



**La difícil proposta lul·liana per a la conversió dels musulmans**  
**A difícil proposta luliana para a conversão dos muçulmanos**  
**Ramon Llull and the Muslims: a difficult propose for conversion**

Gabriel ENSENYAT PUJOL<sup>1</sup>

**Resum:** Tot i que Ramon Llull tenia un cert coneixement de l'islam, diferents factors feren impossible l'èxit de la seva missió. Alguns són d'ordre intern de la Cristiandat, mentre que la resta són diversos: la dificultat dels temes escollits, les resistències psicològiques amb què es va trobar, l'oposició del poder públic islàmic, la poca predisposició dels musulmans al diàleg i la impossibilitat d'imposar una religió sense recórrer a la força.

**Abstract:** Although Ramon Llull has a knowledge of Islam, different factors impossibilities the success of the mission. Some factors were interiors of Christianity and another were different causes: the difficulty of the subject he chose, the psychological restraints, the opposition of Islamic public power, the scarce predisposition to dialogue of Muslim people and, finally, the impossibility to impose a religion without using force.

**Paraules clau:** Ramon Llull – Musulmans – Conversió – Diàleg – Força.

**Keywords:** Ramon Llull – Muslims – Conversion – Dialogue – Force.

ENVIADO: 10.10.2015  
ACEPTADO: 10.12.2015

\*\*\*

---

<sup>1</sup> Universitat de les Illes Balears. Site: <https://www.uib.es>. E-mail: [gabriel.ensenyat@uib.cat](mailto:gabriel.ensenyat@uib.cat).



## I. Introducció

Ramon Llull va fer l'opció a favor de la conversió pacífica a partir d'unes premisses que, a través de l'aplicació de l'*Art*, havien de funcionar.\* D'ací la importància que atorgava al debat aparentment tranquil i serè amb l'infidel – però que, en cap cas, no exclouia la croada com a forma d'obligar els musulmans a escoltar les predicacions, si se'n mostraven reticents.<sup>2</sup> En conseqüència, va plantejar la disputa en uns termes diferents als anteriors, adaptant-la a les exigències que presentaven els musulmans, per tal de fer-se escoltar. Aquests aspectes són força coneguts, de manera que no hi incidirem.<sup>3</sup>

Ara bé, malgrat els esforços del Beat, el mètode proposat presentava un seguit de dificultats per assolir l'èxit esperat, algunes inherents al sistema i d'altres derivades de la problemàtica general motivada per una empresa d'una magnitud tan gran. Tot seguit valorarem els aspectes a favor i en contra que presentava l'aplicació pràctica del sistema lul·lià a l'hora de d'aplicar-lo dins el món musulmà, sense obviar tampoc algunes dificultats internes amb què es trobà el Beat dins la cristiandat.

## I. Aspectes de la proposta lul·liana que podien facilitar la conversió

D'antuvi, el «diàleg» que Ramon Llull proposa amb els musulmans pot semblar ben encaminat. El coneixement que tenia el Beat –un cert coneixement, si es vol dir així– de la realitat del món islàmic podia facilitar les coses. Entre aquest coneixement, hi figura el de les fonts musulmanes que el

---

\*El present treball s'inscriu en les tasques de l'Institut Superior d'Investigació Cooperativa IVITRA [ISIC-IVITRA: <http://www.ivitra.ua.es>] (Programa de la Generalitat Valenciana per a la Constitució i Acreditació d'Instituts Superiors d'Investigació Cooperativa d'Excel·lència, cofinançat pel FEDER de la UE, Ref. ISIC/2012/022) i dels projectes competitius PROMETEOII/2014/018 (Programa Prometeo de la Generalitat Valenciana per a Grups d'Investigació d'Excel·lència en I+D+i, cofinançat pel FEDER de la UE), GITE-09009-UA, USI-045-UA, VIGROB-125.

<sup>2</sup> Sobre aquesta qüestió presentarem una primera aproximació al “III Congrés Català de Filosofia”, celebrat a Palma (Mallorca) del 21 al 23 de gener de 2015, titulada *La dificultat del diàleg entre Ramon Llull i l'infidel musulmà*, a hores d'ara inèdita. El text que ara publicam en constitueix una versió sensiblement ampliada.

<sup>3</sup> Les abreviatures que fem servir quant a l'edició dels textos lul·lians que citam són les habituals: MOG: *Raymundi Lulli Opera Omnia*; NEORL: *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*; OE: *Obres Essencials*; OS: *Obres Selectes*; ROL: *Raimundi Lulli Opera Latina*.



Antonio CORTIJO & Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 2 (2015/2)*

New Approaches in the Research on the Crown of Aragon

Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó

Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jul-Dez 2015/ISSN 1676-5818

Doctor Il·luminat pogué fer servir, en algunes ocasions debatut en relació a obres o aspectes concrets i inqüestionable en altres casos, com en el *Llibre del gentil e dels tres savis*, en el *Llibre de les bèsties* o en la *Lògica d'Alatzell*, entre d'altres, i que, en conjunt, sembla indubtable (Bonner 1995; Butinyà). De fet, S. Trias (1995) ja va explicar que l'enfocament del Beat no va tant pel camí d'estudiar l'islam o per deixar-se influenciar per aspectes de la seva cultura sinó que allò que pretén és presentar les veritats de la fe cristiana en àrab i d'una manera que resulti entenedora per als musulmans.

Tot i així, D. Urvoy (París 1980) ha matisat que aquesta coneixença fos veritablement autèntica, real, ja que, abans dels seus viatges missionals al nord d'Àfrica, el contacte del Beat amb la realitat musulmana s'havia circumscrit a Mallorca, a l'islam vençut i anorreat després de la conquesta; no a societats musulmanes lliures, diguem-ne "normals". La percepció que en podia tenir, doncs, era dubtosa, abstracta i, en tot cas, força distorsionada.

Fins i tot els musulmans esclavitzats provinents de la conquesta o els seus descendents (tanmateix, pocs, tant els uns com els altres) que encara romanien a l'illa quatre dècades després de l'ocupació catalana no s'adequaven gaire el perfil del musulmà a qui hom podia convertir amb una argumentació racional com la proposada pel Doctor Il·luminat. Així, Urvoy conclou que, en matèria de creences i de temes culturals, l'acció de Lull a l'illa s'hagué de limitar al grup de musulmans lliures dedicats al comerç, com a únics interlocutors possibles. Aquesta circumstància, per força, havia d'entebolir el punt de vista lul·lià respecte de l'islam (Urvoy 2008).

Això no obstant, en temps de Lull i amb la seva participació, la coneixença de la religió dels musulmans havia variat substancialment respecte de segles enrere. Abans de Pere el Venerable (recordem que viatja a la Península Ibèrica el 1141), com és ben sabut, no hi ha intents coneguts d'aproximar-se seriosament als textos musulmans amb finalitats polèmiques (que exigien un coneixement de l'altre). Una primera –breu– refutació de l'Islam la va fer Pedro Alfonso, jueu convers, en la seva obra *Dialogi contra Iudaeos*, llegida per l'abat de Cluny. Pedro Alfonso era l'antic Moshé Sefardí, originari possiblement d'Oscà, una figura summament important de la comunitat hebraica aragonesa, fins al punt que al seu bateig (1106) hi assistí i l'apadrinà el rei Alfons el Bataller.

Tot i així només ens ha arribat un petit nombre de textos d'aquestes característiques, en tot cas esparsos i poc clars, cosa que indica l'escàs interès que suscitava la qüestió, una circumstància que, per força, implicava una notòria ignorància envers la materialitat musulmana.

Una mostra en el sentit que als governants cristians no els preocupava la conversió dels infidels, en general, i dels musulmans, en concret, la constitueix el *Llibre dels feits*. En aquesta obra no trobam res que suggeresqui cap interès especial de Jaume I per convertir els vençuts. Tota la relació que hi podem observar són els pactes i tractats signats amb ells. I fins i tot podem veure que, al text cronístic, el monarca està més interessat a reflectir anècdotes sobre la qüestió que a parlar de cap mena de debat religiós: s'estima més negociar després que els musulmans hagin dinat, ja que el menjar i el vi els fan estar de bon humor i són més receptius a fer concessions.<sup>4</sup>

Altrament, el coneixement directe de la realitat islàmica, bé que amb finalitats apologetiques, és una circumstància que no trobam entre els missioners fins al segle XIII. De fet, malgrat el contacte permanent amb els musulmans a llocs com la Hispania medieval o a Terra Santa, arran de les croades, l'Església no es va plantejar cap mena de projecte missioner de gran abast. Tan sols ens trobam amb algunes iniciatives personals en aquest sentit. Iniciatives que, a vegades, han resultat ser més aviat fruit d'una possible ficció historiogràfica que no pas de la realitat, com en el cas del suposat intent per part de Pere l'Ermità de convertir el cabdill turc Kerboga, durant el setge d'Antioquia (1098), arran de la primera croada (Cutler).

En altres ocasions hom va recórrer a la disputa, en aquest cas amb jueus, com Guglielmo Alfachino, mercader genovès, que el 1179 mantengué una disputa a Ceuta, la qual es reproduí a Mallorca el 1286, ara a través d'un altre mercader genovès, Inghetto Contardo (Limor 1985, 1991, 1994; Dahan).

---

<sup>4</sup> “E axí com vengueren [els emissaris musulmans] no volguem parlar ab ells tro que fóssem dinats e que fossen pus alegres del menjar e del vin que beuriem” (c. 193 [250]). “E ells sarrahins menjaren ab nós, que no volíem parlar ab ells tro que fossen escalfats del menjar e del vin” (c. 195 [252]) (Ferrando/Escartí, 292-293).

De manera que fins a la tretzena centúria, amb la irrupció dels ordes mendicants<sup>5</sup> i de laics com Llull que es decanten per la conversió, la interferència cristiana en relació amb el món musulmà té un caràcter sobretot bèl·lic: croades, expedicions per arrencar tractats comercials i de pau favorables, amb percepció inclosa de tributs, conquestes militars a la Península, a Sicília, etc. Llull, com sabem, va optar pel camí de la disputa i la conversió més o menys pacífica. Però cal remarcar que sense renunciar en cap moment a la croada, que ja és present en els seus escrits inicials. R. Sugranyes (1954, 1989) ja fa temps que va qüestionar la idea arrelada (tant, que encara hom la repeteix sumàriament) d'un Ramon Llull inicialment pacífic, que opta pel diàleg tranquil i reposat amb l'infidel, fins que, a partir de la dècada de 1290, de manera sobtada i sorprenent, inclou la croada al costat de la missió.

En realitat, el Beat sempre va preveure la viabilitat de l'acció bèl·lica com un recurs complementari a l'activitat missionera (recurs final, si es vol dir així) en el cas que els infidels es mostrassin del tot impermeables a la predicació. L'objectiu de la croada lul·liana, per tant, no era la conquesta per si mateixa del territori ni, molt menys, l'anihilació dels infidels (allò que hom ha anomenat la "solució dels francs") sinó una manera d'assegurar-se unes audiències captives que facilitassin la conversió diguem-ne "voluntària". Sugranyes (1989), després d'afirmar que "problema ben difícil és el d'integrar les reiterades propostes de Ramon Llull en favor de la croada bèl·lica en el conjunt de la seva doctrina missional" (93), analitza com és possible, en el Beat, conciliar el que sembla inconciliable: la missió espiritual i la croada militar.

De fet, Llull, ara i adés, al llarg de la seva obra fa referència al "passatge" (la croada). Al *Fèlix*, per exemple, podem veure com parla de combinar l'acció apològica amb la militar:

---

<sup>5</sup> Els primers que s'endinsaren en territori musulmà –peninsular o nord-africà–, just després de la fundació de l'orde, foren els franciscans, amb una pràctica que sovint cercava el martiri com a via per provocar les conversions, reeditant el drama dels apòstols (i, en certa manera, a l'estil dels màrtirs cordovesos del segle IX). En aquest context, tengué lloc el conegut intent del mateix sant Francesc per convertir el soldà d'Egipte al-Kâmil, arran de la cinquena croada (1217-1221). Un poc més tard, els dominics, amb el programa de sant Ramon de Penyafort a la mà, posaren en marxa un projecte de predicacions organitzades, amb un mètode concret per adreçar-se als infidels (que Ramon Llull considerà insatisfactori).



Antonio CORTIJO & Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 2* (2015/2)

New Approaches in the Research on the Crown of Aragon

Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó

Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jul-Dez 2015/ISSN 1676-5818

Ay, senyor Deus! Et quant gran desonor es de la santa fe crestiana, per la qual vos a defendre et exalçar volgués esser home et liurar a mort aquell home! Et los sarrayns, qui son fills de descreença, tenen et possehexen aquella santa terra d'Oltramar, on la fe fò fundada et liurada en guarda de la santa Esglesia! Ay, senyor Deus! Quant será aquell dia que será passatge de combatedors loadors, qui ab armes corporals et esperituals daran honor a la fe et destrouiran la eror, per la qual fe en est mon está tan aontada? (NEORL XIII: 100, VIII/63).

D'altra banda, com veurem tot seguit, el Beat, quan s'adreça a l'infidel, fa concessions, ni que siguin aparents. O, a vegades, més directes. Al *Llibre de coneixença de Déu* (1300), per exemple, escriu que l'obra oculta el tema de la Trinitat perquè "los jueus e los sarrayns no sien agreujats en aquest libre a legir e oir, con sia so que els ajen greuja de oir parlar de la divina trinitat de Deu" (NEORL IX: 65).

Altrament, l'aprenentatge amb l'esclau i el coneixement que assolí de l'àrab li varen permetre accedir de manera directa a textos que havien quedat vedats per als pensadors cristians dels segles anteriors, els quals desconeixien l'àrab. Tradicionalment hom donava per suposat que l'esclau era d'origen mallorquí, però A. Bonner (1987) ha plantejat que difícilment, més de tres dècades després de la conquesta, es podia trobar a Mallorca un musulmà instruït, de les característiques del famós esclau de Lull; per això, pensa que, més tost, devia tractar-se d'un esclau importat, possiblement d'origen magrebí.

En tot cas, Lull podia debatre de tu a tu amb els oponents. Més i tot, amb l'Art com a base, no tenia necessitat de l'especulació deformadora, com fou el cas de Ramon Martí amb les obres de polèmica antijueva que va escriure, en part basades en la manipulació dels mateixos escrits hebraics (Ensenyat 2012). Hom ha insistit molt en el fet que Lull no recorre gairebé mai a la pràctica, tan genuïnament medieval, de basar-se en les "auctoritates", ni tan sols bíbliques, a l'hora de fonamentar el seu sistema (a penes trobam dues dotzenes de citacions en tota l'obra lul·liana). A. Bonner (1993) ens n'ha donat l'explicació: com que l'Art té una inspiració divina, ja que fou revelada a Lull a través de la il·luminació de Randa, no només no fretura del suport de cap autoritat, antiga o medieval, sinó que fins i tot això no semblaria congruent (quina autoritat hi pot haver per damunt de Déu?).

Tot plegat, almenys facilitava que Lull pogués ésser escoltat pels seus interlocutors. Això era possible, en primer lloc, gràcies a la competència que

tenia en la llengua àrab, una circumstància de la qual no cal dubtar, malgrat alguna conjectura en aital sentit (Brunner). I que no té una importància menor, atès que sovint els missioners no dominaven aquesta llengua i havien de recórrer a l'interpret, cosa que desfigurava la predicació. Llull mateix, en diverses ocasions, reflecteix la deficiència que suposava el fet que l'apologeta s'hagués de fer traduir, ja que això restava seriositat a la predicació i, a més, com que el traductor no era entès en matèria teològica i filosòfica, sovint no reflectia bé els plantejaments del missioner, això si de manera inconscient no els desvirtuava o mal interpretava.

Especialment rellevant ens sembla la recomanació que trobam al *Blaquerna* en el sentit que els professors que ensenyin al missioner siguin nadius, a fi que els apologetes aprenguin una llengua viva, apta per a la convivència i la controvèrsia, i no un idioma llibresc, poc útil a la pràctica:

Après aquestes paraules l'apostoli e los cardenals e·ls religiosos, a honrar la gloria de Deu, ordenaren que de tots los religiosos qui havien sciencia fossen assignats frares a aprendre diversses lenguatges e que·n fossen fetes diversses cases per lo mon e que a lurs messions fossen bastantment procurats e ordenats segons la manera del monestir de Miramar, qui es en la illa de Mallorca. A l'apostoli e a tots los altres plach aquest ordenament e·l apostoli tramés per totes les nacions dels infeels que hom n'amenás per aprendre lo lur lenguatge e per ço que hom aprengué lo lur, e que ab ells ensemps hom anás preycar als altres en lurs terres; e que a·quells qui aurien après latí e haurien conexença de la santa fe catholica fossen donats diners e vestirs e palafrens per ço que·s lohasen dels crestians, e con sserien en lur terra tornats, los ajudasen e·ls mantenguesen (NEORL VII: 354, n. 3).

El raonament lul·lià sobre la conveniència d'aprendre la llengua dels infidels ens recorda el que havia fet en termes semblants Roger Bacon, amb qui Llull té diverses coincidències (enmig d'altres punts de vista discrepants). Bacon critica tant les croades com les estratègies missioneres dels seus companys d'hàbit. Sobretot a l'*Opus maius* exposa que cal la predicació i l'argumentació filosòfica per a convertir. Però els missioners, segons el seu parer, no segueixen una bona estratègia ni coneixen les llengües de les audiències, cosa que els porta a recórrer als intèrprets, amb els problemes que això planteja. Com també farà Llull, el pensador anglès reflexiona sobre el fet que, al món, els cristians són una minoria. Al *Fèlix*, Llull escriu en relació amb aquest aspecte:

Senyer –dix Fèlix–, pus que tan gran virtut hac la passió de Jesuchrist en salvar son poble, com pot esser que tots los homens d'aquest mon no son en via de salvació? Ni per que son mes de infels que no crehen en son aveniment que de crestians?”, (NEORL X: 129, I/9); “Veges quants son los infeels et com poch son los catolichs”, (NEORL XIII: 100, VIII/63).

I ho reitera al *Desconhort*: “Quan pens a consirar del món son estament, / com paucs són cristians e molt li descreent” (OE I: 1309, v. 1/2).

Abans de continuar, val a dir que la creença tan estesa de que els musulmans són més que els cristians fou rebutada per Joan de Galonifontibus, d'origen francès, bisbe d'Armènia (1377) i, després, del bisbat asiàtic de Sultània (1398). El 1404 va escriure el *Libellus de notitia orbis*, un breu tractat en què proporciona diverses informacions sobre els tres continents medievals. Argumenta, en contra de la major part dels autors contemporanis, que les terres sotmeses a l'Islam són desèrtiques, estan mal poblades i que, encara que els musulmans es troben presents als tres continents, a Europa són pocs i a Àsia constitueixen una minoria en relació amb les altres religions. Sobre la poligàmia –que constituïa l'explicació habitual de la suposada superioritat demogràfica– afirma que no serveix tant per incrementar la població com, simplement, per satisfer els baixos instints morals dels musulmans (García, 145-146).

Retornant al punt de vista de Bacon, la conclusió és que cal promoure les conversions. I, en aquest sentit, igual que el Beat, afirma que les dues úniques maneres d'atreure els infidels a la fe és o bé a través dels miracles o bé mitjançant la raó humana; i com que amb la primera opció hom no pot comptar-hi a priori, la solució rau en la segona alternativa (Tolan, 260-264). Per descomptat que altres autors de l'època també es plantejaren la conversió dels infidels, com Tomàs d'Aquino, Ramon Martí o Riccoldo de Monte-Croce (Anawati), però amb cap altre no trobarem aquestes similituds.

D'altra banda, Lull sabia a qui s'havia d'adreçar i com fer-ho. L'interlocutor idoni era el musulmà lletrat, per quatre motius. El primer perquè disposava d'una preparació intel·lectual que li permetia mantenir el debat i entendre el sistema lul·lià, cosa de la qual el poble, per motius obvis, no era capaç. Segonament, perquè, gràcies al que acabam de dir, hom el podia persuadir, a través de l'*Ars*, de la veritat de la fe cristiana i, per tant, el podia arrossegat a la



conversió. Tot el contrari –i aquest és el tercer motiu– que els governants, els quals, encara que sovint eren entesos en lògica i filosofia (i, en conseqüència, susceptibles d'entendre els raonaments lul·lians), no tenien cap predisposició a canviar de religió, ja que el fonament del seu poder es basava en la mateixa fe islàmica. És a dir, qualsevol canvi religiós implicava una erosió de la base del poder polític que tenien, cosa que feia inviable que s'implicassin en la conversió. I, en quart lloc, perquè Llull considerava que els musulmans lletrats, precisament a causa del coneixement de què gaudien en matèria filosòfica, havien de saber que la religió musulmana era falsa.

Llull, per tant, pensa que els savis mahometans en realitat fingeixen seguir una fe en la qual no creuen. Ho reitera nombroses vegades, al llarg de les seves obres. A la *Doctrina pueril*, escriu que els musulmans il·lustrats no creuen que Mahoma sigui cap profeta i, per tant, no creuen en la fe musulmana:

Tant son vils fets e sutzes cels que fou Mafumet, e tant se descovenen ses paraules e sos fets a sentetat de vida e de propheta, que mayorment aquels sarrayns qui saben molt e an soptil engin e qui an alevat enteniment no creen que Mafumet sia propheta. E per assó an fet establiment los sarrayns que nuyl hom no gos mostrar logica ne natures enfre eyls, per so que agen rudi enteniment, per lo qual sien en openió que Mafumet sia proph[e]ta.

Amable fil, aytals sarrayns qui an soptil enteniment e qui no creen que Mafumet sia propheta, serien leugers a convertir a la fe catholica si era qui la fe los mostrás e·ls preycás, e qui amás tant la honor de Jesuchrist e a qui membrás tant la passió sua, que no duptás a sostenir los trebays que hom ha per apendra lur lenguatge ne tamés lo peril de la mort (NEORL 7: 184-185).

També se'n fa ressò al *Desconhort*:

N'Ermità, els sarraïns són en tal estament,  
 que aquells qui són savis per forsa d'argument,  
 no creen en Mafumet, ans tenen a nient  
 l'Alcorà, per ço car no visc honestament.  
 Per què aquells venrien tost a convertiment,  
 si hom amb ells estava en gran disputament  
 e la fe los mostrava per força d'argument,  
 e aquells, convertits, convertirien la gent (OE I, 1316, XXVIII)

Hi insisteix al *Liber de fine*:

[A l'hora de fer-se cristians, entre els musulmans] Ho farien sobretot els homes de lletres, perquè pocs d'ells creuen en Mahoma per tal com saben prou que va ser home pecador i que en la seva llei va introduir molts enganys. D'això n'han tingut experiència cristians àrabs, i jo em puc posar entre ells. Si es convertissin els sarraïns més importants, induirien a convertir-se els menys importants (Gayà/Llabrés, 81).<sup>6</sup>

Com va escriure Miquel Barceló (1989), en el fons Llull era incapaç de concebre un musulmà sincer i instruït alhora, ja que, si es donava la doble circumstància, el musulmà deixaria d'ésser-ho. L'afirmació, tot i que pot semblar excessiva, però no està exempta d'una base de versemblança.

Aquesta percepció sobre la falsedat en llur creença per part dels musulmans l'hem d'emmarcar dins una llarga tradició en el pensament medieval. Com a mostra, podem fer referència al cas estrany, potser únic en la història de la disputa religiosa, que trobam a la *Disputatio Abutalib sarraceni et Samuelis iudaei, quae fides praecellit, christianorum, an iudaeorum, an sarracenorum* (Reinhardt). El comentarem amb una certa extensió, atès l'interès general que té aquest text en relació amb Llull. Tot i que anònim, s'ha plantejat la possibilitat que fos escrit pel missioner dominic castellà Alfonso Buenhombre, que arribà a ser bisbe de Marràqueix el 1343.

Es tracta d'un debat –presentat com autèntic però que és una invenció de l'autor– entre el jueu Samuel i el sarraí Abû Tàlib. En principi cada un d'ells defensa la respectiva fe però, fent servir els escrits sagrats de l'altre a favor de la seva postura, tots dos acaben afirmant la veritat del Cristianisme. El que en principi ens interessa remarcar és que, durant el pseudodebat, Abû Tàlib confessa que els musulmans tenen un llibre secret que revela que Mahoma, al llit de mort, ordenà als seus deixebles que es fessin cristians, i ell volgué morir com a tal. En definitiva, som davant una llegenda anterior segons la qual els musulmans fingeixen una fe que no tenen. Això no significa una dependència de la *Disputatio* respecte de Llull. Només hem volgut assenyalar l'ambient ideològic en el qual s'emmarquen aquesta mena d'afirmacions.

---

<sup>6</sup> L'afirmació “arabici christiani”, al text llatí, ha cridat l'atenció; a part de significar coneixedor de la llengua i cultura àrabs segurament també fa referència a les connexions àrabs de la formació del Beat (Lohr).

També ens interessa remarcar, en un sentit més ampli, que Samuel i Abû Tàlib segueixen un raonament contrari al lul·lià, ja que no intenten aconseguir la conversió mitjançant especulacions racionals, sinó exclusivament a través de l'exegesi dels textos sagrats de cada religió. L'obra no apel·la raons filosòfiques, sinó que es basa únicament en reflexions sobre l'èxit històric de les religions i en la interpretació de l'Alcorà i de la Bíblia.

Retornant a Llull, no sembla que, en aquest cas, la convicció del fingiment per part dels musulmans el pogués ajudar gaire a fer una anàlisi del tot correcta de la situació. Tot i així, en relació amb el que comentam, la creença en la simulació el degué refermar en la convicció que el col·lectiu idoni a qui s'havia d'adreçar era al dels savis, atesa la doble condició que tenien: com a entesos en filosofia serien capaços d'entendre el mecanisme lul·lià, i com a simuladors d'una fe en la qual no creien estarien predisposats a abraçar la veritat, prèviament argumentada.

I així ho va plantejar. Per això, els viatges apologetics que Llull va dur a terme al nord d'Àfrica sempre tenen com a destinació el món urbà. Llull defuig les comunitats rurals perquè és conscient que les dificultats que hi trobarà seran molt majors (i la paciència, menor, afegeix Miquel Barceló). El Beat cerca el diàleg, la persuasió racional i raonada, el contacte amb els savis, i això només és possible dins el món intel·lectual de la ciutat.

Així mateix Ramon Llull atorga una viabilitat superior al debat amb el musulmans que amb els jueus, com comentarem de manera específica a l'apartat 5.

Ara bé, un cop que el Mestre Il·luminat ha definit qui són els millors receptors del seu sistema —l'elit intel·lectual musulmana—, encara li queda un últim problema per resoldre: com fer-se escoltar. Perquè els musulmans, òbviament, no estaven delerosos de sentir una predicació cristiana; no esperaven l'arribada dels missioners amb els braços oberts. A la *Vida coetània* el Beat ens explica de manera nítida l'estratègia que va seguir: persuadint l'infidel que, a través del debat, està disposat a abraçar la fe musulmana si hom li demostra que és l'autèntica. Al capdavall, la proposta lul·liana era una trampa.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> En certa manera, es tracta d'un embolcall semblant al que teixeix Llull entorn dels seus lectors cristians quan llegeixen obres com el *Blaquerna*. La intenció del Beat, quan escriu

El 'diàleg' que proposa Llull amb l'infidel –jueu o musulmà– té un únic objectiu: la conversió d'aquest al cristianisme. No es tracta d'un debat filosòfic de tenor semblant al que, per exemple, mantenien a l'Antiguitat els diferents corrents de pensament (neoplatonisme, estoïcisme, epicureisme...), previ a la irrupció del Cristianisme, en el sentit d'intentar, entre tots plegats, apropar-se a la Veritat. La proposta lul·liana no té res a veure amb això; ni tan sols a una obra tan aparentment dialogant com el *Llibre del gentil e dels tres savis*, en què, rere el diàleg pacífic, tranquil i tolerant entre les tres religions, n'ha de sortir victoriosa una, i només una, de les tres fes. No es tracta d'arribar conjuntament a la Veritat sinó de copsar quina és l'única fe que conté la Veritat. A través de la disputa, Llull vol persuadir intel·lectualment l'«altre» de l'error en què viu en matèria religiosa. No hi ha cap possibilitat que pugui ocórrer el cas contrari: l'Art ho impedeix alhora que disposa dels mecanismes per fer factible la conversió.

Però, amb un plantejament inicial obert a la disputa, sense cap condició prèvia (i amb Llull jugant fora camp), la temptació per part dels savis musulmans era massa gran com per resistir-se a debatre racionalment amb Llull. Aquest és l'aspecte final que contempla la tàctica lul·liana: el debat basat en l'argumentació filosòfica, no en la interpretació de textos ni en les cites d'autoritat, que Llull sabia ben bé que no conduïen enlloc. Per contra, la tradició racionalista imperant en aquell moment dins el món islàmic, i particularment en el nord d'Àfrica, facilitava del tot les coses. Llull, hàbilment, havia aconseguit dur tota la qüestió cap al redol que li interessava. Certament, no podem negar que el Beat va fer un esforç considerable per aconseguir la "captatio benevolentiae" de l'auditori musulmà, tant pel mètode seguit com pel fet d'adreçar-s'hi en àrab.

## II. Aspectes que incideixen en sentit desfavorable a la conversió

La maniobra, doncs, a priori sembla correcta, ben pensada, però és evident que el Beat no se'n sortí. Quines són les causes del fracàs final? Deixant de banda aspectes com la magnitud de l'empresa o, si aquesta hagués començat a

---

novel·les d'aquesta mena, no és fer literatura "per se" ni res semblant, sinó atrapar el lector a través d'una novel·la escrita en vulgar amb la intenció de fer-li avinent el projecte de reforma de la Cristiandat, amb la intenció final, òbviament, que aquest s'apunti a les propostes lul·lianes. És el que "mutatis mutandis" pretén fer ara amb els interlocutors musulmans: proposar-los un diàleg amb l'única finalitat de convertir-los.

reeixir, les resistències psicològiques per part de la població a l'hora de bescanviar una fe per una altra, el cert és que el 'diàleg' proposat per Llull tenia algunes febleses que en dificultaven qualsevol possible i hipotètic l'èxit. Aquestes, diguem-ne, "deficiències originals" és allò que ara voldríem comentar.

Per començar, la predicació lul·liana difícilment podia ésser eficaç, puix que les raons filosòfiques i l'argumentació dialèctica no podien pertorbar seriosament la fe dels musulmans, atesa la dificultat dels temes escollits (atributs divins, Encarnació, Trinitat...). L'obvietat d'aquest problema resulta tan evident que no cal insistir-hi (Garcías, 212-213).

El segon aspecte que hem de valorar l'hem comentat unes línies més amunt. Es tracta dels problemes que hi havia, malgrat l'esforç que va fer Llull per fer-se entendre i escoltar pels musulmans, a l'hora d'establir allò que avui diríem una comunicació fluïda. Tanmateix d'antuvi la premissa ja era incorrecta, perquè el Beat no pretenia dialogar amb l'infidel sinó convertir-lo (o, dit d'una altra manera, l'única intenció del diàleg era la conversió, que n'havia d'ésser el resultat final). I és que el debat de Llull amb l'"altre" té una part –una bona part– de ficció. Llull "fingeix" que dialoga, tant en els seus escrits literaris com en la realitat, perquè el debat que proposa només es pot decantar cap a un costat, el seu.

El *Llibre del gentil*, ja esmentat, n'és la millor mostra: malgrat el caire respectuós i tolerant –aspectes innegables–, amb el seu aparent final obert, "sorprenent i desconcertant", com el qualificà Martí de Riquer (1984, 243), acaba amb la victòria cristiana, tal com ens exposa Llull en obres posteriors, com el *Fèlix* o el *Liber de fine*. Amb tot, el que ara ens interessa remarcar sobre aquest llibre és la relació que pot tenir amb les disputes reals entre cristians i jueus, amb l'afegit, ara, del gentil musulmà (Ensenyat).<sup>8</sup> A pesar que el diàleg textual simula, en el medi escrit, una situació comunicativa oral, cal no oblidar que, a la realitat, sempre es tracta de disputes forçades. Per això, en aquest cas, no en té, de relació. És una nova manera de fer, com ja ens indica Llull mateix: "novella manera e novelles rahons per les quals poguessen esser endressats los errats" (Friedlein, 80-85). I és nova perquè les disputes reals tenien un caràcter ofensiu en relació amb l'altre; eren aspres. Ara, en canvi, hi ha una renúncia

---

<sup>8</sup> Val a dir que, de discussions entre cristians i musulmans, a penes en disposam de textos.

explícita a la polèmica, tan categòrica que –remarquem el bon quefer literari de Lull– el gentil impedeix en dues ocasions que els altres interlocutors interrompin el discurs del musulmà (Friedlein, 90).

Una altra premissa que hem de tenir en compte, a l'hora de plantejar el debat lul·lià (tant el literari com el real), és que, malgrat certes aparences i molta mitologia historicista, la condescendència dins el món musulmà respecte d'altres fes no era tan gran com a vegades hom ha suposat. Sovint es parla de la tolerància dels musulmans medievals (fins i tot en contraposició als cristians de l'època o a una part dels musulmans actuals) i, tot i que existia un determinat grau d'acceptació dels cristians (sempre que el poder no estigués en mans de grups fanàtics), la tolerància tenia uns límits. És cert que els cristians que vivien en terres musulmanes eren lliures (excepte si es tractava d'esclaus importats), podien practicar la seva religió, conservar lleis i costums propis i organitzar-se de manera autònoma.

Però hi havia fronteres: havien de respectar l'islam i no fer proselitisme, sota pena de mort; no podien fer ostentació pública de la seva fe; sota cap circumstància no es podien casar amb una musulmana, mentre que els musulmans sí que podien prendre per esposa una o més d'una cristiana (en aquest cas d'unions mixtes, els fills havien d'ésser musulmans); els musulmans no es podien convertir al cristianisme sota cap concepte (de bell nou, pena de mort) però els cristians ho podien fer a l'islam en qualsevol moment, etcètera. Si fa no fa, les condicions són semblants a les que existien dins el món cristià, allà on hi havia comunitats musulmanes provinents d'una anterior conquesta cristiana. Això és, quan hi havia col·lectius islàmics amb drets reconeguts, com en el País Valencià, però que no fou el cas, com sabem, de Mallorca, on els musulmans que varen sobreviure a la conquesta –remarquem-ho, això: els qui varen sobreviure– quedaren totalment desemparats i a mercè dels guanyadors. Després d'aquest parèntesi contextual, necessari per evitar determinades idealitzacions, poc o gens reals, no ens resultarà estrany observar que l'islam tenia una tendència a refusar el diàleg, que podem concretar en els següents aspectes:

- Els cristians que vivien en país musulmà tenien prohibit aprendre l'Alcorà i, fins i tot, posseir-ne un exemplar. Ni tan sols no en podien parlar ni referir-se a Mahoma: eren temes de conversa prohibits. És a dir, amb aquestes disposicions el que hom pretenia evitar eren precisament el debat i la discussió,

que la llei islàmica prohibia de manera expressa, fins i tot amb la pena de mort. Un cop més, Pere el Venerable se'n va sorprendre, atès que el racionalisme dels musulmans li havia fet pensar el contrari (Tolan, 195-196).

- Els doctors en dret islàmic ensenyaven que un musulmà havia d'evitar al màxim el contacte amb la gent d'una altra religió.

- Fins i tot hi havia reticències en matèria mercantil: no era bo enriquir l'infidel cristià. El que se'n derivava, d'això, era que el comerç entre la cristiandat i l'islam era essencialment realitzat per cristians que anaven als països musulmans.

### III. Dificultats d'ordre intern dins la cristiandat desfavorables al mètode lul·lià

Sovint hom ha fet referència al fet que l'“Ars” lul·liana, en vida del Beat, no va patir atacs sinó que el problema que tingué Ramon Llull fou més tost d'incomprensió o de poc interès. I és així, certament. Una circumstància que, per si mateixa, ja planteja la dificultat amb què es topà Llull per tirar endavant el seu projecte apologetic. Ara bé, el que ací volem indicar és que en determinades ocasions Ramon Llull sí que es va trobar amb l'oposició directa per part de determinats cercles o autors contra la seva proposta, cosa que havia d'entrebancar encara més la difusió de l'Art lul·liana.

Ja hem remarcat que, com que l'Art és “alternatiu”, no contempla la manera de fer a l'ús, que parteix de les “autoritas”, com hem dit. També està al marge de la professionalització i la institucionalització de l'ensenyança i de l'estudi de la filosofia i de la teologia en sentit clàssic. Més tost, ens hem de referir a Llull com una mostra particularment reeixida del procés de desprofessionalització de la filosofia a què assistim a l'època. Un indicatiu n'és l'ús del vernacle, ja que els lectors de filosofia en vulgar devien ser laics (Ensenyat, en premsa).

D'ací les reiterades acusacions d'ignorant que rep Llull. En aquest sentit, com en altres, coincideix amb sant Francesc, el qual es refereix a si mateix com un “idiota” (ignorant) i Jacobo de Vitry l'anomena “simplex et illiteratus” (sense estudis) (Manselli, 276). Pel que fa al Beat, ho reflecteix (però en sentit crític) el *Tractatus quidam in quo respondetur obiectionibus que fiebant contra tractatum Arnaldi De Adventu Antichristi*, un text atribuït a Arnau de Vilanova o, més probablement, obra d'un seguidor seu, escrit molt poc temps després de la mort d'Arnau, que es fa ressò que Llull era difamat amb els qualificatius de “illiteratus vel ydiota et ignarus grammaticalium”.

I ho reitera Nicolau Eimeric, el qual, en el *Directorium inquisitorum*, inclou la següent referència sobre el Beat: “Reymundi Lulli, cathalani, mercatoris, de ciuitate Mayoricarum oriundi, laici, fantastici, inperiti; qui complures libros ediderat in vulgari cathalano, quia totaliter grammaticam ignorabat” (Puig). I és que la senzillesa de l’“idiota” ignorant mai no fou tinguda precisament com un mèrit en l’ambient escolàstic. I menys encara des del punt de vista de l’altísim mestre en teologia quan jutja algú –Llull– que s’havia declarat ignorant en matèria gramatical (a més d’incórrer en tota la sèrie de proposicions herètiques que més tard li atribueix Eimeric).

Ara bé, Llull no rebutja la universitat, al contrari: hi tingué relació, almenys amb la universitat de París. De fet, ell mateix, després de la seva formació inicial, externa a la universitat, va cursar alguna mena d’estudis a París. Sobre la matèria gairebé ho ignoram tot, però ho podem deduir a partir d’afirmacions que fa en alguna obra, com al pròleg de la *Disputació sobre les Sentències de Pere Llombard*, en què escriu: “Raymundus Parisiis studens et considerans perversum statum hujus mundi” (mentre estudiava a París i considerava l’estat pervers del món) (MOG IV, 225 = Int. iv, 1). També sabem –perquè ell mateix ens ho explica a la *Vida coetània*– que exposà l’Art a la Sorbona, de manera que hi exercí una activitat docent esporàdica. I a partir d’un determinat moment Ramon Llull signa com a “magister”, com podem veure a la dedicatòria de 1289 al dux de Venècia Pietro Gradenigo: “Ego, magister Raymundus Lul, cathalanus, transmittito et do istum librum” (Bonner 1998).

Això sí, es topà amb el rebuig categòric o la incomprensió tant per part dels “magistri” com dels escolars. Sobre aquests últims, el text autobiogràfic lul·lià afirma que, en el primer viatge a París, Llull va topar desagradablement amb “el comportament dels escolars” (OS I, 30). La causa de l’oposició l’hem de veure en el mètode lul·lià –pensat per ésser posat en pràctica amb infidels–, tan estrany per a aquells professionals (“tecnòcrates”, fins i tot, en podríem dir) del saber i de la teologia. Llull mateix remarcarà que el fracàs és degut a la seva manera àrabica de parlar. En qualsevol cas, però, ens trobam davant un transvasament del saber universitari cap a un auditori extern a la universitat.

A part dels problemes que té Llull a la Sorbona, val a dir que el Beat, abans dels atacs d’Eimeric, ja havia patit escameses, fins i tot durant sa vida, contra la seva pretensió de demostrar els articles de la fe i, àdhuc, l’Art en general.





Antonio CORTIJO & Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 2 (2015/2)*

New Approaches in the Research on the Crown of Aragon

Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó

Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragón

Jul-Dez 2015/ISSN 1676-5818

L'inquisidor Agostino Triomfo, al *Tractatus contra divinatores et sompniatores* (1310), sense dir-ne el nom, escriu en referència a Ramon Llull:

Multum ergo isti sunt superstitiosi et soberbi, quia ex hoc quod habent aliquas rationes congruas ad ostendendum quod congruum fuerit Dei filium incarnari et pati et resuscitari, credunt illas congruitates et persuasiones demonstrationes esse, et non considerant miseri quod quae uni videntur esse demonstrationes, alteri rationes eius solventi videntur esse vilia sophismata (Puig, 64).

(N'hi ha de tan superbs i tan creguts del seu intel·lecte que tota natura de les coses creuen que poden copsar; i creuen que allò que a ells els sembla és cert i absolutament demostrat, i que és fals allò que a ells no els sembla. Doncs bé, aquests prometen a alguns reis provar amb una demostració irrefutable que el Fill de Déu s'ha encarnat i els altres articles de la fe).

També un sermó pronunciat a la universitat de París pel dominic Guillem de Sequavilla, en una data que hem de situar entre 1297 i 1305, conté un fragment que sembla al·ludir al racionalisme teològic de Ramon Llull, cosa que constituiria una primera fita del recel o de l'hostilitat de l'ordre dels predicadors enfront del lul·lisme:

Alii habentes pedem inflatum destruunt calceum quia, praesumentes aliqui de scientia sua et de ingenio naturali, nituntur scientificè demonstrare ea quae sunt materiae fidei, quod non est fidem astruere set destruere, dicente Gregorio: "Divina operatio si ratione comprehenditur non est admirabile [sic], nec fides habet meritum cui humana ratio praebet experimentum (Serverat, 465-466).

Així, doncs, cal plantejar una primerenca dosi d'oposició a l'Art lul·liana durant la vida de Ramon Llull, cosa que, evidentment, no facilitava la seva recepció ni dins la Cristiandat ni dins el món islàmic i jueu.

## **V. La recepció de l'Art per part dels infidels segons Ramon Llull**

Un altre aspecte que hem de valorar és el paper que el Beat atribueix als musulmans (i, per extensió, als jueus) quant a la recepció del sistema artístic. I, en aquest cas, veurem la diferència que Llull estableix entre els musulmans i els jueus pel que fa a les possibilitats que els atorga com a receptors de l'Art.

D'antuvi, Ramon Llull atorga una viabilitat superior al debat amb els musulmans que amb els jueus, a causa del racionalisme que els primers fan

servir (Colomer). Amb tot, no som davant una posició exclusivament personal del Beat sinó que aquest es fa ressò d'una llarga tradició dins el pensament medieval que, per posar-ne un exemple, ja trobam reflectida al segle XII en l'abans esmentat Pere el Venerable, l'abat de Cluny, el qual escomet contra els jueus a causa del caire irracional que els atribueix en matèria de pensament, en contrast amb els musulmans (Tolan, 195-196).

Val a dir que aquest parer no era fruit d'una posició antijueva determinada per part dels autors cristians, sinó que tenia una certa base real. Sense anar més enfora, l'estudi de la filosofia i el paper de les ciències profanes en l'educació dels joves jueus havia generat polèmica en el si de les comunitats jueves de Catalunya i d'Occitània (Feliu). En realitat, la polèmica tampoc no era absent al món cristià. Recordem, per exemple, que el 1277 l'arquebisbe de París havia condemnat un reguitzell de tesis aristotèliques i averroistes que intentaven conciliar la fe amb la teologia, una actitud inequívocament contrària a la filosofia. Ara bé, al *Llibre del gentil e dels tres savis*, Lull creu que els jueus pateixen torbació a causa del fet que la llengua hebrea ha caigut en desús entre ells mateixos, fins al punt que no disposen de suficients llibres de filosofia.

Al *Liber de acquisitione Terrae Sanctae* trobam una argumentació semblant. En concret, el Beat escriu que “els jueus són persones de poc coneixement científic i, quan un cristià discuteix amb ells servint-se de la raó, no comprenen els arguments racionals”. Així mateix, en altres llocs els atorga “un enteniment fosc i poc cultivat” a causa de no fer ús de les arts liberals. Tot indueix a pensar que fa referència a la població en general i no a l'elit jueva, ja que quan s'hi refereix també planteja sempre la necessitat d'argumentar la veritat del cristianisme mitjançant proves racionals (Hames, 57-58). En aquest sentit, hem de tenir en compte que Lull també va debatre amb jueus. Ell mateix, al *Liber de fine*, explica que mantingué una disputa amb un mercader jueu a Gènova (possiblement poc abans d'escriure el llibre, el 1305), a qui aclaparà amb la seva Art; de fet, afirma que el jueu acabà fugint en ple debat:

Ulterius: Dico et etiam iuro, quod Ianuae accidit mihi semel, dum cum quodam Iudaeo de fide per rationes cogentes volui disputare, et ipse dixit, quod non licitum mihi erat, quoniam summus pontifex hoc nolebat. Et tunc ego dixi, quod cum talibus cogentibus rationiobus cum ipso volebam disputare, cum quibus omnes suas ei soluerem rationes, et meas ipse dissolvere non posset ullo modo. Tamen non 'propter quid' nec 'per quia', sed 'per aequiparantiam'; de qua fecimus unum librum, superius in principio nominatum, et per modum



etiam plurimum aliorum, superius iam dictorum. Et finaliter disputauimus, sicut dixi. Et in fine fugiuit, ita quod coram me causa disputationis non fuit ausus postea apparere (ROL 9, 268).

I, en alguna altra ocasió, podem veure que no només mantenia una relació amable amb determinats jueus sinó que en tenia un alt concepte intel·lectual. Això es desprèn de la dedicatòria d'una obra seva catalana desconeguda, que es trobava a l'inventari de Joan Bonllavi (21 de febrer de 1526), que potser té relació amb el *Liber praedicationis contra Judaeos*. A l'incipit llegim: “Als savis jueus de Barcelona, Mestre Abram Denanet e Mestre Aron i Mestre Bon Jue Salomon i altres savis que són en la aljama, Ramon Llull, salut” (Millás, 21). Es tracta de tres personatges notables de la comunitat de Barcelona:: Salomon ibn Adret (c. 1233-1310) fou deixeble de Nahmànides, jurista i cabalista; Aaron ha-Levi, probable autor del *Sefer ha-Hinuch (Llibre de l'educació)*, va ésser igualment jutge, com l'anterior; i Judà Salomon també exercí de jutge i mitjancer entre diferents faccions intel·lectuals (Hames, 57-61).

Per contra, el Doctor Il·luminat es refereix als musulmans com a “il·lustrats en filosofia i persones considerablement racionals”. En conseqüència, l'elit intel·lectual musulmana és el millor receptor del sistema lul·lià. D'ací els esforços que hi adreçarà el Beat.

## **VI. Tingué Ramon Llull algun èxit en l'apostolat missioner al nord d'Àfrica?**

Una pregunta que hom s'ha fet és si l'activitat missionera de Ramon Llull va produir algun resultat. En principi tot ha induït pensar en un aparent fracàs, ja que no ens ha arribat cap obra lul·liana en àrab ni coneixem cap mena de ressò de la seva prèdica. Només ell mateix parla de la confusió que va provocar a Tunis el 1293 entre els savis amb qui debatia, però, com va escriure D. Urvoy (1989, 15), “seul Llull est son prope témoin” ja que “malheureusement nous n'avons pas de témoignage complémentaire”. De fet, les fonts musulmanes conegudes no en parlen. Tot plegat, doncs, sembla portar a la conclusió que les estades del Beat en terres nord-africanes haurien acabat en una mena d'atzucac.

Això no obstant, tenim alguns indicis raonables per pensar que l'activitat de Llull al nord d'Àfrica no va passar tan desapercibuda com habitualment

haviem pensat. Per analitzar la qüestió cal tenir en compte prèviament alguns aspectes que tot seguit comentarem.

En primer lloc, encara que sigui sobrer dir-ho, hem de remarcar que la conversió de l'islam al cristianisme era el somni europeu del segle XIII, com va escriure el P. Robert I. Burns. I que hom hi dedicà veritables esforços. No entrarem en la matèria perquè es tracta d'un tema suficientment estudiat. Tan sols volem remarcar que Ch. Dufourq (1980), en un article interessantíssim, va mostrar que fins i tot un rei tan astut en política internacional com Jaume II "el Just" es podia fer il·lusions sobre la possibilitat de recristianitzar la Berberia.

D'altra banda, els monarques catalans varen intentar –i ho aconseguiren– establir una influència i un domini sobre la Berberia. Això incloïa tractats comercials favorables, consolats i alfòndecs mercantils, percepció de tributs, milícies cristianes al servei dels governants del nord d'Àfrica, etc. I un convent dominic a la ciutat de Tunis. Tampoc no cal insistir-hi perquè és una qüestió força coneguda. Alguns dels efectes de tot això, també sabuts, són: el fet que al-Mustansir de Tunis (sembla que) va estar a punt de convertir-se; un fill d'un governant tunisenc –potser d'al-Mustansir mateix– s'hauria convertit i vivia a Sicília en temps de les Vespres; i al-Lihyani, per interessos polítics, va fer creure a Jaume II que s'havia convertit en secret.

Pensem, a més, que en temps de Llull, quan el Beat va a l'Àfrica mediterrània, la influència i dominació catalanes s'havien estès a Sicília, Malta i les illes tunisenques de Kerkenna i Djerba. Tot plegat explica que el proselitisme prohibit als cristians, castigat amb la pena de mort, es veïés atenuat, a causa de les circumstàncies polítiques. Tolerància, per tant, sí, però imposada. Ara bé, el que ens interessa remarcar és que Llull, quan viatja en aquells indrets, ni és un solitari ni hi va sense unes mínimes garanties. Això explica l'elecció d'aquests llocs i no d'uns altres.

Una altra qüestió a plantejar és si quan Llull va anar al nord d'Àfrica encara hi podia persistir alguna mena de cristianisme preislàmic, És a dir si quedaven reminiscències del cristianisme anterior a la conquesta del segle VII. La resposta és que no. Tot fa pensar que, si més no, al segle XII s'estingí. Recordem que l'islam tolera el cristianisme, però els almoràvits, com sabem, varen dur a terme una política fortament anticristiana, que degué acabar amb

les comunitats mossàrabs existents. És el que passà, per exemple, al País Valencià. La comunitat cristiana que hi havia va minvar força arran de l'emigració cap a terres castellanès, després de la dominació del Cid, i aragoneses, després de l'intent d'Alfons el Bataller per ocupar Balansiya. I els pocs cristians que encara quedaven al país quan arribaren els almoràvits foren deportats al nord d'Àfrica, una circumstància que deixà buit el territori valencià de població cristiana molt abans que es produís la conquesta del segle XIII.

Amb molta probabilitat el procés fou semblant a les costes nord-africanes i els almoràvits degueren posar punt final al cristianisme berber. Per això Llull mateix no en parla, de cristians, cosa que hauria fet si n'hi hagués hagut.

Hem comentat aquest context perquè no ens resulti sobtant que Llull pogués aconseguir algun èxit. Potser Llull no ens enganya quan, a la *Vida coetània*, afirma que el 1293 tenia èxit a Tunis i que, per això, l'emir el volia condemnar a mort:

Quan, doncs, semblava que Ramon ja estava il·lustrant les ments dels infeels sobre tals coses, succeí que un cert home de no poca fama entre els sarraïns, que s'havia adonat no tan sols de les paraules de Ramon, sinó també de les seves intencions, va exhortar i suplicar al rei [Abu-Hafs, emir hafsid de Tunis (1284-1295)] que fes decapitar aquest home que s'esforçava en subvertir la gent sarraïna i amb gosadia temerària destruir la llei de Mahoma.

Mentre que, a la instància del predit home famós i molts altres, se celebrava un consell sobre això, la voluntat del rei ja s'inclinava per la mort de Ramon.

A la vista d'això, un d'ells, d'esperit prudent i científic, va intentar oposar-se a tanta malícia, persuadint el rei que no li seria honrós matar un tal home, el qual, encara que procurava difondre la seva llei cristiana, tanmateix semblava que predominava en ell una abundant maduresa de bondat i prudència, afegint que també seria reputat bo el sarraí que gosàs anar entre els cristians a fi d'imprimir en altres cors la llei dels sarraïns.

El rei, doncs, assentint a arguments d'aquest tipus i a altres similars, va desistir de la mort de Ramon; però de tota manera va ordenar immediatament que fos expulsat del regne de Tunis.

Quan el tragneren de la presó, emperò, va sofrir molts d'insults, cops i afliccions de part de molta de gent (OS I, 36-37).

A Bugia es va repetir una situació semblant, ja que Llull, després d'èsser escomès per la multitud, va recalar davant el muftí de la ciutat, el qual va acceptar la proposta lul·liana de mantenir un debat, que acabà amb el muftí “estupefacte”, ja que, davant el raonament lul·lià, “no va trobar cap objecció com a rèplica” (OS I, 44). Després, a la presó estant, Llull rebé la visita de “clergues o emissaris del bisbe, que li prometien dones, honors, casa i diners en abundància a fi de convertir-lo a la llei de Mahoma” (OS I, 45). En canvi, el Beat, un cop més, els instigà al debat.

L'acceptació d'aquest relat tanmateix no pressuposava l'èxit per part de Llull. De fet, canviava poc les coses, ja que, un cop expulsat de Tunis i de Bugia, el resultat de la prèdica lul·liana se n'hauria anat en orris. És per això que ací volem remarcar alguns aspectes que ens indueixen a pensar que la petja de Ramon Llull en terres nord-africanes fou quelcom més intensa del que sempre hem pressuposat.

El primer, sobre el qual no podem aportar més que testimonis orals, són els comentaris que ens van fer alguns professors universitaris tunisencs quan el novembre de 2012 vàrem assistir al col·loqui internacional “Les relations entre la Barberie et les Îles Baléares à travers l'histoire”, celebrat a Tunis. Ens indicaren que tenen notícies en el sentit que Llull hauria obtingut alguna possible conversió o intent de conversió. Però es tracta d'indicis esparsos i fragmentaris i, en qualsevol cas, encara no estudiats. Per tant, només podem plantejar la qüestió i deixar-la oberta a futures concrecions.

Pel que fa a la segona estada de Llull, el 1307 a Bugia (Algèria), sabem del debat real que va mantenir Llull amb Omar, el resultat del qual fou la *Disputatio Raimundi christiani et Homerii saraceni*. Ara bé, amb motiu de la commemoració del setè centenari de l'estada del Beat allà per part de la universitat de l'actual Bejaia, vàrem saber de l'existència d'una determinada “cova de Ramon Llull”. Resulta que als afores de la ciutat hi ha una cova que, segons la tradició local, fou allà on Llull romangué empresonat. No cal dir que l'existència d'una tradició entorn del Doctor Il·luminat, i que a més ha perdurat fins al segle XXI, resulta d'allò més significatiu.<sup>9</sup>

<sup>9</sup> Llull, en realitat, romangué tancat en diferents llocs. La *Vida coetània* ens diu que primer “fou tancat en la latrina de la presó dels lladres, on dugué una vida penible durant qualche temps. Després el posaren en una cel·la de la mateixa presó”. Més tard, “el mudaren en una presó més suau”. I “després, els genovesos i catalans que vivien allà es reuniren i

El model lul·lià va continuar mantenint un cert atractiu, fins i tot al Magreb, com ens ho demostra la famosa disputació davant la cort de Fes l'any 1394 (Ruffini; Vendrell; Friedlein, 315-316). Sabem que l'emir Abu Fares Abd-el-Aziz tenia en poder seu una obra de Ramon Llull, escrita en àrab, el *Liber de Trinitate et Incarnatione*, inidentificable, que va sotmetre a debat entre els alfaquís i determinats teòlegs o polemistes cristians. La disputa tingué lloc al palau reial, amb la presència de cristians entre els assistents (el governant tenia una milícia cristiana) i un notari en donà fe.

Segons la versió que ens ha arribat –certament, no del tot versemblant–, de manera insospitada el savi musulmà més prestigiós, Abrahim Magaluf, va acceptar parcialment els arguments lul·lians a favor de la Trinitat, alhora que rebutjà l'habitual acusació d'idolatria contra els cristians (més tard, pel que sembla, es va convertir al cristianisme). En tot cas, ens movem en un marc de gran tolerància religiosa, almenys sobre el paper.

## Conclusions

En conclusió, podem veure que els musulmans no tenien d'entrada cap predisposició a ser interlocutors dels cristians. Només podien avenir-se a ésser-ho quan la realitat ho imposava, ja fos de caràcter polític (per exemple, l'emirat tunisenc, que en temps de Llull fou una mena de protectorat de la Corona d'Aragó), mercantil (els contactes amb mercaders cristians), etc. En definitiva, una cosa era la llei, més restrictiva, i una altra la voluntat política i la realitat. Això explica que el proselitisme, prohibit als cristians i castigat amb la pena de mort, es veiés atenuat, a causa de les circumstàncies polítiques. Aquestes circumstàncies són claus per explicar el cas de Llull que, al cap i a la fi, va transgredir la interdicció, sense patir-ne conseqüències dramàtiques, ja que la predicació estava totalment prohibida per la llei musulmana, que la punia amb la pena de mort (Flori, 301).

Tolerància, per tant, sí, però imposada (fins al punt que els dominics podien tenir un convent a Tunis). I també justifica, al capdavall, com així Llull no fou

---

obtingueren que fos posat en un lloc més decent, cosa que es va fer”, en el qual “va romandre empresonat durant mig any” (OS I, 44-45). Segurament la tradició fa referència a aquest últim lloc.

ignorat allà on anà i, fins i tot, perquè es va dirigir a aquests indrets i no a altres llocs.

Ara bé, que fos escoltat no significa que se'n sortís, quant al propòsit perseguit. A més dels problemes analitzats per D. Urvoy (1980, 2008), aquest estudiós ha plantejat les resistències psicològiques generals amb que es degué topar Llull, plantejades “pour des sujets «informés» par l'univers mental d'une religion, de s'adapter à un univers mental sensiblement différent” (1981, 159). Per això Llull, conscient del fet, proposa un mètode algebraic. Això no obstant, el seu peculiar sistema d'argumentació i els pressupòsits sobre el qual es basava havien de comportar per força tot un seguit de resistències específiques.

I és que Llull se serveix de procediments familiars als musulmans, com l'argumentació racional, i de conceptes que també ho podien ser, com el dels “correlatius”, que trobam en sant Agustí i en autors cristians àrabs. També els nestorians i jacobites havien posat en pràctica coses semblants. Però, en el fons, conclou D. Urvoy, “il apparaît que le problème est le même pour Lull et pour les auteurs chrétiens orientaux. L'exposition d'une croyance peut prendre un tour démonstratif; cela est parfaitement légitime. Mais l'exposant doit toujours se demander si cette démonstration vaut seulement pour lui, qui est déjà convaincu et qui, selon la formule de Saint Anselme, cherche simplement à conforter sa foi par l'intelligence (*fides quaerens intellectum*), ou si elle est également valable pour autrui” (Urvoy, 169-170).

També Umberto Eco (68) definí així el problema: “En realidad, a pesar del esfuerzo por recoger sugerencias de las religiones no cristianas y no europeas, la desesperada empresa de Lull fracasa (y la leyenda de su suplicio sanciona este fracaso) a causa de su inconsciente etnocentrismo: porque el universo del contenido del que quiere hablar es el producto de una organización del mundo realizada por la tradición cristiana occidental. Y como tal ha permanecido, a pesar de que Lull traducía los resultados de su *Ars* al árabe o al hebreo”.

Al capdavall, malgrat tots els intents lul·lians i d'altri per reconduir la situació a través del debat i l'argumentació racional, entre finals del segle XIII i principis del XIV diverses circumstàncies, com la caiguda d'Acre (1291) o la conversió a l'Islam de l'ilkhan mongol Ghazan, després d'haver dubtat de fer-se cristià,





Antonio CORTIJO & Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 2* (2015/2)

New Approaches in the Research on the Crown of Aragon

Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó

Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragón

Jul-Dez 2015/ISSN 1676-5818

portaren l'empresa apologetica a un carreró sense sortida. Aleshores guanyà terreny la percepció que els infidels eren impermeables al raonament i a l'argumentació dels missioners. Les causes s'atribuïen a l'obstinació dels jueus i a la lascívia dels sarraïns.

En aquest sentit, hem de concloure que la conversió mitjançant raonaments intel·lectuals al llarg de la Història ha estat infinitament menys freqüent que la que s'ha basat en pressions militars, econòmiques, polítiques, socials o legals. I això el Beat, si d'antuvi no ho sabia, acabà per copsar-ho.

\*\*\*

## Obres citades

- Anawati, G. C. "La recontre de deux cultures, en Occident, au Moyen-Âge: dialogue Islamo-Chretien et activité missionnaire". *Estudios Lulianos*, 29/2 (1989): 115-158.
- Barceló, Miquel. "«... Per sarraïns a preïcar» o l'art de predicar a audiències captives». *El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana. Estudi General* 9 (1989): 117-132.
- Bonner, Anthony. "L'aprenentatge intel·lectual de Ramon Llull". *Studia in honorem prof. M. de Riquer*, II. Barcelona: Quaderns Crema, 1987. 11-20.
- . "L'Art lul·liana com a autoritat alternativa". *Studia Lulliana* 33/1 (1993): 15-32.
- . "Possibles fonts musulmanes de les deu regles i qüestions de Ramon Llull". *Pensar en diàleg. Miscel·lània en homenatge al prof. Dr. Eusebi Colomer. Revista Catalana de Teologia* 19 (1995): 93-98.
- . "Ramon Llull: autor, autoritat, il·luminat". *Actes de l'Onzè Col·loqui Internacional de Llengua i Literatura Catalanes*, I. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998: 35-60.
- Boyer, Christine. "Un témoin précoce de la réception du *Manipulus florum* au début du XIVe siècle: le recueil de sermons du dominicain Guillaume de Sauqueville". *Bibliothèque de l'École des Chartes* 161/1 (2006): 43-70.
- Brunner, Rudolf. "Una qüestió debatuda: Ramon Llull va escriure llibres en àrab?". *Estudis de Llengua i Literatura Catalanes* IX (1985): 55-70.
- Butinyà, Júlia. "Reflexiones sobre la fuente aràbiga del *Llibre del gentil* luliano". *Revista de Filología Románica* 14/2 (1997): 45-61.
- Colomer, Eusebi. "La actitud compleja y ambivalente de Ramon Llull ante el judaismo y el islamismo". A Fernando Domínguez & Jaime de Salas eds. *Constantes y fragmentos del pensamiento luliano*. Tübingen: Niemeyer, 1996. 77-90.
- Cutler, A. "The first crusade and the idea of «conversion»". *The Muslim World* LVIII, 1/2, (1968): 57-71, 155-164.
- Dahan, Gilbert. *La polémique Chrétienne contre le judaïsme au Moyen Âge*. Paris: Albin Michel, 1991.

- Dufourq, Charles Emmanuel. "La Mediterranee et le Christianisme: cadre geopolitique de l'apostolat missionnaire de Ramon Llull". *Estudios Lulianos* 24/1 (1980): 5-22.
- Eco, Umberto. *La búsqueda de la lengua perfecta*. Barcelona: Crítica, 1994.
- Ensenyat Pujol, Gabriel. "Imatges del jueu a la literatura catalana medieval". *Afers* 73 (2012): 469-499.
- . "Idees sobre el saber intel·lectual en Ramon Llull". *Educació i Història. Revista d'Història de l'Educació*. En premsa.
- Feliu, Eduard. "La controvèrsia sobre l'estudi de la filosofia en les comunitats jueves occitanocatalanes a la primeria del segle XIV: alguns documents essencials del llibre *Minbat Quenaot* d'Abamari ben Mossé de Lunel". *Tamid* 1 (1997): 65-131.
- Ferrando i Francés, Antoni & Vicent Josep Escartí i Soriano (eds.). *Llibre dels feits del rei En Jaume*. València: Acadèmia Valenciana de la Llengua, 2010.
- Flori, Jean. *El islam y el fin de los tiempos. La interpretación profética de las invasiones musulmanas en la Cristiandad medieval*. Madrid: Akal, 2010.
- Friedlein, Roger. *El diàleg en Ramon Llull: l'expressió literària com a estratègia apologetica*. Barcelona/Palma: Universitat de Barcelona/Universitat de les Illes Balears (Col·lecció Blaquerna, 8), 2011.
- García Espadas, Antonio. *Marco Polo y la cruzada. Historia de la literatura de viajes a las Indias en el siglo XIV*. Madrid, Marcial Pons, 2009.
- Garcías Palou, Sebastián. *Ramon Llull y el Islam*, Palma: s.e, 1981.
- Gayà, Jordi & Pere Llabrés (eds.). Ramon Llull. *Darrer llibre sobre la conquesta de Terra Santa*. Barcelona: Facultat de Teologia de Catalunya/Fundació Enciclopèdia Catalana, 2002.
- Hames, Harvey J. "Ramon Llull i els jueus". *Ramon Llull. Història, pensament i llegenda*. Palma: Fundació La Caixa, 2008. 57-61.
- Limor, Ora. *The disputation of Majorca, 1286*. Jerusalem: The Hebrew University, 1985. 2 vols.
- . "Missionary merchants: three medieval anti-Jewish Works from Genoa". *Journal of Medieval History* 17 (1991): 35-51.
- . *Die Disputationen zu Ceuta (1179) und Mallorca (1286). Zwei antijüdische Schriften aus dem mittelalterlichen Genua*. Múnic: Monumenta Germaniae Historica, 1994.
- Lohr, Charles. "Ramon Llull: christianus arabicus". *Randa* 19 (1986): 7-34.
- Manselli, Raoul. *Vida de san Francisco de Asís*. Oñati (Guipúscoa): Editorial Franciscana Aránzazu, 1997.
- Millás Vallicrosa, José María. *El «Liber praedicationes contra Judaeos» de Ramon Llull*. Madrid/Barcelona: CSIC, 1957.
- Puig i Oliver, Jaume de: "El «Dialogus contra lullistas» de Nicolau Eimeric". *Arxiu de Textos Catalans Antics* 19 (2000): 7-296.
- Reinhardt, Klaus. "Un musulmán y un judío prueban la verdad de la fe cristiana: la disputa entre Abutalib de Ceuta y Samuel de Toledo". A Horacio Santiago-Otero ed. *Diálogo filosófico-religioso entre cristianismo, judaísmo e islamismo durante la Edad Media en la Península Ibérica*. Bélgica: Brepols, 1994. 191-212.
- Riquer, Martí de. *Història de la literatura catalana*, I. Barcelona: Ariel, 1984 [1a ed. 1964].
- Ruffini, Mario. "Una disputa a Fez nel 1344 sul «Liber de Trinitate» di Raimondo Lullo, in un Ms. Inedito del sec. XV". *Estudios Lulianos* 1/3 (1957): 384-407.



Antonio CORTIJO & Vicent MARTINES (orgs.). *Mirabilia / MedTrans 2 (2015/2)*  
New Approaches in the Research on the Crown of Aragon  
Nous aspectes en la investigació sobre la Corona d'Aragó  
Novos aspectos nas investigações sobre a Coroa de Aragão

Jul-Dez 2015/ISSN 1676-5818

- Serverat, Vicent. “«Trouver chaussure à son pied» Un passage “antilul·lien” dans un sermon de Guillaume de Sequaville”. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 62 (1995): 443-469.
- Sugranyes de Franch, Ramon. *Raymond Lull, Docteur des Missions*. Suisse: Nouvelle Revue de Science Missionnaire, 1954.
- . “Les propostes de Ramon Lull «de modo convertendi infideles»”. *Studia Lullistica. Miscellanea in Honorem Sebastiani Garcias Palou*. Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1989. 93-100.
- Tolan, John V. *Sarracenos. El Islam en la imaginación medieval europea*. València: Universitat de València, 2007.
- Trias Mercant, Sebastià. “Arabismo e islamología en la obra de Ramón Lull”. *La Ciudad de Dios* 208 (1995): 689-697.
- Urvoy, Dominique. *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'«Art» de Lull*. París: Librairie Philosophique J. Vrin (Études musulmanes, XXIII), 1980.
- . “Les musulmans pouvaient-ils comprendre l'argumentation lullienne?”. *El debat intercultural als segles XIII i XIV. Actes de les I Jornades de Filosofia Catalana. Estudi General 9* (1981): 159-170.
- . “Vues musulmanes sur la personnalité de Ramon Lull”. *Studia Lullistica. Miscellanea in honorem Sebastiani Garcias Palou*. Palma: Maioricensis Schola Lullistica, 1989. 115-118.
- . “Fins a quin punt el pensament de Ramon Lull va estar marcat per la seva relació amb l'Islam?”. *Ramon Lull i l'Islam. L'inici del diàleg*. Barcelona: La Magrana, 2008. 29-47.
- Vendrell de Millás, Francisca. “La tradición de la apologética luliana en el reino de Fez”. *Estudios Lulianos* 1/3 (1957): 371-376.