

## «...PER SARRAÏNS A PREÏCAR» O L'ART DE PREDICAR A AUDIÈNCIES CAPTIVES

MIQUEL BARCELÓ

*Universitat Autònoma de Barcelona*

«Lo monestir de Miramar  
fiu a frares menors donar  
per sarraïns a preïcar»

Ramon Llull, *Cant de Ramon*, vv. 13-15.

Segurament ningú no sap amb certesa en què va consistir la sobtada «conversió» de Ramon Llull. Però el que sí que és ben clar és que un dels efectes més espectaculars d'aquesta «conversió» va ser el desvetllament d'una passió voraç per convertir musulmans. No és que l'obsessió per destruir l'islam com a religió, i que de fet suposava la liquidació de la societat musulmana, fos quelcom de nou i extraordinari. Ni de bon tros era una innovació. Els dos projectes d'extermini tenien ja una certa tradició, però es tractava d'una tradició força desigual. L'objectiu explícit de destrucció de l'islam per mitjà de la «conversió», d'una peculiar forma de persuasió intel·lectual, era quelcom de recent. En rigor no es pot fer anar més enllà de 1212, quan els exèrcits almohades foren derrotats a Las Navas de Tolosa. La primera acció missionera coneguda va tenir lloc a la Sevilla musulmana, on una banda de fanàtics frares franciscans tractaren d'entrar a la mesquita principal i foren detinguts i deportats. Hi ha documentades també accions d'aquesta mena per franciscans al Magrib i a València amb resultats similars (R. I. BURNS, 1971, p. 1396). D'altra banda, Ramon de Penyafort, esdevingut general dels dominics el 1238, organitzà les missions destinades a convertir els andalusins d'una València ja conquerida i en procés de colonització feudal. Els dominics també estaran al front de les missions de Múrcia, una vegada conquerida el 1266. La fundació arreu de petites escoles d'ensenyament de l'àrab i l'hebreu és resultat d'aquesta activitat que, com ha demostrat R. I. BURNS (1971, p. 1405), era d'inspiració catalana i portada a terme principalment per catalans. Els noms de Joan de Puigventós, director de l'*Studium arabicum* de València el 1281, i el de Ramon Martí, autor d'un interessant diccionari àrab—llatí i autor de pamflets i promptuaris per a ús de missioners, que in-

fluïren en les opinions de Tomàs d'Aquino sobre l'islam<sup>1</sup>, són un recordatori suficient de la catalanitat del projecte, sense oblidar, naturalment, Ramon Llull. En canvi, la pràctica d'extermini de les societats islàmiques era a la vegada més antiga i d'experimentació intel·lectual més refinada. Però, abans de tractar aquesta qüestió, vull insistir en el fet de l'absència de projectes missioners abans del segle XIII. A. CUTLER (1968) va intentar detectar en el moviment de la Primera Croada una acció missionera, per part de Pere l'Ermità, destinada a convertir Kerboga, el cap de l'exèrcit turc que va provar debades de deslliurar el setge croat d'Antioquia pel juny de 1098. Tanmateix, però, les evidències textuais que maneja A. Cutler són tan minces, tènues i també contradictòries amb l'ordre social feudal —¿com efectuar una cerimònia de vassallatge plena de simbolismes específicament cristians amb un musulmà que podia fingir la seva conversió?— que ha d'acabar per reconèixer que, malgrat l'existència d'una idea missionera, aquesta va ser molt marginal, i que tant a Jerusalem com a Antioquia «all the Muslims upon whom the Crusaders could lay their hands were massacred» (A. CUTLER, 1968, p. 164). J. C. WALTZ (1963) havia deixat, però, ben clar que, tot i que l'activitat missionera fou una dedicació principal de l'església feudal —Agustí a Anglaterra, Bonifaci, Willibald i els monjos irlandesos a l'Europa de l'Oest i Ciril i Metodi en terres eslaves—, «we find little evidence in the East, and even less in the West, for the existence of Christian missionary activity among the Muslims» (p. 154). I que, en tot cas, si va haver-n'hi, d'activitat missionera, fou una dedicació marginal i subordinada, «painfully inept and thoroughly unsuccessful» (p. 154). El que, d'altra banda, és important d'advertir és que el coneixement que es tenia de l'islam i de les societats musulmanes era terriblement deformat. En rigor, era un constructe monstruós cada vegada més a prop del disseny d'un animal, d'un subhome, d'una societat sense més articulació que la instintiva animal; una societat decididament obscena, impassible davant qualsevol mena de raciocini, incapaç de ser persuadida intel·lectualment. La pràctica deformatora va començar molt aviat, i ha estat ben estudiada per N. DANIEL (1960), R. W. SOUTHERN (1962); M. Th. d'ALVERNY (1965), i no és poc el protagonisme bizantí en aquest exercici dels miralls deformators (A. T. KHOURY, 1969, 2<sup>a</sup> ed.; W. E. KAEGI JR., 1969; A. DUCELLIER, 1971). Muḥammad, naturalment, és objecte d'un ben curiós procés de transformació monstruosa. Se li atribueix, per exemple, la «...*potestas seu virtus triginta virorum data fuit... in coitu*» (N. DANIEL, 1960, p. 97); l'arquebisbe de Toledo, Rodrigo Jiménez de Rada, encara a la segona meitat del segle XIII, es fa ressò d'aquesta «potestas seu virtus» i escriu de Muḥammad «...*quod decem et octo uxorum libidine, immo adulterio ferebatur*» (1793, 1968, p. 243). Però es tracta d'una luxúria bestial, practicada sempre al defora del costum normatiu, de la legalitat. Per això Muḥammad és sempre adúlter. Tant és així que fins i tot es cerca derivar Meca de *moecha* (adultereria) (N. DANIEL, 1960, p. 80). I és Marc de Toledo, traductor d'Ibn Tumart, qui fa la troballa o, almenys, qui la difon. Aquesta luxúria

<sup>1</sup> Vegeu J. WALTZ, «Muhammed and the Muslims in St. Thomas Aquinas» *The Muslim World* LXVI(1976) pp. 81-95.

abassegadora de Muḥammad serà considerada un tret fundacional de l'islam i transferida, per mitjà justament de la religió, a tota la societat musulmana. La resta de la vida de Muḥammad és senzillament impostura. Eulogi, a la Còrdova de mitjan segle IX, ho resumeix clarament: «*nefandum et scelerosum vatem...*»; també diu que era «*magnum, adulterum et mendacem esse cognovimus...*» (EULOGIUS, 1973, II pp. 501-502). És significatiu que entre els cristians de Còrdova que esperonaven el moviment de màrtirs voluntaris<sup>2</sup> a la meitat del segle IX, circulessin dues vides de Muḥammad, d'inspiració bizantina, (M. C. DÍAZ Y DÍAZ, 1971; D. MILLET-GÉRARD, 1984) que eren, probablement, peces molt primerenques de la mobilització ideològica per desacreditar la figura de Muḥammad. Aquest, en efecte, és ja presentat com a luxuriós insaciable i els àrabs són identificats com a bèsties («*inter suos brutos Arabes*», «*coepit inaudita brutis animalibus praedicare*») (M. C. DÍAZ Y DÍAZ, 1971, p. 157). Com ha mostrat fa poc D. Millet-Gérard, els promotors dels martiris voluntaris no volgueren mai polemitzar amb els musulmans. L'enemic no era exactament ni Muḥammad ni els musulmans, sinó Satanàs mateix, que mitjançant l'enganyifa de l'islam actuava contra els cristians. Per això, «*tout discours sur le dogme de l'Islam devient par là-même inutile, dès lors que l'on est persuadé qu'est mise en oeuvre par cette fausse religion la ruse suprême du diable et qu'il faut la déjouer globalement par une stratégie qui ne peut être autre que celle du martyre*» (1984, p. 142). Era, naturalment, una estratègia dictada per la desesperació cultural, del rebuig absolut, que explica el fet que, malgrat els contactes ja seculars i forçosament promiscus en una ciutat com Còrdova, aquests grups de cristians — que coneixien l'àrab i fins i tot qualcun d'ells, l'abat Samsó, per exemple, treballava com a traductor de paperam burocràtic a l'administració omeia — no mostrés la més mínima curiositat per l'altre, per la societat políticament i culturalment dominant. Se'n buscava l'exclusió absoluta. I aquesta només podia portar al martiri voluntari, en el seu cas de grup minoritari i aïllat, o a la destrucció dels musulmans quan es pugui portar a terme. Els clergues, arreu del món cristià, havien construït un monstre teològic la llunyania física i cultural del qual propiciava l'existència d'una zona balba, d'equívocs, de perversions intel·lectuals que alimentaven insaciablement el monstre. Ultra això, la presència de l'islam enemic era explicada per l'especulació teològica, arreu del món cristià i des del principi de l'aparició de l'islam, com el càstig just dels pecats dels fidels que en patien l'execrable presència. Així, per exemple, el concili de Barcelona de 906 insistirà que «*Pecatis vero exigentibus illorum qui tunc habitatores erant illarum terrarum, ut omnes nostris, barbarico gladio divino iudicio traditi sunt...*» (*España Sagrada XXVIII*, p. 249). De fet, doncs, es proposa que aquell enemic no és altra cosa que una materialització del mal, però un mal fet per altri, els cristians pecadors.

<sup>2</sup> El llibre de K. B. WOLF (*Christian Martyrs in Muslim Spain*, Cambridge University Press, 1988) destrueix, juntament amb el de D. MILLET-GÉRARD (1984), tots els desvaris «nacionalistes» de la historiografia espanyola entorn dels «mossàrabs» i, alhora, obliga a considerar, amb vergonya, com ha estat possible el tractament tan trivial, esbiaixat i ignorant d'un problema històric que era, atesos els textos, perfectament intel·ligible.

Aquell enemic és un càstig de Déu. Difícilment pot tenir més natura que aquesta; no hi ha lloc per a cap altre contingut social o històric. El mal teològic no deixa espai per a res més. Càstig de cristians, el *sarracenus* —un nom imposat, una identificació des de l'exterior; i també un nom fruit d'un error, d'un mal càlcul: els *sarraceni*, de fet, eren, segons Beda el Venerable, descendents d'Hagar, la dona egípcia d'Abraham, i no de Sara; també eren ismaelites, atès que el fill d'Abraham i Hagar es deia Ismael— no tan sols és el mal, sinó que la seva existència és subordinada a la seva funció temporalment punitiva del que l'ha originat. El *sarracenus* és el mal absolut, però és també efímer. Es tracta, doncs, d'una figura monstruosa que ja conté, però, el codi inexorable de la seva destrucció.

Així, el caràcter bestial, infrahumà, que de bell antuvi se li atorgà a l'àrab, a la societat musulmana organitzada entorn de l'islam, concebut aquest com un mal absolut, com a enganyifa diabòlica, i la pràctica d'una luxúria quasi animal, portentosa i suposadament preceptuada per l'islam, fa impossible projectar una pràctica missionera que implica una mínima susceptibilitat de comprensió intel·lectual, una certa facultat de poder ser persuadit. Evidentment el monstre teològic resultant de l'especulació dels clergues no pot ser convençut de res. En rigor, és impensable pensar de seduir-lo. Senzillament, ha de ser exterminat. Per això, a l'època de la primera confrontació no hi ha, com ha demostrat J. C. WALTZ (1963), cap previsió missionera. El monstre teològic produït pel que té de libidinós, de comportament dictat només pels instints animals, és una clara prefiguració d'un altre monstre de la mateixa natura creat més tard pel pensament occidental: el despotisme oriental, el dèspota exhaust al centre de l'harem i que, en realitat, no té poder, atès que, dedicat únicament a satisfer els bestials instints, abandona el poder en mans d'espavilats buròcrates i militars. Es tracta de l'esbós del més il·legítim i intel·ligible dels estats (A. GROSSRICHARD, 1979).

La ignorància no és, naturalment, una explicació de la producció del monstre teològic. El cas dels sectors cristians minoritaris que impulsaren a Còrdova el moviment dels màrtirs voluntaris n'és la prova. No res dins la teologia catòlica permetia entendre, com tampoc ho fa ara, l'existència de l'islam, una religió novella, adinguda quan ningú se l'esperava. Els intents coneguts, abans de Pere el Venerable (el 1141 viatja a la Península), d'intentar una aproximació seriosa als textos musulmans amb finalitats polèmiques i que de retruc exigien un cert coneixement de l'altre, són pocs i poc clars: la carta del monjo francès a la darrerria del segle XI (A. CUTLER, 1963; A. TURKI, 1966) i els altres dispersos intents recollits per U. MONNERET DE VILLARD (1944) són ben lluny de constituir ni tan sols un esbós de projecte com els que indubtablement es produiran a mitjan segle XIII. D'ignorància, però, n'hi ha. La monja Hrotsvitha combinava perfectament informació fidedigna portada tal vegada a Saxònia per Reccemund / Rabz'b. Zayd o per Joan de Gorze el 955 —el califa omeia tolera els cristians però condemna a mort els qui insulten l'islam— amb la grotesca contarella que fa de l'islam una adoració de «*diis auro fabricatus*» que, més tard, esdevindran aquells famosos Macomet, Apollin i Trevigent (E. CERULLI, 1970). Tanmateix, aquesta combinació de Hrotsvitha revela l'existència d'un flux d'informacions més

acurades que sobre les societats musulmanes —si no sobre l'islam— circulaven. Juntament amb l'apassionada especulació deformadora portada a terme per tota mena de clergues, es produïen contactes i conflictes regulats per criteris no contaminats per l'especulació teològica. Fer i refer pactes d'aliança, per exemple, intercanvi de captius, rutines comercials, delegacions diguem-ne diplomàtiques, etc. eren activitats que requerien coneixements precisos si no exactes. Ignorem, però, com coexistia i amb quin grau de tensió la producció teològica d'aquell monstre enemic, per al qual no preveuen mai mecanismes ni possibilitats de conversió, i la pràctica de les relacions polítiques i militars necessàriament feta des de perspectives més racionals. Els mercaders que de Verdun portaven cap a Còrdova esclaus, pells i cartes llatines són els millors exemples d'aquests experts en l'Andalus, que no altra cosa vol dir «*gnarus partium Hispaniarum*», amb què en el text de la *Vita* de Joan de Gorze es qualifica a un tal Ermenhard. Sabem el nom d'algun altre, d'un tal Dudo, per exemple, portador de cartes de Saxònia a Còrdova. Jo he reunit la informació i els detalls fa temps (M. BARCELÓ, 1983) a l'estudi sobre la *Vita* de Joan de Gorze. El fet d'haver d'emprar exclusivament, per manca d'altres fonts escrites, els textos dels clergues, si bé permet resseguir força bé la producció del monstre teològic, obliga almenys a considerar la possibilitat que, justament, la visió que surt dels textos sigui deformada, i que les relacions amb aquell enemic no haguessin estat tan crues. Tanmateix, si hom s'até als resultats coneguts —sobretot la mateixa noció de Croada i la seva pràctica— és difícil no acceptar que el monstre teològic, amb totes les seves variants, no fos la pupil·la única a través de la qual era percebut l'enemic. D'una part, el domini ideològic i cultural que sobre les relacions socials exerceix el cristianisme és total. En rigor, la seva funció, iniciada, però, molt abans, esmicoladora de les antigues formes d'organització solidària de les comunitats camperoles (J. GOODY, 1983) serà fonamental en el sorgiment de les relacions socials feudals que significaren un tall irreversible amb tots els móns anteriors. I d'altra part, la major irracionalitat cultural pot conviure amb pràctiques polítiques i militars concretes concebudes racionalment, com en el cas del feixisme i del nazisme, tot i que hi ha altres exemples no tan extrems.

Al principi s'ha dit que la pràctica d'extermini de les societats islàmiques era, comparada amb el projecte missioner i de polèmica religiosa, a la vegada més antiga i d'experimentació intel·lectual més refinada. És clar que el desvetllament de projectes missioners, al llarg del segle XIII, no és el resultat d'una tradició, d'un llarg procés cumulatiu de reflexió i coneixements. És quelcom de nou i que necessita, doncs, explicació, tant pel que fa a l'aparició i l'estructura, com a la cronologia. Jo suggereixo que l'impuls missioner del segle XIII és senzillament el resultat de l'èxit de les armes feudals quan portaven a terme eficients projectes d'extermini. Hi ha, naturalment, la primera Croada, l'origen, formació i organització de la qual són, a hores d'ara, prou conegudes i, per tant, m'estalviaré de comentar-los. Tanmateix, vull destacar la novetat que representava la mateixa noció de Croada predicada per Urbà II el 27 de novembre a Clermont-Ferrand. Tal vegada ha estat G. BARRACLOUGH (1970), qui en una ressenya d'un conjunt de llibres sobre croa-

des, millor ha descrit el capgirament cultural i històric que varen representar. Per això mateix, és ben comprensible la fascinació quasi obsessiva que les croades exerceixen perennement sobre la historiografia europea. Són, és clar, l'experiència colonial originària, el primer extermini, la primera vegada, «il primo terrore». G. Barraclough ho diu així:

Ens hem dedicat a descobrir les arrels psicològiques de la primera manifestació de l'agressivitat europea; a relacionar-la amb els darrers impulsos de colonialisme predatori que van des dels *conquistadores* de Mèxic i de Perú fins a les tropes de xoc hitlerianes; i ens hem dedicat a veure quina llum l'estudi de les Croades pot donar a aquests fets. I més que res volem veure com el Cristianisme, amb el seu missatge de pau i bona voluntat, fou debilitat i deformat fins que es convertí —més que qualsevol altre de les grans religions, fins i tot l'Islam— en la religió de l'espasa. Si les Croades encara ens interessen és perquè endevinam que marquen un punt a part definitiu dins la història d'Occident; va esser el moment en què «la relació peculiar entre la violència fàustica i la ideologia», entre «un quasi místic sentit de destí» i «l'arrogància» i «el brutal pragmatisme» i «la rapacitat» —termes amb què Stillman i W. Plaff descriuen les característiques essencials de l'home occidental, fins i tot el nord-americà (*The politics of Hysteria*, Harper and Row, 1965)— es fa explícit per primera vegada. La guerra total, diuen Stillman i Paff, és una innovació occidental, mai practicada enlloc més; i la guerra total és el descendent directe de la Guerra Santa, predicada i practicada al segle XI (per Occident).

No és, però, una trivialitat afirmar que l'impuls missioner és resultat de l'èxit militar de la feudalitat armada. Els feudals feren un llarg i intel·ligent aprenentatge de com derrotar primer i exterminar després les societats musulmanes. No foren els clergues els qui endegaren l'anàlisi i la reflexió racionalment conduïda sobre la societat musulmana, sinó els grups d'experts que anaven reconeixent, en la seva pràctica comercial i corsària, l'estructura i les possibles debilitats d'aquesta societat. La influència, ja assenyalada per G. BARRACLOUGH (1970), tot basant-se en l'estudi de D. C. DOUGLAS (1969), dels normands en la creació d'un Crist-rei i la propagació d'una noció imperativa de «guerra santa», a partir de 1053, que res no deu a la *jihād* musulmana, sembla ser també decisiu en la generació de la noció de *Christianitas* que designa una pressuposició d'unitat i de comunitat, tancada en si mateixa, i la voluntat de lluita i expansió contra els «altres», els no-cristians. La *Christianitas* suposa, també, que el seu ordenament com a comunitat és regulat per un pontífex, dispensador de la legalitat última del poder polític (P. ROUSSET, 1963). El creixent protagonisme del pontífex, inaugurat espectacularment a Clermont-Ferrand, ve a estimular i a legalitzar les tendències agressives que mostra el feudalisme consolidat a partir del segle XI. La guerra i els beneficis comercials són inseparables ja. Cristians i espècies, espècies i cristians són indestriables. Tot entrant en el segle XII, les accions militars es succeeixen espasmòdicament en un procés que revela el descobriment de la feblesa militar de les societats musulmanes de la Mediterrània.

L'expedició militar pisana, amb l'ajut de genovesos, el 1087, contra al-Mahdiya i Zawila, pot marcar l'inici d'aquest rosari d'accions corsàries que

tindrà com a resultat l'obertura, a punta de ganivet, de la Mediterrània occidental a les naus genoveses, pisanes i, posteriorment, catalanes. Aquesta primerenca expedició té ja tots els trets específics de les empreses del nou concepte estratègic de guerra que s'anirà desenvolupant i refinant. La formulació estricta i explícita de Croada serà habitualment el llenguatge en què s'expressarà aquesta nova guerra. L'expedició del 1087 va ser celebrada en un *Carmen* (G. SCALIA, 1971) que permet conèixer els motius confessats de l'empresa, la tàctica del terror militar imposada per la nova estratègia de guerra i, també, la valoració que es feia dels musulmans. La raó adduïda per a l'expedició és el rescat de captius cristians, que serà invocat després a la crida de Croada per Urbà II.

Els musulmans són identificats com a vorejant la inhumanitat: «...*Saraceni, qui sunt quasi bestia*» (p. 616, v. 186). Aquest caràcter quasi bestial justifica l'alt grau de violència indiscriminada contra la inerme població musulmana —«*Occiduntur mulieres virgines et vidue et infantes alliduntur, ut non possint vivere*» (p. 613, vv. 151-152). No és tracta d'una exageració dictada pel to èpic del poema. La seca prosa que Caffaro, el cònsol genovès, empra per descriure el terror militar a què són sotmeses les poblacions de Tortosa i Almeria informa de pràctiques exterminatòries semblants destinades a produir efectes similars. En cap moment es planteja seriosament l'objectiu últim i definidor de la croada: l'establiment d'un regne cristià i llatí a «Jerusalem», la recuperació del territori ocupat provisionalment, és clar, pels infidels. Pisans i genovesos, tot i que fan ús d'un llenguatge inequívoc de croada, es limiten a objectius específicament nobles, cristians presoners, botí, pagaments polítics i, a més, tracten d'assegurar-se privilegis comercials (M. BARCELÓ, 1984, p. 62). Per cert, el botí obtingut finançà l'acabament de la catedral de Pisa. Així, la solució que les repúbliques comunals italianes donen al projecte de Croada és enormement ambigua, atès que no contempla mai la recuperació del territori il·legítimament ocupat pels infidels. Aquesta desposseïció dels musulmans és la que Aziz S. ATIYA (1962) anomena «solució dels Francs»; i no cal dir que és la que s'experimenta contra al-Andalus. El 1114-1115 es produí l'atac contra Mallorca i l'ocupació temporal, almenys de la ciutat, pels pisans amb un cert ajut dels catalans. Un llarg poema —el *Liber Maiolichinus*— i un text en prosa —la *Gesta Triumphalia per Pisanos facta*— contenen detalladament totes les operacions i els beneficis obtinguts (C. CALISSE, 1904; M. LUPO GENTILE, 1936). Aquesta expedició és clarament en la seva concepció una acció estricta de croada que no té, però, com a objectiu l'ocupació estable del territori i la subseqüent cristianització, entesa com a establiment d'una societat exclusivament cristiana. El pillatge com a objectiu es fa ben palès als textos, especialment a la *Gesta Triumphalia per Pisanos facta*: «... *capta ibi Regis Mortade sorore cum filiis et filiabus et nepotibus et cum maxima copia auri et argenti atque palliorum*» (M. LUPO GENTILE, 1936, p. 93).

Abans s'ha fet al·lusió a l'ús sistemàtic del terror militar que genovesos i pisans posaven en pràctica en les seves expedicions contra les ciutats i contra les musulmanes. Aquest terror, naturalment, no és pas gratuït, sinó que té uns objectius molt concrets. És, en rigor, l'instrument per aconseguir una

rendició ràpida i incondicional de la població musulmana i una disposició total a satisfer les exigències dels vencedors. A cap lloc queda tan palès el sentit de la violència feudal com en els textos de CAFFARO (1890), que descriuen les expedicions contra Almeria i Tortosa tot fent parada a Menorca. Caffaro enumera escrupolosament les distintes màquines de guerra («*gatas...*, *machinas...*, *predeiras...*») o l'armament dels cavallers («*cum loriceis et elmis...*») que, evidentment, atorga als genovesos la seva superioritat militar. De fet, els reports de Caffaro són reports de campanyes militars on, naturalment, es concedeix la més gran importància als elements tècnics i als procediments tàctics. És un narrador sobri i efectiu. La descripció del saqueig de les alquerries menorquines (*casales*) és breu i sense eufemismes: «... *capientes sarracenos et raubam, devastando casales per quator dies...*». La conquesta d'una ciutat de l'illa la descriu així: «... *et ceperunt, et eam destruxerunt, et pecuniam in galeis posuerunt*». El report de la primera expedició contra Almeria (1146) no conté la més mínima al·lusió a la Croada i al seu lèxic. Les de 1147 i 1148 contra Almeria i Tortosa, que es resolen amb la conquesta de la ciutat de Tortosa amb ajut del Comte de Barcelona, són presentades per Caffaro com a empreses de croada. Però tanmateix, després del preàmbul ideològic, el report de l'expedició és estrictament tècnic.

El terror militar s'acompanya sempre d'una limitada voluntat negociadora per part dels genovesos. L'èxit del terror és naturalment l'oferta de rendició i l'acceptació de les oneroses condicions dels assaltants. Els almeriencs, per exemple, «*territi*», ofereixen pagar 113.000 morabetins a canvi de la pau. Els cònsols genovesos responen que una treva sí que la concedeixen, però no la pau. Els almeriencs, «*timori commoti*», accepten l'elevat pagament. Les raons genoveses per a no voler la pau són prou clares. La treva suposa només una pausa en la possibilitat de renovar el terror. A Tortosa —«*et muros suete et palatii et domos cum petris manganorum frangendo...*»— també la mescladissa de les màquines de guerra i el terror obtingut sobre la població —«... *sarraceni...timori mortis territi...*»— és l'eix narratiu.

Així, doncs, la «guerra di corsa» organitza la violència en funció d'objectius racionalment discernits i proposats. El terror militar és només un instrument tècnic, constantment millorat, per aconseguir aquests objectius. Però, a la vegada, aquesta mecànica del terror és el resultat d'un seguit d'observacions intel·ligents sobre les societats musulmanes o, almenys, sobre certs aspectes d'aquestes societats. Entre 1114 i 1148 aquestes observacions s'havien consolidat i adequadament teoritzat a Gènova, Pisa i certament Venècia. S'havia senzillament descobert que les societats musulmanes eren incapaces d'organitzar-se militarment per oferir una resistència coherent, regular i autogeneradora als exèrcits feudals. Sens dubte és més exacte limitar, per aquestes dates, el descobriment a les grans ciutats musulmanes riberenques de la Mediterrània. Però, en tot cas, el descobriment significa una comprensió adequada dels clivells complexos que hi ha a les societats musulmanes d'aquesta època entre els «estats» i la societat. Uns «estats» fugissers, fràgils, mediatitzats en les seves funcions per altres instàncies de poder molt més estables —*fuqaha'* (juristes), *shuyūkh* (consell de vells tribals)— que la reconegudament política, difícilment podien organitzar resistències serioses i per-



llongades. Igualment l'absència de «senyors» implicava l'absència d'exèrcits privats professionals amb capacitat d'oferir singularment o coordinadament resistències significatives. Els practicants de la «guerra di corsa» practiquen aquest coneixement. Malauradament ignorem com el sabien, amb quins termes l'articulaven, quin lèxic forçosament analògic amb la seva pròpia realitat social feien servir. No els ha sobreviscut cap mena de paperam especulatiu. Només hi ha reports militars, i pocs, i portulans lacònics que indiquen, però, la cada vegada més espessa teranyina de coneixements i accions militars i comercials. Així, mentre els clergues estaven engrescats en l'elaboració del monstre teològic, els feudals havien experimentalment trobat la forma de solucionar el problema plantejat pels clergues.

Aquest coneixement no contaminat per l'especulació teològica —tot i que les formes de connexió entre ambdues elaboracions intel·lectuals està per ser proposat rigorosament com a objecte de recerca— sorgeix de diferents però interrelacionades experiències: guerra i comerç. Es tracta, però, d'una guerra especial, nova, tant per la naturalesa atribuïda a l'enemic com per la flexibilitat tàctica del terror emprat; el comerç sorgeix de la guerra, és un comerç forçat. El coneixement sobre les societats musulmanes i la seva vulnerabilitat militar és adquirit precisament per capitans de vaixell, agents comercials, pilots, residents als *funduq*(s), els establiments comercials a les ciutats marítimes musulmanes atorgats oficialment per l'autoritat política islàmica. Als *funduq*(s) comencen els contactes de debò; des d'aquests l'ull etnològic observa, vigila i enregistra. Als *funduq*(s) s'aprèn la llengua àrab, i no precisament per a fer un discurs teològic. D'aquest món fascinant, no hi ha més informació que les seques referències en els documents pels quals les autoritats islàmiques atorguen a genovesos i pisans, juntament amb privilegis comercials, espais urbans —«*furnum et balneum... et ecclesiam unam...*»— on residir i desenvolupar activitats comercials. Entre aproximadament 1138 i 1190 es formen *funduq*(s) a gairebé totes les ciutats musulmanes importants de la Mediterrània. Augmenten, doncs, els punts d'observació i la capacitat de concentrar informació. També a partir de les factories comercials, establertes a punta de ganivet, genovesos i pisans inauguren el llarg procés d'asfíxia del comerç portat a terme per musulmans, des d'unes bases territorials cada vegada més controlades per italians, castellans i catalans. Des del principi, l'estratègia pisana i genovesa ha estat molt clara: es tractava de substituir els comerciants musulmans per moure mercaderies musulmanes cap a mercats musulmans fonamentalment. La violència sempre ha estat l'instrument d'aquesta estratègia. La força militar obre, imposa aquest comerç. És un comerç fet a punta de ganivet. L'èxit d'aquesta estratègia tal vegada pugui simbolitzar-se en el famós viatge de pelegrinació a la Meca fet per Ibn Jubayr el 581/1185, anant i tornant en naus italianes (M. BARCELÓ, 1984). Aquest creixent monopoli comercial tendia, a la vegada, a incrementar la debilitat dels aparells estatals (*makhzan*) musulmans esdevinguts, pels seus ingressos regulars, cada cop més dependents del monopoli estranger. Els *makhzan*(s) són cada vegada més autònoms de les seves societats, més irrellevants, i afavoreixen el vigor d'altres formes d'organització política, la tribalitat, per exemple. Són aquests vestigis d'estats els que signen pactes amb els victoriosos guerrers genovesos i pisans (M. BARCELÓ, 1984).

La conquesta de Tortosa, pel desembre de 1148, pels genovesos amb ajut dels catalans, amb compra posterior per 16.640 morabetins del terç de la ciutat que correspongué als genovesos (A. VIRGILI, 1985-1986), mostra com les dues solucions —la dels «francs» i la italiana— al problema musulmà eren fàcilment combinables. Tanmateix les conquestes de la meitat del segle XII estan encara poc estudiades, entre d'altres raons, pel caràcter dispers de la documentació que generen, lluny de l'organització centralitzada que en el segle XIII produeix els *Llibres de Repartiment* de Mallorca i València. Tant la conquesta de Lleida com la de tota la vall aragonesa de l'Ebre necessiten ser estudiades. A. VIRGILI (1985-1986) ha estudiat molt bé la conquesta de Tortosa i el procés de liquidació de la societat andalusina envaïda. És clarament un assaig general ben reeixit: «cavallers, armament i violència sacralitzada configuren ja un conglomerat agressiu impossible de detenir» (A. VIRGILI, 1985-1986, p. 289). L'extermini, però, és forçosament lent. S'experimenten pràctiques fiscals intensament pressionants que forcen el desballestament de la societat andalusina. Malgrat l'èxit, ha sorgit inequívocament un problema nou, en certa mesura inadequadament previst. ¿I si no fos possible crear un «regne de Jerusalem», deslliurat completament d'infidels, de musulmans? Es pot conviure a «Jerusalem», encara que desigualment, amb l'infidel dominant i sotmès?

Després de la derrota almohade a Las Navas de Tolosa, el 1212, no hi havia a al-Andalus cap mena d'exèrcit capaç d'organitzar resistències efectives als exèrcits feudals. En rigor, les úniques resistències foren fetes per una població civil mal organitzada i pitjor armada. De sobte, els feudals, tant castellans com catalans, es troben a les mans espais conquerits amb inesperada rapidesa.

I es produeix un fet ben nou: les migracions massives de blancs pobres cap a unes terres conquerides i on era, atesa la seva densitat, impossible d'exterminar la població indígena. D'altra banda, els mitjans tècnics per practicar l'extermini eren molt inadequats. Tot i així és del tot innegable l'existència d'una estratègia d'extermini, de solució final. Hom pot suggerir que a Mallorca, vers el 1270, la població indígena està ja a punt de desaparèixer. A Menorca, conquerida el 1287, la població indígena no sobreviu el primer mig any de colonització (A. JENÉ, 1985-1986). Allà on és factible, es crea un «regne de Jerusalem» immaculat, i allà on no és possible, s'organitza una societat fortament desigual i en la qual la població indígena és sotmesa a tota mena de pressions que l'han de portar a la degradació i, eventualment, a l'extermini. Però el camí per arribar a la conclusió d'aquest extermini és llarg. En principi, la matèria amb la qual els feudals construeixen aquestes noves societats és la migració de blancs pobres, de camperols, que esperen millorar la seva condició de submissió creixent des del segle XI i molt intensa, a Catalunya, en el segle XIII (P. FREEDMAN, 1985-1986). Qui ho ha expressat millor és, tal vegada, l'arquebisbe de Toledo Rodericus Ximenius de Rada, ell mateix espavilat conqueridor i organitzador de l'església colonial. Descriu la marxa cap a al-Andalus de camperols castellans així: «*Et tanta est urbis abundantia, amoenitas, et ubertas, quod, audito praeconio tantae urbis,*

*ex omnibus Hispaniae partibus habitatores et futuri incolae, relictis natalibus sedibus, quasi ad regales nuptias cucurrerunt...*» (1793/1968, p. 206.) (El subratllat és, naturalment, meu). Va resultar que, en realitat, els camperols desposseïts no estaven pròpiament convidats a aquestes noces. El fracàs de la repoblació de les regions de Sevilla és un fet clar vers el 1270, segons les recerques fetes per M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ (1975, 1988, 2a. ed.). Les causes d'aquest «fracàs» —paralització de les immigracions procedents del nord i retorn de colons al seu lloc d'origen o mudances a nous llocs conquerits— són encara poc clares, però sembla que l'anomenada sublevació mudèixar — en rigor, la revolta dels indígenes— entre 1261 i 1266 sigui el fet determinant en la paralització de les immigracions alhora que feien palès que la colonització no era precisament un convidat a noces. El 1286, en un document de la regió de Còrdova, ja es parla de «la gran pobresa que es entre nos» (M. GONZÁLEZ JIMÉNEZ, 1988, 2a. ed., p. 86). La colonització, com diuen que fan les revolucions, es menjava els seus fills més dèbils.

Aquest context històric és qualitativament idèntic al de Mallorca, Eivissa, València i, posteriorment, Menorca. I és naturalment el context històric que fa comprensible el desvari del projecte de Ramon Llull. La facilitat de la conquesta d'al-Andalus i l'ocupació següent d'amples espais amb considerable densitat forçava una coexistència que enlloc havia estat prevista o formalment experimentada. Justament el projecte missioner lul·lià intenta solucionar el problema tot proposant la desaparició cultural del conquerit. Així, doncs, els clergues es veuen, tot de sobte, en l'obligació de proposar fórmules de persuasió teològica a una societat que ells mateixos han perfilat com a monstruosa, incapaç d'intel·ligència, indiferent al raonament. Els clergues finalment s'han topat amb la seva pròpia irracionalitat. Com convertir el monstre teològic per ells mateixos creat?

A Mallorca, Ramon Llull estava perfectament situat per advertir el problema i les tensions, per a alguns insuportables, que se'n derivaven. En aquest punt, la *Vita Coetanea* de Ramon Llull té una forta analogia amb *L'étranger* d'A. Camus, que també tractava de resoldre l'irresoluble problema de l'*Argèlie française*. Ramon Llull no era un blanc pobre. Ricard Soto (1985-1986) ha estudiat una mostra dels grups familiars, a Mallorca, que ell anomena els «gestors colonials». Els Llull són un d'aquests grups de gestors colonials, però, comparat amb els altres, relativament poc documentats. Ramon Llull pare participa en la conquesta i rebé el rafal Alibici, de dues jornades, al terme de Ciutat i l'alqueria Beniatron, de dotze jornades (unes 159 ha.), a Pollença, que comparteix amb els seus germans. Posseeixen, els Llull, terres també a Massana (Pollença) i a la zona de Castellitx (Algaida). L'escassetat de la documentació potser és deguda, com suggereix Ricard Soto (p. 349), al fet que Ramon Llull fill «liquidés els seus béns materials cap a l'any 1265, arran de la seva conversió». Aquests grups familiars de gestors colonials es caracteritzen pel gran ventall d'activitats econòmiques públiques i privades que porten a terme. Fan de tot. Des de comprar drets reials i subestablir colons fins a comprar i vendre esclaus. Són alhora feudals i comerciants, ciutadans i organitzadors de la nova agricultura de la vinya, l'olivera i el cereal. I, naturalment, es casen entre ells. Ramon Llull es casà amb

Blanca Picany. Els Picany eren força més actius i poderosos que els Llull. Tant Ramon com Blanca sabien què era un esclau. Les dues famílies en compraven i venien. Ramon pare en comprava un de *lauro* —mestís— el 1246 i una cunyada seva, Geraldina, ven una sarraïna blanca el mateix any. I, en paraules de R. Soto (p. 350), «no deixa de colpir, certament, que la primera notícia que de Ramon Llull fill tenim sigui precisament un document de 1256 en el qual pretén recuperar un esclau “batiat”, de nom Bernat, blanc «*et habet capillos negros et plans et spissos et de statura parva*» (p. 361). Els Picany també compren i venen esclaus de tota mena («sarraïna blanca i el seu fill...», p. 364), com a una activitat més, i ben necessària, en el seu esforç d'organitzar la colònia. En aquest sentit l'esclavatge formava part intrínseca de la racionalitat d'aquesta organització. Tornem, però, a l'esclau batiat, blanc, de nom Bernat, que Ramon Llull vol recuperar. Bernat era òbviament la solució al problema de colònia. L'indígena infidel, monstruós, convertit ara, aquiescent a canviar de nom, a renunciar a ell mateix, vet aquí el final del problema. El mètode per arribar-hi, en aquest final, també havia estat ja identificat: la submissió, l'esclavatge, la prèdica exercida des d'una posició de força indiscutible. Els indígenes, convertits en audiències captives, havien de desaparèixer per mitjà d'una prèdica irresistiblement convincent.

D. URVOY (1980) ha estat qui millor ha vist i explicat el caràcter colonial —tot i que s'estalvia el mot— del projecte de Llull. En diu, púdicament, «filosofia de frontera». Però la descripció del seu contingut no ofereix cap mena de dubte. Es tracta d'una reflexió que, sorgida d'una situació d'hegemonia social i cultural, pretén justament de teoritzar-la i legitimar l'anihilació de l'altre, del sotmès. El desvari del projecte lul·lià arrenca precisament d'aquí. El projecte és, doncs, senzillament, un «orientalisme» tal com l'ha descrit E. SAID (1978). Llull pensa «l'altre» —contra el qual fingeix que polemiza— sense que aquest mai no pugui, almenys inicialment, evitar ser pensat. D. Urvoy s'estalvia els mots «colonial» i «orientalisme», però no les descripcions del seu contingut. La inefficiència del projecte de Llull queda ben revelada per l'anàlisi de D. Urvoy. Ramon Llull fórmula les bases i els procediments del seu projecte a Mallorca, on «no coneixerà més que musulmans esclavitzats... o almenys trasplantats per raons polítiques i econòmiques, i, per tant, artificialment reagrupats en qualsevol cas» (p. 156). Així, quan Ramon Llull transporta el seu projecte a societats musulmanes no dominades, aquest deixa de ser eficaç, omplint de perplexitat i desconcert l'obcecament missioner, incapaç d'advertir adequadament quina era la causa del fracàs. Tot el drama i la inefficiència intel·lectual de Llull sorgeixen d'aquest malentès inicial. Era la força la raó persuasiva a Mallorca, i no el discurs teològic. Però això Ramon Llull no ho pot admetre. D. Urvoy ens ha mostrat en aquestes jornades que, tot i els seus patètics esforços, els musulmans no podien entendre l'argumentació de Llull (1988). Tanmateix, però, Llull vacil·la respecte a la croada, a l'ús que s'ha de fer de la força. L'esterilitat missionera de Llull l'obliga a reconsiderar sempre la racionalitat de la força o, com diu D. Urvoy, «la pràctica de l'evangelització obligatòria» (p. 171). I és que l'experiència colonial és la matèria de la qual el projecte missioner in-

cansablement es nodreix. Ramon Llull preveu sempre audiències captives, reproduïx constantment la seva inigualable experiència inicial de vencedor, a casa seva, a Mallorca. Com ha observat D. Urvoy, «Llull és incapaç de concebre un musulmà instruït i alhora sincer», precisament quan s'obren corrents a l'Occident feudal que comencen amb timidesa a veure l'islam com una religió i no com una superxeria, a mesura que declina l'entusiasme, atesos els seus resultats, per la croada (p. 251). Vet ací Llull aparent capdavanter del diàleg però finalment croat. El secret, penso, d'aquesta contradicció és el fet que Llull torna sempre a casa seva, a reproduir el seu fàcil i gratificador món colonial. I això porta a una breu consideració sobre la seva «conversió», la seva il·luminació a Randa entre 1262 i 1265. No cal dir que jo no tinc ni tindrè mai, *Deo iuvante*, cap competència per entendre què fou o no fou aquesta «conversió». Però vull fer notar que la ruptura de Llull amb el món dels Llull, Picany, Tornamira, etc. (els gestors de la conquesta a la primera i segona generació) no el condueix a altra cosa que a sintetitzar intel·lectualment amb una enorme densitat tots els projectes socials que, històricament, la seva classe social anava implacablement portant a terme. I Llull teoritza aquest projecte històric; o si voleu, elabora una espessa teologia de la colonització que el porta a tractar d'organitzar arreu les condicions històriques que la nodriren. Per això, Llull torna sempre a casa, a un món força ben organitzat i favorable. Llull, de fet, cerca sempre el «seu» islam. No hi ha res com l'entranyable islam dels esclaus de casa.

\* \* \*

També cal observar que aquest procés de construcció de «l'altre» com a entitat negativa no és lineal. El monstre teològic dels clergues sovint desapareix i les societats musulmanes són esporàdicament percebudes i vigilades des de perspectives estrictament racionals. Així, els ambaixadors venecians a la Porta Sublim elaboren informes sobre l'estat turc i la societat musulmana adequadament tècnics, precisos i sense cap contaminació de les valoracions irracionals dels clergues. De fet, les comparacions institucionals entre Venècia, o més generalment la Cristiandat, resulten favorables a la Porta Sublim. A partir, però, de 1575 «l'évaluation des Turcs se fait sous le signe de la négation, du manque, du défaut, de la perte» (L. VALENSI, 1987, p. 92).

Igualment A. THOMSON (1987) mostra com les actituds europees de la Il·lustració vers el Magrib són vacil·lants, però seran inevitablement conduïdes a formular la necessitat de conquesta europea del Magrib per tal de deslliurar els indígenes del despotisme, evidentment no-il·lustrat, de la Porta Sublim i de les supersticions de l'islam. Com diu Thomson, «colonisation by the superior race was the only way to bring prosperity to North Africa» (p. 146).

És important advertir que els il·lustrats arriben a aquesta conclusió sense recórrer tot el camí del monstre teològic dels clergues. La matriu que genera incessantment l'especulació «orientalista» no és ni l'especulació clerical ni la il·lustrada. Ambdues proposen problemes irresolubles intel·lectualment que tanmateix són resolts per la racionalitat de la força, sigui militar o comercial.

L'expulsió dels moriscos, la solució final, és justament indicadora, ja no del fracàs dels clergues, sinó de la seva ampul·losa irrellevància.

Mai més no tornaré, doncs, a assistir a sessions dedicades a perseguir besllums i reflexos, fugisseres especulacions de clergues fanàtics i obcecats. Els mots justos són extermini, predicadors armats, audiències captives...

### Bibliografia

- ATIYA, Aziz S. (1962), *Crusade, Commerce and Culture*, New York.
- BARCELÓ, M. (1983), «The earliest sketch of an Oriental despot? A note on the exchange of delegations between the ottonides and the Caliphes of Qurtuba 338-339/950 – 367/974»: *L'Histoire à Nice. Actes du Colloque international, 1981*, pp. 55-85.
- (1984), *Sobre Mayūrqa*, Palma de Mallorca.
- BARRACLOUGH, G. (1970), «"Deus lo volt"», *The New York Review of Books* (21 de maig, 1970), pp. 12-17.
- BURNS, R. I. (1971), «Christian-Islamic confrontation in the west: the thirteenth-century dream of conversion», *The american historical review*, vol. 76(5), pp. 1386-1434.
- CAFFARO (1890), «De captione Almerie et Tortuose», *Textos Medieuales* 34, València 1973.
- CALISSE, C. (ed.) (1904), *Liber Maiolichinus de gestis Pisanorum illustribus...*, Roma.
- CERULLI, E. (1970), «Le calife 'Abd al-Rahmān III de Cordove et le martyr Pelage dans un poème de Hrotsvitha», *Studia islamica* XXXII, pp. 69-76.
- CUTLER, A. (1963), «Who was the "Monk of France" and when did he write?», *Al-Andalus* XXVIII, pp. 249-269.
- (1968), «The first crusade and the idea of "conversion"», *The muslim world* LVIII (1-2), pp. 57-71 i 155-164.
- DANIEL, M. (1960), *Islam and the West. The Making of an Image*, Edingburgh University Press.
- D'ALVERNY, M. Th. (1965), «La connaissance de l'islam en Occident du IX<sup>e</sup> siècle au XII<sup>e</sup> siècle»: *L'occidente e l'islam nell'alto medioevo*, Spoleto, pp. 577-602.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C. (1971), «Los textos antimahometanos más antiguos en códices españoles», a *Archives d'Histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, pp. 149-164.
- DOUGLAS, D. C. (1969), *The Norman Archievement*, University of California Press.
- DUCELLIER, A. (1971), *Le miroir de l'islam (musulman et chrétiens d'Orient au Moyen Âge, VII<sup>e</sup> siècle)*, Julliard, Paris.
- España Sagrada* XXVIII (ed. H. Florez), Madrid 1744.
- EULOGIUS (1973), *Memoriale Sanctorum II a Corpus Scriptorum Muzarabiorum II*, ed. Joannes g.1, Madrid.
- FREEDMAN, P.H. (1985-1986), «Peasant servitude in the thirteenth century»: *La formació i expansió del feudalisme català*, Girona, pp. 437-445.
- JENÉ, A. (1985-1986), «La conquesta de Manūrqa el febrer de 1287»: *La formació i expansió del feudalisme català*, Girona, pp. 389-401.
- GONZÁLEZ JIMÉNEZ, M. (1975), *La repoblación de la zona de Sevilla durant el siglo XIV. Estudio y documentación*, Sevilla.
- (1988<sup>2</sup>), *En torno a los orígenes de Andalucía*, Sevilla.

- GOODY, J. (1983), *The development of the family and marriage in Europe*, Cambridge University Press.
- GROSSRICHARD, A. (1979), *Structure de sérail. La fiction du despotisme asiatique dans l'Occident classique*, Éditions du Seuil, Paris.
- KAEGI, W. E., Jr. (1969), «Initial Byzantine reactions to the Arab Conquest», *Church History* XXXVIII (2), pp. 139-149.
- KHOURY, A. T. (1969<sup>2</sup>), *Les théologiens byzantins et l'Islam*, Louvain-Paris.
- LUPO GENTILE, M. (ed.) (1936), *Gesta Triumphalia per Pisanos facta...: Gli Annali Pisani di Bernardo Maragnone*, Bologna.
- MILLET-GÉRARD, A. (1984), *Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne du VIII<sup>e</sup> - IX<sup>e</sup> siècles*, Paris.
- MONNERET DE VILLARD, V. (1944), *Lo studio dell'Islâm in Europa. Nel XII e nel XIII secolo*, Città del Vaticano.
- RODERICUS XIMENIUS DE RADA (1793), *Opera*, València 1968.
- ROUSSET, P. (1963), «La notion de Chrétienté aux XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles», *Le Moyen Âge* 69, pp. 191-203.
- SAID, E. (1978), *Orientalism*, New York.
- SCALIA, G. (1971), «Il carne pisano. Sull'impresa contro i saraceni del 1087», *Studi di filologia romanza offerti a Silvio Pellegrini*, Padova, pp. 565-627.
- SOTO, R. (1985-1986), «Alguns casos de gestió "colonial" feudal a Mallorca»: *La formació i expansió del feudalisme català*, Girona, pp. 345-369.
- SOUTHERN, R. W. (1962), *Western views of Islam in the Middle Age*, Harvard University Press.
- THOMSON, A. (1987), *Barbary and Enlightenment. European attitudes towards the Maghreb in the 18th Century*, Brill - Leyden.
- TURKI, A. (1966), «La lettre du "Moine de France" à al-Muqtadir Billâh roi de Saragosse, et la réponse de al-Bâÿi, le faqîh andalou», *Al-Andalus* XXXI, pp. 73-153.
- URVOY, D. (1980), *Penser l'Islam. Les présupposés islamiques de l'«Art» de Llull*, Paris.
- (1988), «Les musulmans pouvaient-ils comprendre l'argumentation lullienne?».
- VALENSI, L. (1987), *Venise et la Sublime Porte. La naissance du despote*, Paris.
- VIRGILI, A. (1985-1986), «Conquesta, colonització i feudalització de Tortosa (segle XII) segons el cartulari de la Catedral»: *La formació i expansió del feudalisme català*, Girona, pp. 275-289.
- WALTZ, J. C. (1963), *Western European attitudes toward the Muslims before the Crusades*, University Microfilms International, Ann Arbor, Mi.-London.

MIQUEL BARCELÓ, «... *Per a sarrains preicar...*» o *l'art de predicar a audiències captives*.

Un dels efectes més espectaculars de la conversió de Ramon Llull va ser el desvetllament d'una passió voraç per convertir musulmans. No és que l'obsessió per a destruir l'Islam com a religió, i que de fet suposava la liquidació de la societat musulmana, fos quelcom nou i extraordinari. Els dos projectes d'extermini tenien ja una certa tradició. Però l'objectiu explícit de destrucció de l'Islam per mitjà de la «conversió» era quelcom recent. El desvari del projecte missioner lui-lià és intentar solucionar el problema de la coexistència amb les molt denses comunitats musulmanes tot proposant la desaparició cultural del conquerit. Es tracta d'una reflexió que, sorgida d'una situació d'hegemonia social i cultural, pretén justament de teoritzar-la i legitimar l'anihilació de l'altre, del sotmès. Així, quan Llull transporta el seu projecte a societats musulmanes no dominades, aquest deixa d'ésser eficaç. Tot el drama i la ineficiència intel·lectual de Llull sorgeix d'aquest malentès inicial. L'esterilitat missionera de Llull l'obliga sempre a reconsiderar la racionalitat de la força, la pràctica de l'evangelització obligatòria. Preveu sempre audiències captives. Vet ací Llull aparent capdavanter del diàleg però finalment croat.

MIQUEL BARCELÓ, «*Preaching to Saracens...*» or *the art of preaching to a captured audience*.

One of the most spectacular effects of Ramon Llull's conversion was the awakening of a voracious passion for converting the Moslems. Not that the obsession to destroy Islam as a religion and therefore liquidate Moslem society was something new and extraordinary. Both projects of extermination already had a certain tradition. But the explicit aim of destroying Islam by means of «conversion» was something new. The absurdity of Llull's missionary project is to try to solve the problem of co-existence in the very dense Moslem communities by proposing the cultural disappearance of the conquered. It is a reflection, which, arising from a social and cultural hegemonic situation, pretends to theorize and legitimize the annihilation of the other, the conquered. Thus, when Llull transfers his project to unsubdued Moslem societies, it loses all its efficacy. The drama and Llull's intellectual inefficiency arises from this initial misunderstanding. Llull's barren mission always makes him reconsider the rationality of force and the practise of compulsory evangelisation. He always foresees captured audiences. Here is Llull apparently a leader of dialogue but finally a crusader.