Archivo Ibero-Americano 76, nº 282 (2016): 141-184
ISSN 0004-0452

La herencia de Ramon Llull en el descubrimiento, conquista y colonización de América: propuestas y perspectivas*

The Legacy of Ramon Llull in the Discovery, Conquest and Colonization of the Americas: Proposals and Perspectives

Linda Báez Rubí
Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM
linda_baez@hotmail.com

Recibido/Received: 19-03-2017
Aceptado/Accepted: 12-10-2017

Resumen:
El objetivo de este artículo es otorgar una revisión historiográfica de la presencia del pensamiento de Ramon Llull en América, que se inicia con el descubrimiento y la conquista, y se extiende en la colonización, donde fue relevante la labor de las órdenes religiosas en especial, y de la Orden Franciscana en particular. Nos concentraremos en el período que abarca desde el descubrimiento de América hasta finales del siglo xvii, centrándonos en los datos hasta el momento conocidos, para reconstruir un panorama que funja como una cartografía donde se puedan localizar personajes herederos del pensamiento del Beato mallorquín en tierras americanas. Esto servirá de base cuyo objetivo será impulsar su crítica y, por ende, planteamientos de nuevas propuestas y perspectivas a futuro.

Palabras clave: Lulismo en América, Toribio de Benavente, Juan de Zumárraga, Diego de Valadés, Jerónimo de Alcalá.

---

* Abreviaturas:
Arxiu de Textos Catalans Antics (ATCA)
Corpus Christianorum Continuation Mediaevalis (CCCM)
Estudios Lulianos (EL)
Nova Edició de les Obres de Ramon Llull (NEORL)
Obres essencials (OE)
Obres originals del Illuminat Doctor Mestre Ramon Llull (ORL)
Raimundi Lulli Opera Latina (ROL)
Raymundi Lulli Opera omnia (MOG)

ABSTRACT:
The aim of this article is to provide a historiographical review of the presence of Ramon Llull's thought in the Americas, which starts at the time of the discovery and conquest and spreads during the colonial period. Religious orders, in particular the Franciscans, played an important role in the diffusion of Llullist doctrines in the New World. We concentrate on the period from the discovery of America until the end of the 17th century. Focusing on the data known so far, we reconstruct a panorama that serves as a map indicating the location of the heirs to the thought of the Majorcan Blessed in the Americas. This study serves as the basis for a critical examination of this theme and establishes new approaches for future proposals and perspectives.

KEYWORDS: Llullism in the Americas, Toribio de Benavente, Juan de Zumárraga, Diego de Valadés, Jerónimo de Alcalá

Para citar este artículo/Citation: BÁEZ RUBÍ, Linda. «La herencia de Ramon Llull en el descubrimiento, conquista y colonización de América: propuestas y perspectivas». *Archivo Ibero-Americano* 76, nº 282 (2016): 141-184.

Llevar a cabo una revisión de la herencia de Ramon Llull en los virreinatos iberoamericanos es una propuesta que conlleva un poco de riesgo, pues ha sido un territorio apenas explorado en el mundo académico de los últimos veinte años.[1] Esta situación puede resultar por una parte contraproducente, pues no ha permitido juntar material suficiente para entablar una reflexión crítica constante y sistemática que permita abrir un espectro de interpretaciones donde se vislumbre un mayor número de perspectivas diferenciadas. Sin embargo, las celebraciones en torno al séptimo centenario del fallecimiento de Ramon Llull (1232-1316) han abierto un marco importante en su historia, pues a raíz de las diversas compilaciones celebrativas se ha impulsado una reflexión académica que nos ha permitido conjuntar esfuerzos para entablar un diálogo crítico entre las diferentes propuestas.[2] A raíz de ello, se desprende la materia de este artículo, cuyo objetivo es otorgar una revisión historiográfica de la presencia del pensamiento de Llull en América, que inicia con el descubrimiento y la conquista, y se extiende en la colonización donde la labor de las órdenes religiosas, en especial y de la que se tratará aquí, la de los seráficos, fue relevante. Comencemos entonces por la pregunta: ¿se puede hablar de movimientos lulistas o antilulistas en América? Si es así, ¿en qué medida y hasta qué

1 Tomo como punto de partida el texto que abrió la posibilidad de pensar en una influencia lulista en América con bases sólidas Mauricio BEUCHOT, «Retórica y lulismo en Diego de Valadés», *Estudios Lulianos* (*EL*) 32 (1992): 153-161.

2 En preparación, por ejemplo, se encuentra el volumen celebrativo a Ramon Llull coordinado por Mark D. JOHNSTON, donde John DAGENAIS se ha dedicado a trabajar una parte del lulismo en América.

punto? ¿Cuáles son las perspectivas que se abren? Para ello sería necesario llevar a cabo una revisión crítica hasta nuestros días, sin embargo, esto implicaría una labor titánica que rebasaría el marco de las intenciones de este artículo. Es por ello que nos concentraremos en el período que abarca desde el descubrimiento de América hasta finales del siglo XVII, concentrándonos en los datos hasta el momento conocidos, para reconstruir un panorama que funja como una cartografía donde se puedan localizar personajes herederos del pensamiento del Beato mallorquín en tierras americanas. Esto servirá de base cuyo objetivo será impulsar su crítica y, por ende, planteamientos de nuevas propuestas y perspectivas a futuro.

Para hablar de lulismo en América es necesario aclarar brevemente que cuando hablamos de este fenómeno se trata de la interpretación, adaptación y modificación del *ars* luliana que llevaron a cabo los seguidores de Ramon Llull.[3] Tanto la producción prolífica del beato (279 obras),[4] como las diversas vertientes en las que se presenta su *ars* (literaria, filosófica y teológica), fueron factores que contribuyeron a una difusión con un espectro de público más amplio (tanto laico como religioso). Aunado a esto hay que considerar también que la base de su *ars* se conforma de principios claros y constantes (dignidades divinas, *praedicata relata*)[5] mas insertos en una matriz combinatoria que permite un ejercicio relacional abierto y por lo tanto adaptable a otros conocimientos (desde el derecho y la medicina hasta como fue el caso de la alquimia y la magia astrológica).[6] Durante los siglos XIV y XV, el lulismo que se fraguó en la Península Ibérica permeó los movimientos de reforma de las

3 Pere Villalba plantea el comienzo del lulismo en la difusión que inició el mismo beato de sus obras, pero aquí se centrará en la recepción de personajes en específico en el mundo americano. Sobre los orígenes, difusión y antilulismo hasta nuestros días, véase Pere Villalba y Barneda, *Ramon Llull. Escriptor i filosòf de la Diferència* (Bellaterra: Universitat Autònoma de Barcelona, 2015), 475-558. Otros estudios claves: Jocelyn N. Hillgarth, *Ramon Llull i el naixement del lul.lisme* (Barcelona: Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998). Mark D. Johnston, «The Reception of the Lullian Art», *Sixteenth Century Journal* 12 (1981): 31-48. Joaquín y Tomás Carreras y Artau, *Historia de la filosofía española: filosofía cristiana de los siglos XIII al XV* (Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1943), 2:9-437.

4 Véase Villalba y Barneda, *Ramon Llull…*, 559-566.

5 Sobre una exposición clara y sintética de éste véase Jordi Gayà Estelrich, «Els principis de l'Art lul.liana i les seves definicions», *Taula* 37 (2002): 53-71. Robert Pring-Mill, *El microcosmos lul·lià* (Oxford: The Dolphin Book Co., 1962). Josep Enric Rubio, *Les bases del pensament de Ramon Llull. Els orígens de l'Art lul·liana* (València-Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997).

6 José María Pou y Martí, *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos XIII-XIV)* (Vic, 1930). Michela Pereira, *The Alchemical Corpus Attributed to Ramon Llull* (Londres: The Warburg Institute, 1989). Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science: Fourteenth and Fifteenth Centuries*, vol. 4 (New York: Columbia University Press, 1934), 619-652. Miguel López Pérez, «Algunos rasgos sobre la relación entre lulismo y pseudolulismo en la Edad Moderna», *Dynamis* 22 (2002): 327-350.

órdenes mendicantes franciscanas, y se introdujo también en los circuitos de piedad laica impulsada en las rutas de peregrinaciones que conectaban a la península con el centro de Europa.[7] Estos movimientos que conformaron este lulismo se constituyen como los antecedentes de lo que se daría en suelo americano con el descubrimiento de América y la llegada de los españoles al continente. Asimismo la naciente cultura humanística con sus proyectos pedagógicos y enciclopédicos brindaría un lulismo que sería transmitido mediante el libro impreso cuya circulación en imágenes diagramático-mnemotécnicas y figurativas abarcaría los nuevos virreinatos en continente americano.

1. El arribo del lulismo en el Nuevo Mundo: primeras misiones en las islas del Caribe

El primer religioso que pisó tierras americanas[8] familiarizado con el movimiento luliano fue Fray Bernard Boyl (Tarazona, ca. 1445-1506),[9] abad de la reformada Abadía de Montserrat. Por mandato de los Reyes Católicos, Boyl fue enviado a las islas del Caribe en la segunda expedición colombina de 1493 «para convertir a los moradores de dichas islas y tierra firme a la Santa Fe Católica»,[10] consigna que podemos analizar detenidamente gracias a los indicios epistolares que sobrevivirían al tiempo. La correspondencia entre fray Bernard Boyl y Arnaldo Descós, amigo cercano del famoso lulista Pere Deguí (1435-1500),[11] consta de 30 cartas a partir de

7 Para dichas rutas véase Josep Perarnau Espelt, «Nuevos datos sobre los beguinos de Galicia y su vinculación con el Camino de Santiago», *Anthologica Annua* 24-25 (1977-8): 619-643. Josep Perarnau Espelt, «El lul·lisme, de Mallorca a Castella a través de València. Edició de l'Art abreujada de confessió», *Arxiu de Textos Catalans Antics* (*ATCA*) 4 (1985): 61-172. Josep Perarnau Espelt, «Beguins de Vilafranca del Penedès davant el tribunal d'inquisició (1345-1346). De captaires a banquers?», *ATCA* 28 (2009): 7-210.

8 Odette d'Allerit, «Ramon Llull y la tradición del eremitismo apostólico», *EL* 6 (1962): 105-115. J. Anselm M. Albareda, «Lul·lisme a Montserrat al segle XVè: l'ermità Bernat Boil», *EL* 9 (1965): 5-21.

9 Datos sobre Boyl, en *Diccionario de Historia Eclesiástica en España*, ed. por Quintin Aldea, Tomás Marín, *et al*., 5 vols. (Madrid: Instituto Enrique Flórez, 1972-1987), 1: 282.

10 Carta real, Barcelona, 29 de mayo, 1493, en Fidel Fita, «Fray Bernal Buyl y Cristóbal Colón. Nueva Colección de Cartas reales enriquecidas con algunas inéditas», *Boletín de la Real Academia de la Historia* 19 (1891), núm. 8: 184-5.

11 Cfr. *Lexikon des Mittelalters*, ed. por Norbert Angermann *et al*., 10 vols. (Stuttgart-Weimar: Metzler Verlag, antes München-Zürich, Artemis Verlag, 1980-1999), 3:431. Lorenzo Pérez, «El maestro Pedro Deguí y el lulismo mallorquín de fines de siglo xv», *EL* 4 (1960), apéndice, 10. J. N. Hillgarth, «An Unpublished Lullian Sermon by Pere Deguí», en *Aristotelica et Lulliana*, ed. por F. Domínguez *et al*. (Steenbrugis: Abbatia S. Petri, Brepols, 1995), 561-569.

1483.[12] El intercambio epistolar nos revela que en principio Boyl estaba interesado por el funcionamiento y aprendizaje del *ars*,[13] al grado de que solicitó a Descós que le enviase un preceptor, Pedro Galo, para que lo instruyese en la materia, así como sabemos que además asistió a dos clases impartidas por Deguí en Zaragoza.[14] Sin embargo esto aún no comprueba que su tarea en las islas caribeñas haya tenido que ver con una labor de conversión bajo los métodos del *ars* luliana. Su cuidadosa lectura y reflexión parecería revelarnos a un Boyl más interesado por los ideales del eremitismo y de la contemplación lulianas esbozadas por sus amistades lulistas que planteaban los modelos de una sociedad cristiana ideal, así como la vía mística a través de la contemplación de Dios, tal y como se describe en las páginas de una de las piezas magistrales de la narrativa luliana, el *Blaquerna*,[15] donde se articulan los modelos de virtudes cristianas que mantienen la paz y el amor en la convivencia humana. Resulta casi imposible que haya habido oportunidad de que el proyecto misional de conversión luliano alabado por el círculo mallorquín en las actividades de Boyl[16] se llevase a cabo, y esto por obvias razones: la conformación social de los nativos de las islas caribeñas no arrojaba la infraestructura necesaria, tanto económica como social, para que se estableciese un contexto donde la interacción entre grupos culturales distintos quedase asegurado de manera continua y estable, condiciones necesarias para la práctica que exigía el *ars* luliana en su modelo de argumentación y diálogo. Otro aspecto importante que hay que nombrar, es que Boyl, aunque entusiasta del proyecto misional de Llull, no logró establecerse definitivamente en las islas y compenetrarse con la forma de vida de los indígenas, lo que le impidió el acceso al aprendizaje de la lengua, un aspecto clave en el diálogo luliano.[17] El poco interés de Boyl en esforzarse por aprender la lengua nos revela a una persona más interesada en convertirse a la vida eremítica que en convertir indígenas: en la actitud que adopta y es posible reconstruir gracias a las cartas, resulta inclinarse más por el

12 Las epístolas se hallan en un manuscrito de la Biblioteca de Palma de Mallorca, bajo el título *Epistolae Arnaldi Cossii et Bernardi Boilli*, su edición en Fidel Fita, «Escritos de Fray Bernal Boyl, ermitaño de Montserrate», en *Boletín de la Real Academia de la Historia* 9 (1889): 291-348.

13 Cfr. Carta de Descós a Boyl, Palma, enero del 1498, en Fita, «Escritos de Fray Bernal», núm. 1, 292.

14 Carta de Descós a Boyl, Palma, febrero del 1484, en Fita, «Escritos de Fray Bernal», núm. 4, 297. Sobre el triángulo amistoso intelectual entre Boy, Descós y Deguí, véase José Mª Rodríguez Tejerina, «El lulismo en el descubrimiento de América», *EL* 19 (1975): 171-183 (aquí, 177-183). Asimismo J. N. Hillgarth, *Readers and Books in Majorca 1229-1550*, 2 vols. (París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991), 1:207-10.

15 *Libre de Blaquerna*, ed. por Salvador Galmés y Miquel Ferrà, *Obres originals del Illuminat Doctor Mestre Ramon Llull* (*ORL*), 9 (Palma de Mallorca, 1914).

16 Carta de Descós a Boyl, Cartuja de Valldemossa, sept. del 1493, en Fita, «Escritos de Fray Bernal», núm. 30, 347.

17 Carta real, Segovia, 16 de agosto, 1494, en Fita, «Fray Bernal Buyl», núm. 19, 197.

lado contemplativo que el activo. Así, Boyl regresaría a tierras europeas a mediados de septiembre de 1494 para continuar su sueño eremítico en Montserrat y abandonar un proyecto misional cuyas posibilidades de realización en la época de los descubrimientos colombinos resultaban un gran reto y por tal hasta cierto punto desesperanzadoras para los europeos.[18]

El segundo indicio de la presencia del lulismo en el nuevo continente atañe a un grupo de misioneros franciscanos enviados en la segunda expedición a América por el cardenal Francisco Jiménez de Cisneros,[19] admirador de la figura y del pensamiento del Beato mallorquín. Bajo los misioneros se registra el franciscano Fray Juan de Robles (1492-1572) poseedor de un códice en el que se hallaban obras del Beato.[20] Debido a la carencia de cartas o documentos, poco o casi nada sabemos de la labor evangelizadora de Robles en las islas y de qué manera influyó en su actividad la lectura de los escritos lulianos que llevaba consigo. Sólo podemos dilucidar, gracias a los datos que arroja el códice luliano, que éste circuló en la provincia franciscana de Santiago en la Península Ibérica y que su contenido se conforma de una compilación de textos que circulaban por lo general en circuitos de piedad laica. El códice se compone de manuscritos de un par de obras de Llull,[21] junto con dos obras atribuidas a él de temática mariana,[22] así como otras tantas propagadoras del culto

18 B.T.F. POOLE, «Case Reopened: An Enquiry into the 'Defection' of Fray Bernal Boyl and Mosen Pedro Margarit», *Journal of Latin American Studies* 6 (1974): 199.

19 Para su biografía véase: *La hora de Cisneros*, ed. por Joseph PÉREZ (Madrid: Universidad Complutense, 1995). José GARCÍA ORO, *Cisneros: el cardenal de España* (Barcelona: Editorial Ariel, 2002).

20 Isaac VÁZQUEZ JANEIRO, «¿Un lector de Raimundo Lulio y de Arnaldo de Vilanova entre los evangelizadores de la América Colombina?», *Humanismo, Reforma y Teología* 4 (1979): 1-36.

21 El códice se localiza actualmente en la Biblioteca Casanatense de Roma. Se trata de un códice misceláneo de 133 ff., formado por cinco piezas sueltas, que fueron encuadernadas juntas desde un principio en el siglo XV.

22 Ramon ASTRUC DE CORTIELLES, *Disputacio secularis et jacobite*, atr. a Ramon LLULL, Códice 1022, Biblioteca Casanatense, Roma, fols. 45ra- 56rb (véase edición en Pedro de ALVA Y ASTORGA, in *Monumenta antiqua seraphica pro Immaculata Conceptione Virginis Mariae* [Lovain, 1665], 441-463). Para un estudio crítico sobre esta obra Isaac VÁZQUEZ JANEIRO, «*Disputatio saecularis et iacobiate*, actores y autor de un tratado inmaculista pseudoluliano del siglo XV», *Salmanticensis* 44 (1997): 25-87. El otro tratado dentro del mismo códice se titula *Disputa entre un filósofo moro y Gonzalo Morante*, fols. 97rb-102vd (atribuido a Fray Diego de VALENCIA, véase la edición de Isaac VÁZQUEZ JANEIRO, *Tratados castellanos sobre la predestinación y sobre la Trinidad y la Encarnación del maestro Fray Diego de Valencia OFM (siglo XV)* [Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984], 161-173). Para los intereses religioso-doctrinales de la época véase Jaume de PUIG, «Nicolau Eimeric y Ramon Astruc de Cortielles. Novetats a propòsit de la controversia mariana entorn de 1395», *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* 25 (1979-1980): 304-311.

a la Inmaculada Concepción.[23] Estas obras fueron copiadas y redactadas por el círculo de beguinos peninsulares del siglo XIV y XV quienes abrevaron de un ambiente imbuido de sueños escatológicos y apocalípticos,[24] permeado por los deseos de un universalismo cristiano luliano y un espiritualismo radical arnaldiano.[25] Lamentablemente, al igual que Boyl, Robles no dejó para la historia ningún registro de los métodos de conversión empleados para con los indígenas en las islas. Sólo recalca la necesidad de la protección de los indios ante la destrucción de los descubridores, y apremia que «vengan aqui algunos religiosos porque la tierra es tan grande e tanta la gente que son muy necesarios» para llevar a cabo labores de conversión.[26]

Tenemos así que, casi una década después del descubrimiento de América, la aplicación del *ars* luliana en los proyectos de misión que anhelaban tanto Boyl como Robles, no pasarían de ser más que intentos, deseos que se desvanecerían ante las circunstancias insulares que impedían una organización sistemática de colonización y evangelización, por lo menos con los escasos datos que poseemos sobre su labor, no podemos afirmar más hasta el momento. Más probable es pensar que esta espiritualidad que tanto añoraban los misioneros vería la posibilidad de realizarse gracias a su confrontación con una nueva región geográfica en tierra firme, donde se hallase una estructura social más consolidada en sus instituciones de poder, con un sistema religioso-político que dispusiera de los engranajes que le permitirían a los europeos, una vez conquistadas las civilizaciones indígenas, echar andar un nuevo proyecto de «reino» sobre las bases del mestizaje.

2. Misioneros en la Nueva España durante el siglo XVI

Después de la conquista de la capital del imperio mexica Tenochtitlan por Hernán Cortés en 1521, el arribo de los franciscanos al continente americano no se hizo esperar. En las primeras décadas del siglo XVI, fue un hecho gracias al cual se difundió y estableció una espiritualidad franciscana que destacaría por su efectiva organi-

23 *Tratado de la predestinación*, Códice 1022, Biblioteca Casanatense, Roma, fols. 73ra- 97rb. Texto editado en Vázquez, *Tratados castellanos…*, 103-157; y el *Tratado de la Trinidad y de la Encarnación*, Códice 1022, Biblioteca Casanatense, Roma, fols. 97rb-102vd. Texto editado en Vázquez, *Tratados castellanos…*, 161-173.

24 Cfr. Josep Perarnau, «Los manuscritos lulianos en las bibliotecas Casanatense y Angélica», *Anthologica Annua* 21 (1974): 190-200.

25 Obras también presentes en el Códice 1022 (Biblioteca Casanatense, Roma), que muestran este espiritualismo, son las atribuidas a Ramon Llull, *Liber de ente reali et rationis*, fols. 5ra-35rb y el *Liber de notitia*, fol. 37 ra-44vc. Otras de Arnaldo de Vilanova, *De elemosina et sacrificio, Dyalogus de elementis catholicae fidei*, fol. 102 vd-132 ra.

26 Carta de Fray Juan de Robles, OFM al cardenal Cisneros, Santo Domingo a 12 de octubre de 1500, en Ángel Ortega, *La Rábida. Historia Documental crítica* (Sevilla, 1925), 2:30.

zación misional y educacional, baste mencionar la temprana fundación del Colegio de la Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco (1536) de gran prestigio donde se educaría la nobleza indígena.[27] Es importante señalar que el ambiente espiritual gestado durante el Virreinato de la Nueva España a lo largo del siglo XVI, venía impregnado de los movimientos de las observancias hispánicas que caracterizaron la renovación y reforma espirituales impulsadas en parte por el ya mencionado cardenal Francisco Jiménez de Cisneros.[28] A medida que avanzaba la colonización y los proyectos de pacificación, las experiencias y las relaciones con los indios americanos replantearon los derechos del hombre a partir de los cuales se crearon nuevos parámetros para los principios morales y jurídicos que fueron expresión del «optimismo» e «idealismo» que permeó a muchos de los misioneros en tierra firme americana.[29] De ahí que la temática de los autores espirituales gire alrededor de la problemática que tiene como centro al individuo: énfasis en el tema del libre albedrío, en la propia responsabilidad, en el deseo, la aplicación de los méritos de Cristo y los sacramentos.[30] Por otra parte, fue precisamente el Vicario General de la Observancia Franciscana, Francisco de los Ángeles, vinculado con los movimientos reformistas en la península ibérica, quien en su Ordenanza entregada a los primeros doce franciscanos antes de su partida en 1523 en el Convento de Santa María de los Ángeles (Sevilla), resalta tres aspectos importantes: disposición al martirio, predicación-conversión y la ejemplaridad mediante la imitación de Cristo.[31] En materia religiosa se gestó así un ambiente imbuido de sueños de renovación y fundación de los modelos más

27 Para su historia y el currículum véase Francis Borgia STECK, *El primer colegio de América: Santa Cruz de Tlatelolco* (México: Centro de Estudios Franciscanos, 1944). Michael MATHES, *The Americas First Academic Library, Santa Cruz de Tlatelolco* (Sacramento: California State Library, 1985). Fernando OCARANZA, *El Colegio Imperial de Indios de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco* (México, [s. e.], 1934). Eli de GORTARI, *La ciencia en la historia de México* (México: Editorial Grijalbo, 1980). Por otra parte, sobre las misiones y sus logros educacionales en el norte véase *From La Florida to La California: Franciscan Evangelization in the Spanish Borderlands*, ed. por Timothy J. JOHNSON y Gert MELVILLE (Berkeley, California: The Academy of American Franciscan History, 2013).

28 Para el movimiento de las observancias en la península ibérica y su resonancia en el Nuevo Mundo, véase Melquíades ANDRÉS, *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América* (Madrid: BAC, 1994). José Antonio MARAVALL, «La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España», *Estudios americanos* 2 (1949): 199-227. José GARCÍA ORO, *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos* (Valladolid: Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1969). Antonio RUBIAL, *La Hermana Pobreza: El Franciscanismo de la Edad Media a la Evangelización Novohispana* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1996).

29 Cfr. ANDRÉS, *Historia de la mística*....

30 Obras y autores que muestran estas características en Melquíades ANDRÉS, *Los místicos de la Edad de oro en España y América* (Madrid: BAC, 1996).

31 El discurso se encuentra reproducido en Fray Jerónimo de MENDIETA, *Historia eclesiástica indiana*, ed. por Francisco SOLANO Y PÉREZ-LILA (Madrid: Ediciones Atlas, 1973), lib. III, cap. 10, 124-

acordes con la concepción de una iglesia evangélica, donde la aparente posibilidad de un diálogo intercultural se perfilaba como posible, puesto que éste se construiría alrededor del eje vertebrador de la retórica cristiana que, mediante el empleo de la palabra trataba de enseñar (*docere*) deleitar (*delectare*) y persuadir (*movere*). En qué medida tal diálogo logró sus objetivos o fracasó, es lo que ha entretejido y marcado invariablemente la historia hispanoamericana hasta nuestros días.

¿Qué tanto de lulismo es posible localizar en este ambiente en tierras americanas? En los últimos veinte años se ha llamado la atención sobre la posible filiación luliana de dos misioneros: el dominico Fray Bartolomé de las Casas (1474 ca.-1566)[32] y el franciscano Fray Alonso de Molina (1513-1579). El tratado de misionología del primero, *De unico vocationis modo omnium gentium ad veram religionem* (1537) se caracteriza por la ausencia de argumentaciones escolásticas y postula que, para que un hombre preste su asentimiento a las verdades de la fe y de la religión cristiana, es necesario proponer a su inteligencia razones capaces de persuadirle.[33] Conocido es que Llull propone el empleo de «razones necesarias» en el diálogo religioso para convencer mediante argumentos lógicos.[34] Sugranyes señala además específicamente como puntos lulianos el uso de la evangelización realizada sólo mediante las armas espirituales y la paz para proporcionarles a los indígenas el bien temporal y espiritual.[35] Estas características ciertamente pueden vincularse con el lulismo difundido por las corrientes de renovación espiritual que se han mencionado anteriormente. En cuanto a la *Doctrina cristiana breve* (México: Juan Cromberger, 1546) de Fray Alonso Molina (1513-1580), se planteó por un tiempo que estaba emparentada en su estructura con la *Doctrina pueril* (1274-1276) de Llull.[36] El carácter pedagógico que caracteriza a la obra, donde se inculca la formación religioso en un infante mediante una estructura sencilla de transmisión (artículos de la

126. O bien para una edición del manuscrito Julio Alfonso Pérez Luna, *El inicio de la evangelización novohispana.* ed., trad. y estudio del manuscrito *La Obediencia* (México: Conaculta-ENAH, 2001).

32 Ramón Sugranyes de Franch, «¿Bartolomé de las Casas, discípulo de Raimundo Lulio?», en *De Raimundo Lulio al Vaticano II* (artículos escogidos) (Lausanne: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos, 1991), 107-121.

33 *De unico vocationis modo*, V, 1-4, cito por Sugranyes, «¿Bartolomé de las Casas?», 110.

34 Véase por ejemplo el *Llibre del gentil e dels tres savis*, ed. por Anthony Bonner, *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull* (*NEORL*), 2 (Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 1993); o bien bajo el contexto de cruzada misional, *Liber de Passagio*, ed. por Blanca Garí y Fernando Domínguez Reboiras, *Raimundi Lulli Opera Latina* (*ROL*), XXVIII, Corpus Christianorum Continuation Mediaevalis (CCCM) 182 (Turnhout: Brepols, 2003), 328-352. *Liber de fine*, ed. por Alois Madre, *ROL* 9, CCCM 35 (Turnhout: Brepols, 1981), 120-122. *Liber de acquisitione terrae santae*, ed. por Alois Madre, *ROL* 9, CCCM 35 (Turnhout: Brepols, 1981), 233-291.

35 Sugranyes, «¿Bartolomé de las Casas?», 111-112.

36 Véase *Doctrina Pueril*, ed. por Joan Santanach i Suñol, *Nova Edició de les Obres de Ramon Llull*, vol. VII (Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 2005).

fe, mandamientos, dones del Espíritu Santo, bienaventuranzas, virtudes y pecados), así como la instrucción en las artes mecánicas, arroja indudablemente paralelismos con la obra de Molina.[37] Sin embargo, en un análisis más detallado se ha relativizado esta relación remitiendo el apego de la estructura de Molina a la tradición cristiana doctrinal más que a las corrientes lulistas de la época.[38]

En estudios previos he planteado posibles vínculos con las doctrinas del beato o el lulismo en misioneros que fueron clave para la organización de la vida religiosa en el virreinato de la Nueva España: Fray Toribio Benavente y Motolinía, Fray Juan de Zumárraga y Fray Diego de Valadés.[39] El acercamiento que estos autores tienen a la constelación del lulismo varía al presentar ciertas diferencias, ya sea en el uso de las fuentes o en cuanto a su interpretación. Sin embargo, sus intereses giran alrededor de un denominador común que contiene las ideas de misión y conversión lulianas mediante el empleo de una retórica de corte lulista humanista que bien podría calificarse también de visual, pues no se desliga de su fuerte vínculo con las imágenes (tanto materiales como mentales) que fueron verdaderos elementos protagónicos en las labores misionales. A continuación presentaré un breve resumen de ellos actualizado con lo poco que ha surgido de información en los últimos años en respuesta a estos planteamientos.

2.1. Fray Toribio de Benavente y Motolinía

La *Historia de los Indios de la Nueva España* (ca. 1541),[40] escrita por el misionero franciscano Francisco de Benavente y Motolinía (1482-1569) es una relación donde se describen las costumbres religiosas de los antiguos mexicanos, a la vez que da cuenta de cómo se llevaron a cabo las labores de conversión al cristianismo de los indígenas. Si bien no se puede encontrar una referencia explícita a Llull en su obra,

37 Sobre la filiación Robert RICARD, *La conquista espiritual de México* (México: Fondo de Cultura Económica, 1947), 215-216. La tesis se sostuvo en León LOPETEGUI y Félix ZUBILLAGA, *Historia de la Iglesia en la América Española* (Madrid: BAC, 1965), 1:402.

38 Josep-Maria RIERA Y SANS, «La actividad pastoral de fr. Alonso de Molina (1546-1565). Una aproximación a las fuentes teológicas», *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia* 19 (1991): 473-532.

39 Permito remitir al lector a los estudios de la autora, Linda BÁEZ RUBÍ, «La jerarquía imperial: imagen del deseo y de la crítica en el franciscanismo novohispano de evangelización», *Convenit Selecta*, nº 4 (2000): 19-38. Linda BÁEZ RUBÍ, «La herencia del *ars lulliana* contemplativa en el orbe cultural de la evangelización franciscana: fray Juan de Zumárraga y la vía de los beneficios en la Nueva España», *Antonianum* 80 (2005): 533-562. Linda BÁEZ RUBÍ, *Die Rezeption der Lehre des Ramon Llull in der* Rhetorica Christiana (Perugia, 1579) *des Franziskaners Fray Diego de Valadés* (Frankfurt a. Main: Peter Lang, 2004).

40 Véase la ed. de Edmundo O'GORMAN (México: Porrúa, 1990).

sí se pueden establecer interesantes vínculos que nos revelan cierto parentesco con el ambiente castellano lulista de finales del siglo XV y principios del XVI perfilado a ser uno de los promotores religiosos de la renovación cristiana.[41] No es casual que Motolinía dedique la epístola proemial de la obra al «ilustrísimo señor Don Antonio Pimentel, sexto conde de Benavente»[42] (1499-1530), al que desea dar parte y relatar la «maravillosa conversión que Dios ha obrado en ellos [los indios]».[43] En su dedicatoria, Motolinía destaca el comportamiento generoso y sobre todo católico ejemplar que había caracterizado a los Condes de Benavente,[44] a la vez que aprovecha para fraguar un puente de continuidad y traslación entre ambos continentes al destacar la promoción de la espiritualidad de los Condes a tierras del Nuevo Mundo. En este sentido es necesario recordar y subrayar que una de las bibliotecas que poseía mayor número de manuscritos de Ramon Llull en el siglo XV, era precisamente la de los Condes de Benavente, quienes adquirieron las obras del beato y sus seguidores para su biblioteca gracias al consejo de los frailes franciscanos del convento y de la región.[45] Lamentablemente contamos con escasos datos acerca de la vida de Motolinía, sin embargo sabemos que perteneció al convento de San Francisco de Benavente en la Provincia de Santiago,[46] y por tal fue protegido de los Condes durante varias generaciones.[47] Testimonio de ello lo tenemos en la *Crónica de la Provincia Franciscana de Santiago*, donde se revela el vínculo de protectorado tanto monetario como intelectual que establecieron los Condes con el Convento de

41 Los estudios de Josep Perarnau se han dedicado a delinear con cuidado dicho ambiente espiritual, véanse por ejemplo: Josep PERARNAU, *Dos tratados «espirituales» de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval* (Roma: Iglesia Nacional Española, 1976). Josep PERARNAU, «Los manuscritos lulianos en las bibliotecas Casanatense y Angélica», *Anthologica Annua* 21 (1974): 190-200. Josep PERARNAU «La traducció castellana medieval del Llibre de Meravelles de Ramon Llull», *Arxiu de Textos Catalans Antics* 4 (1984): 6-60.

42 Fray Toribio BENAVENTE Y MOTOLINÍA, *Historia de los Indios de la Nueva España*, ed. por Claudio ESTEVA (Madrid, 1985), carta proemial, 51.

43 Ibidem, carta proemial, 52.

44 Ibidem, 52.

45 Isabel BECEIRO, «La biblioteca del Conde de Benavente», *En la España Medieval* (Madrid: Universidad Complutense, 1982), 2: 142.

46 Lucas WADDING, *Annales Minorum*, *seu trium ordinum as. Francisco institutorum*, 32 vols. (Roma-Ancona-Nápoles-Quaracchi, 1731-1964), 13:508.

47 «El convento de San Francisco, de la villa de Benavente es uno de los más antiguos que tiene esta santa provincia de Santiago, por cuanto su primera fundación, según consta por las escrituras de que la Crónica antigua y latina hace memoria, fue en el año del Señor de 1270, y en el de 1500 le mandaron reedificar con suntuosos edificios los señores ilustrísimos condes de la dicha villa, particularmente el señor ilustrísimo conde don Alfonso Pimentel cuyo cuerpo y los de sus antepasados y sucesores tienen y ternán, para siempre que durare el mundo, en la capilla mayor del dicho convento [...].» *Crónica de la Provincia Franciscana de Santiago, 1214-1614*, ed. por Manuel DE CASTRO (Madrid: Archivo Iberoamericano, 1971), cap. XXI, fol. 54v.

San Francisco y Santa Clara de la región.[48] Su apoyo a la propagación de la educación religiosa franciscana en la Provincia de Santiago encuentra su importante continuación en suelo americano pues, como testifica Motolinía en su *Historia*, la conversión se ha logrado gracias al «grandísimo amor con que amparan y favorecen a los religiosos»,[49] logrando así cumplir el reino de Dios en «este nuevo Mundo, que ahora la Nueva España se llama».[50] Tan es así que como prueba salta a la vista la representación del auto de la Conquista de Jerusalén realizada para celebrar la erección de la capilla abierta de Belén del convento de Tlaxcala en 1538.[51] En este auto, Motolinía describe en su *Historia* cómo la armada española es dirigida por el capitán general don Antonio de Pimentel, conde de Benavente, bajo cuyo mando se encuentra la gente del reino de Castilla y de León.[52] Mientras tanto, el ejército de la Nueva España es comandado por el virrey Don Antonio de Mendoza quien dirige a los tlaxcaltecas, mixtecas, huastecas, zempoaltecas y culiuaques.[53] Ambos ejércitos unen sus fuerzas para luchar contra los moros bajo las órdenes del Emperador Carlos V quien se yergue como restaurador principal del cristianismo. Finalmente la cruz logra instaurarse mediante una repentina intervención del Arcángel San Miguel quien pronuncia un discurso de conversión que convence a los infieles de convertirse a la fe cristiana. En otras palabras, Motolinía se empeña en subrayar que el cristianismo es introducido gracias al empleo de medios retóricos y no bélicos.[54] Por otra parte, es de llamar la atención de que tal representación se haya llevado a cabo en un espacio conocido como capilla abierta o de indios destinado claramente a las funciones de conversión y adoctrinamiento de grandes comunidades indígenas y,[55] más allá aún, que el franciscano describa un ciclo de imágenes que probablemente fue proyectado con los mismos fines retóricos en la capilla abierta donde se celebró la representación teatral. En este ciclo de imágenes se describen diversas jerarquías, árboles o «bandas», a saber, la de la creación del mundo, la verga de Jessé, la genea-

48 «[los Condes] como verdaderos y perpetuos patrones, cuya devoción está tan manifiesta, no sólo en este convento, mas en toda la provincia por las muchas y grandiosas limosnas que los religiosos de nuestra seráfica religión recibieron y reciben siempre, que no sólo se les deba el título de patronos deste convento, mas también de toda la provincia.» *Crónica de la Provincia Franciscana…*, cap. XXI, fol. 54v.

49 MOTOLINÍA, *Historia de los Indios...*, carta proemial, 52.

50 Ibidem, carta proemial, 51-52.

51 Datos sobre este establecimiento franciscano en George KUBLER, *Mexican Architecture of the Sixteenth Century*, 2 vols. (Yale: Yale University Press, 1948), 1:481-482.

52 MOTOLINÍA, *Historia de los Indios...*, cap. XV, 159, 136.

53 Ibidem, cap. XV, 160, 136.

54 Ibidem, cap. XV, 178, 142.

55 KUBLER, *Mexican Architecture*..., 2:326-327. El estudio de R. GARCÍA GRANADOS, «Capillas de indios en Nueva España», *Archivo español de arte y arqueología* 31 (1935) 1-27.

logía de los seráficos y «en otra parte está la Iglesia; santo papa, cardenales, obispos, etc.; y a la otra banda, emperador, reyes y caballeros.»[56] Estas últimas dos bandas descritas por Motolinía y que al parecer pudieron haber estado juntas o una frente a otra, es decir, de alguna manera relacionadas a nivel de distribución de composición en el espacio, nos llevan a pensar en la posibilidad del empleo de elementos icónico-lulistas como las imágenes del árbol eclesiástico e imperial que tan importantes fueron en el pensamiento luliano.[57] Estos elementos insertos dentro de un esquema retórico-visual fueron de uso común en enciclopedias mnemotécnicas de conversión durante el siglo XVI, como la célebre *Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli* (Lyon, 1523) de Bernardo de Lavinheta (†1523?).[58]

Recordemos que cada uno de los dieciséis árboles contenidos en el *Arbre de Sciència* de Llull, obra enciclopédica que refleja la organización de del mundo y del ser humano, se exponen en jerarquías. Según la doctrina luliana, las funciones que cumplen los miembros integrantes de cada jerarquía deben actuar según las raíces que contienen las dignidades divinas lulianas (bondad, grandeza, duración, etc.) para que los frutos sean de igual talante.[59] Tanto el árbol apostolical como el impe-

56 Me permito citar el pasaje completo por su importancia: «llámanla Belén, por parte de afuera la pintaron luego a el fresco en cuatro días...; en un ochavo de ella pintaron las obras de la creación del mundo...; en otros dos ochavos, en el uno la verga de Jesé, con la generación de la Madre de Dios, la cual está en lo alto puesta muy hermosa, en otro está nuestro Padre San Francisco.» Motolinía, *Historia de los Indios...*, cap. 15, 149, 64-65.

57 Si bien el tema de las jerarquías cuenta con una tradición medieval avenida de la obra del Pseudo Dionisio el Areopagita, es Llull quien lo retoma especialmente en su *Arbre de sciencia* y le da un impulso que retomarían los humanistas renacentistas como un modelo pedagógico moral en la forja de la transmisión del conocimiento enciclopédico. Este aspecto es lo que distingue el planteamiento lulista de los modelos teológico-metafísicos del Areopagita. Para detectar estas características, véase *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.*, ed. por Fernando Domínguez Reboiras *et al*. (Turnhout: Brepols, 2002).

58 Sobre el lulismo de este pensador en Hillgarth, *Ramon Lull and Lullism…*, 288-294, 303-305 y 318-319. Carreras y Artau, *Historia de la filosofía*, 2:210; Joseph M. Victor, «The Revival of Lullism at Paris, 1499-1516», *Renaissance Quarterly* 28 (1975): 504-534. Rogent y Durán, *Bibliografía…*, 53-54. Michela Pereira, «Bernardo Lavinheta e la diffusione del lullismo a Parigi nei primi anni del ‹500», *Interpres. Revista di Studi Quattrocenteschi* 5 (1983-4): 242-265. Véase, por ejemplo, el grabado sobre el árbol imperial-apostólico del que se tratará a continuación en Bernard Lavinheta, *Explanatio compendiosaque applicatio artis Raymundi Lulli* (Lyon, 1523), lib. VI, fol. 75.

59 «Lo tronc del Arbre imperial... significa la persona comuna del príncep; en lo qual comú regiment estàn disposts e en potencia los particulars regiments dels homens estants es castells viles e ciutats, los quals regiments venen en actu per lo príncep si usa de la sua general bontat e de la sua general granea, e enaxí de les altres formes comunes montiplicades de les rayls del arbre.» *Arbre de Sciència*, cap. II, 1 (*Obres essencials* (*OE*), intr. de Joaquim y Tomás Carreras i Artau, Jordi Rubió i Balaguer, 2 vols. [Barcelona: Selecta, 1957 y 1960], 11: 306.)

rial tienen como fin dar el fruto de la paz y la armonía en el mundo.[60] Tenemos así, por ejemplo, que en el árbol imperial, el príncipe deberá de proveerse del «consejo de buenas personas» que constituyen las diez ramas del árbol imperial: barones, condes, duques, marqueses, vizcondes, burgueses, consejeros, procuradores jueces, abogados, sabios y confesores,[61] y podrá ser reprimido si «hace cosas en contra del buen consejo».[62] Además subraya Llull, «es muy necesario que el príncipe sea bueno por bondad, y grande por grandeza, y tenga duración por duración... y por tal consejo haga el buen príncipe buen regimiento».[63] Por otra parte, el árbol apostolical de Llul se caracteriza por tener como tronco al Papa, mientras que los brazos los constituyen los cardenales, patriarcas, arzobispos, obispos, abades, priores, ministros y otras personas comunes o públicas que rigen al pueblo[64] y cuyas respectivas funciones como la impartición de los mandamientos, los sacramentos y los artículos de la fe deben ser llevadas a cabo correctamente para que su fruto sea «la salvación de las gentes y ordenado ministerio para que Dios sea recordado, entendido, amado, honrado, servido [...]».[65]

Es importante entender que sólo mediante el alcance de este fin (amar a Dios) que tienen ambos árboles o jerarquías se puede garantizar la paz de los súbditos y por tanto lograr una armonía de la sociedad. Dicha idea no está lejos de la que propone Motolinía para el buen y correcto funcionamiento de una comunidad católica en plena organización en tierras novohispanas. Pues dice: «y de aquí es, que cuando en la corte el emperador se precia de justador, todos los caballeros son justadores; y si el rey se inclina a ser cazador, todos los caballeros se dan a la

60 Véanse ambos en Ramon LLULL, «Arbre imperial», *Arbre de Sciència* (*ORL*, vol. 11: 303-331) y «Arbre apostolical», *Arbre de Sciència* (*ORL*, vol. 12: 4-106).

61 «Les branques del Arbre imperial son x: la primera es barons, axó com comtes ducs marqueses vescomtes varnassors. La segona es los cavallers de un escut, terça es burgeses, quarta es consell, quinta es procuradors, vi es jutjes, vii es avocats, viii es sags, ix savi confessor, x enqueridors. E totes aquestes branques deven esser habituades e vestides de les premieres branques del Arbre moral.» Ibidem, cap. III, 1 (*ORL*, 11: 307).

62 «A príncep se cové consell de bones persones; e en son consell deven esser barons cavallers burgeses e alcuns homens qui sien de poble, e encara hi cové esser aquell qui es son confessor. Covenen hia esser barons per ço car son parts de son regiment, e açò metex de cavallers e de burgeses e dels homens del poble qui saben los estaments de la ciutat; e açò metex del confessor del príncep, per ço quel rey lo tema en lo consell, e quel confessor lo reprena si fa contra son bon consell.» Ibidem, cap. III, 4 (*ORL*, 11:310-311).

63 «E per açò es molt necessari a príncep haver bon consell per bontat, e gran per granea, e durable per duració, e poderós per poder, e savi per saviesa, e caritatiu per caritat, e virtuós per virtut, e ver per veritat,...; e per aytal consell fa bon príncep bon regiment.» Ibidem, cap. III, 4 (*ORL*, 11:310-311).

64 «Les branques del arbre apostolical son cardenals, patriarques arcevesques, evesques, abats, priors et ministres e les alters persones communes.» Ibidem, cap. III (*ORL*, 12:10).

65 «Es lo fruyt apostolical salvació de gents e ordenat menisteri com Deus sia conegut membrat e amat, honrat e servit.» Ibidem, cap. VII, 2 (*ORL*, 12:104).

caza; y el traje que el rey ama y se viste, de aquél se visten los cortesanos.»[66] El comportamiento ejemplar del poder temporal que vela por el cumplimiento del catolicismo ve en las misiones enviadas al Nuevo Mundo su instrumento de realización y por tal se ve comprometido a procurar las condiciones necesarias para que esto se lleve a cabo.

Si vemos estos aspectos brevemente descritos bajo el rol de patronazgo espiritual y moral que la genealogía de los Condes de Benavente implica, no es remoto postular la hipótesis de que Motolinía, al subrayar el «comportamiento católico» del VI conde de Benavente en su *Historia*, nos subraye su responsabilidad de que se llevara a cabo el proyecto de conversión para gloria de la unidad cristiana.[67] Si bien era una empresa ejemplificada en primera instancia por el emperador como Motolinía recalcaba en el auto representado para las fiestas de la capilla abierta, a la vez que la subrayaba visualmente mediante la representación pictórica del árbol imperial, se entendía también como una transmisión a sus «ramas» constituidas por los representantes del poder estamental (condes, duques, barones, etc.) encargados de velar por su cumplimiento. Esta continuidad genealógico-imperial,[68] visualizada en el modelo y operación del árbol imperial luliano y sus «ramas» estamentales pintada sobre los muros de la recién inaugurada capilla, articula el cumplimiento de un compromiso que se sostiene en la defensa de la misión que Dios designó para las Nuevas Tierras, es decir, su evangelización con medios retóricos y no bélicos (como se da a entender con la intervención del arcángel San Miguel). Recordemos que los fondos lulistas de la biblioteca de los Benavente estuvieron al alcance de Motolinía durante su estancia conventual, por lo que es pertinente lanzar la pregunta de qué tanto pudieron haber contribuido los postulados lulianos a forjar un proyecto de unidad y concordia para la Nueva España, erigido en los muros mediante las imágenes de árboles jerárquico-lulianos en un espacio de conversión y adoctrinamiento donde se fraguaría la nueva comunidad católico-indiana.

66 Motolinía, *Historia de los Indios*..., carta proemial, 51.

67 «Los intereses de la gente noble, se dirigieron a fortalecer y prevalecer un modelo ético donde la moral cristiana debía de ser la vena principal que los nutriera. Su función era entonces la de "proteger" los intereses espirituales de la cristiandad, por lo que guardaron una temática religiosa en común con los grupos franciscanos, que se preocuparon por establecer contacto con el estamento popular y el de la nobleza de la comunidad medieval.» Beceiro, «La biblioteca», 144. Asimismo, para la continuidad de la construcción temporal del imperio y su traslación en figuras de legitimación, véase Aleida Assmann, *Kultureller Strategien der Dauer* (Köln: Böhlau, 1999).

68 Continuidad que se deja ver en la figura arbórea en la que se ordenan las jerarquías. Véase tal idea en Assmann, *Kultureller Strategien*..., 112.

2.2. Fray Juan de Zumárraga

Fray Juan de Zumárraga (1468-1548),[69] primer obispo y arzobispo de México nombrado por Carlos V, llegó a la Nueva España en 1528 para realizar una de las grandes empresas que marcarían la época colonial del XVI: la evangelización y organización de las órdenes misionales en la recién desmembrada sociedad indígena. Parece ser que Zumárraga tenía conocimiento de la obra escrita del mallorquín, puesto que según los pocos datos que se han recopilado,[70] tuvo en sus manos la primera biografía impresa del Beato redactada por Charles de Bovelles (Carolus Bovillus Samarobrinus, c. 1470-1553/1567),[71] lulista que retomaría postulados de Llull para adaptarlos a sus reflexiones teológico-filosóficas expresadas en un lenguaje diagramático tan caro a la pedagogía humanística.[72] Además tenemos noticia de que el misionero franciscano poseía un ejemplar anotado del *Libre d'amic e Amat*,[73] que hasta ahora lamentablemente se encuentra desaparecido.[74] Poseer una biografía del Beato nos lanza a pensar en varias cosas: primero la biografía como modelo de vida ejemplar a seguir donde se destaca tanto la vida contemplativa (eremitismo) como

69 Véase Joaquín GARCÍA ICAZBALCETA, *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México* (México : Porrúa, 1947). Lewis HANKE, «The Contribution of Bishop Zumárraga to Mexican Culture», *The Americas* 5 (1949): 275-282. John F. CHUCHIAK IV, «Juan de Zumárraga», en *Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*, ed. por David CARRASCO (New York: Oxford University Press, 2001), 3: 380-81.

70 El catálogo de las obras pertenecientes a Zumárraga en Ildefonso ADEVA MARTÍN y Carmen J. C. ALEJOS GRAU, «Fuentes de inspiración de la *Regla Cristiana Breve* de Fray Juan de Zumárraga», *Archivum Historicum Franciscanum* 85 (1992): 96.

71 Véase la biografía consignada por el filósofo picardo Charles de BOVELLES, *Epistola in vitam Raymundi Lulli Eremita* (Paris, 1511). Edición moderna de Joseph M. VÍCTOR, «Charles de Bovelles, 1479-1553: An Intellectual Biography», *Traditio* 32 (1976): 313-332.

72 Sobre estos aspectos véase Emmanuel FAYE, *Philosophie et perfection de l'homme: de la Renaissance à Descartes* (Paris: J. Vrin, 1998). Jordi GAYÀ, «Algunos temas lulianos en los escritos de Charles de Bovelles», *EL* 24 (1980): 49-69. Joseph M. VICTOR, «The Revival of Lullism at Paris, 1499-1516», *Renaissance Quarterly* 28 (1975): 504-534. Anne-Hélène KLINGER-DOLLÉ, *Le* De sensu *de Charles de Bovelles (1511): conception philosophique des sens et figuration de la pensée* (Genève: 2016).

73 Edición moderna: *Romanç d'Evast e Blaquerna*, ed. por Albert SOLER y Joan SANTANACH, *NEORL*, 8 (Palma: Patronat Ramon Llull, 2009). No hay que perder de vista que de las ediciones impresas a las que pudo haber tenido acceso Zumárraga contaban unas con versículos apócrifos: *Contemplationum Remundi duos libros. Libellus Blaquerne de amico et amato. Beati Rhenanus Alsatici ad lectores epigramma. Jacobus Stapulensis Gabrieli neophito Cartusio*, ed. por Jacques LEFÈVRE D'ÉTAPLES (París: Joan Petit, 1505), 96 ff. *Libellus illuminati Raymundi de amico et amato* (Alcalá de Henares: Arnao Guillén Brocar, 1517). *Blanquerna: qui tracta de sinch estaments de persones (...). Ab lo Libre de oracions y contemplacions del enteniment en Deu fet per lo matex doctor*, ed. por Joan BONLLAVI (València: Joan Jofré, 1521).

74 Cfr. Marcel BATAILLON, *Erasmo y España. Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI*, 2ª ed. (México: FCE, 1966), 55, not. 12.

la vida activa (misión y martirio) del mallorquín,[75] segundo el catálogo de obras incluido que da cuenta de una gran cantidad de obras,[76] tanto propias como apócrifas, pero que pone a disposición un amplio espectro de la personalidad del Beato y los campos en los que se empleaba su *ars* en aquella época. Asimismo, no sólo cabe la posibilidad de plantear un vínculo a manera de seguimiento de vida ejemplar en el ejercicio misional, sino otras características permiten vincular a Zumárraga con Llull, como son los tres puntos claves alrededor de los que se sustenta la catéquesis dogmática del franciscano: razón, fe y devoción. Mediante las «razones o motivos de credibilidad» que son un eco de las razones necesarias lulianas, el franciscano intenta fundamentar el origen de la palabra revelada, puesto que el «entender da fe a la fe».[77] Zumárraga además aclara que la doctrina estaba dirigida a todos para comunicar un saber muy noble y elevado sobre Dios y el hombre. Asimismo, el tema del *debitum amoris* ligado a la vía de los beneficios difundida por el lulismo de Raimundo de Sabunde (Gerona?, 1436),[78] vinculada al *ars contemplativa* y *amativa* luliana, se refleja en varias partes de la obra del misionero franciscano.

Recordemos que Sibiuda redactó hacia 1436 su *Scientia libri creaturarum naturae et scientia de homine* (1436),[79] donde replantea la doctrina luliana de conversión

75 Sobre estas características medulares de la biografía, véase Fernando Domínguez, «Idea y estructura de la *Vita Raymundi Lulii*», *EL* 27 (1987): 1-20; y Robert Pring-Mill, «Entorn de la unitat del *Libre d'amich e amat*», en *Estudis sobre Ramon Llull*, ed. por Lola Badia y Albert Soler (Barcelona: Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991), 279-306.

76 Bovelles, *Epistola...*, fol. 35v-36r.

77 Fray Juan de Zumárraga, *Regla cristiana breve*, ed. por José Almoina (México: Jus, 1951), 5 documento, 217.

78 Conocido también bajo Sibiuda, Sabiende, Sabond, Sabonde, Sebon, Sebonde fue maestro en artes, medicina y teología. Asimismo fue rector dos veces de la Universidad de Toulouse (1428 y 1435). José Luis Sánchez Nogales, *Camino del hombre a Dios. La teología natural de Raimundo Sibiuda* (Granada: Facultad de Teología, 1995), 77-141.

79 Se conservan 17 manuscritos y las impresiones del seiscientos fueron en Lyon (1484, 1507, 1526, 1540, 1541), Estrasburgo (1496, 1501), Daventer (1485), Núremberg (1502), París (1509) y Venecia (1581); cfr. F. Stegmüller, introducción a la *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*, ed. facs. Sulzbach 1852 (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag, 1966), 6-16. J. M. García Gómez Heras, «El Liber creaturarum de Raimundo Sabunde. Estudio bibliográfico», *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 3 (1977): 231-271. Cabe mencionar que el título con el que recorrió varios siglos sufrió variaciones, suministradas en parte porque el propio Sibiuda no determinó el título de la obra y, en otra, no sólo por los títulos dados por los copistas, sino por la censura inquisitorial que le habría de imponer el Índice Paulino de 1559 y las subsiguientes prohibiciones que se redujeron solamente al prólogo. Cfr. F. H. Reutsch, *Die Indices Librorum Prohibitorum des sechzenthen Jahrhunderts* (Tübingen: 1886). M. Scadut, «Laínez e l'Indice del 1559. Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 24 (1955): 3-32. Lorenzo River, «Erasmo en el Índice Paulino con Lulio, Sabunde y Savonarola», *Boletín de la Real Academia Española* 65 (1985): 249-263. Miguel Batllori, «De Raimundo Sabunde atque Ignatio de Loyola», *Archivum Historicum Societatis Iesu* 38 (1969): 454-462, esp. 450-460.

a nivel metodológico, llevando a cabo un radicalismo de Llull en el sentido práctico, pedagógico y proselitista.[80] Por un lado, esto se reflejó en el lenguaje asequible en que se vertieron los conceptos lulianos dejando de lado el aparato combinatorio en su aspiración de ser una ciencia universal unificada y, por el otro, en la especial atención otorgada a las relaciones antropológico religiosas entre el hombre y Dios.[81] El escenario donde se lleva a cabo esta actuación es la naturaleza que ocupa la función de dar cuenta de Dios y de revelar a Jesucristo al hombre caído.[82] Ella es la creación misma que le enseña al hombre su posición en el universo y le trae a su comprensión y memoria su razón de ser y su fin: el amar a su creador. Así, la relación temática de esta obra no es lejana a los planteamientos del arzobispo Zumárraga, quien propone «traer a la memoria los beneficios de Dios para le dar gracias y sus pecados para arrepentirse de ellos.»[83] En su *Regla cristiana breve* se halla una «instrucción de cómo el christiano ha de dar gracias a Dios luego en la mañana»,[84] exponiendo así una vía o la manera en que ha de agradecer a Dios por sus beneficios otorgados. El camino para conocer y comprender profundamente estos beneficios recibidos se propone como una experiencia de amor: «el hombre debe amar a Dios también con todas las fuerzas», puesto que «le ha dado al hombre una fuerza virtual llamada irascible con la cual ordena su memoria al amor de Dios»,[85] de esta manera comprende y recuerda los beneficios que Dios le ha dado, a la vez que entiende el plan de su Creador al poner todas sus fuerzas interiores (memoria, inteligencia, voluntad) y exteriores (sentidos, cuerpo, vida, sensitiva) al servicio de su Señor.[86] Así, la acción de gracias debe de ser uno de los frutos de la experiencia surgida a partir del conocimiento amoroso que aparece como algo englobante de toda la persona.[87] Por ello mismo, dentro de los beneficios de la creación, conservación y creación de la vida, se resalta el don de la imagen y semejanza del hombre para con Dios.[88] Aquí, por ejemplo, se corrobora la influencia de la tradición de la antropología luliana-sibiudiana en la cual el hombre, al ser compuesto de cuerpo y alma, es capaz de elevarse a través de sus potencias (memoria, intelecto, voluntad) de su condición natural

80 Jaume PUIG, *La filosofía de Ramon Sibiuda* (Barcelona: Institut d'estudis catalans, 1997), 68. CARRERAS Y ARTAU, *Historia de la filosofía española…,* 2:101-175.

81 Sobre la antropología en Sibiuda, Alexander FIDORA, «La relación entre teología y antropología filosófica en el *Liber creaturarum* de Ramón Sibiuda», *Revista Española de Filosofía Medieval* 8 (2001):177-185.

82 PUIG, *La filosofía...*, 270.

83 Fray Juan de ZUMÁRRAGA, *Doctrina cristiana* (México, 1546), Suplemento, fol. n/3r.

84 Cfr. *Regla Cristiana Breve*, primer documento, 23-25.

85 Fray Juan de ZUMÁRRAGA, *Doctrina breve* (México: Cromberger, 1543), fol. c 1r.

86 Cfr. ibidem, fol. c 1r-v.

87 Fernando GIL, *Primeras doctrinas del Nuevo Mundo* (Buenos Aires: UCA, 1993), 540.

88 ZUMÁRRAGA, *Doctrina Cristiana…*, Suplemento, fol. l/7r.

hacia Dios.[89] Además en ello, Zumárraga parece emplear un lulismo filtrado por el planteamiento de Sibuda, sin las figuras geométrico-combinatorias pero guiado por ellas en la estructura de su discurso. Por ejemplo, recordemos que mediante el ejercicio de la figura S luliana que trata sobre la actividad del alma racional, el hombre es capaz de elevarse de su condición natural hacia el estado en el que como dice el misionero, participando de la «imagen y semejanza» de Dios,[90] accede a la contemplación divina. La operación de la figura S que se emplea para meditar sobre Dios es descrita por Llull en los siguientes términos: bajo la letra S se representa el ánima racional que se encuentra en el centro del círculo, inscrita en cuatro cuadrángulos concéntricos. A cada cuadrángulo le corresponden cuatro especies: E, I, N y R.[91] De estas especies, la que nos interesa aquí es la primera especie E que reúne a los individuos B (*memoria recolens*), C (*intellectus intelligens*), y D (*voluntas diligens*), en su operatividad correcta. Las demás especies (I, N, R) postulan a los mismos individuos (B, C, D) pero con operaciones incorrectas, por ejemplo sucede que la memoria olvide, o la voluntad odie o el intelecto ignore. Es necesario subrayar que cada letra (B, C, D) representa para Llull un acto de las potencias del alma y sólo mediante de su correcto manejo, a saber, cuando actúan rectamente como en la primera especie E, las potencias que son memoria, intelecto y voluntad se encaminan a cumplir ordenadamente sus funciones: la memoria tiende a recordar (B), el intelecto a entender (C) y la voluntad a amar (D) a Dios. Se podría decir que el misionero franciscano retoma esta idea cuando es de la opinión de que en el ejercicio de la oración se deben de ordenar las potencias del ánima racional, a saber, entendimiento, voluntad y memoria para ofrecer lo «más primo» del alma humana a Dios para lograr así que sea «amado de todo coraçón y de toda nuestra ánima y con todas nuestras fuerças.»[92] Zumárraga explicita cómo se llega a esto: «que en la oración nuestro entendimiento contemple sus grandezas. Nuestra voluntad haga la paga, amándole por ellas, pues

89 Sobre esta temática véase Fernando Domínguez Reboiras, «El discurso luliano *de homine* en el contexto antropológico coetáneo», en *Què és l'home?: reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, ed. por Josep Corcó *et al*. (Cabrils: Prohom Edicions, 2004), 101-127.

90 Para Zumárraga, el hombre, a diferencia de las demás creaturas, es el único ser que puede elevarse a Dios a través de su ánima racional: «La segunda potencia del ánima se llama entendimiento o razón, por la qual somos semejantes a los ángeles y desemejantes a las bestias. Y que conozcamos con esta potencia al criador, Dios y Señor nuestro y de todas las criaturas, que es todopoderoso, justo y bueno escencialmente.» Zumárraga, *Doctrina breve…*, fol. k/ 2r.

91 «Ponimus, quod sit anima rationalis; quod S. dividimus in quatuor Quadrangulos, prout in sua figura continetur, qui sunt E. I. N. R.; qui Quadranguli sunt quatuor Species ipsius S., quae componunt Individua, quae sunt B.C.D., F.G.H., K.L.M., O.P.Q., prout scripta sunt in figura S.» Ramon Llull, *Ars compendiosa inveniendi veritatem seu ars magna et maior*, pars 1: de figura S, en *Raymundi Lulli Opera omnia* (*MOG*), ed. por I. Salzinger, 8 vols. (Maguncia, 1721-42), 1: 434.

92 Zumárraga, *Regla cristiana breve…*, primer documento, 34.

amor no se paga sino con amor», y finalmente «nuestra memoria se acuerde de dar gracias a tan liberal Señor que jamás cansa de hazer tan largas mercedes.»[93] En este pasaje clave, Zumárraga hace hincapié en ordenar las tres potencias del ánima racional (entendimiento, voluntad y memoria), y para que el orden correcto se dé, resulta indispensable que cada potencia realice las funciones que le corresponden:[94] sólo en tanto el entendimiento entienda, es capaz de reconocer las grandezas divinas en la contemplación; sólo en tanto la voluntad ame, es posible «hacer la paga», es decir retribuir el amor a Dios; sólo en tanto la memoria recuerde es factible darle gracias a Dios por las mercedes recibidas que se obtienen de la naturaleza o de la creación donde Dios pone en acción sus propiedades para hacer tan largas mercedes a los hombres.[95] Esto es a lo que Zumárraga llama finalmente: *ser amado de todo coraçón y de toda nuestra ánima y con todas nuestras fuerças*, es decir los actos de los individuos (BCD) de la primera especie E, encaminados ordenadamente en la figura S del ánima racional luliana. Ahora bien, también es preciso subrayar que este ejercicio se practica en la oración,[96] es decir un ejercicio mental en el que se ponen en funcionamiento elementos mnemotécnicos avenidos de las figuras del *ars* que operan mediante razones necesarias y cuyo objetivo final viene a ser la conversión de Dios a través del amor. De esta forma, podemos decir que en Zumárraga se pueden localizar características de un lulismo de procedencia místico-contemplativa en torno a la creación y del que aprovechó ciertos elementos para entretejerlos en su doctrina y métodos de conversión.

93 Idem.

94 Bien se podría argumentar que la idea de las potencias del alma son de procedencia agustiniana y no luliana. La influencia del santo de Hipona tanto en Llull como en Zumárraga es evidente; para las diferencias y coincidencias con el primero cfr. Benito MENDÍA «La apologética y el arte lulianas a la luz del agustinismo medieval», *Sudia Lulliana* 22 (1978): 209-239. Sin embargo, el manejo que plantea Zumárraga de éstas en su sentido práctico-operativo, bajo el contexto de la vía de los beneficios sibiudiana, deja entrever un carácter lulista de la época.

95 Cf. ZUMÁRRAGA, *Doctrina breve*..., fol. k/2r, donde se mencionan las propiedades divinas se pueden comparar con las dignidades lulianas como todopoderoso, justo y bueno.

96 Llull trata sobre la oración y sus formas en el *Libre de contemplació*, ed. por Joaquim y Tomás CARRERAS I ARTAU, Miquel BATLLORI y Jordi RUBIÓ I BALAGUER, *OE* 2 (Barcelona: Selecta, 1960), 1005-1008; y el *Libre de home*, ed. por Miquel TOUS GAYÀ *et al. ORL* 21 (Palma de Mallorca, 1950), 1-159, aquí pars 3, 125-159. Ahora bien, sobre un estudio de esta figura y su importancia en los ejercicios de contemplación Josep E. RUBIO, «La Figura S de l'Art lul·liana i el "Llibre de contemplació en Déu"», *Llengua & Literatura* 7 (1996): 61-89.

2.3. Fray Diego de Valadés

El franciscano Fray Diego de Valadés (ca. Tlaxcala?, 1533-1583)[97] resulta un personaje interesante en la historia del lulismo en América. De la publicación de uno de sus libros, la *Rhetorica Christiana* (Perugia: Giacomo Petrucci, 1579),[98] se sabe que ingresó al convento de San Francisco de México en 1545, donde aprendió el otomí, náhuatl y tarasco para convertir a los indígenas a la religión cristiana en su propia lengua.[99] Asimismo, estudió pintura, filosofía y teología en el colegio franciscano de Santiago de Tlatelolco, ideado para la educación cristiana de los indígenas.[100] Según otras noticias con las que se cuenta, sabemos que fue guardián del convento de Tlaxcala,[101] a la vez que fungió como secretario de Fray Pedro de Gante y misionó en las regiones del Norte de México hasta 1571, año en el que viajó a Europa para entrevistarse con el General franciscano Cristóbal Cheffontaine en el Capítulo General de París para después proseguir a España con el encargo de exponer ante el presidente del Consejo de Indias, Juan de Ovando, la labor de las misiones franciscanas en el virreinato novohispano.[102] Valadés fue nombrado Procurador General de la Orden en 1575, pero depuesto de su cargo dos años después en 1577 a causa, suponemos, de la política filipina en contra del poder excesivo que habían acumulado los franciscanos

97 Sobre Valadés en Wadding, *Annales Minorum*..., vol. 21. Fray Agustín de Vetancourt, *Menologio Franciscano*, ed. facs. de la edición México 1698 (México: Porrúa, 1971). *Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México*, ed. facs. de la edición México 1698 (México: Porrúa, 1971). Francisco de la Maza, «Fray Diego Valadés, escritor y grabador franciscano del siglo xvi», en *Obra Escogida*, intr. de Elisa Vargaslugo (México: UNAM, 1992), 97-160. J. Esteban Palomera, *Fray Diego de Valadés, O.F.M. evangelizador humanista de la Nueva España. Su obra* (México: Jus, 1962); *Fray Diego de Valadés, Evangelizador humanista de la Nueva España. El hombre y su época* (México: Jus, 1963). Isaac Vázquez Janeiro, «Fray Diego Valadés. Nueva aproximación a su biografía», en *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, La Rábida, 21-26 de septiembre de 1987 (Madrid: Deimos, 1988), 843-873.

98 *Rhetorica christiana ad concionandii, et orandi usum accommodata, utriusque facultatis exemplis suo loco insertis, qua quidem, ex Indorum maxime deprompta sunt historiis unde praeter doctrinam, summa quoque delectatio comparabitur*, ed. facs. de la edición Perugia, Petrucci, 1579, ed. por Esteban Palomera *et al.* (México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1989 [2003]).

99 Valadés, *Rhetorica*..., pars quarta, cap. XI, p. 184.

100 José María Kobayashi, *La educación como conquista (empresa franciscana en México*) (México: El Colegio de México, 1985), 271. Para el programa educativo del Colegio de Tlatelolco, véase Fernando Ocaranza, *El Imperial Colegio de Santa Cruz de Santiago de Tlatelolco* (México, 1934). Steck, *El primer Colegio de América*...; Robert Ricard, *La conquista espiritual de México*, trad. por Ángel María Garibay (México: FCE, 1986). Georges Baudot, *Utopía e historia en México: Los primeros Cronistas de la civilización Mexicana (1520-1569)* (Madrid: Espasa-Calpe, 1983).

101 George Kubler, *Mexican Architecture of the Sixteenth Century*, 2:375.

102 Joaquín García Icazbalceta, *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México* (México: Imprenta de F. Díaz de León), 1: 140.

en las Indias.[103] El franciscano acabó refugiándose en San Pietro in Montorio donde redactó un manuscrito *Catholicae assertiones contra praecipuos aliquot haereticorum errores*[104] que, por lo que sabemos hasta el momento, nunca se publicó.

Durante su estancia en Europa, Valadés sacó a la luz la obra *Itinerarium Catholicum* (Sevilla, 1574)[105] de Juan de Focher sobre la catequesis y organización de las misiones en América. La única obra que logró publicar, hasta ahora conocida, en situación problemática, puesto que su edición se vio interrumpida por el cesamiento de su cargo en Roma y que apareció finalmente en Perugia, fue la ya mencionada *Rhetorica Christiana*. La obra está dedicada al Papa Gregorio XIII y por la manera en que se estructura la obra, tiene el objetivo de servir como manual para los misioneros, pretendiendo dotarlos de un cúmulo de conocimientos comparables a una «summa summarum scientiarum omnium»[106] cuya trasmisión se realizaría mejor por vía de la retórica y las artes de la memoria a la que se le da una importancia no poco considerable. Debido a estas características se puede decir que en la *Rhetorica* se detecta un lulismo avenido del ya mencionado Bernardo de Lavinheta y sus discípulos que propagaron la trasmisión de la idea enciclopédica luliana a través de una peculiar obra, mucho tiempo atribuida a Llull: *In rhetoricam Isagoge* (Paris: Bade, 1515).[107] En ella se combinaron elementos avenidos de la tradición pitagórica, mágico-cabalística y mística comunicados a través del empleo de un eficaz método de transmisión que parecía resultar atractivo para los fines de conversión en la América indígena: el empleo de la retórica y con ello la valoración del lenguaje como vía de comunicación (aspecto importante en el *ars* luliana).[108] La gran recepción de las impresiones de Josse Bade y del círculo fabrista en tierras novohispanas se puede corroborar hoy en día en los acervos bibliotecarios conventuales que aún se conservan en México,[109] y ello se debió probablemente en parte al estrecho vínculo

103 Cfr. Carta del secretario Ledesma, en José Carmen ALEJOS GRAU, *Diego Valadés, Educador de Nueva España* (Pamplona: Eunate, 1994), 80.

104 *Catholicae assertiones contra praecipuos aliquot haereticorum errores,* ed. por Bent LÖFSTEDT y Scott TALKOVIC (Lund: Lund University Press), 1998.

105 J. FOCHER, *Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos*, ed. por Antonio EGUILUZ, 2 vols. (Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1960).

106 VALADÉS, *Rhetorica*…, «praefatio ad lectorem», sig. b 2v.

107 Michela PEREIRA, «L'uso del 'Panepistemon' del Poliziano nella *Isagoge in Rhetoricam* pseudolulliana», *Revista Internazionale di Storia della Scienza* 16 (1974): 223-233.

108 Paola ZAMBELLI, «Il *De audito kabbalistico* e la tradizione lulliana nel Rinascimento», en *Atti dell'Accademia toscana di scienze e lettere 'La Colombaria'* 30 (1965): 115-246. Rita STURLESE, «Lazar Zetzner, 'Bibliopola Argentinensis'. Alchimie und Lullismus in Straßburg an den Anfängen der Moderne», *Sudhoffs Archiv* 75 (1991): 142-162.

109 Preciso es señalar la enorme dispersión y destrucción que se sufrieron los libros religiosos con las guerras de independencia, secularización, revolución y traslados continuos que diezmaron el legado en un considerable porcentaje. Cfr. Eduardo BÁEZ MACÍAS *et al*., *Libros y grabados en el Fondo de Origen de la Biblioteca Nacional* (México: UNAM, 1988), vol. 1.

que mantuvo el cardenal Cisneros con el grupo humanista hispano-francés alrededor del editor Jacques Lefévre d'Etaples (Iacobus Faber Stapulensis, 1450?-1536).[110]

En lo que he dado en denominar la enciclopedia-retórica de Valadés, la realidad americana se describe y representa a través de los parámetros retóricos avenidos de la tradición clásica, incluyendo las artes de la memoria,[111] modelos bajo los que se clasifica y se nombra. El universo creado por Dios refleja su orden, su medida y su esencia. Detrás de ello se entreteje la visión de un neoplatonismo cristiano necesario para reafirmar la armonía divina surgida a partir del orden que la sustenta.[112] Por lo tanto, la cosmovisión americana se verá obligada, en un principio, a encajar bajo la visión humanista armónica de la enciclopedia,[113] para después detonar y ampliar las categorías científicas del conocimiento.[114] Los elementos específicamente lulistas[115] retomados por Valadés y que aparecen en su obra son las nueve dignidades divinas (*bonitas*, *magnitudo*, *duratio*, *potestas*, *sapientia*, *voluntas*, *virtus*, *veritas*, *gloria*) llamadas por Valadés instrumentos de Dios o predicados, puesto que las cosas se predican de ellas y son principio, medio y fin de todo.[116] Es claro que éstas son las nueve dignidades lulianas presentes en todas las obras del Beato, ya sea inscritas en la famosa figura A o bien hiladas en su prosa literaria o sus numerosos tratados filosóficos y teológicos;[117] así como en los tratados pseudolulianos o atribuidos a

110 Sobre este humanista y su proselitismo lulista, véase: Augustin Renaudet, *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*, 2ª ed. (Paris: D'Argences, 1953). Guy Bedouelle, *Lefèvre d'Etaples et l'Intelligence des Ecritures* (Genève: Librairie Drosz, 1976). Cesare Vasoli, «Jacques Lefèvre d'Etaples e le origini del 'Fabrismo'», *Rinascimento* 2 (1959): 221-254; y su correspondencia así como proyectos editoriales en E. F. Rice, *The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Etaples and Related Texts* (New York-London: Columbia, University Press, 1972).

111 Cfr. Pauline Moffitt Watts, «Hieroglyphs of Conversion: Alien Discourses in Diego Valadés's *Rhetorica Christiana*», *Memorie Dominicane* 22 (1991): 405-433. René Taylor, «El arte de la memoria en el Nuevo Mundo», en *Iconología y sociedad, arte colonial hipanoamericano: XLIV Congreso Internacional de Americanistas* (México: UNAM, 1982), 43-76. Rolando Carrasco, «El *exemplum* como estrategia persuasiva», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 22, nº 77 (2000): 33-66.

112 Para los órdenes enciclopédicos humanistas véase *Enzyklopädien der Frühen Neuzeit*, ed. por M. Eybl, Wolfgang Harms *et al.* (Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1995).

113 Cfr. Wolfgang Neuber, *Fremde Welt im europäischen Horizont. Zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der Frühen Neuzeit* (Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1991).

114 Cfr. *Códice Florentino*, ed. Charles E. Dibble *et al*., 13 vols. (Santa Fe: The School of American Research and the University of Utah, 1963).

115 Advertidos primeramente por Mauricio Beuchot, «Retórica y lulismo en Diego de Valadés», *Estudios Lulianos* 32 (1992):153-161.

116 Valadés, *Rhetorica*..., pars secunda, cap. VII, 57.

117 Tomamos aquí como ejemplo el *Ars brevis*: «Prima figura est de A. Ipsa continet in se novem principia, videlicet bonitatem, magnitudinem, durationem, potestatem, etc., et novem litteras, videlicet B, C, D, E, etc.» Llull, Ars brevis I (*ROL*, 12, 1984), 196-197.

Llull como en el ya mencionado *In Rhetoricam Isagoge*.[118] De igual manera, Valadés nombra los nueve sujetos de la *scala creaturarum* (*Deus*, *angelus*, *coelum*, *homo*, *imaginatio*, *sensus*, *vis vegetandi*, *elementativa*, e *instrumentativa*) acerca de los cuales se llevan a cabo refutaciones o confirmaciones.[119] Esta sirve como una escala a través de la cual el predicador debe de ascender y descender a través por los grados de las causas, desde lo más elevado hasta lo más inferior y de lo más inferior hasta lo más elevado.[120] No olvidemos que el *Llibre de l'ascens i del descens de l'intel. lecte* formula los mismo objetivos al enseñarle al intelecto a ascender y descender mediante el empleo del *ars*,[121] discurriendo sobre los sujetos que conforman la escala, a saber, Dios, ángel, cielo, hombre, fuerza imaginativa, sensitiva, vegetativa, elementativa e instrumental.[122]

Ahora bien, al visualizar Valadés estos sujetos y dignidades lulianos en su grabado conocido bajo «La creación del mundo»[123], vemos que el elemento composicional que funge como eje es la escala o cadena del ser, idea común de la época humanista,[124] que somete al orden y a la armonía divinas todo lo creado según la cadena que sale de la mano divina donde se aloja la Trinidad (Dios-Hijo-

118 «Subiecta, quae plerique locos seu terminos sive res appelant, in toto sunt novem: Deus, Angelus, Coelum, Homo, Imaginativa, Sensitiva, Vegetativa, Elementativa, Instrumentativa.» *In Rhetoricam Isagoge* (Paris: Bade, 1515), sig. a 2r.

119 VALADÉS, *Rhetorica*..., pars secunda, cap. VI, 56.

120 Ibidem, pars secunda, cap. XVII, 72.

121 Véase *De ascensu et descensu intellectus* (*ROL* 9,1981), 20-21: «Quoniam aliqui homines saeculares desiderant scientias acquirere et exoptant, et quia non habent propria uocabula scientiarum nec in principio suum intellectum in acquirendis scientiis nutrierunt, ideo quando uolunt scientias adipisci, introitus est eis ualde difficilis et etiam ualde grauis. Idcirco propter tales facimus librum istum siue Artem, tenendo modum nostrae Artis generalis. In isto enim libro posita sunt uocabula propria scientiarum; in quo datur modus et doctrina, per quam homo sciat uti intellectu, ad inferiora descendendo et ad superiora ascendendo. Et iste ascensus et descensus erunt subiectum in hoc libro.» La edición del XVI es la que se acompaña de una bella xilografía con la escala de los seres: *Raymundi Lully Doctoris illuminati de nova logica, de correlatiuis nec non et de ascensu et descensu intellectus*, ed. por Alfonso de PROAZA (València: Jordi Costilla, 1512).

122 «Primum subiectum est Deus, per B significatum. Secundum subiectum est angelus per C significatum. Tertium subiectum est caelum, per D significatum. Quartum subiectum est homo, per E significatum. Quintum est imaginative, per F significatum. Sextum subiectum est sensitive, per G significatum. Septimum est vegetative, per H significatum. Octavuum est elementativa, per I significatum. Nonum et ultimum est instrumentativa, per K significatum.» LLULL, *De ascensu et descensu…*, (*ROL* 9,1981), 223.

123 Véase el grabado en VALADÉS, *Rhetorica*..., pars quarta, entre 220 y 221.

124 La idea de la cadena del ser en el clásico estudio Arthur LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea* (Cambridge, Mass-London: Harvard University Press, 1933); y ésta en el universo luliano en Thomas LEINKAUF, *Mundus combinatus. Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ* (Berlin: Akademie Verlag, 1993), 110-123.

E. Santo) y que recorre hacia abajo, en descenso, los diferentes niveles de la creación, entendiéndose así la creación como producto de la actividad intratrinitaria de las dignidades divinas.[125] Las «figuras» de los seres humanos, de los animales (aéreos, terrestres y acuáticos), de las plantas que incorporan las del Nuevo Mundo, desfilan por los lugares (*loci*) que se hallan jerárquicamente ordenados a manera de escalones, peldaños que le sirven al intelecto humano para ascender a Dios a través de las técnicas de la memoria que en la imagen se nos propone para comprender a los sujetos como producto de Dios y sobre los que es posible predicar. Ahora bien, a pesar de que literalmente Valadés nombra los nueve sujetos lulianos, a nivel figurativo los resuelve con algunas variantes. Por ejemplo, resulta difícil localizar el instrumentativo, mientras que el sensitivo e imaginativo se reparten en los tres niveles de los animales que se ordenan según los elementos y finalmente el cielo se representa junto con los ángeles.[126] En este sentido, Valadés, similar a lo que hace Zumárraga en su recepción del *ars* lulliana, abandona el uso de las figuras geométricas para representar el funcionamiento de los principios lulianos y su interacción; a cambio plantea mediante imágenes un intento de visualización figurativa para los nueve sujetos como se encuentra ejemplificado en la obra de carácter lulista de Bernardo de Lavinheta y los grabados de su *Explanantio*, y en los diversos diagramas geométrico-figurativos que aparecen en la obra del también ya mencionado Charles de Bovelles. La particularidad de Valadés con respecto a estas posibles fuentes, radica en que además intenta adaptar en cierta medida estos sujetos lulianos, es decir, trata de incorporar una flora americana en una matriz clasificatoria avenida de la retórica clásica y los modelos lulistas de las enciclopedias, donde el arte de la memoria fue un factor clave no sólo para el ordenamiento del conocimiento, sino para facilitar su aprendizaje. Así, en la *Rhetorica* se da una singular mezcla entre cultura europea y realidad americana donde el testimonio visual del grabado expresa dicha situación y las soluciones empleadas por Valadés para representar los sujetos lulianos nos dan cuenta de los procesos de aculturación en el virreinato novohispano, donde el rico

125 En este sentido se emparenta con la teoría luliana de los correlativos donde se piensan las relaciones trinitarias en términos de sujeto (Dios-Padre), acción o verbo (E. Santo) y objeto (Cristo), lo que subraya la idea de una «creación activa». Sobre esta teoría expuesta en Ramon Llull, *Liber correlativorum innatorum*, ed. por Helmut Riedlinger, *ROL* 6, CCCM 33 (Turnhout: Brepols, 1978), 156-167, véase su explicación teológica en Jordi Gayà, *La teoría luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual* (Palma de Mallorca, 1979); y Robert D.F. Pring-Mill, «The Trinitarian World Picture of Ramon Lull», *Romanistisches Jahrbuch* 7 (1955-1956): 229-256.

126 Para un análisis pormenorizado me permito remitir al lector a Linda Báez Rubí, *Die Rezeption der Lehre des Ramon Llull in der* Rhetorica Christiana (Perugia, 1579) *des Franziskaners Fray Diego de Valadés* (Frankfurt am Main: Lang, 2004), 113-161.

bagaje de imágenes avenido de las ediciones del círculo hispano-francés (Francisco Jiménez de Cisneros, Lefévre d'Etaples, Charles de Bovelles y Bernardo de Lavinheta) pareciera ser que contribuyó singularmente.[127]

Otro interesante testimonio que guarda un cercano parentesco con temática lulista aparece en la temática de las jerarquías a maneras de árboles, cuya mención se encuentra por primera vez descrita en la *Historia de los Indios de la Nueva España* de Motolinía, como ya lo hemos señalado con anterioridad. Resulta ser muy probable que los grabados que aparecen en la *Rhetorica* se hayan basado en las imágenes que se dibujaron en la capilla abierta o de indios del convento franciscano de Tlaxcala, ya que Valadés fue guardián de éste. En la *Rhetorica* se localizan dos grabados, la jerarquía eclesiástica y la jerarquía temporal.[128] Por ejemplo, retomemos la jerarquía imperial antes mencionada y que en Valadés se titula «jerarquía temporal».[129] Ésta posee una forma arbórea de cuyas ramas brotan flores que contienen imágenes figurativas de los funcionarios y ciudadanos que integran la sociedad bajo la obediencia del rey-emperador. Los funcionarios se distribuyen según sus categorías y funciones por niveles: emperador, rey, virrey, gobernador, auditor, alcalde, juez, pretor, el *pater familias*, la madre y los hijos indígenas cristianizados. En la parte inferior del grabado se representan las penas del infierno que habrán de padecer aquéllos que no obedezcan a la cabeza de la jerarquía.[130] Valadés califica al rey, como aquél que «ama a los que rige y protege a los que gobierna», además de que el rey es para el reino, lo que la cabeza es para el cuerpo natural: imagen orgánica de la jurisdicción y del orden.[131] En esta jerarquía temporal-imperial que expone Valadés mediante un grabado, se integra el indígena convertido al cristianismo, mismo que pasa a ser base del tronco de todo el árbol de la sociedad. El indígena representa el *pater familias* que educa a los hijos a través de un discurso de contenido ético y que en la tradición indígena se le conocía como los *huehuetlatolli* (discurso de los viejos).[132] La palabra retórica dentro de la

127 Para el proceso de visualización de los elementos lulianos en Valadés, cfr. L. BÁEZ-RUBÍ, «Variaciones sobre un tema luliano: la figuración del *ars magna sciendi*», en *Arte y Ciencia. XXIV Coloquio Internacional de Historia del Arte* (México: IIE-UNAM, 2002), 549-576.

128 Para la jerarquía eclesiástica, véase VALADÉS, *Rhetorica...*, pars quarta, cap. X, entre 176-177; la jerarquía temporal en pars quarta, cap. X, entre 180 y p. 181.

129 Ver grabado en VALADÉS, *Rhetorica...*, pars quarta, cap. X entre pp. 180-181.

130 «Hanc constitutam poenam Imperatoris a regio praeceptis non obedientibus.» Ibidem, pars quarta, cap. X entre 180-181.

131 La misma idea de la república orgánica, donde el rey funciona como la cabeza del cuerpo, cfr. Fray Juan de ZUMÁRRAGA OFM y otros franciscanos, *Carta del obispo de México al Emperador Carlos V sobre las relaciones entre los españoles y la nación indígena* (México, 4 de Octubre de 1543), en *Auch wir sind...*, cf. not. 5, pp. 137-138.

132 Louise BURKHARDT, *The Slippery Earth* (Tucson: University of Arizona Press, 1989), 27.

sociedad prehispánica era un medio de control social: las palabras de los ancestros y de los viejos transmitían las reglas de comportamiento a sus descendientes.[133] El resultado del ejercicio retórico de conversión se deja ver en los demás miembros de la familia que rodean al *pater familias*, pues llevan a cabo las tareas que les son asignadas dentro de la sociedad y que son expresión de la realización de la moral en su sentido práctico. Por ejemplo, el trabajo manual de los indígenas y la madre que al representar iconográficamente la caridad,[134] expresa la idea del resguardo de un orden que sólo es posible a través del amor al prójimo, y que se deja sentir a través de esa concordia visual de la sociedad. La concordia a la que se alude, se expresa en las formas artísticas bajo la representación de una forma arbórea orgánica que al jerarquizar a sus miembros, ordena su lugar en el espacio otorgándoles una función específica cuyo cumplimiento de modo recto y ordenado garantiza la unión entre sus miembros. Por otra parte, en la jerarquía eclesiástica de Valadés el tronco como base del árbol,[135] lo viene a ocupar el misionero predicador: su discurso retórico y con ello la transmisión del evangelio en tierras novohispanas es lo que soporta la jerarquía en cuya cúspide se encuentra el sumo pontífice, mientras que en las ramas encontramos a los patriarcas, cardenales, arzobispos, obispos, confesores y diáconos. Al igual que sucede con el árbol imperial luliano existen variaciones, sin embargo los puntos de coincidencia en cuanto a la preservación de un modelo visual orgánico de armonía y unidad, así como las funciones y tareas expuestas en las jerarquías, y sobre todo el fin para el cual fueron concebidas y por el que velan (amar a Dios) resulta ofrecer un espectro amplio donde el lulismo de los círculos humanistas y de reforma católica peninsulares se coloca como un factor de influencia muy probable dentro de un contexto favorecido por la mnemotecnia, el conocimiento enciclopédico y la retórica.

Más allá aún, mediante las representaciones arbóreo-jerárquicas de la sociedad novohispana, Valadés pareciera reactualizar el tema de Motolinía, convirtiéndolo así en una parte vertebral de la tradición de las imágenes de evangelización, que eran transmitidas a la memoria colectiva mediante el ejercicio de la mnemotecnia. Así podría decirse que en Valadés los conceptos lulistas se ponen al servicio de la imagen, de la figuración, de una transmisión pedagógico-visual puesto que su meta es la conversión-evangelización de los indígenas en la Nueva España (o dar un reporte de cómo fue llevada a cabo ante el Consejo de Indias), pero con las

133 Ibidem, 12.

134 La representación de la caridad, desde tradición medieval es una mujer amamantando a sus hijos. *Christliche Ikonographie*, ed. por H. Sachs y E. Badstübner (München: Koehler Amelang, 1988), 78 y 350-2.

135 Ver grabado en Valadés, *Rhetorica...*, pars quarta, entre 220 y 221.

intenciones de aplicarla en otro continente y en otra cultura mediante elementos icónico-figurativos, como lo hizo la primera generación de misioneros, guiados por Fray Pedro de Gante.[136]

Con lo anteriormente dicho, la presencia de elementos de un lulismo típicamente humanista adaptado a una retórica visual-mnemotécnica de corte misional y a los modelos enciclopedistas, abre el panorama en cuanto a la recepción de un lulismo en tierras americanas. Éste, como la obra de Valadés lo deja entreveer, no puede reducirse en su complejidad ni en su historia. Se trata, y ésta es la propuesta, de entenderlo en su carácter híbrido, plural y abierto, pues el «lulismo» mismo dentro del proyecto humanista del siglo XVI apuesta por los modelos de la armonía universal enciclopedista donde desarrolla sus facetas de adaptabilidad y adopción:[137] verlo sin los procedimientos de visualización y valores epistemológicos de la imagen que lo caracterizan, inserto en un contexto cultural más amplio y del cual abreva, es decir sin su vinculación a las artes de la memoria,[138] y el ambiente humanista que impulsó el lulismo como ha sido propuesto en un estudio, sería reducir su compleja configuración y con ello cerrar un debate que apenas ha comenzado.[139]

2.4. La *Relación de Michoacán* de Jerónimo de Alcalá

Por último, dentro del marco del lulismo en ambiente cultural misional del siglo XVI, se ha llamado la atención sobre la posible influencia de la retórica luliana en Fray Jerónimo de Alcalá (1508-1545).[140] Alcalá, perteneciente a la orden de los

136 Sobre la importancia y el uso de pictogramas e imágenes en los procesos de evangelización, véase Justino CORTÉS, *El catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante* (Madrid: Fundación Universitaria Española, 1986).

137 Cesare Vasoli ha delineado este panorama en su múltiples estudios, por nombrar unos cuantos: Cesare VASOLI, *L'enciclopedismo del Seicento* (Napoli: Bibliopolis, 1978). Paolo ROSSI, *Clavis universalis* (México: Fondo de Cultura Económica, 1989). Paolo ROSSI, «The Legacy of Ramon Lull in Sixteenth Century Thought', *Mediaeval and Reinassance Studies* 5 (1961): 182-213.

138 Lina BOLZONI, *La stanza della memoria: modelli letterari e iconografici dell'età della stampa* (Torino: G. Einaudi, 1995). Frances A. YATES, *El arte de la memoria* (Madrid: Taurus, 1974).

139 Gerardo RAMÍREZ VIDAL, «Fray Diego Valadés y el tratado seudoluliano *In rhetoricam isagoge*», *Nova Tellus* 30 (2012): 167-197. El autor cuestiona el lulismo en Valadés de manera válida pero parcial, pues limita su análisis en aspectos filológico-estilísticos que, aunque muy precisos, pierden de vista otros aspectos del lulismo en la debida contextualización cultural que amerita, como el material icónico o bien las influencias iconográficas y procedimientos de visualización que caracterizan al lulismo del círculo hispano-francés y cuyos vínculos con la obra de Valadés ameritan ser aún valorados y analizados con mayor detenimiento.

140 La novedosa propuesta ha sido formulada por Rodolfo FERNÁNDEZ, *Retórica y antropología del mundo tarasco: textos sobre la Relación de Michoacán,* Colección Interdisciplina (México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011).

Mínimos, realizó sus estudios en Alcalá de Henares donde pudo haber establecido temprana amistad con Fray Juan de Zumárraga, para llegar posteriormente a tierras del Virreinato novohispano hacia 1530.[141] La obra cuya autoría se le atribuye es la *Relación de Michoacán* escrita hacia 1540[142] y que tiene el propósito de investigar cómo era la vida de los indígenas en sus tiempos de infidelidad, cuáles eran sus creencias, costumbres y gobernación.[143] La historiografía no había detectado a lo largo de muchos años alguna referencia explícita al pensamiento de Llull, pero sí en cambio una tradición retórica clásica que dejaba entrever importantes elementos que estructuran la obra, como exordio, captación de la benevolencia, etc.[144] Sin embargo, parece ser que aspectos de una retórica lulista de corte humanista se yerguen como eje vertebrador de la narración. Las principales características que señala Rodolfo Fernández apuntan a la presencia de un lulismo se fincan en que el fraile franciscano tiene el objetivo de persuadir a sus sujetos de conversión mediante el empleo de *exempla* vernáculos tomados de la cultura de los pueblos tarascos asentados en la cuenca de Pátzcuaro (actual estado de Michoacán), a diferencia de los argumentos por autoridades tan típicos de la retórica clásica.[145] Otro aspecto que el autor vincula con la herencia del Beato resulta ser el énfasis que se le da al merecimiento del favor divino que es uno de los puntos principales en la antropología lulista de Sibiuda centrada en el *debitum amoris* hacia Dios. Fernández, el forjador de esta propuesta, explica los diferentes campos semánticos que posee una de las expresiones más empleadas a lo largo de la relación para ilustrar ejemplos morales, a saber, «traer leña para los cúes». Esta expresión, al ser entendida como una metonimia, puede referir a múltiples sentidos que se asocian entre sí por las relaciones simbólicas que

141 J. Benedict Warren, «Fray Jerónimo de Alcalá, autor de la Relación de Michoacán», en *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán*, coord. por Moisés Franco Mendoza (Zamora: El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 2000), 37-56, aquí 45. Miguel León Portilla, «Jerónimo de Alcalá y los primeros frailes etnógrafos en Mesoamérica, siglo xvi», en *Relación de Michoacán*, coord. por Moisés Franco Mendoza (Zamora: El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 2000), 57-77.

142 Una edición moderna del manuscrito resguardado en la biblioteca de El Escorial es Jerónimo de Alcalá, *La Relación de Michoacán*, ed. por Francisco Miranda (México: Secretaría de Educación Pública, 1988).

143 Sobre las diversas facetas desde las que se puede abordar la obra, véase: Claudia Espejel Carvajal, «Guía arqueológica y geográfica para la Relación de Michoacán», en *Relación de las ceremonias y rictos...*, 301-312. Hans Roskamp, «El carari indígena y las láminas de la Relación de Michoacán: un acercamiento», en *Relación de las ceremonias y rictos...*, 235-264. María Isabel Terán Elizondo, «Elementos míticos simbólicos», en *Relación de las ceremonias y rictos...*, 285-299.

144 Herón Pérez Martínez, «El arte literario en la Relación de Michoacán», en *Relación de las ceremonias y rictos...*, 79-106. Moisés Franco Mendoza, «El discurso del Petámuti en la estructura de la lengua purépecha», en *Relación de las ceremonias y rictos...*, 265-312.

145 Cfr. esta distinción en Fernández, *Retórica y antropología...,* 167-184.

establecen con la divinidad.[146] Éstas al remitirse a casos de sublimación, promoción de actos de adoración, acumulación de méritos ante la divinidad, medida de devoción, acto de consagración y amnistía entre otras, tienen como finalidad la alabanza entera hacia el primer sujeto luliano que viene a ser Dios.[147] Sin embargo, ante esta propuesta surge la duda de cómo se relacionan otros sujetos (como los restantes sujetos de la escala de las creaturas) con la doctrina luliana y si es el caso, de qué tipo de corriente lulista se trata, por lo que cabría aún detectar y comprobar cuáles pudieron haber sido dichas corrientes y de qué tipo de literatura luliana se nutrieron.

3. PERSPECTIVAS

A partir de esta revisión historiográfica se puede decir, a grandes rasgos, que el lulismo del siglo XVI americano se dio en diferentes grados y adaptaciones y, por ende, cobró diferentes modos de articulación tanto a nivel literario como visual. Por lo tanto, no se puede hablar hasta el momento, por lo anteriormente expuesto, de un lulismo homogéneo en su recepción y expresión. Sin embargo, el contexto humanista de renovación espiritual sí le da una base en común que fue característica de las preocupaciones centrales lulianas durante el siglo XVI en tierras americanas: misión y conversión a través de un ducto retórico pedagógico que le era importante a los misioneros. Sin pretender hacer un corte cronológico tajante, pero sí subrayando el paso de la conquista y pacificación (por lo menos consumadas en el centro del virreinato novohispano) al establecimiento de una sociedad criolla y mestiza, y con ello la producción de una cultura virreinal, los pensadores novohispanos parece ser que tuvieron un acceso cada vez mayor a los planteamientos lulianos gracias al comercio de libros entre el continente europeo y los virreinatos americanos que se había intensificado durante el siglo XVII.[148] Rafael Ramis Barceló no muestra cómo diversos catálogos de bibliotecas novohispanas pertenecientes a estudiosos contenían obras de Llull, como fue el caso del maestro mayor de obras de la Catedral Metropolitana de la ciudad de México, Melchor Pérez de Soto (1606- 1655).[149] Pérez de Soto fue arrestado por el Tribunal de la Inquisición de México en 1654

146 Cfr. el capítulo «Ramón Llull y los rétores del mundo novohispano Valadés y Alcalá», en FERNÁNDEZ, *Retórica y antropología...*, 137-151.

147 FERNÁNDEZ, *Retórica y antropología…*, cuadro 1, 154-155.

148 Véase Irving A. LEONARD, *La época barroca en el México colonial* (México: Fondo de Cultura Económica, 1974).

149 Su biografía en Manuel ROMERO DE TERREROS, *Un bibliofilo en el Santo Oficio* (México: Pedro Robredo, 1920). Para su biblioteca véase Irving A. LEONARD, «El extraño caso del curioso coleccionista de libros», en *La época barroca...*, 131-149. Ignacio OSORIO, «La biblioteca de Melchor Pérez de Soto», en *Las bibliotecas novohispanas* (México: SEP, 1986), 52-53.

debido a las denuncias que lo acusaban de practicar la astrología judiciaria.[150] Al morir en la cárcel asesinado por su compañero de celda, se llevó a cabo un inventario de los libros que poseía en su biblioteca y entre ellos se registraron tanto títulos de Llull como obras apócrifas. Dentro de los libros del beato, se encontraban el *Artificium sive Ars Brevis y* la *Dialecti seu logi*;[151] de talante apócrifo resultó el *Raymundi de alquimia magica naturalis*[152] y de corte lulista concepcionista el tratado *De la Purísima Concepción de la Madre de Dios* de Antonio Daza.[153] La tendencia de Pérez de Soto hacia las cuestiones lulianas probablemente surgió por un lado de su interés en las figuras geométricas combinatorias que se empleaban con fines mágico-astrológicos como era frecuente en las ediciones de magia y astrología del siglo XVII. Por el otro, y debido a que en su biblioteca se encontraron libros espirituales que nutrieron el movimiento de los alumbrados en la Península Ibérica durante el XVI, se podría esbozar una inclinación hacia una espiritualidad más laica y apegada a los movimientos del catolicismo emparentados con el lulismo del siglo XV. Cabe decir que la vertiente del lulismo inmaculista se puede pensar como un posible antecedente impulsor del culto mariano en América. Los diversos impulsos que motivaron el culto avenidos de corrientes visionario proféticas han sido detectados por Jaime Cuadriello.[154] Su estudio nos muestra su vinculación con el guadalupanismo novohispano, por lo que esto abre la posibilidad de cartografiar los derroteros propuestos y comprobar qué tanto pudieron estar asociados con el lulismo de corte purista y mariológico.[155]

150 El proceso se encuentra bajo «Causa criminal contra Melchor Pérez de Soto, astrólogo, sobre tener libros prohibidos de la astrología judiciaria y usar de ella», *Archivo General de la Nación,* Ramo: Inquisición 1649-1654, vol. II, fols. 224-327; así como «Causa a Melchor Pérez de Soto, astrólogo, sobre retener libros prohibidos de astrología judiciaria y usar de ella. 1654», Biblioteca del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), México, Sección de Manuscritos, Inquisición, ff. 126-238.

151 «Inventario de los libros que se hallaron a Melchor Pérez de Soto, vecino de esta ciudad, y obrero mayor de la santa Iglesia Catedral della, las cuales se metieron en la Cámara del Secreto deste Santo Oficio», publicado parcialmente por J. Jiménez Rueda en *Documentos para la historia de la cultura en México* (México, 1947), 80 y 84.

152 Ibidem, 17.

153 Idem.

154 Véase Jaime Cuadriello, «The Theopolitical Visualization of the Virgin of the Immaculate Conception. Intentionality and Socialization of Images», en *Sacred Spain. Art and Belief in the Spanish World*, coord. por Ronda Kasl *et al.* (Indianapolis: Indianapolis Museum of Art, 2009), 121-145.

155 Sobre las características de esta corriente en la península ibérica véanse Àlvar Maduell, «Ramon Llull, teòleg de la Immaculada», *Studia Lulliana* 32 (1992): 163-180. Josep Perarnau i Espelt, «Ramon lllull i la seva teologia de la Immaculada Concepciò. Versió definitiva», *ATCA* 25 (2006): 193-228. Josep Perarnau i Espelt, «Política, Lul.lisme i Cisma d'Occident. La campanya barcelonina a favor de la festa universal de la Purísima els anys 1415-1432», *ATCA* 3 (1984): 59-191. Fernando Domínguez Reboiras, «Els apòcrifs lul.lians sobre la Immaculada», *Randa* 27 (1990): 11-43.

Ahora bien, aunado al panorama heterogéneo de las distintas tendencias lulistas que arribaban al virreinato en el siglo XVII, habría que considerar también la difusión que hicieron notables pensadores sobre los planteamientos de Llull, como el jesuita Sebastián Izquierdo, Juan Caramuel Lobkowitz y el notable polígrafo alemán Athanasius Kircher (1601-1680).[156] De los dos primeros hasta el momento sólo se ha podido confirmar su presencia en círculos que promovieron y desarrollaron el conocimiento científico en la Nueva España.[157] En cuanto a Kircher, hoy en día sabemos que las obras de este jesuita eran codiciadas y leídas por científicos novohispanos de la talla de Carlos de Sigüenza y Góngora (1645-1700),[158] y notables mentes eruditas como la jerónima sor Juana Inés de la Cruz (1651-1695),[159] así como menos destacado pero activo en el intercambio epistolar con Kircher directamente, el poblano Alexandro Favián y el jesuita Francisco Ximénez.[160] Si bien no se puede decir que estos novohispanos hacían un proselitismo lulista, no se puede negar su interés por la matriz combinatoria de corte luliano, que sería una herramienta cognoscitiva para entender los así llamados teatros del mundo que desplegaban su abundancia en la cultura barroca.[161]

Finalmente, si se hablaba de la necesidad de trazar una cartografía del lulismo americano, es necesario contemplar en ella los derroteros de un antilulismo como lo han dejado ver las investigaciones de Rafael Ramis Barceló. Nos hace notar que ante la intensa circulación del lulismo en sus varias vertientes, la Corona española bajo el reinado de Felipe III y las autoridades inquisitoriales no tardarían en reaccionar con una creciente hostilidad hacia el pensamiento del Beato, como lo demuestra la condena de la traducción española en el año 1663 del *Árbol de la ciencia* (Bruselas:

156 Sobre un estudio de la influencia del pensamiento luliano en Kircher véase Thomas LEINKAUF, *Mundus combinatus: Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602-1680)* (Berlín: Akademie-Verlag, 1993).

157 Véase Elías TRABULSE, *Historia de la ciencia en México: Siglo XVII, El claroscuro de la ciencia mexicana del siglo barroco*, vol. 2 **(**México: Conacyt/ Fondo de Cultura Económica, 1983-1985).

158 En el Fondo Reservado de la Biblioteca Nacional en México se pueden localizar obras de Kircher que pertenecieron a la biblioteca de Carlos de Sigüenza y Góngora. Sin embargo aún carecemos de un estudio comparativo y exhaustivo entre ambos pensadores.

159 Véase el estudio de Octavio PAZ, *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe* (Barcelona: Seix Barral, 1982). Elías TRABULSE, *El círculo roto* (México: FCE, 1984). Ignacio OSORIO, introducción a *La luz imaginaria* (México: UNAM, 1993), 44-49.

160 Sobre el intercambio epistolar entre ambos véase la transcripción en OSORIO, *La luz imaginaria*…

161 Dicho empleo de la combinatoria ha sido bien detectado por Osorio en el *Primero Sueño* de Sor Juana (*Obras completas*, ed. por Alfonso MÉNDEZ PLANCARTE, vol. I: Lírica personal [México: Fondo de Cultura Económica, 1951], vv. 560- 780) en los cuales el alma investiga la naturaleza y sus cosas creadas; asimismo la amplitud semántica que la combinatoria tiene se deja ver en que la Jerónima la utiliza también como sinónimo de «kirquerizar», por ejemplo en el «Romance a Conde de la Granja» (*Obras completas*…, 1: núm. 158, vv. 181-88).

Francisco Foppens) de Alonso Zepeda y Andrade y que se extendería hasta tierras novohispanas.[162] Qué tanto afectó la condena a la difusión del lulismo en este sentido, es aún territorio abierto para las investigaciones que habrán de realizarse a futuro para cubrir este capítulo de la historia del pensamiento de Ramon Llull en los virreinatos americanos.

4. Resultados y conclusiones

Con esta revisión, vemos un movimiento lulista americano que ciertamente hubo de encontrar soluciones de otro tipo a realidades geográficas y culturales bastante distintas (el politeísmo así como la de complejidad en el pantéon de los dioses de las civilizaciones y grupos indígenas presentó sin duda alguna un reto nuevo con el cual no se habían confrontado las órdenes mendicantes). Vemos que la idea de cruzada espiritual del *ars* luliana obtuvo en una no menospreciable recepción durante la actividad misional del siglo XVI, filtrada a través de un lulismo de carácter pedagógico adoctrinante que buscaba, por los casos mencionados, impulsar una vida cristiana de carácter contemplativo así como convertir al cristianismo mediante la palabra apoyos visuales. El lulismo americano de la época de las misiones parecía cumplir así con dos cometidos que conjuntaba el legado lulista: vida activa y vida contemplativa (lo vemos en el caso de Zumárraga). Las pistas que tenemos del lulismo de talante combinatorio que tanto atrajo a la ciencia barroca en el siglo XVII están aún por seguirse y ser comprobadas o refutadas. Delinear su carácter, esbozar su manifestación polifacética en obras y autores (incluyendo el antilulismo) es nuestra tarea a futuro.

Bibliografía

Adeva Martín, Ildefonso y Carmen J. C. Alejos Grau. «Fuentes de inspiración de la *Regla Cristiana Breve* de Fray Juan de Zumárraga». *Archivum Franciscanum Historicum*, 85 (1992): 77-98.

Albareda, J. Anselm M. «Lul·lisme a Montserrat al segle XVè: l'ermità Bernat Boil». *EL* 9 (1965): 5-21.

Alcalá, Jerónimo de. *La Relación de Michoacán*, versión paleográfica, separación de textos, ordenación coloquial, estudio preliminar y notas de Francisco Miranda. México: Secretaría de Educación Pública, 1988.

162 Cfr. Rafael Ramis Barceló, «La Inquisición de México y la calificación del Árbol de la ciencia de Ramon Llull (1665-1669)», *Estudios de Historia Novohispana* 48 (enero-junio, 2013): 189-214.

ALDEA VAQUERO, Quintín, Tomás MARÍN MARÍN y José VIVES GATELL, dirs. *Diccionario de Historia Eclesiástica en España*. Madrid: Instituto Enrique Florez, 1972-1987.

ALEJOS GRAU, José Carmen. *Diego Valadés, Educador de Nueva España*. Pamplona: Eunate, 1994.

ALVA Y ASTORGA, Pedro de. *Monumenta antiqua seraphica pro Immaculata Conceptione Virginis Mariae*. Lovain, 1665.

ALLERIT, Odette d'. «Ramon Llull y la tradición del eremitismo apostólico». *EL* 6 (1962): 105-115.

ANDRÉS, Melquíades. *Historia de la mística de la Edad de Oro en España y América*. Madrid: BAC, 1994.

ANDRÉS, Melquíades. *Los místicos de la Edad de oro en España y América*. Madrid: BAC, 1996.

ANGERMANN, Norbert, Robert AUTY y Robert-Henri BAUTIER, eds. *Lexikon des Mittelalters*, 10 vols. Stuttgart-Weimar: Metzler Verlag, antes München-Zürich: Artemis Verlag, 1980-1999.

ASSMANN, Aleida. *Kultureller Strategien der Dauer*. Köln: Böhlau, 1999.

BÁEZ RUBÍ, Linda. *Die Rezeption der Lehre des Ramon Llull in der* Rhetorica Christiana (Perugia, 1579) *des Franziskaners Fray Diego de Valadés*. Frankfurt am Main: Lang, 2004.

BÁEZ RUBÍ, Linda. «La herencia del *ars lulliana* contemplativa en el orbe cultural de la evangelización franciscana: fray Juan de Zumárraga y la vía de los beneficios en la Nueva España». *Antonianum* 80 (2005): 533-562.

BÁEZ RUBÍ, Linda. «La jerarquía imperial: imagen del deseo y de la crítica en el franciscanismo novohispano de evangelización». *Convenit Selecta* 4 (2000): 19-38.

BÁEZ-RUBÍ, Linda. «Variaciones sobre un tema luliano: la figuración del *ars magna sciendi*». En *Arte y Ciencia. XXIV Coloquio Internacional de Historia del Arte*, editado por Peter KRIEGER, 549-576. México: IIE-UNAM, 2002.

BATAILLON, Marcel. *Erasmo y España*. *Estudios sobre la historia espiritual del siglo XVI,* 2ª ed. México: FCE, 1966.

BATLLORI, Miguel. «De Raimundo Sabunde atque Ignatio de Loyola». *Archivum Historicum Societatis Iesu*, 38 (1969): 454-462.

BAUDOT, Georges. *Utopía e historia en México: Los primeros Cronistas de la civilización Mexicana (1520-1569)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1983.

BECEIRO, Isabel. «La biblioteca del Conde de Benavente». En *En la España Medieval*, 135-145. Madrid: Universidad Complutense, 1982.

BEDOUELLE, Guy. *Lefèvre d'Etaples et l'Intelligence des Ecritures*. Genève: Librairie Drosz, 1976.

Benavente y Motolinía, Fray Toribio. *Historia de los Indios de la Nueva España*, editado por Claudio Esteva. Madrid, 1985.

Benavente y Motolinía, Toribio de. *Historia de los Indios de la Nueva España*, editado por Edmundo O'Gorman. México: Porrúa, 1990.

Beuchot, Mauricio. «Retórica y lulismo en Diego de Valadés». *Estudios Lulianos* 32 (1992):153-161.

Bolzoni, Lina. *La stanza della memoria: modelli letterari e iconografici dell'età della stampa*. Torino: G. Einaudi, 1995.

Bovelles, Charles de. *Epistola in vitam Raymundi Lulli Eremita*. Paris, 1511.

Carrasco, Rolando. «El exemplum como estrategia persuasiva». *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 22, nº 77 (2000): 33-66.

Carreras y Artau, Joaquín y Tomás. *Historia de la filosofía española: filosofía cristiana de los siglos XIII al XV*. Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, 1943.

Carreras y Artau, Tomás y Joaquín. *Historia de la filosofía española*, 2 vols. Madrid: Real Academia de Ciencias Exactas, 1943.

Cortés, Justino. *El catecismo en pictogramas de Fray Pedro de Gante*. Madrid: Fundación Universitaria Española, 1986.

Crónica de la Provincia del Santo Evangelio de México. Edición facsímil de la edición México 1698. México: Porrúa, 1971.

Cuadriello, Jaime. «The Theopolitical Visualization of the Virgin of the Immaculate Conception. Intentionality and Socialization of Images». En *Sacred Spain. Art and Belief in the Spanish World*, coordinado por Ronda Kasl et al., 121-145. Indianapolis: Indianapolis Museum of Art, 2009.

Chuchiak, John F. «Juan de Zumárraga». En *Oxford Encyclopedia of Mesoamerican Cultures*, editada por David Carrasco, vol. 3. New York: Oxford University Press, 2001.

Dibble, Charles E. *et al.*, eds. *Códice Florentino*, 13 vols. Santa Fe: The School of American Research and the University of Utah, 1963.

Die Rezeption der Lehre des Ramon Llull in der Rhetorica Christiana (Perugia, 1579) *des Franziskaners Fray Diego de Valadés*. Frankfurt a. Main: Peter Lang, 2004.

Disputa entre un filósofo moro y Gonzalo Morante, atribuido a Fray Diego de Valencia. En Isaac Vázquez Janeiro, *Tratados castellanos sobre la predestinación y sobre la Trinidad y la Encarnación del maestro Fray Diego de Valencia OFM (siglo XV)*, 161-173. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

Domínguez, Fernando. «Idea y estructura de la *Vita Raymundi Lulii*». *EL* 27 (1987): 1-20.

DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando. «Els apòcrifs lul.lians sobre la Immaculada». *Randa* 27 (1990): 11-43.

DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando, ed. *Arbor Scientiae: der Baum des Wissens von Ramon Lull. Akten des Internationalen Kongresses aus Anlass des 40-jährigen Jubiläums des Raimundus-Lullus-Instituts der Universität Freiburg i. Br.* Turnhout: Brepols, 2002.

DOMÍNGUEZ REBOIRAS, Fernando. «El discurso luliano *de homine* en el contexto antropológico coetáneo». En *Què és l'home?: reflexions antropològiques a la Corona d'Aragó durant l'Edat Mitjana*, editado por Josep CORCÓ *et al*., 101-127. Cabrils: Prohom Edicions, 2004.

ESPEJEL CARVAJAL, Claudia. «Guía arqueológica y geográfica para la Relación de Michoacán». En *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán,* coordinado por Moisés FRANCO MENDOZA, 301-312. Zamora: El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.

EYBL, Franz M., Wolfgang HARMS *et al.,* eds. *Enzyklopädien der Frühen Neuzeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1995.

FAYE, Emmanuel. *Philosophie et perfection de l'homme: de la Renaissance à Descartes*. Paris: J. Vrin, 1998.

GAYÁ, Jordi. «Algunos temas lulianos en los escritos de Charles de Bovelles». *EL* 24 (1980): 49-69.

FERNÁNDEZ, Rodolfo. *Retórica y antropología del mundo tarasco: textos sobre la Relación de Michoacán*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 2011.

FIDORA, Alexander. «La relación entre teología y antropología filosófica en el *Liber creaturarum* de Ramón Sibiuda». *Revista Española de Filosofía Medieval* 8 (2001):177-185.

FITA, Fidel. «Escritos de Fray Bernal Boyl, ermitaño de Montserrate». *Boletín de la Real Academia de la Historia* 9 (1889): 291-348.

FITA, Fidel. «Fray Bernal Buyl y Cristóbal Colón. Nueva Colección de Cartas reales enriquecidas con algunas inéditas». *Boletín de la Real Academia de la Historia* 19 (1891): 184-5.

FOCHER, J. *Itinerarium catholicum proficiscentium ad infideles convertendos*, editado por Antonio EGUILUZ, 2 vols. Madrid: Librería General Victoriano Suárez, 1960.

Fray Diego de Valadés, Evangelizador humanista de la Nueva España. El hombre y su época. México: Jus, 1963.

GARCÍA GÓMEZ HERAS, J. M. «El Liber creaturarum de Raimundo Sabunde. Estudio bibliográfico». *Cuadernos Salmantinos de Filosofía* 3 (1977): 231-271.

García Icazbalceta, Joaquín. *Don Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México*. México: Porrúa, 1947.

García Icazbalceta, Joaquín. *Nueva Colección de Documentos para la Historia de México*. México: Imprenta de F. Díaz de León, 1889.

García Oro, José. *Cisneros: el cardenal de España*. Barcelona: Editorial Ariel, 2002.

García Oro, José. *La reforma de los religiosos españoles en tiempo de los Reyes Católicos*. Valladolid: Instituto Isabel la Católica de Historia Eclesiástica, 1969.

Gayà, Jordi. *La teoría luliana de los correlativos. Historia de su formación conceptual*. Palma de Mallorca, 1979.

Gayà Estelrich, Jordi. «Els principis de l'Art lul.liana i les seves definicions». *Taula* 37 (2002): 53-71.

Gil, Fernando. *Primeras doctrinas del Nuevo Mundo*. Buenos Aires: UCA, 1993.

Gortari, Eli de. *La ciencia en la historia de México*. México: Editorial Grijalbo, 1980.

Hanke, Lewis. «The Contribution of Bishop Zumárraga to Mexican Culture». *The Americas* 5 (1949): 275-282.

Hillgarth, J. N. *Readers and Books in Majorca 1229-1550*, 2 vols. París: Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1991.

Hillgarth, Jocelyn N. «An Unpublished Lullian Sermon by Pere Deguí». En *Aristotelica et Lulliana*, editado por F. Domínguez, 561-569. Steenbrugis: Abbatia S. Petri, Brepols, 1995.

Hillgarth, Jocelyn N. *Ramon Llull i el naixement del lul.lisme.* Barcelona: Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1998.

Inés De La Cruz, Sor Juana. *Lírica personal*. Vol. 1 de *Obras completas*, editado por Alfonso Méndez Plancarte. México: Fondo de Cultura Económica, 1951.

Jiménez Rueda, Julio. *Documentos para la historia de la cultura en México*. México, 1947.

Johnson, Timothy J. y Gert Melville, eds. *From La Florida to La California: Franciscan Evangelization in the Spanish Borderlands*. Berkeley, California: The Academy of American Franciscan History, 2013.

Johnston, Mark D. «The Reception of the Lullian Art». *Sixteenth Century Journal* 12 (1981): 31-48.

Klinger-Dollé, Anne-Hélène. *Le* De sensu *de Charles de Bovelles (1511): conception philosophique des sens et figuration de la pensée*. Genève: 2016.

Kobayashi, José María. *La educación como conquista (empresa franciscana en México)*. México: El Colegio de México, 1985.

Kubler, George. *Mexican Architecture of the Sixteenth Century*, 2 vols. Yale: Yale University Press, 1948.

LEINKAUF, Thomas. *Mundus combinatus: Studien zur Struktur der barocken Universalwissenschaft am Beispiel Athanasius Kirchers SJ (1602 - 1680)*. Berlín: Akademie-Verlag, 1993.

LEÓN PORTILLA, Miguel. «Jerónimo de Alcalá y los primeros frailes etnógrafos en Mesoamérica, siglo XVI». En *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán*, coordinado por Moisés FRANCO MENDOZA, 57-77. Zamora: El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.

LEONARD, Irving A. *La época barroca en el México colonial*. México: Fondo de Cultura Económica, 1974.

LÖFSTEDT, Bent y Scott TALKOVIC, eds. *Catholicae assertiones contra praecipuos aliquot haereticorum errores* Lund: Lund University Press, 1998.

LOPETEGUI, León y Félix ZUBILLAGA. *Historia de la Iglesia en la América Española*. Madrid: BAC, 1965.

LÓPEZ PÉREZ, Miguel. «Algunos rasgos sobre la relación entre lulismo y pseudolulismo en la Edad Moderna». *Dynamis* 22 (2002): 327-350.

LOVEJOY, Arthur. *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea.* Cambridge, Mass-London: Harvard University Press, 1933.

LLULL, Ramon. *Arbre de Sciència*, editado por Joaquim y Tomás CARRERAS I ARTAU, Jordi RUBIÓ BALAGUER, *OE* 11, 2 vols. Barcelona: Selecta, 1957 y 1960.

LLULL, Ramon. *Ars compendiosa inveniendi veritatem seu ars magna et maior*, editado por I. SALZINGER, *MOG* 1, 8 vols. Maguncia, 1721-42.

LLULL, Ramon. *Blanquerna: qui tracta de sinch estaments de persones (...). Ab lo Libre de oracions y contemplacions del enteniment en Deu fet per lo matex doctor*, editado por Joan BONLLAVI. València: Joan Jofré, 1521.

LLULL, Ramon. *Contemplationum Remundi duos libros. Libellus Blaquerne de amico et amato*, editado por Jacques LEFÈVRE D'ÉTAPLES. París: Joan Petit, 1505.

LLULL, Ramon. *De ascensu et descensu intellectus*, *ROL* 9, 1981.

LLULL, Ramon. *Doctrina Pueril*, editado por Joan SANTANACH I SUÑOL, *NEORL* 7. Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 2005.

LLULL, Ramon. *Libellus illuminati Raymundi de amico et amato*. Alcalá de Henares: Arnao Guillén Brocar, 1517.

LLULL, Ramon. *Liber correlativorum innatorum*, ed. Helmut Riedlinger, *ROL* 6, CCCM 33, 156-167. Turnhout: Brepols, 1978.

LLULL, Ramon. *Liber de acquisitione terrae santae*, editado por Alois MADRE, *ROL* 9, CCCM 35, 233-291. Turnhout: Brepols, 1981.

LLULL, Ramon. *Liber de fine*, editado por Alois MADRE, *ROL* 9, CCCM 35, 120-122. Turnhout: Brepols, 1981.

Llull, Ramon. *Liber de Passagio*, editado por Blanca Garí y Fernando Domínguez Reboiras, *ROL* 28, CCCM, 328-352. Turnhout: Brepols, 2003.

Llull, Ramon. *Libre de Blaquerna*, editado por Salvador Galmés y Miquel Ferrà. *ORL* 9. Palma de Mallorca, 1914.

Llull, Ramon. *Libre de contemplació*, editado por Joaquim y Tomás Carreras i Artau, Miquel Batllori, Jordi Rubió i Balaguer, *OE* 2. Barcelona: Selecta, 1960.

Llull, Ramon. *Libre de home*, editado por Miquel Tous Gayà *et al.*, *ORL* 21, 1-159. Palma de Mallorca, 1950.

Llull, Ramon. *Llibre del gentil e dels tres savis*, editado por Anthony Bonner, *NEORL* 2. Palma de Mallorca: Patronat Ramon Llull, 1993.

Llull, Ramon. *Romanç d'Evast e Blaquerna*, editado por Albert Soler y Joan Santanach. *NEORL* 8. Palma: Patronat Ramon Llull, 2009.

Maduell, Àlvar. «Ramon Llull, teòleg de la Immaculada». *Studia Lulliana* 32 (1992): 163-180.

Maravall, José Antonio. «La utopía político-religiosa de los franciscanos en Nueva España». *Estudios americanos* 2 (1949): 199-227.

Mathes, Michael. *The Americas First Academic Library, Santa Cruz de Tlatelolco*. Sacramento: California State Library, 1985.

Maza, Francisco de la. «Fray Diego Valadés, escritor y grabador franciscano del siglo xvi». En *Obra Escogida*, introducción de Elisa Vargaslugo, 97-160. México: UNAM, 1992.

Mendía, Benito. «La apologética y el arte lulianas a la luz del agustinismo medieval». *Sudia Lulliana*, 22 (1978): 209-239.

Mendieta, Fray Jerónimo de. *Historia eclesiástica indiana*, editado por Francisco Solano y Pérez-Lila. Madrid: Ediciones Atlas, 1973.

Mendoza, Moisés Franco. «El discurso del Petámuti en la estructura de la lengua purépecha». En *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la Provincia de Mechuacán*, editado por Manuel Martínez Solórzano, 265-312. Morelia: Tipografía de Aragón, 1903.

Neuber, Wolfgang. *Fremde Welt im europäischen Horizont. Zur Topik der deutschen Amerika-Reiseberichte der Frühen Neuzeit*. Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1991.

Ocaranza, Fernando. *El Colegio Imperial de Indios de la Santa Cruz de Santiago Tlatelolco*. México: [s. e.], 1934.

Ortega, Ángel. *La Rábida. Historia Documental crítica*, vol. 2. Sevilla, 1925.

Osorio, Ignacio. «La biblioteca de Melchor Pérez de Soto». En *Las bibliotecas novohispanas*, 52-53. México: SEP, 1986.

OSORIO, Ignacio. *La luz imaginaria.* México: UNAM, 1993.

PALOMERA, J. Esteban. *Fray Diego de Valadés, O.F.M. evangelizador humanista de la Nueva España. Su obra*. México: Jus, 1962.

PAZ, Octavio. *Sor Juana Inés de la Cruz o las trampas de la fe*. Barcelona: Seix Barral, 1982.

PERARNAU ESPELT, Josep. «Beguins de Vilafranca del Penedès davant el tribunal d'inquisició (1345-1346). De captaires a banquers?». *ATCA* 28 (2009): 7-210.

PERARNAU ESPELT, Josep. «El lul·lisme, de Mallorca a Castella a través de València. Edició de l'Art abreujada de confessió». *ATCA* 4 (1985): 61-172.

PERARNAU ESPELT, Josep. «Nuevos datos sobre los beguinos de Galicia y su vinculación con el Camino de Santiago». *Anthologica Annua* 24-25 (1977-8): 619-643.

PERARNAU I ESPELT, Josep. «Política, Lul.lisme i Cisma d'Occident. La campanya barcelonina a favor de la festa universal de la Purísima els anys 1415-1432». *ATCA* 3 (1984): 59-191.

PERARNAU I ESPELT, Josep. «Ramon lllull i la seva teologia de la Immaculada Concepciò. Versió definitiva». *ATCA* 25 (2006): 193-228.

PERARNAU, Josep. «La traducció castellana medieval del Llibre de Meravelles de Ramon Llull». *Arxiu de Textos Catalans Antics* 4 (1984): 6-60.

PERARNAU, Josep. «Los manuscritos lulianos en las bibliotecas Casanatense y Angélica». *Anthologica Annua* 21 (1974): 190-200.

PERARNAU, Josep. *Dos tratados "espirituales" de Arnau de Vilanova en traducción castellana medieval*. Roma: Iglesia Nacional Española, 1976.

PEREIRA, Michela. «Bernardo Lavinheta e la diffusione del lullismo a Parigi nei primi anni del '500». *Interpres. Revista di Studi Quattrocenteschi* 5 (1983-4): 242-265.

PEREIRA, Michela. «L'uso del 'Panepistemon' del Poliziano nella *Isagoge in Rhetoricam* pseudolulliana». *Revista Internazionale di Storia della Scienza*, 16 (1974): 223-233.

PEREIRA, Michela. *The Alchemical Corpus Attributed to Ramon Llull*. Londres: The Warburg Institute, 1989.

PÉREZ LUNA, Julio Alfonso. *El inicio de la evangelización novohispana.* Edición, traducción y estudio del manuscrito *La Obediencia*. México: Conaculta-ENAH, 2001.

PÉREZ MARTÍNEZ, Herón. «El arte literario en la Relación de Michoacán». En *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán*, coordinado por Moisés FRANCO MENDOZA, 79-106. Zamora: El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.

PÉREZ, Joseph, ed. *La hora de Cisneros*. Madrid: Universidad Complutense, 1995.

Pérez, Lorenzo. «El maestro Pedro Deguí y el lulismo mallorquín de fines de siglo xv». *EL* 4 (1960): 291-306.

Poole, B.T.F. «Case Reopened: An Enquiry into the 'Defection' of Fray Bernal Boyl and Mosen Pedro Margarit». *Journal of Latin American Studies* 6 (1974): 193-210.

Pou y Martí, José María. *Visionarios, beguinos y fraticelos catalanes (siglos xiii-xiv)*. Vic, 1930.

Pring-Mill, Robert. «Entorn de la unitat del *Libre d'amich e amat*». En *Estudis sobre Ramon Llull*, editado por Lola Badia y Albert Soler, 279-306. Barcelona: Curial-Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1991.

Pring-Mill, Robert. «The Trinitarian World Picture of Ramon Lull». *Romanistisches Jahrbuch* 7 (1955-1956): 229-256.

Pring-Mill, Robert. *El microcosmos lul·lià*. Oxford: The Dolphin Book Co., 1962.

Puig, Jaume de. «Nicolau Eimeric y Ramon Astruc de Cortielles. Novetats a propòsit de la controversia mariana entorn de 1395». *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins* 25 (1979-1980): 304-311.

Puig, Jaume. *La filosofía de Ramon Sibiuda*. Barcelona: Institut d'estudis catalans, 1997.

Ramírez Vidal, Gerardo. «Fray Diego Valadés y el tratado seudoluliano *In rhetoricam isagoge*». *Nova Tellus* 30 (2012): 167-197.

Ramis Barceló, Rafael. «La Inquisición de México y la calificación del *Árbol de la ciencia* de Ramon Llull (1665-1669)». *Estudios de Historia Novohispana* 48 (enero-junio, 2013): 189-214.

Raymundi Lully Doctoris illuminati de nova logica, de correlatiuis nec non et de ascensu et descensu intellectus, editado por Alfonso de Proaza. València: Jordi Costilla, 1512.

Renaudet, Augustin. *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)*. 2ª ed. Paris: D'Argences, 1953.

Reutsch, F. H. *Die Indices Librorum Prohibitorum des sechzenthen Jahrhunderts*. Tübingen, 1886.

Ricard, Robert. *La conquista espiritual de México*. México: FCE, 1986.

Rice, E. F. *The Prefatory Epistles of Jacques Lefèvre d'Etaples and Related Texts*. New York-London: Columbia, University Press, 1972.

Riera y Sans, Josep-Maria. «La actividad pastoral de fr. Alonso de Molina (1546-1565). Una aproximación a las fuentes teológicas». *Excerpta e dissertationibus in Sacra Theologia* 19 (1991): 473-532.

River, Lorenzo. «Erasmo en el Índice Paulino con Lulio, Sabunde y Savonarola». *Boletín de la Real Academia Española* 65 (1985): 249-263.

RODRÍGUEZ TEJERINA, José Mª. «El lulismo en el descubrimiento de América». *EL* 19 (1975): 171-183.

ROGENT, Elíes y Estanislau DURÀN. *Bibliografia de les impressions lul·lianes*. Barcelona: Institut d'Estudis Catalans, 1927.

ROMERO DE TERREROS, Manuel. *Un bibliófilo en el Santo Oficio*. México: Pedro Robredo, 1920.

ROSKAMP, Hans. «El carari indígena y las láminas de la Relación de Michoacán: un acercamiento». En *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán*, coordinado por Moisés FRANCO MENDOZA, 235-264. Zamora: El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.

ROSSI, Paolo. «The legacy of Ramon Lull in Sixteenth Century Thought». *Mediaeval and Reinassance Studies* 5 (1961): 182-213.

ROSSI, Paolo. *Clavis universalis*. México: Fondo de Cultura Económica, 1989.

RUBIAL, Antonio. *La Hermana Pobreza: El Franciscanismo de la Edad Media a la Evangelización Novohispana*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, Facultad de Filosofía y Letras, 1996.

RUBIO, Josep E. «La Figura S de l'Art lul·liana i el "Llibre de contemplació en Déu"». *Llengua & Literatura* 7 (1996): 61-89.

RUBIO, Josep Enric. *Les bases del pensament de Ramon Llull. Els orígens de l'Art lul·liana*. València-Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997.

SABUNDE, Raimundo. *Theologia naturalis seu Liber creaturarum*, edición facsímil Sulzbach 1852. Suttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag, 1966.

SÁNCHEZ NOGALES, José Luis. *Camino del hombre a Dios. La teología natural de Raimundo Sibiuda*. Granada: Facultad de Teología, 1995.

SCADUT, M. «Laínez e l'Indice del 1559. Lullo, Sabunde, Savonarola, Erasmo». *Archivum Historicum Societatis Iesu* 24 (1955): 3-32.

STECK, Francis Borgia. *El primer colegio de América: Santa Cruz de Tlatelolco*. México: Centro de Estudios Franciscanos, 1944.

STURLESE, Rita. «Lazar Zetzner, 'Bibliopola Argentinensis'. Alchimie und Lullismus in Straßburg an den Anfängen der Moderne». *Sudhoffs Archiv* 75 (1991): 142-162.

SUGRANYES DE FRANCH, Ramón. «¿Bartolomé de las Casas, discípulo de Raimundo Lulio?». En *De Raimundo Lulio al Vaticano II (Artículos escogidos)*, 107-121. Lausanne: Sociedad Suiza de Estudios Hispánicos, 1991.

TAYLOR, René. «El arte de la memoria en el Nuevo Mundo». En *Iconología y sociedad, arte colonial hipanoamericano: XLIV Congreso Internacional de Americanistas*, 43-76. México: UNAM, 1982.

Terán Elizondo, María Isabel. «Elementos míticos simbólicos». En *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán*, coordinado por Moisés Franco Mendoza, 285-299. Zamora: El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.

Thorndike, Lynn. *A History of Magic and Experimental Science: Fourteenth and Fifteenth Centuries*, vol. 4. New York: Columbia University Press, 1934.

Trabulse, Elías. *El círculo roto*. México: FCE, 1984.

Trabulse, Elías. *Historia de la ciencia en México: Siglo xvii, El claroscuro de la ciencia mexicana del siglo barroco*, vol. 2**.** México: Conacyt/ Fondo de Cultura Económica, 1983-1985.

Tratado de la predestinación. En Isaac Vázquez Janeiro. *Tratados castellanos sobre la predestinación y sobre la Trinidad y la Encarnación, del maestro Fray Diego de Valencia OFM (siglo xv)*, 103-157. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

Tratado de la Trinidad y de la Encarnación. En Isaac Vázquez Janeiro. *Tratados castellanos sobre la predestinación y sobre la Trinidad y la Encarnación, del maestro Fray Diego de Valencia OFM (siglo xv)*, 161-173. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

Valadés, Diego de. *Rhetorica christiana ad concionandii, et orandi usum accommodata, utriusque facultatis exemplis suo loco insertis, qua quidem, ex Indorum maxime deprompta sunt historiis unde praeter doctrinam, summa quoque delectatio comparabitur*, edición facsímil de la edición Perugia, Petrucci, 1579, editado por Esteban Palomera *et al.* México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 1989 [2003].

Vasoli, Cesare. «Jacques Lefèvre d'Etaples e le origini del 'Fabrismo'». *Rinascimento* 2 (1959): 221-254.

Vasoli, Cesare. *L'enciclopedismo del Seicento*. Napoli: Bibliopolis, 1978.

Vázquez Janeiro, Isaac. «*Disputatio saecularis et iacobiate*, actores y autor de un tratado inmaculista pseudoluliano del siglo xv". *Salmanticensis* 44 (1997): 25-87.

Vázquez Janeiro, Isaac. *Tratados castellanos sobre la predestinación y sobre la Trinidad y la Encarnación del maestro Fray Diego de Valencia OFM (siglo xv)*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1984.

Vázquez Janeiro, Isaac, «Fray Diego Valadés. Nueva aproximación a su biografía». En *Actas del II Congreso Internacional sobre los franciscanos en el Nuevo Mundo*, 843-873. La Rábida, 21-26 de septiembre de 1987. Madrid: Deimos, 1988.

Vázquez Janeiro, Isaac. «¿Un lector de Raimundo Lulio y de Arnaldo de Vilanova entre los evangelizadores de la América Colombina?». *Humanismo, Reforma y Teología* 4 (1979): 1-36.

VETANCOURT, Fray Agustín de. *Menologio Franciscano*, edición facsímil de la edición México 1698. México: Porrúa, 1971.

VÍCTOR, Joseph M. «Charles de Bovelles, 1479-1553: An Intellectual Biography». *Traditio* 32 (1976): 313-332.

VICTOR, Joseph M. «The Revival of Lullism at Paris, 1499-1516». *Renaissance Quarterly* 28 (1975): 504-534.

WADDING, Lucas. *Annales Minorum*, *seu trium ordinum as. Francisco institutorum*, 32 vols. Roma-Ancona-Nápoles-Quaracchi, 1731-1964.

WARREN, J. Benedict. «Fray Jerónimo de Alcalá, autor de la Relación de Michoacán». En *Relación de las ceremonias y rictos y población y gobernación de los indios de la provincia de Michoacán*, coord. Moisés FRANCO MENDOZA, 37-56. Zamora: El Colegio de Michoacán-Gobierno del Estado de Michoacán, 2000.

WATTS, Pauline Moffit. «Hieroglyphs of Conversion: Alien Discourses in Diego Valadés's *Rhetorica Christiana*». *Memorie Dominicane* 22 (1991): 405-433.

YATES, Frances A. *El arte de la memoria*. Madrid: Ed. Taurus, 1974.

ZAMBELLI, Paola. «Il *De audito kabbalistico* e la tradizione lulliana nel Rinascimento». *Atti dell'Accademia toscana di scienze e lettere 'La Colombaria'* 30 (1965): 115-246.

ZUMÁRRAGA, Fray Juan de. *Doctrina breve*. México: Cromberger, 1543.

ZUMÁRRAGA, Fray Juan de. *Doctrina cristiana*. México, 1546.

ZUMÁRRAGA, Fray Juan de. *Regla cristiana breve*, editado por José ALMOINA. México: Jus, 1951.