

Translatio Ecclesiae: de la distopia a la utopia passant per l'eucronia¹

Ferran Sáez Mateu
Filòsof.

Sant Pau, Thomas More i un continent acabat de descobrir

Tot i tractar-se d'un fet molt significatiu, és poc conegut que Vasco de Quiroga (1472-1565), bisbe de Michoacán, va provar de dur a la pràctica els principis de la *Utopia* de Thomas More a l'actual Mèxic a partir de la dècada del 1530. El més interessant d'aquest fet històric, però, fou el seu procés. A partir d'una descripció tenebrosament distòpica de les amenaces que gravitaven sobre l'Europa cristiana, es va plantejar una alternativa utòpica basada en el cèlebre llibre de More, publicat el 1516. Val a dir que el terme «utopia», que ha passat a ser sinònim de «societat ideal», al començament subratllava, fins i tot amb la seva mateixa etimologia, el concepte d'«irreal» (en grec vol dir 'no-lloc'). És a dir, el concepte va derivar aviat cap al sentit d'*eutopia* ('bon lloc'), en juxtaposar-se d'una manera més confusa que no pas complexa a la noció d'*eucronia* prèvia a la formulació de la moderna idea de progrés.

La lògica que va guiar l'esmentat procés mental es pot resumir de la següent manera. Centrada en eixos paradigmàticament

¹ Una part del contingut d'aquest article deriva de la nostra tesi doctoral *Montaigne i les conceptualitzacions de la diferència antropològica al segle XVI*, defensada el 1992. El president del tribunal que la va jutjar fou el pare Eusebi Colomer, SJ (1923-1997), a la memòria del qual dediquem aquest article. S'ha suprimit l'aparell erudit, molt abundant, per no transformar l'escrit en una inacabable successió de notes a peu de plana. Des de diferents perspectives i amb llenguatges diversos vam tornar a abordar alguns aspectes d'aquest tema en llibres publicats al llarg de tres dècades: *La invenció de l'home* (Proa/Mina, 1996), *Els bons salvatges* (Proa/Mina, 2008) i *Progresismo* (Tibidabo, 2017). Al final del text incorporem una breu bibliografia orientativa.

mil·lenaristes, la percepció de l'Europa cristiana que es té en aquell moment en el si de determinats cercles és del tot distòpica. Es considera que la divisió del cristianisme continuarà accentuant-se i que aquesta feblesa afavorirà l'expansió de l'islam per mitjà del decidit avenç dels turcs, que ja consideren imparabile. La resposta a aquest horitzó distòpic és la idea de *translatio Ecclesiae* i més endavant fins i tot la de *translatio Imperii*.

Tal com ho veurem després, Julián Garcés (1457-1547), deixeble de Nebrija i primer bisbe de Tlaxcala, planteja aquesta solució en el sentit literal d'ambdues expressions. Un cop fet el trasllat intercontinental, el que cal des d'aquesta perspectiva és no repetir vells esquemes, sinó adoptar-ne un d'inèdit: en aquest cas, el descrit a la *Utopia* de More, que uns cinc segles després a la seva decapitació el 1535 acabarà sent canonitzat (1935). Aquesta mentalitat pot resultar desconcertant si l'avaluem des d'un cert *presentisme*.

En aquell moment, però, era del tot

plausible. Pensem, a més, que aquesta inèrcia no es troba gaire lluny de la que al segle XVII guiarà els puritans anglesos cap a les costes de Virgínia, tot i que no és la mateixa que hem descrit abans.

En definitiva: la primera vegada que s'intenta posar en pràctica la utopia fundacional, la de More, és com a conseqüència de la formulació d'una distopia prèvia. El caràcter simètric del fet convida a la reflexió, òbviament. Potser una distopia no és res més que el negatiu d'una utopia, amb tot el que això implicaria conceptualment. De fet, el segle XX va acabar confirmant sovint amb abundosos exemples històrics que es tracta de les dues cares d'una mateixa moneda: el Gulag deriva d'una utopia. Fixem-nos que l'únic discutible d'aquesta afirmació són els dos possibles adverbis que hi podem afegir: hi deriva *directament* o bé *indirectament*. En el segon cas, la utopia queda salvaguardada, tot i que amb tants matisos adherits que deixa de ser-ho, per acabar transformant-se en un simple projecte polític fallit.

Degut potser a les habituals comparacions entre cristianisme i comunisme, de vegades s'ha associat la predicació del Regne a la formulació d'una utopia política. En la mesura que el cristianisme resulta simplement inintel·ligible sense l'apel·lació a la Trascendència, aquesta juxtaposició conceptual no té el mínim

sentit. El cristianisme no és una utopia. El cristianisme és, entre altres coses, una esperança centrada especialment en la possibilitat de redimir la naturalesa humana a partir de la fe en una realitat transcendent. Sant Pau la resumeix d'una manera tan rotunda que al seu temps devia de resultar escandalosa: οὐκ ἔνι Ἰουδαῖος οὐδὲ Ἕλλην, οὐκ ἔνι δοῦλος οὐδὲ ἐλεύθερος, οὐκ ἔνι ἄρσεν καὶ θῆλυ· πάντες γὰρ ὑμεῖς εἰς ἓστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ («No hi ha jueu ni grec, no hi ha esclau ni lliure, no hi ha masculí ni femení: tots sou un [de sol] en el Crist Jesús» [Ga 3,28]). Això no és una «utopia» en el sentit canònic del terme. En tot cas, la cèlebre afirmació paulina sí que conté d'esquitllada una antropologia que, en cas de fer abstracció de la segona part de la frase o d'ometre-la directament, pot desembocar en plantejaments utopistes de matriu política. En el seu conjunt, però, la formulació original de la idea no ho permet en absolut: «tots sou un *en el Crist Jesús*».

L'utopisme de començaments del segle XVI resulta indisociable dels primers relats protoetnològics arribats del Nou Món, que sovint van entrar en conflicte amb la legitimació teològica del *dominium*. La base d'aquesta fricció no era altra que el sentit profund de l'afirmació de Pau de Tars que hem reproduït més amunt. La legitimació del *dominium* es basava en les butlles d'Alexandre VI, que foren promulgades quasi simultàniament a les primeres notícies del Nou Món. Aquestes butlles, totes de 1493, són: *Inter caetera*, *Eximie devotionis* (ambdues del 3 de maig de 1493), *Piis fidelium* (del 28 de juny) i *Dudum siquidem* (del 25 de setembre). La *potestas* hispànica quedava així refrendada per l'*auctoritas* romana, i el *dominium* sobre les Índies Occidentals es percebia tan legítim com la conquesta de Granada, efectuada en data recent. La seguretat *de iure*, tanmateix, durà ben poc, car les butlles d'Alexandre VI partien d'un supòsit molt difícil de sostenir: que el Papa posseís jurisdicció en terra de pagans. Segons Tommaso de Vio, el cardenal Gaietà (1468-1534), els pagans podien dividir-se en tres categories: (a) els qui viuen fora de l'Església però en terres que alguna vegada van arribar a formar part de l'Imperi Romà, entrant així en el *dominium* de l'Església (per exemple, els musulmans del Nord d'Àfrica); (b) els qui viuen en qualsevol lloc del món però sotmesos legítimament a un príncep cristià (per exemple, els jueus dels calls espanyols, vinculats *de iure* i *de facto* amb la Corona); i (c) els qui habiten països que

ni van formar part de l'Imperi ni estan sotmesos a cap príncep cristià. Els qui pertanyen a aquesta darrera categoria no estan sotmesos ni *de iure* (com els primers) ni *de facto* (com els segons) a l'autoritat papal.

Les tres possibilitats dibuixades en la divisió de Gaietà van ser esgrimides successivament com a arguments per justificar el *dominium*. Es va especular sobre l'origen jueu o fins i tot germànic dels indis per tal d'enquadrar-los en el primer grup de pagans; aquest fet explicaria, per exemple, per què es van arribar a «trobar» monedes romanes a la península del Yucatán. José de Acosta, entre altres autors rellevants, va reaccionar irònicament contra aquests despropòsits. Els indis, doncs, semblaven pertànyer a aquell tercer grup de pagans sobre els qui el Papa no hi té cap tipus d'autoritat legítima; ni tan sols podien ser considerats *inimicos Christi*, perquè a diferència dels jueus o dels musulmans mai no van tenir l'oportunitat d'atansar-se a l'evangeli. La delicadesa de la qüestió, doncs, era òbvia. Estrictament, només resultava legítima l'evangelització (aquest aspecte mai no va ser discutit). L'evangelització, però, comportava la presència de tropes armades que protegissin els missioners. És a dir: l'evangelització implicava, si més no en aquell context, la conquesta o la simple subjugació militar dels pobles als quals es pretenia convertir. Això es va veure amb tota claredat quan l'any 1512 el rei Ferran convocà el jurista Juan López de Palacios Rubios i el canonista Matías de Paz per tal que, per separat, analitzessin la qüestió. Malgrat que el primer va recórrer a la teoria de l'esclau natural d'Aristòtil i el segon la va deixar de banda (però sense arribar a negar-la), les diferències entre ambdós no van ser gaire substancials.

Els esclaus naturals d'Aristòtil o la distopització de la utopia

Fou així com va arribar el moment de superar la contraposició pagà/cristià en què es basava la classificació del cardenal Gaietà, atès que aquesta, com acabem de veure-ho, conduïa a un inevitable punt mort en el problema del *dominium*. La solució va ser dibuixada pel teòleg escocès nascut el 1469 i mort el 1550 John Mair (o Maior, o Major, o Maioris, segons altres grafies) i va traduir-se en una exègesi de la teoria de l'esclavatge natural continguda a la *Política* d'Aristòtil. La tesi de

Mair era, en essència, ben senzilla: consistia a identificar *tout court* els indis americans amb els *barbaroi* referits per l'Estagirita; aquests eren, necessàriament, esclaus per naturalesa. Hi ha poques coses més distòpiques que percebre esclaus on abans hi havia persones lliures.

La tesi consta de dos moments: una identificació, que resulta de comparar la informació etnogràfica procedent del Nou Món amb les descripcions antropològiques de la *Política*, i una implicació política localitzable en el text mateix d'Aristòtil. Desllindar aquestes dues parts és fonamental per entendre les dificultats d'interpretació amb què més tard d'ensopegarien Vitoria o De las Casas. Els dominics de Salamanca van centrar la qüestió en si els indis eren o no eren bàrbars, però la implicació que correlacionava la barbàrie amb l'esclavatge natural mai no va ser negada.

Les afirmacions clau del text aristotèlic que van contribuir a definir l'indi americà com un esclau natural poden resumir-se com segueix:

- a) L'indígena no era un animal, un monstre o un híbrid, sinó que era un ésser humà. Això no significava tanmateix que, pel simple fet de ser-ho, posseís uns drets anàlegs als dels europeus.
- b) Existeixen dos tipus d'esclavatge: el civil i el natural. El primer fa referència a una institució social: arribar a ser esclau en termes civils és quelcom *accidental* (ser capturat en una guerra, per exemple). També existeix, però, l'esclavatge natural: no fa referència a una *situació*, sinó a una categoria antropològica nítidament definida. L'esclau civil és aquell subjecte lliure sotmès a la voluntat d'altri i contràriament a la natura; l'esclau natural, en canvi, ho és per naturalesa.
- c) En les relacions que s'estableixen entre el senyor i l'esclau persisteix un benefici que cal contemplar des de la perspectiva de la reciprocitat. L'esclau natural però *accidentalment lliure* és un ésser imperfecte en tant que incomplet, contra natura, ja que el seu vertader *telos* és la submissió.
- d) A la *Política* els conceptes de «senyor» i «esclau» es funden en un clar determinisme «psicològic» (entenent aquest terme, per descomptat, en la seva accepció aristotèlica). Això faculta

l'Estagirita a establir constants comparacions i analogies entre la *psique* del nen, la de la dona i la de l'esclau, unes analogies que resultaran decisives en l'exegesi dels teòlegs salmantins, i especialment en el Vitoria de la *Relactio de Indis* (1539).

Juristes i teòlegs espanyols del segle XVI com Gil Gregorio, Bernardo de Mesa o Juan López de Palacios Rubios van interpretar la realitat de l'indi americà a partir de la teoria de l'esclavitud natural d'Aristòtil entesa d'una manera cruament literal i sense parar massa esment en matisos filològic-històrics (però detenint-se, això sí, en un conjunt complexíssim de consideracions jurídiques i teològiques). Vitoria o De las Casas, tot i que sense arribar a qüestionar-la mai en la seva essència, la van corregir o la van deixar de banda. Per a De las Casas la doctrina aristotèlica sobre la barbàrie correlacionada amb l'esclavitud natural és essencialment certa, però no pot ser pas aplicada de manera indiscriminada: cal determinar qui és i qui no és bàrbar, i és aquí on entren en joc les descripcions protoetnològiques que ell mateix farà. De las Casas, en tot cas, no pretén dissenyar una utopia, sinó corregir una distopia relacionada amb les conseqüències de les *encomiendas*. Vasco de Quiroga parteix d'una distopia localitzada a Europa per justificar el disseny d'una utopia ubicada en el Nou Món. Ens hi referirem a continuació.

Utopia, distopia i eucronia en un context mil·lenarista

Si més no a Europa, Vasco Vázquez de Quiroga y Alonso de la Cárcel (Madrigal de las Altas Torres, 1472-Pátzcuaro, 1565), més conegut com Vasco de Quiroga, és un personatge molt secundari en la historiografia del Renaixement, malgrat haver concebut i sobretot dut a terme un projecte titànic: edificar una societat nova a partir dels principis de la *Utopia* de Thomas More. No estem parlant d'un experiment local sinó d'un àmbit geogràfic més extens del que hom podria pensar; la seva acció no es va limitar a una aldea aïllada o a petites comunitats, sinó que abastava una zona geogràficament extensa (gairebé tots els pobles entorn del llac de Pátzcuaro, a Mèxic). Quiroga, que arriba al Nou Món l'any 1530 i que més tard esdevé bisbe de Michoacán, no va escriure cap de les seves obres

amb la finalitat de publicar-les. I aquest és un fet que cal tenir molt present des del punt de vista historiogràfic: Quiroga no escriu per al públic, sinó que informa als seus subordinats o als superiors jeràrquics, i també a la Corona.

Quiroga i altres teòlegs del seu temps parteixen d'una sofisticada conceptualització de la diferència antropològica, molt ben analitzada, entre d'altres, per Anthony Pagden. El marc genèric de les seves reflexions se situa en una visió escatològica de la Història on el temps queda incardinat en l'espai, cosa que li permet la consideració d'una nova edat d'or on els homes *antics* (no degenerats ni corromputs encara) estan precisament en els espais *nous*. En l'expressió «Nou Món», Quiroga entén l'adjectiu en un sentit molt concret: no és *nou* pel fet que s'hagi descobert recentment, sinó perquè encara no s'ha transformat en l'obscura i distòpica edat de ferro que viu Europa. Pur eucronisme. Aquesta cosmovisió enfonsa les seves arrels en el mil·lenarisme joaquimista i té com a conseqüències més importants les idees de *translatio Ecclesiae* i de *translatio Imperii*, decisives en les primeres missions franciscanes al Nou Món, així com altres que no arribaran fins ben entrat el segle XVII.

Intenta una evangelització pacífica, i és justament en aquest context on comencen unes argumentacions antropològiques que, en realitat, són teològiques: se sosté un monogenisme adàmic que fa de la predicació un veritable deure moral. Tots som descendents d'Adam i per tant fills de Déu, però és obvi que els nostres costums, creences, etc., no són iguals. ¿Com fer intel·ligible aquesta profunda diferència entre iguals (compte: en el sentit espiritual paulí, no en el sentit polític modern) sense subratllar, naturalment, ni la diferència radical —que resultaria contradictòria amb el monogenisme— ni tampoc una igualtat radical de caire polític, inconcebible en aquell moment?

L'única manera de sostenir l'anterior conjugació sense caure en l'heterodòxia poligenista —és a dir preservant de totes passades la unitat del gènere humà— és recórrer a una diferència que no se situa en l'essència humana en si mateixa, sinó en la seva concreció en un temps suprahistòric i escatològic que no té res a veure, per exemple, amb la idea positivista dels estadis

Per a Quiroga el «Nou Món» no és nou pel fet que s'hagi descobert recentment, sinó perquè encara no s'ha transformat en l'obscura i distòpica Europa. Pur eucronisme.

culturals. La diferència no rau en una consideració de tipus tecnològic, per exemple, sinó en un determinat tarannà espiritual del tot diferent al dels europeus del segle XVI:

las gentes simplicísimas de este Nuevo Mundo, y pareciéndole que en todo eran conformes y semejantes a aquellas de aquella gente de oro de aquella primera edad dorada [...] y por esto no sin mucha causa, éste se llama Nuevo Mundo, porque así como estos naturales de él, aún se estan a todo lo que en ellos parece en la edad dorado de él, así ya nosotros habemos venido decayendo de ella y de su simplicidad y buena voluntad y venido a parar a esta edad de hierro.²

Reapareix així la vella contraposició entre l'edat d'or i l'edat de ferro, però en un context del tot aliè al de la retòrica perspectivista, on l'altre, prèviament redibuixat i idealitzat, serveix d'escarment modèlic. Quiroga enfoca aquesta qüestió de manera literal perquè en la seva concepció flexible del temps històric les anteriors consideracions resulten perfectament intel·ligibles. No es tracta, doncs, de cap recurs literari.

El gran problema que presentava una perspectiva de la diferència antropològica com la de Vasco de Quiroga no era, en qualsevol cas, la de la seva formulació, sinó més aviat la de la seva materialització. Recordem que el que pretenia en darrer terme el bisbe de Michoacán era edificar *hospitales* o comunitats basades en els principis de la *Utopia* de Thomas More. Aquí començava una inevitable paradoxa on la utopia, la distopia i l'eucronia fluctuaven capriciosament. D'una banda, presentava els indígenes mexicans com individus de l'edat d'or, no corromputs ni degenerats encara «por nuestras malicias». Es tractava de «gente simplecísima, mansuetísima, humildísima, obedientísima de él, sin soberbia, ambición, ni codicia alguna, que se contenta con tan poco». Però d'altra banda, no dubtava a l'hora d'intentar millorar aquesta vida aparentment immillorable (si més no en relació amb la dels distòpicament degenerats europeus) amb un conjunt de reglamentacions tan estrictes com obsessivament detallades, com ara: «De los vestidos que han de usar, y cuáles, y como en ello se han de haber, para menos costa y más concordia y honestidad; y cómo las casadas y cómo las doncellas».

² DD AA., *Idea y querrela de lo Nuevo España*, Madrid, Alianza, 1973, p. 147-148.

¿Quin sentit podia tenir l'estranya conjunció entre una apologia de la vida àuria dels indis i la confecció d'un seguit de disposicions per canviar-la? Per tal d'entendre-la, hem de retrotraure'ns a la cosmovisió comentada més amunt: els indis no estan (encara) degenerats «por nuestras malicias», però tampoc estan (encara) regenerats per la Paraula. Des de la linalitat que presuposa l'esquema caiguda/redempció/salvació, i des de la idea joaquimista de *Tertii Status* o edat de l'Esperit Sant, la situació dels indis era, doncs, *insuficient* en un sentit que avui fora molt difícil de caracteritzar sense caure en anacronismes.

Un altre personatge que il·lustra la situació que estem descrivint és l'esmentat Julián Garcés, primer bisbe de Tlaxcala. En una famosa carta enviada al papa Pau III, en la qual es barregen acurades descripcions etnogràfiques amb al·lusions literals al profetisme joaquimista («para el término de esta nuestra Edad que, según va corriendo apriesa, es ya el fin de los siglos»), ens trobem amb un paràgraf d'una significació transcendental:

Con tanto más conato y con tanto más alegre ánimo habemos de procurar recoger a los idólatras en Asia, debajo de las banderas de nuestra profesión, cuanto vemos en Europa que se ejecuta más la crueldad de los turcos contra los nuestros. De aquí saquemos el oro de las entrañas de la fe de los indios. Esta riqueza es la que habemos de enviar para socorro de nuestros soldados. Ganémosle más tierra en las Indias al demonio que la que él nos hurta con sus turcos en Europa. [...] Que se cumpla ya la profecía de Isaías.³

A tall de conclusió

L'intent d'*utopitzar* la fe cristiana ha donat lloc a interessants projectes polítics, tant al segle XVI com al segle XXI. Això no significa que representin un veritable aprofundiment en l'evangeli, però tampoc que el desnaturalitzin de manera inexorable. Simplement, la fe (espiritual) en el Regne i la confiança (política) en l'utopia són coses diferents. En termes històrics, la confluència o juxtaposició d'aquestes dues esferes mentals ha generat, sense gaires excepcions, horitzons distòpics. L'esquema *instauració de la propietat privada / revolució / societat comunista sense*

³ *Ibid.*, p. 100.

Estat és exactament el mateix que el de *caiguda/redempció/salvació*. El primer es basa en una linialitat històrica immanent (el materialisme dialèctic), mentre que el segon resulta inconcebible sense una apel·lació a la Trascendència. Avui determinades descripcions distòpiques del futur porten per inèrcia a formulacions utòpiques simètriques. Sense perspectiva històrica, aquesta rutinària àlgebra mental costa d'identificar, però això no significa que no existeixi ni tampoc que no pugui tornar a desembocar en les errades habituals. ◊

Bibliografia orientativa

- DD. AA., *Idea y querrela de la Nueva España*, Madrid, Alianza, 1973.
- ACOSTA, J. de, *Historia natural y moral de las Indias* (ed. Edmundo O'Gorman), Ciudad de México, FCE, 1985.
- ARISTÓTELES, *Política*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.
- BENAVENTE, T. de, *Historia de los Indios de la Nueva España* (ed. Edmundo O'Gorman), Ciudad de México, Porrúa, 1969.
- CLASTRES, H., *La Terre sans mal. Le prophetisme tupi-guarani*, Paris, Seuil, 1975.
- COHN, N., *En pos del Milenio*, Madrid, Alianza Universidad, 1981.
- DE PAZ, M., *Del dominio de los Reyes de España sobre los Indios*, Ciudad de México, FCE, 1954.
- DÍAZ DEL CASTILLO, B., *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*, Madrid, Sarpe, 1985.
- GIMÉNEZ FERNÁNDEZ, M., «Nuevas consideraciones sobre la historia y el sentido de las letras alejandrinas de 1493 referentes a las Indias», *Anuario de Estudios Americanos* 1 (1944), p. 173-429.
- HAZARD, P., *La crisis de la conciencia europea*, Madrid, Alianza, 1988.
- LESTRINGANT, F., *Le Huguenot et le sauvage*, Paris, Aux Amateurs des Livres, 1990.
- , «Les Représentations du sauvage dans l'iconographie relative aux ouvrages du cosmographe André Thevet», *Bibliothèque d'Humanisme et Renaissance* XL (1978), p. 583-595.
- , «Calvinistes et Cannibales. Les écrits protestants sur le Brésil français (1555-1560)», *Bulletin de la Société d'Histoire du Protestantisme Français* 126 (1980), p. 9-26.
- , «Le Nom des "Cannibales" de Christophe Colomb à Michel de Montaigne», *Bulletin de la Société d'Amis de Montaigne* 17-18 (1983), p. 331-141 (sisena sèrie).
- LÓPEZ DE GÓMARA, F. de, *Historia general de las Indias*, Barcelona, Orbis, 1985.
- LÓPEZ DE PALACIOS RUBIOS, J., *De los Islas del Mar Océano*, Ciudad de México, FCE, 1954.
- LUBAC, H. de, *La posteridad espiritual de Joaquín de Fiore*, Madrid, Encuentro, 1989.
- MENDIETA, J., *Historia Eclesiastica Indiana*, Madrid, BAE, 1973.
- PAGDEN, A., *La caída del hombre natural*, Madrid, Alianza, 1988.
- , «The School of Salamanca and the Affairs of the Indies», *History of Universities* 1 (1981), p. 71-112.
- PHELAN, J. L., *El reino milenar de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, Ciudad de México, UNAM, 1972.
- RIHS, C., *Les philosophes utopistes*, Paris, Rivière, 1970.

- SÁEZ MATEU, F., *La invención de l'home*, Barcelona, Proa/Mina, 1996.
- , *Els bons salvatges*, Barcelona, Proa/Mina, 2008.
- , *Progresismo*, Barcelona, Tibidabo, 2017.
- SAHAGÚN, B. de, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, Ciudad de México, Nueva España, 1946.
- SEPÚLVEDA, J. G., *Tratado sobre las justas causas de la guerra contra los indios*, Ciudad de México, FCE, 1941.
- SOTO, D. de, *De iustitia et iure*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1968.
- , *Relectio de Domino*, Granada, J. Brufau, 1964.
- VASCO DE QUIROGA, *Documentos* (ed. R. Aguayo Spencer), Ciudad de México, Polis, 1940.
- VITORIA, F. de, *Relectio de Indis* (ed. L. Pereña), Madrid, 1967 (1539).
- ZABALA, S., *La utopía de Tomás Moro en la Nueva España*, Ciudad de México, UNAM, 1947.
- ZUMÁRRAGA, J. de, «Pastoral o exhortación a los religiosos de las órdenes mendicantes para que pasen a la Nueva España y ayuden a la conversión de los Indios», dins *D. Fray Juan de Zumárraga, primer obispo y arzobispo de México* (ed. J. García Icazbalzeta), Ciudad de México, Andrade & Morales, 1881.