um vagalume, que é

²⁵ Existem traduções medievais em francês, castelhano e italiano, todas do século XV. Ver Bonner (1993, 243-244).

confundido com o fogo. Mais de uma vez, uma ave adverte o equívoco deles e é repreendida por um homem. No desfecho do enredo, os macacos se irritam e matam a ave. O sentido moral é que não devemos aconselhar a quem não quer nos escutar, o que vale tanto para a ave quanto para o homem. Nessa trama, a fábula é narrada por Kalila para Dimna, que não segue os seus conselhos (Ibn Almuqaffa^c 2005, 86-87).

Em suas obras, Llull adapta o original: a ave, por exemplo, é indicada com precisão: um papagaio (*Blaquerna* e *Livro das Bestas*) e uma pomba (*Árvore Exemplifical* e *Retórica nova*). No caso das duas obras que analisamos, o número de macacos também muda: 2 no *Blaquerna*; 1 no *Livro das Bestas*. No *Blaquerna*, a história é evocada pelo escudeiro de Narpán (cavaleiro vicioso), que recomenda ao protagonista desistir de corrigir o comportamento de seu senhor.²⁶ No *Livro das Bestas*, quem a retoma é o Galo, cujo propósito é advertir ao rei Leão que aumentasse o número de conselheiros. O monarca, porém, não compreende a mensagem e irrita-se com ele. Em seguida, o Galo é devorado pela Raposa, que se torna a única conselheira real (Llull 2011, VII, 42, 263-264). Em todos esses escritos, observamos uma complexa relação intertextual, por meio da qual Llull constrói sua prosa, sem realizar nenhuma recuperação literal e exata das fábulas orientais (Aragüés Aldaz, 64).

O *Livro das Bestas* recebeu a influência de outras tradições do Oriente, como das *Mil e Uma Noites*, em cuja história sobre “o burro, o boi, o mercador e sua esposa” Llull se inspirou para escrever a fábula do “boi e do burro.” Essa famosa coletânea árabe de contos, de natureza coletiva e anônima, foi referida pela primeira vez no fim do século IX (Jarouche, 12). Ela foi difundida no Oriente Médio e já era citada por renomados sábios árabes do século X, como Al-Masudi e Ibn al-Nadim. A partir dali, chegou ao mundo mediterrâneo e, depois, propagou-se pela Europa. No *exemplum* mencionado, existem algumas diferenças entre a narrativa oriental e o *Livro das Bestas*, como o número de personagens envolvidos; no conto original (2005, 54), o galo tinha cinquenta galinhas em seu harém; na versão de Llull (2011, VII, 42, 262-263), a quantidade cai para dez (*.x. gallines*).

Outra inspiração oriental vem do *Sendebär*, que se popularizou no Mediterrâneo por meio de manuscritos árabes. Trata-se de uma história de um infante assediado por sua madrasta, a qual, rejeitada, acusa-o falsamente de violação. Perante o episódio, o rei manda executar o próprio filho. No fim, o infante consegue demonstrar sua inocência e, depois, a madrasta é queimada. Em 1253, o *Sendebär* ganhou uma versão castelhana na Escola de Tradutores de Toledo, sob encomenda do Infante Fadrique, irmão de Afonso, o Sábio. No *Livro das Bestas*, o relato é recordado pela Raposa, que desejava transformar o Elefante em rei. O texto luliano (2011, VII, 39, 231-232), porém, relata apenas que o filho do monarca foi expulso de casa, sem mencionar a reviravolta no enredo e a morte da madrasta.

Para finalizar, o *Livro das Bestas* também tem uma relação com o *Barlaão e Josafá*, verificado num *exemplum* explicado pela Raposa ao Boi: a história do “rei e do eremita” (2011, VII, 40, 235-236). Ele diz respeito a dois personagens com algumas características dos protagonistas da fábula oriental (Aragüés Aldaz, 145; Badia 1990, 146-147). É importante salientar que Llull não buscou referências apenas nessas fontes do Oriente, já que igualmente se inspirou no mundo cristão latino, de onde recolheu uma tradição francesa: o *Roman de Renart*. É sobretudo nele que o filósofo se baseou para

²⁶ “[...] en una terra s’esdevench que dues bugies posaren lenya sobre una luerna e cuydaven-se que fos foch e bufaven en la lenya per ço que-l foch s’ençenés. Un papagay estava en .i. arbre e dehia a les bugies que no era la luerna foch, e les bugies no escoltaven ses paraules. Un corp dehia al papagay que no volgués treballar en correcció d’aquells qui no reeben doctrina. Lo papagay avallá del arbre e mes-se enfre les bugies per ço que-l ohissen e la una d’aquelles pres e auçís los papagay” (Llull 2009, II, 52, 245).

criar o personagem da Raposa e é ao contexto político francês que ele alude quando, no fim da obra, menciona os perigos que cercavam um governante daquela época: o capetíngio Filipe IV. Portanto, a própria estada parisiense imprimiu um tom à produção literária de Llull.

Considerações finais

Do nacional ao global, do século XIX ao século XXI, a literatura luliana recebeu diferentes leituras. Já desde o fim do Oitocentos, sua transculturalidade foi apontada pelos especialistas, porém decidimos aqui examiná-la em profundidade, sempre à luz de seu contexto plurilinguístico e multicultural de produção. Em outras palavras, reconhecer e verificar a sua globalidade,²⁷ algo natural em Ramon Llull, filósofo “consciente das verdadeiras dimensões do mundo” (Domínguez Reboiras 2012, 68). Das três obras pesquisadas (o *Livro do Gentio e dos Três Sábios*, o *Blaquerna* e o *Livro das Maravilhas*), as duas primeiras foram elaboradas no Mediterrâneo; mesmo a terceira, o *Livro das Maravilhas*, tem uma relação direta com aquele ambiente, ainda que tenha sido redigida em Paris. Até então, era a primeira visita de Ramon àquela cidade, para onde levou toda a sua bagagem cultural mediterrânica. As três têm o mesmo esquema narrativo oriental: um personagem (o Gentio, Blaquerna ou Félix) adota uma vida ascética e vaga em busca de conhecimento. Ao contrário dos personagens tradicionais dos ciclos épicos de cavalaria, que enfrentam perigos iminentes, aqueles criados por Llull partem “em busca do conhecimento interior para relacionar-se com a natureza de Deus.” Essa é uma tradição eremítica árabe-oriental (Pardo Pastor, 174-176).

Ramon Llull era um homem que viajava, circulava, dialogava e bebia em diferentes tradições culturais que desaguavam no Mediterrâneo. Ele estudou e escreveu intensamente em distintas regiões daquela órbita, inclusive a bordo de navios, sobretudo genoveses. Zarpando da Armênia Menor em direção à Europa, por exemplo, compôs um breve texto, o *Livro dos Mil Provérbios* (1302). Ironicamente, o mesmo espaço que lhe abasteceu e inspirou em termos culturais foi aquele que, depois, destruiu parte de suas reflexões e interferiu na natureza de outras. Isso ocorreu quando seu navio naufragou no litoral de Pisa (1307), onde ele perdeu “todos os seus livros” (*omnibus libris*) (Llull 1980, X, §41, 301). Entre eles, estava a *Disputatio Raymundi christiani et Homeri saraceni*, pequena obra escrita em árabe, em Bugia (1307), que se referia às polêmicas de Llull naquela cidade. Mais tarde, já são e salvo em Pisa, o filósofo a reescreveu, dessa vez optando pelo latim.

Rotular Llull como o “patriarca da língua catalã” e “autor catalão,” como vimos, é incompreender o seu contexto histórico e sua atuação literária; tampouco é pertinente considerá-lo como um “pai da Europa” ou “pai da Catalunha,” clichês que costumam satisfazer apenas o senso comum e o mercado editorial, mas que não se sustentam diante do escrutínio historiográfico. Sua literatura não pode ser vista como “nacional” ou “catalã.” Ela é híbrida, amalgamada, fruto de entrelaçamentos e fusões culturais, com inspiração em modelos diversos, muitos dos quais provenientes do Oriente. Esses textos orientais – o *Barlaão e Josafá*, o *Kalila e Dimna*, as *Mil e Uma Noites* e o *Sendebâr* – também formam uma “literatura global” da Idade Média, pois, entre outras coisas, eram produtos transculturais que circularam e cruzaram fronteiras. Quando escreveu suas obras, Ramon Llull não recolheu as informações de suas fontes (escritas ou orais) e, de forma literal e passiva, as inseriu em seus textos. Na verdade, ele reorganizou, traduziu e adaptou. Inovou e criou.

²⁷ Perspectiva, aliás, com potencial para ser aplicada no Ensino de História, em busca de uma Idade Média Global: Souza (2021).

Obras citadas

- Aïssani, Djamil. “Les relacions entre Bugia i la Corona d’Aragó durant l’estada de Ramon Llull a la ciutat.” En *Ramon Llull i els Diàlegs Mediterranis*. Barcelona: Institut Europeu de la Mediterrània, 2016. 40-51.
- Amer, Sahar. “Reading Medieval French Literature from a Global Perspective.” *PMLA* 130/2 (2015): 367-374.
- Aragüés Aldaz, José. *Ramon Llull y la literatura ejemplar*. Alicante: Universitat d’Alacant, Servicio de Publicaciones, 2016.
- Asín Palacios, Miguel. “El lulismo exagerado.” *Cultura española* 2 (1906): 533-541.
- . *La escatología musulmana en la Divina Comedia*. Madrid: Imprenta de Estanislao Maestre, 1919.
- Avinyó i Andreu, Joan. *El terciari franciscà Beat Ramón Llull: doctor arcangélic y martre de Crist, sa vida y la historia contemporánea*. Igualada: Establiment Tipogràfic de Nicolau Poncell, 1912.
- Badia, Lola. “La novel·la espiritual de Barlaam i Josafat en el rerafons de la literatura lul·liana.” *Catalan Review*, Homage to Ramon Llull 4 (1990): 127-154.
- . “Monolingüisme i plurilingüisme segons Ramon Llull: De l’ideal unitari a les solucions pragmàtiques.” *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona* 43 (1992): 277-295.
- Badia, Lola; Bonner, Anthony. *Ramón Llull: vida, pensamiento y obra literaria*. Barcelona: Quaderns Crema, 1993.
- Badia, Lola; Santanach, Joan; Soler, Albert. “La llengua i la literatura de Ramon Llull: llocs comuns, malentesos i propostes.” *Els Marges: revista de llengua i literatura* 87 (2009): 73-90.
- Barlaam e Josafat*. Edición crítica por John E. Keller y Robert W. Linker. Madrid: CSIC, 1979.
- Bonner, Anthony (ed.). *Doctor illuminatus: A Ramon Llull Reader*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- . “Recent Scholarship on Ramon Llull.” *Romance Philology* 54 (2001): 377-392.
- Bové, Salvador. *La Filosofía nacional de Catalunya*. Barcelona: Estampa de Fidel Giró, 1902.
- Brummer, Rudolf. “Algunes notes sobre el *Libre del gentil e los tres savis* de Ramon Llull.” *Studia in honorem M. de Riquer*. Barcelona: Quaderns Crema 3 (1988): 25-34.
- . “Sobre les fonts literàries del ‘Blanquerna’ de Ramon Llull.” *Iberoromania: Revista dedicada a las lenguas y literaturas iberorrománicas de Europa y América* 9 (1979): 01-11.
- Calders i Artís, Tessa. “El *Blanquerna* de Llull i el *Príncep* de Hasday.” *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*. Sección de hebreo 60 (2011): 67-98.
- Carreto, Carlos Clamote. “*Global Middle Ages* ou as virtudes do anacronismo. A lição do texto medieval.” *e-Letras com Vida - Revista de Humanidades e Artes* 2 (2019): 118-149.
- Classen, Albrecht. “Global Middle Ages: Eastern Wisdom (Buddhistic) Teachings in Medieval European Literature. With a Focus on *Barlaam and Josaphat*.” *Humanities and Social Science Research* 4/2 (2021): 10-20.
- Conrad, Sebastian. *O que é a História Global?* Lisboa: Edições 70, 2019.
- De la Cruz Palma, Óscar. “L’estil aràbic de Ramon Llull. *Santes Creus*.” *Revista de l’Arxiu Bibliogràfic* 28 (2016-2017): 31-48.

- . “Las culturas en contacto en el *Liber de gentili et tribus sapientibus* de Ramon Llull.” En Alessandro Musco & Marta M. M. Romano (eds.). *Il Mediterraneo del '300: Raimondo Lullo e Federico III d’Aragona, re di Sicilia; omaggio a Fernando Domínguez Reboiras*. Turnhout: Brepols, 2008. 305-325.
- De Libera, Alain. *A Filosofia Medieval*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- Domínguez Reboiras, Fernando. “A Espanha Medieval, Fronteira da Cristandade.” *International Studies on Law and Education* 12 (2012): 57-68.
- . “Historia de la investigación luliana en los Países Catalanes.” *Catalònia* 43 (1995): 16-19.
- . “Ramón Llull, ‘catalán de Mallorca’ y la lengua árabe. Contexto sociolingüístico.” En Elvezio Canonica & Ernst Rudin (eds.). *Literatura y bilingüismo: homenaje a Pere Ramírez*. Kassel: Edition Reichenberger, 1993. 03-18.
- . *Ramon Llull. El mejor libro del mundo*. Barcelona: Arpa Editores, 2016.
- Ensenyat Pujol, Gabriel. “‘Ego magister Raymundus Lul catalanus’: Entorn a la identitat de Ramon Llull a l’Edat Mitjana.” *Zeitschrift für Katalanistik: Revista d’Estudis Catalans* 31 (2018): 05-22.
- Fidora, Alexander. “Raimundo Lúlio – Educador das Religiões.” *Revista Mirandum* 8 (2004).
- Gayà Estelrich, Jordi. “El ambiente científico de Montpellier en los siglos XIII y XIV.” *Studia lulliana* 21/61-62 (1977): 59-68.
- Hauréau, Jean-Barthélemy; Littré, Émile Maximilien Paul. “Raimond Lulle, ermite.” En *Histoire Littéraire de la France*. Paris: Imprimerie Nationale, 1885, vol. 29. 01-386.
- Hina, Horst. “La construcció d’una tradició cultural: Ramon Llull i la Renaixença.” En *Actes de l’Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*. Barcelona: Associació Internacional de Llengua i Literatura Catalanes, Universitat de les Illes Balears i Publicacions de l’Abadia de Montserrat, 1998, vol. 1. 143-155.
- Ibn Almuqaffa^c. *Kalila e Dimna*. Tradução de Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Iriarte, Mauricio de. “Genio y figura del iluminado maestro B. Ramón Llull.” *Arbor* 4 (1945): 376-435.
- Jarouche, Mamede Mustafa. “Nota Editorial.” En *Livro das Mil e Uma Noites*. Vol. I – ramo sírio. São Paulo: Globo Livros, 2005. 09-35.
- Jalent, Esteve. 1. “Atualidade de Raimundo Lúlio.” En *Livro das Bestas*. São Paulo: Editora Giordano; Edições Loyola, 1990. 13-23.
- Kinoshita, Sharon. “‘Pagans are wrong and Christians are right’: Alterity, Gender, and Nation in the *Chanson de Roland*.” *Journal of Medieval and Early Modern Studies* 31/1 (2001): 79-111.
- . “Mediterranean Literature.” En Peregrine Horden & Sharon Kinoshita (eds.). *A Companion to Mediterranean History*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2014. 314-329.
- . “Negotiating the Corrupting Sea: Literature in and of the Medieval Mediterranean.” En Sharon Kinoshita & Brian Catlos (eds.). *Can We Talk Mediterranean? Conversations on an Emerging Field in Medieval and Early Modern Studies*. London: Palgrave Macmillan, 2017. 33-47.
- Klimek, Kimberly; Troyer, Pamela; Davis-Secord, Sarah; Keene, Bryan (eds.). *Global Medieval Contexts 500-1500: Connections and Comparisons*. London: Routledge, 2021.
- König, Daniel. “Conceitualizando a ‘História do Mediterrâneo’: perspectivas medievalísticas sobre uma categoria multifacetada.” En Néri de Barros Almeida &

- Robson Della Torre (orgs.). *O Mediterrâneo Medieval reconsiderado*. Campinas: Editora da Unicamp, 2019. 15-57.
- León Florido, Francisco. “*Translatio Studiorum*: Traslado de los libros y diálogo de las civilizaciones en la Edad Media.” *Revista General de Información y Documentación* 15/2 (2005): 51-77.
- Livro das Mil e Uma Noites*. Tradução de Mamede Mustafa Jarouche. São Paulo: Globo Livros, 2005.
- Llull, Ramon. *Liber de Fine*. Edição de Aloisius Madre. En *Raimundi Lulli Opera Latina*, Tomus IX. Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 35. Turnhout: Brepols, 1981.
- . *Llibre de Meravelles*. Volum I. Llibres I-VII. Edició crítica de Lola Badia (dir.), Xavier Bonillo, Eugènia Gisbert, Montserrat Lluch. Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 2011.
- . *Llibre del gentil e dels tres savis*. A cura d’Antoni Bonner. Palma: Patronat Ramon Llull, 2001.
- . *Romanç d’Evast e Blaqueria*. Edició crítica d’Albert Soler i Joan Santanach. Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 2009.
- . *Vita Coaetanea*. Edição de Hermógenes Harada. En *Raimundi Lulli Opera Latina*, Tomus VIII. Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis, 34. Turnhout: Brepols, 1980.
- Marsan, Rameline E. *Itinéraire espagnol du conte médiéval (VIII-XV siècles)*. Paris: Klincksieck, 1974.
- Martín Pascual, Lúcia. “Algunes consideracions sobre la relació entre les faules del *Llibre de les Bèsties* de Ramon Llull i l’original oriental.” *Catalan Review* 11/1 (1997): 83-112.
- . “Huella del *Calila e Dimna* en la literatura catalana medieval.” En Marie-Sol Ortola (coord.). *Énoncés sapientiels et littérature exemplaire*. Nancy: Éditions Universitaires de Lorraine, 2013. 83-99.
- Menéndez Pelayo, Marcelino. “De las influencias semíticas en la literatura española.” En *Obras completas*. Estudios de Critica Literaria. Madrid: Sucesores de Rivadeneyra, 1895. 353-401.
- . “La obra científica de Raimundo Lulio.” *Revista Crítica de Historia y Literatura Españolas, Portuguesas e Hispano-Americanas* 4 (1899): 79-81.
- Pardo Pastor, Jordi. “El caballero a lo divino en Ramon Llull: contra el pecado de la lujuria.” *Mirabilia Journal* 1 (2001): 173-188.
- Pistolessi, Elena. “Tradizione e traduzione nel corpus lulliano”. *Studia lulliana* 49 (2009): 3-50.
- Planas, Rosa. “El *Kuzarí* en la tradició cristiana. Un exemple de diàleg entre religions.” *Veus baixes* 3 (2015): 27-38.
- Puig Montada, Josep. “Ramon Llull and the Islamic culture of the Mediterranean.” En Anna Akasoy & Wim Raven (eds.). *Islamic Thought in the Middle Ages: Studies in Text, Transmission and Translation, in Honour of Hans Daiber*. Leiden: Brill, 2008. 503-519.
- Redondo, Jordi. “An Eastern Tradition in Lullian *Blaqueria*: the Holy Fool Ramon Lo Foll.” *Philologia Classica* 12/2 (2017): 206-217.
- Rosselló Bover, Pere. *Ramon Llull en la literatura contemporània*. Palma de Mallorca: Lleonard Muntaner, 2016.
- Rovira i Virgili, Antoni. *El Nacionalismo catalán: su aspecto político, los hechos, las ideas y los hombres*. Barcelona: Editorial Minerva, 1917.

- Rubio Albarracín, Josep Enric. “Ramon Llull com a mite identitari (més ençà de la Renaixença).” *Mirabilia Journal* 5 (2005): 84-100.
- . “The first literary manifestations in the discursive construction of a national identity: the case of Ramon Llull.” En Julián Acebrón Ruiz; Isabel Grifoll; Flocel Sabaté (coords.). *La construcció d'identitats imaginades: literatura medieval i ideologia*. Lleida: Pagès editors, 2015. 103-124.
- Rubió i Balaguer, Jordi. *Ramon Llull i el lul·lisme*. Barcelona: Publicacions del'Abadia de Montserrat, 1985.
- S. del P. (sic). “Apuntes biográficos de Raimundo Lulio, filósofo del siglo XIII.” *La floresta andaluza*. Diario de literatura y artes, Sevilla 24 (1843).
- Sabaté, Flocel. “La nación catalana en la Edad Media.” En Flocel Sabaté (ed.). *La nació a l'Edat Mitjana*. Lleida: Pagès editors, 2020. 185-221.
- . *Percepció i identificació dels catalans a l'edat mitjana*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans. Secció Històrico-Arqueològica, 2016.
- Sendebarr. El libro de los engaños de las mujeres*. Edición de Veronica Orazi. Barcelona: Editorial Crítica, 2006.
- Serra, Màrius. “El Al·leluia de Joan Triadú.” *El Periódico* (2010): 21.
- Silveira, Aline Dias da. “História Global da Idade Média: Estudos e propostas epistemológicas.” *Roda da Fortuna*. Revista Eletrônica sobre Antiguidade e Medieval 8/2 (2019): 210-236.
- Soler, Albert. “Editing texts with a multilingual tradition: the case of Ramon Llull.” *Variants* 5 (2006): 53-72.
- Souza, Guilherme Queiroz de. ““Andando casi por toda la tierra”? As viagens de Ramon Llull no imaginário moderno: entre mito e história.” *Revista Diálogos Mediterrânicos* 19 (2020): 58-81.
- . “Raimundo Lúlio, a Idade Média Global e o Ensino de História: perspectivas de abordagem.” *Esboços: histórias em contextos globais* 28 (2021): 531-557.
- Taylor, Barry. “Some Complexities of the *Exemplum* in Ramon Llull's *Llibre de les bèsties*.” *The Modern Language Review* 90/3 (1995): 646-658.
- Torràs i Bages, Josep. *La tradició catalana*. Estudi del valor ètic i racional del regionalisme català. Barcelona: Editorial Ibèrica, 1913 [1a ed. 1892].
- Villalba i Varneda, Pere. *Ramon Llull. Escriptor i Filòsof de la Diferència*. Palma de Mallorca, 1232-1316. Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2015.