
DE RAMON LLULL A JERÓNIMO JAVIER

HUGUES DIDIER
Université Jean Moulin Lyon 3

EXISTE UN DOBLE vínculo entre el *Llibre del Gentil e dels tres Savis* de Ramon Llull (1232-1316), terciario de la orden de San Francisco, y el tratado *Fuente de Vida* de Jerónimo Javier (1549-1617), jesuita: por una parte, el espíritu de la Compañía de Jesús procede de la tradición luliana, tan poderosa en Cataluña, donde San Ignacio de Loyola se formó. Un lema jesuítico recapitula esta herencia: «*entrar en la de ellos y salir con la nuestra*» (Jerónimo Nadal). Por otra parte, tanto Ramon Llull como Jerónimo Javier se dedicaron a la misma obra: la conversión de los musulmanes a la fe de Cristo, por el diálogo pacífico y mediante argumentos racionales. Pero el rey Akbar y sus cortesanos en Agra o Delhi, a quienes se dirigía el jesuita navarro, eran muy distintos de los *sarraíns* del Mediterráneo occidental con los cuales el *Doctor Illuminatus* había discutido.

El *Libro de Vida* [1600] tratado apologético redactado en castellano para ser llevado al persa, idioma de más prestigio o de mayor uso en la corte del rey mogol, refleja la experiencia dialogal del jesuita navarro Jerónimo Javier. Ofrece notables analogías de tema y de estrategia dialogística con el *Llibre del Gentil e dels tres Savis* del Beato Ramon Llull (Llull, 1993: 6; esta obra podría proceder de un original árabe). Allí un *gentil* o *pagano* procedente de un país lejano (Llull, 1993: 13: «*ell venia de longues terres*») está triste o atormentado porque no tiene conocimiento de Dios ni cree en la resurrección. Además, «*après sa mort no creya esser nulla cosa*» (Llull, 1993: 6). Busca una respuesta a sus interrogantes vitales y tres sabios van a proponerle unas respuestas supuestamente decisivas. El primer sabio es judío y quiere convencerle de la verdad del judaísmo. El segundo sabio es cristiano y quiere convertirle al cristianismo. El tercero es musulmán («*sarraí*») y es apologeta del islam. El tratado termina sin que el gentil haya escogido entre las tres religiones. Este hecho es bastante enigmático por parte de un hombre que dedicó toda su vida a evangelizar. O se descuidó de acabar la obra, o debe considerarse que su continuación figura en otro tratado suyo, casi todos de corte apologético.

Lo mismo que el *Llibre del Gentil e dels tres Savis* es un diálogo ficticio entre cuatro hombres de distinta orientación religiosa, el *Libro de vida* de Jerónimo Javier finge narrar las conversaciones interconfesionales. El *locus amoenus* de Llull era una selva poblada de árboles simbólicos (Lull, 1993: 14-46, *lo primer libre*). El de Jerónimo Javier, la corte del rey Akbar en Agra o en Delhi, en donde llevaba ya muchos años. Comienza el diálogo por una casualidad, el encuentro accidental entre un anónimo padre jesuita y un filósofo con motivo de la audiencia solemne del rey mogol o *darbar*. Sin embargo no es nada desdeñable un tercer protagonista, el *mola* (o más exactamente el *mawlá*) muy cortés defensor de las posiciones clásicas o habituales de la teología musulmana sunita. La religión mayoritaria en la India, la bramánica, no tiene representante en el diálogo. Sin embargo viene aludida o, a veces ampliamente retratada, tanto por el jesuita como por el filósofo, el cual, en determinadas circunstancias, aboga en favor de los hindúes. Obviamente, el filósofo pertenece a la esfera cultural y religiosa del islam, aunque ya no cree en los dogmas de esta religión, defendidos por el *mola*. Es un descreído como los hubo siempre en tierras musulmanas, y ahora más que nunca, aunque suelen callarse. Puede considerarse como un disidente radical de la fe coránica, o como «post-musulmán». Resulta muy significativo que el protagonista del *Libro de Vida* lleve el nombre de *filósofo* y no el de *gentil*. Desde luego el personaje concuerda perfectamente con el sentido popular dado en el orbe islámico a la palabra árabe *faylasuf* y aclara el casi refrán: «*man tafalsafa tazandaqa, el que filosofa comete una herejía*» (expresión citada en el artículo *Yunân* EI 2, tomo XI: 374). Al iniciarse el diálogo, declara:

Io soi un hombre que trabaja por vivir bien y conforme a razón entre los hombres, no tanto por salvación o condenación del alma quanto por bivar bien y descansadamente y con buena reputación. Que esto que dizen del paraíso o infierno para dezir la verdad, téngolo por invención de hombres pera persuadir a los ignorantes a bivar bien y conforme a razón. Que como hombre muere todo acaba, como vemos del cavallo y del ellefante (19 a=92).

Inicialmente, al Filósofo le cuesta trabajo tanto el creer en la inmortalidad del alma como el descartar el concepto de un destino ciego (23 b=99). El jesuita se esfuerza en comprobar que en el mundo, nada ni nadie está gobernado así (23 a=98). Contra el triste fatalismo del filósofo, quiere demostrar lo bueno de nuestro mundo, lo cual constituye la mejor prueba de la existencia de su creador (43 e=133). En esta parte del *Libro de Vida*, aparecen numerosas huellas del pensamiento de Ramon Llull. Por ejemplo, cuando el padre dice:

[lo propio de la bondad: comunicarse] Pues siendo la propiedad de la bondad comunicarse, quanto una cosa más bondad más se comunicará (131 d=277).

Desde luego también es muy luliana la manera con que se demuestra el dogma central de la fe cristiana:

Bien poco sabe de Dios Mahoma y de su bondad y misericordia infinita, pues tan corto lo haze en amar que niega averse hecho hombre (146 f=302).

Cabe interrogarse sobre lo eficaz o lo pertinente de los argumentos lulianos en la corte de Akbar en los años 1585-1600: argumentos sacados de un aristotelismo mezclado de neoplatonismo, a no ser que sea más bien pensamiento neoplatónico apoyado en la lógica

de Aristóteles. Desde luego podrá extrañar la única respuesta que se puede dar a tal pregunta. Con la India musulmana, no estamos en la esfera cultural del islam mediterráneo y árabe sino en la esfera cultural del islam del Asia central, fundamentalmente persa. Y el cultivo de la filosofía helénica no había cesado en Irán. Argumentos directamente llevados de la Península ibérica y de su Edad Media se podían entender o tomar en cuenta. Muchos de los sabios cortesanos del rey Akbar pertenecían a la corriente llamada *isbraqí* en la historia cultural iraní, es decir la corriente platónicoaristotélica (Nizami, 1989: 74).

Puede ser que el filósofo de *Fuente de vida* sintetice algunas de las opiniones del propio rey Akbar (Camps, 1957: 62: «One of the three interlocutors in that work is a heathen Philosopher, a thinly-veiled personification of Akbar himself») con las de muchos cortesanos suyos, entre ellos persas refugiados en la India tras sufrir los rigores chiitas del soberano safevida shah Abás I (1571-1629). En su obra *Akbar and Religion*, el historiador Khaliq Ahmad Nizami pone de relieve la rivalidad entre el soberano indiomusulmán y el persa, quienes solían defender posiciones opuestas tanto políticas como teológicas, aunque ambos usaran el idioma persa y fomentaran la difusión del mismo tipo de cultura oriental. Lejos de los ojos de su pueblo, y también del control de los doctores de la Ley musulmana, Akbar había constituido un círculo de amigos libres-pensadores o heterodoxos, a no ser de renegados y filósofos, *murtaddun wa falasifa* (Didier, 2008a: 898), entre los cuales destaca el persa Ghazzalí Mashhadí, que se había salvado de una ejecución por herejía o blasfemia (Nizami, 1989: 52-53). Muchos de los poetas de la corte propusieron versos e ideas que, de ser conocidos por el pueblo musulmán, hubieran herido su susceptibilidad u ofendido su piedad (Nizami, 1989: 52: «*These poets indulged in propounding ideas which hurt the tradition of religion*»). Los dos refugiados persas Qasí-i Kahí y Dja'far Beg pueden considerarse como apóstatas del islam. Sin embargo fueron miembros del club de los íntimos de Akbar llamado en persa *Tawhid-i Ilahí* (Nizami, 1989: 53). No cabe dudar del hecho de que las ideas y los ritos de este círculo de admisión muy reservada del *Tawhid-i Ilahí* eran aberrantes y se alejaban de la ortodoxia musulmana tal como suele definirse (Aneer, 1973, *passim*). Posiblemente porque venían de lejos y porque ni querían ni podían denunciar ante los doctores de la Ley o *'ulama* las impiedades *islámicas* de aquel círculo de filósofos y herejes o renegados reunidos alrededor del propio Akbar, los jesuitas dan un testimonio insustituible y fidedigno sobre este tan inesperado ambiente. No es nada milagrosa su familiaridad con Akbar y con sus allegados. La explica o la justifica el hecho de que el primer equipo de jesuitas, el de 1580, incluía inesperadamente a un persa bautizado y sacerdote, disimulado bajo el nombre de Francisco Henriques, y el equipo de 1595, el de Jerónimo Javier, a un hermano coadjutor de origen indeterminado, que dominaba perfectamente el persa, el llamado Bento de Góis, tan cómodo o tan a gusto en un ambiente oriental que pudo viajar más tarde, en los años 1603-1607, en el Asia central disfrazado de moro, figiendo ser un maestro sufí, *cum permissu superiorum* (Didier, 2008b: 163-175). Mientras el filósofo de *Fuente de Vida* sintetiza al propio Akbar y sus allegados, su Padre jesuita representa a Jerónimo Javier y a sus predecesores o colaboradores de la Compañía de Jesús, entre ellos el *renegado del islam* o *murtadd* Francisco Henriques, cuyos experimentos y cuyos apuntes vienen reutilizados en la obra. Frente al abismal escepticismo del Filósofo, el Jesuita acude a un argumento sacado de la experiencia: no existe pueblo ninguno,

o civilización ninguna, que no posea religión. Llevada hacia extremos, la duda contradice la propia naturaleza humana:

También todas las naciones del mundo tienen su manera de adoración de Dios. Que esse Dios que los crió los imprimió en el corazón esta inclinación a adorar a Dios y honrrarlo, como se la dio también para honrrar y amar a sus padres. Y la inclinación universal de todos los hombres no puede ser falsa porque es natural. Y así es verdadera. Luego ai Dios (22 e=98).

Queda un poco sorprendido el Jesuita por encontrar en la corte de Akbar a quien rechaza uno de los fundamentos compartidos por la fe cristiana y por la fe musulmana, es decir la necesidad de una revelación o de la profecía. De inmediato el Filósofo había declarado:

Ninguno Propheta sigo, ni estoi amarrado a lei inguna. Mas vivo conforme a lo que la doctrina de los philosophos alcanço teniendo por mi guía el juicio natural y la razón que Dios me dio para seguir la virtud y huir el vicio. Que para esto no es necesario Propheta ni otro maestro sino la lumbre del entendimiento que cada uno recibió de Dios [es] bastante para saber hazer lo que deve. Y como hombre si guovierne por la razón que Dios le dio, esto le basta para se salvar (18 e -19 f=91).

Posiblemente por el eco de los diálogos interreligiosos convocados por el propio Akbar en su llamada *Ibadat Jana* o del hecho que determinadas cofradías sufíes del norte de la India acogían a discípulos hindúes sin requerir de ellos una previa conversión al islam, el Filósofo pretende que todas las religiones poseen el mismo poder salvífico y va enumerando los «*argumentos para probar que cada uno en su lei se puede salvar*» (17 d=88). Estos argumentos del Filósofo reflejan el ambiente relativamente tolerante de la época.

Pues luego no es mucho que Dios tenga christianos, moros y gentiles y otras sectas, que cada uno lo sirve por su modo. Sírvelo el christiano con su lei y el moro con la suia, y el gentil también con la suia, que de todos merece ser servido y obedecido (17 e=89).

Pero el Jesuita objeta: «*que no todas juntas no son de Dios*» (18 b=90). El tema es ambiguo o peligroso: estamos efectivamente en el reino de Akbar cuya legitimidad política era de esencia islámica y teocrática. Pero al mismo tiempo, por lo menos en el recinto limitado de sus cortesanos y allegados, incluso los tres jesuitas a quienes había invitado, expresaba el mayor escepticismo, e incluso blasfemaba contra Mahoma. De ahí la suma originalidad de *Fuente de Vida* en el marco de la inmensa literatura peninsular de polémica islamo-cristiana, y respecto a Ramon Llull. En algunos asuntos metafísicamente decisivos, concuerdan el misionero católico y el mola sunita frente al descreído Filósofo. Cuando proclama que «*Forçadamente es necesaria a los hombres lei revelada por Dios para alcançar su salvación*» (19 f=91), está de acuerdo con los dogmas básicos del islam. Pero precisamente, vienen rechazados por su escéptico interlocutor:

Io no veo qué necesidad ai de aver lei dada y revelada por Dios a los hombres, pues basta lo que cada uno entienda qué deve hazer o dejar dexar de hazer. Pues en cada hombre puso Dios una cierta luz con que ve lo que deve huir o seguir, como también en los otros animales sin tener necesidad de más lei que la que naturalmente les imprimió. Y como essa luz de los hombres llamamos entendiiento y razón. Y ésta tienen todos. Todos ten lei

bastante pera se gobernar y salvar sin más aver revelación de Dios ni de Prophetas que la denuncien a los hombres (32 c=115).

«¡Imposible!;No basta la lei natural del entendimiento de cada uno» (33 B=116) le contesta el Jesuita. El filósofo empieza una maniobra de retroceso. Admitiría una ley religiosa con tal que sea mínima. Además: «*no es necessario que la revele Dios por Prophetas*» (34 a=118). Pero ¿qué pueden alcanzar los filósofos? ¿Cómo se puede confiar en ellos? Se contradicen Platón y Aristóteles (35 e=120). Doble conclusión. Uno: «*Luego no ai hombre que pueda hazer lei universal pera todos*» (37 f=123). Dos: hace falta que Dios venga a socorrer la debilidad de los hombres:

De lo dicho se sigue que es necesario que aia en el mundo Prophetas por cuió medio Dios descubra esta su lei y vountad a los hombres. Llamamos Propheta a un hombre a quien Dios Nosso Señor descubre su sancta voluntad y le manda que de su parte la publique a los demás hombres (37 c=123).

Poco después el filósofo acata esta opinión (40 c=128). Es un paso peligroso. Al imponer la necesidad de que haya profetas, el Jesuita ha despertado en el Filósofo descreído pero culturalmente fiel al islam, elementos de la desvanecida fe musulmana. Inesperadamente el sacerdote católico ha trabajado a favor del mola sunita. Para evitar un desastre en el diálogo, hace falta proponer criterios que permitan discriminar entre auténtica profecía y falsa profecía (40 d=128). Pero todos los profetas quieren tener razón (40 e=128-129). El capítulo 5 del libro 1 intenta determinar «*las señales por onde se conocerá quoál de las leis que ai en el mundo es verdadera lei de Dios*» (40 e-45 e=128-137). Dos son los criterios evocados para determinar la *racionalidad* de una ley divina: por una parte es verdadera la que dice las cosas más elevadas sobre Dios. Por otra, la que incluye los mandamientos éticos más exigentes (43 e=132-133). Al fin y al cabo, «*La lei de Dios en todo ha de ser buena*» (43 b=133-134).

Tras el fin del último capítulo del primer libro, el Filósofo evoluciona. Deja de conceder importancia a la teoría aristotélica de la eternidad del mundo. Menos aristotélico, menos descreído también, vuelve a ser más musulmán también. Cuando el Jesuita enuncia el dogma trinitario, queda estupefacto o escandalizado: «*Cosa es éssa que nonca oí*». Encantado por el extrañamiento del Filósofo, el mola añade que «*en nuestro Alcorán estamos avizados mucho ha por nuestro Propheta que no digamos que Dios tiene hijo*» (Suras, 2: 118 y 39: 4) (52 de=149). Casi parece completa la adhesión del Filósofo a la tesis islámica cuando se dirige al sacerdote católico (54 b=152). Pero al fin de la discusión en torno a la Trinidad, el Filósofo se aleja del Mola y se acerca a las posiciones del Jesuita (58 c=159). Sin embargo concuerdan los tres en que «*Dios es actualmente todo quanto puede ser*» (60 f=162). Lo que no deja de tener algún vínculo con el dogma trinitario. El Filósofo sigue desconcertado y recuerda con intensidad su pasado de creyente del islam, y más concretamente de las especulaciones en torno a los noventa y nueve nombres de Alá. Ecuménicamente trata de establecer una equivalencia entre ellos y el dogma fundamental del cristianismo (61 a=163). Pero esta equiparación resulta equivocada (61 d=164).

El Filósofo da más pruebas de su genealogía musulmana, repitiendo algunas de las enseñanzas del andalusí Ibn al-‘Arabí dadas en sus *Futuhát al-Makkiyya* o sus *Fusus al-Hikam*

(cSourdel, 1996: 48) y de sus radicales seguidores indo-musulmanes. Se trata de la unicidad del ser, o monismo ontológico, *wahdat al-wuyud* en árabe:

Una cosa dizen algunos moros que entre ellos son mui estimados, que llaman sophís. Estos dizen que después de mucha penitencia y pureza de vida, y después de mui profunda consideración alumbrados por Dios, hallaron que solamente Dios tiene ser. Y afuera él, ninguna cosa lo tiene aunque parece tenerlo (...). Y por cierto, que parece esta doctrina delicada y digna de gente de mucha consideración (84 b=202).

Evidentemente, el Jesuita condena esta doctrina musulmana sufí cuyo inconveniente manifiesto es borrar la diferencia entre el Criador y sus creaturas (84 c=203, 85 b=204)¹. Para el Jesuita, «*Falço es dizer que las criaturas no tienen ser*» (84 c=203) y tampoco se puede pensar «*que Dios es forma de todas las cosas*» (85 f=204). Una paradoja paraliza al Filósofo cuya sensibilidad sigue siendo o vuelve a ser muy típicamente musulmana, aunque le moleste la rigidez de la ortodoxia sunita. Se siente muy atraído por un escepticismo de base aristotélica emparejado con un monismo ontológico propio de los sufíes rayano en el panteísmo. Lo que *Fuente de Vida* intenta utilizar es el hecho siguiente: un elevado número de cofradías sufíes están ciegas ante la contradicción entre la afirmación de un Dios transcendental y creador del universo y la de un Dios tan inmanente o tan invasivo que el mundo creado viene a ser una mera apariencia o un simple aspecto visible del Ser invisible. Desde luego, su oposición anterior a la idea de profecía o de revelación constituye una prueba indirecta de que el extremismo sufí derivado de Ibn Al-‘Arabí hace peligrar el dogma islámico sobre el carácter increado del Corán y la misión del profeta Mahoma. De ahí este extraño diálogo:

Filósofo: ¡Válame Dios! ¿Y vosotros los christianos dezís que Jesús es Dios?

Padre: Sí.

Filósofo: ¿Dios verdadero o por algún sentido espiritual?

Padre: El mesmo verdadero Dios hecho hombre.

Filósofo: Luego dais dos dioses: uno el Dios que es ab eterno. Otro Jesús vieno al mundo en tal tiempo. (117 c=254).(...) Mui grande dificultad me causa a mí y a todos los moros lo que vosotros los christianos dezís: que Jesú Christo es Dios y Hijo de Dios. Mahoma dexó escrito que Christo es grande Profeta y maravilloso en hazer milagros y de vida inculpa y mui grande delante de Dios, tanto que lo llama Pallavra de Dios y vaho o Spíritu de Dios y quanto de hombre sancto y grande se puede dizer. Lo dize de Christo él, y [lo dizen] todos los moros. Y a mí por lo que del tengo oído, me parece que lleva camino. (118 b=256): Mas vosotros los christianos, no os contentáis con esso“. (...) [Decís que] Christo tiene cuerpo: Dios es puro espíritu, sin pies ni manos ni cabeça. Pues luego, cómo Christo es Dios? Dios no tiene principio ni fin. No puede padecer ni morir ni tiene cuerpo (118-119 d=256).

Cuando el jesuita conoció al Filósofo en el *darbar* del rey Akbar, este estaba muy lejos del islam. Ahora, ha vuelto a ser musulmán. Por eso el representante del cristianismo tiene que defenderse utilizando argumentos sacados del Corán, encontrando allí argumentos inesperados a favor del cristianismo, lo que es una actitud que se puede calificar de *lulista*.

1. Misma polémica en 75 cd=186-187.

Pero el Filósofo está sorprendido por este empleo apologético cristiano del libro santo del islam. Pero resiste:

¿Qué necesidad tenía Dios de se hazer hombre pues que siendo Dios podía hazer lo que hizo, haziéndose hombre? ¿Pera qué se ha de dezir que se hizo hombre? ¿Qué necesidad avía de esso? O ¿qué provecho venía a Dios de esso? (122 f=262).

Sigue el Filósofo con su *reislamización*. Comparte las posiciones clásicas de condena del arte figurativo:

Es verdad que éssa es una de los principales cosas que tenéis los christianos que mucho descontentan a los moros, y porque os llaman cáfares porque dizen que con achaque de imágenes adoráis piedras y palos (161 c=327) (...) Antes parece contra la honra de Dios y contra toda razón adorar cruz y otras imágenes, porque adoración hes honra que se da a alguien, como a maior. Pues ¿en qué razón cabe que hombre racional adore huma? cruz de palo o de oro, y se ponga de rodillas y aga reverencia con la cabeça a una tabla pintada? (161 d=327).

El Jesuita defiende el culto de las imágenes, apoyándose en la autoridad de Aristóteles (163 d=331) y de la Biblia (165 e=335). Pero, desde luego defensor del islam o sustituyendo al Mola, el Filósofo rechaza la autoridad de la Sagrada Escritura invocando el tema apologético musulmán de la falsificación de la Biblia o *tabrif*:

Mucha materia distes de hablar ahora, porque aunque nuestras cosas realmente me parecen mui conformes a razón, no tiene fuerza por ser escritos en el Evangelio y otros libros que tenéis, porque no los tenéis con la puridad con que por los Prophetas de Dios fueron escritos, sino alterados y mudados a vuestra voluntad por vuestros antigos letrados, porque (como muchas vezes oí dezir a los moros [que] al principio no estaban en ellos estas cosas que dezís que Dios es uno en la essencia y trino en las Personas, y que Christo Jesú es Hijo de Dios, y que murió y resucitó, y otras cosas como éstas (165 f-166 a=336).

Sin embargo, en el marco de la fe musulmana recuperada, el Filósofo sigue siendo algo escéptico. Frente a la Biblia, se conforma al tema apologético musulmán del *tabrif*, no cree que el Corán hubiese bajado del cielo y sea *increado*. Para él, y contra lo que creen la inmensa mayoría de los musulmanes, Mahoma fue el autor del Corán:

Esto dizen que saben ellos, porque su Propheta, o por mejor dezir Dios mismo (por la boca dél) assí lo enseñó en libro del Alcorán en el que metió muchos pedaços del Evangelio y escogió allí lo verdadero de él, y que lo demás que adirman los christianos es invención de ellos (169 f=343).

Para quien tiene la costumbre de tratar hoy con los musulmanes el viraje del Filósofo puede parecer extraño o incomprensible. Hoy, como en tiempos de Ramon Llull, predomina absolutamente la creencia de que el libro santo del islam es increado, que no tiene otro autor que no fuera el mismo Dios y de que Mahoma o sus allegados no desempeñaron papel alguno en su génesis. En la corte mogol, las cosas no se veían así. Por ejemplo Abu-l-Fadl 'Allamí, el teólogo personal de Akbar y el propio Akbar. Según un documento conservado en el Archivo Histórico de la Compañía de Jesús, Akbar interrogó en 1596 a sus huéspedes para saber más cosas sobre el monje cristiano que hubiera ayudado a Mahoma a componer su Corán (Archivo Romano de la Compañía de Jesús, docu-

mentos GOA 46 I F°32, citado por Camps, 1957: 211). Se trata de un tema propagado por una cofradía bastante heterodoxa, pero en aquel tiempo muy influyente tanto en Irán como en la parte musulmana de la India y en la corte de Akbar, la *tariqa nuqtawiyya* (EI 2, tomo 8: 117-119: *Nuqtawiyya*). Se trata del punto flaco en la defensa del Filósofo: si el Corán es obra de un autor humano, está abierta la posibilidad de utilizar la acusación polémica de *tabrif* contra el libro santo de los musulmanes (170 ac=344), es decir incluirlo en la amplia serie de la literatura parabíblica o apócrifa.

De ahí, otra batalla del Filósofo, también específicamente musulmana, ubicar el Corán en la continuidad del Evangelio (172 c=348). Pero vanamente, ya que no está muy convencido de que Mahoma sea el sello de los profetas, *jatm al-'anbiyá'*. Notamos aquí también el ambiente muy particular del islam indio en tiempos de Akbar que sugería un cumplimiento religioso y político más allá del islam con sus descomunales pretensiones manifestadas por los títulos de *zill Allah* [Sombra de Dios], *jalifa Allah* [Vicario de Dios], *jalifa al-zamán* [Vicario del tiempo o califa del segundo milenio después de la hégira]:

Si Dios quisiese embiar oro Propheta, y lo embiasse con otra ley, seríamos obligados a dexar ésta y governarnos por aquella (173 a=349).

Este argumento, típico de las especulaciones apocalípticas concebidas por determinados grupos de cortesanos de Akbar, se opone a la ortodoxia musulmana que establece la Ley del islam como ley última y a Mahoma como sello de los Profetas. Sin embargo el Jesuita lo acoge como *típico del islam*, ya que dice:

Mucho ha que os esperaba con esta doctrina, pues os veí a comunicar tanto con los moros, porque veo que es ésta una de las principales columnas, en que se sustentan, y uno de los fuertes a que se acogen (175 b=350).

Desde luego, el Filósofo no consigue recuperar la totalidad de su inicial fe islámica. En esto parece un doble del propio rey Akbar, estricto y ardiente musulmán sunita en su juventud, pero descreído escéptico tras un profundo y largo episodio sufí. El capítulo 1 del libro 4 empieza por la fiesta de la Natividad. El Filósofo estuvo presente en la capilla de los Padres durante la Noche Buena. No es de extrañar: el rey Akbar y el príncipe heredero, Salim –que iba a reinar bajo el nombre de Yahanguir– visitaron varias veces a los Padres jesuitas, gustándoles los belenes (Camps, 1957: 239-241). Es una consecuencia lejana de las enseñanzas de Ibn Al-'Arabí devoto del Jesús coránico por él considerado como el *sello de los santos*, *jatm al-awliyá'*. Intentaron los Jesuitas sacar provecho de tal devoción típicamente sufí. Pero vanamente. No se bautizaron ni Akbar ni Yahanguir. Pero en el ideado diálogo de *Fuente de Vida*, tras haber pasado por un incompleto proceso de reislamización, el Filósofo acaba profesando la fe cristiana (278 c=548) y pide el bautismo. Declara:

Uvistes vos conmigo como se ha un capitán que quiere tomar una fortaleza (...). Eisme aquí rendido y convencido. Claramente veo que no hay otra ley de salvación sino la del Evangelio. Alguna cosa me contentava la de los moros. Mas hallo que no tiene que ver con la del Evangelio ni menos Mahoma con Jesú Christo. Ni hallo cosa de tomo en la de los gentiles (278 b=547-548).

DE RAMON LLULL A JERÓNIMO JAVIER

Nada de eso en el epílogo de la obra de Llull, donde el Gentil no se convierte a ninguna de las tres religiones que le propusieron los sabios, contentándose él con alabar a Dios (Llull, 1993: 205). Ahí se ve la profunda diferencia entre el medio ambiente mediterráneo en que Ramon Llull había vivido, dialogado y escrito, y el ambiente indio asiático en que Jerónimo Javier actuó tres siglos más tarde. Al fin y al cabo, con sus dudas y con su casi «post-islam» de corte sufí, el Filósofo que plasmó el jesuita navarro es al mismo tiempo el *sarraí* y el *gentil*.

BIBLIOGRAFÍA

- ANEER, Gudmar, *Akbar the Great Mogul and his Religious Thoughts*, skriv Service, Uppsala, 1973.
- CAMPS, Arnulf, *Jerome Xavier and the Muslims of the Mogul Empire*, Schönbeck Beckenried, Nouvelle Revue de Science Missionnaire, Fribourg, 1957.
- DIDIER, Hugues, «Muslim Heterodoxy, Persian *Murtaddûn* and Jesuit missionaries at the court of King Akbar (1580-1605)», *The Heythrop Journal*, 49 (2008a), pp. 898-939.
- , «Ormuz, point d'appui de la mission des Jésuites auprès du Roi Akbar (années 1580-1605)» en *Revisiting Hormuz. Portuguese Interactions in the Persian Gulf Region in the Early Modern Period*, Calouste Gulbenkian Foundation, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden, 2008b, pp. 163-175.
- EI 2: *Encyclopédie de l'Islam*, publicada en Leyde [segunda edición en francés].
- JAVIER, Jerónimo, *Fuente de Vida, Tratado Apologético dirigido al Rey Mogol de la India en 1600*, Universidad de Deusto, Instituto Ignacio de Loyola, Donostia-San Sebastián, 2007 [El texto de *Fuente de Vida* aparece citado a la vez según el folio del manuscrito romano y según la paginación de la edición crítica. Una letra de localización se añade a la indicación del folio del manuscrito. La página de la edición crítica va precedida por el signo =].
- LLULL, Ramon, *Llibre del Gentil e dels tres Savis*, ed. Antoni Bonner, Patronat Ramon Llull, Palma de Mallorca, 1993.
- NIZAMI, Khaliq Ahmad, *Akbar and religion*, Idarat-i-Adabiyat-i-Delhi, Delhi, 1989.
- SOURDEL, Janine et Dominique, *Dictionnaire historique de l'islam*, PUF, Paris, 1996, p. 48.

