

## **A CHAVE TEOLÓGICO-JURÍDICA SOBRE PREGAÇÃO PACÍFICA E OS REPARTIMIENTOS NA NOVA ESPANHA DO SÉCULO XVII SEGUNDO AS MEMÓRIAS DO FREI JUAN SILVA**

Julio Cesar Aquino Teles Ferreira<sup>1</sup>

### **Resumo**

Este artigo objetiva analisar a Teologia moral presente nas memórias do Frei Juan Silva, escritas entre 1613 e 1621, e encaminhadas ao Rei Felipe III e ao Real Conselho das Índias. Considerando que as denúncias e as propostas do Frei Silva sobre a pregação pacífica e os *repartimientos* no vice-reino da Nova Espanha pautaram-se na moralidade cristã, buscamos compreender como essa Teologia moral dialoga com o período, conjuntamente com a questão do probabilismo nos juristas e teólogos do Mundo Ibérico. Em síntese, Frei Juan Silva nos demonstra os aspectos medievais que durante a Modernidade confluíram na defesa pelos indígenas americanos, contra a injustiça e abuso, sendo ele um continuador da tradição teológico-jurídica do Século de Ouro.

**Palavras-chave:** Teologia moral. Probabilismo. Mundo Ibérico. História da justiça. História da América.

Recebido em 28 de abril de 2019 e aprovado para publicação em 27 de abril de 2020

---

<sup>1</sup> Graduando em História pela Universidade Federal de São Paulo. Correio eletrônico: jcesar.teles@gmail.com

## Introdução

Pouco sabemos sobre o Frei Juan Silva, as informações que temos a seu respeito foram escritas por ele em suas memórias<sup>2</sup>. Segundo as quais, durante o século XVI, ele foi soldado e participou do Cerco de Malta (1565), da perseguição da armada turca com D. Garcia de Toledo, da guerra de Flandres com o Duque de Alba e na jornada da Inglaterra com o Duque de Medina Sidonia. Quando formado religioso franciscano, foi missionário por mais de vinte anos na Nova Espanha. Retornou no começo do século XVII para a Espanha, onde passou a última parte de sua vida<sup>3</sup>.

Nesse contexto, em julho de 1613, publicou em Madri um volume contendo suas duas primeiras memórias. A primeira sobre a pregação pacífica e a segunda sobre os serviços pessoais – *repartimientos*. Sem título, começa com “Señor, este Tratado contiene dos memoriales [...]”<sup>4</sup>. Conforme surgiram dúvidas e contra-argumentos, em 1617-1618, escreveu a terceira memória na tentativa de respondê-los.

As três memórias de Juan Silva foram apresentadas ao Rei Felipe III, que “Con particular cuidado los vio todos y los leyó con deseo de acudir al remedio”<sup>5</sup>; e ao Conselho Real que depois de examiná-las, ordenou sua publicação em 2 de setembro de 1620. Foram publicadas em 1621 em um tomo denominado *Advertencias importantes acerca del buen gobierno y administración de las Indias, así en lo espiritual como en lo temporal*<sup>6</sup>. Em resumo, o tomo trata sobre as medidas que podiam ser adotadas nas próximas explorações, conquistas e evangelizações no Novo Mundo. Utilizamos das memórias publicadas pelo teólogo espanhol Paulino Castañeda Delgado, em seu livro *Los memoriales del padre Silva sobre la predicación pacífica y los repartimientos*, publicado em Madri em 1983.

Considerando que as denúncias do Frei Silva e suas propostas – chamadas por ele de “remédios” – se basearam na Teologia moral e em uma concepção de justiça atrelada à mesma, partilhando de uma tradição existente desde os teólogos medievais, o Frei estudado adentrou aos debates de sua época sobre o direito positivo, a lei natural e o direito das gentes, continuando a discussão dos neoescolásticos (Francisco de Vitória, Domingo de Soto, entre outros) do século XVI no século XVII. Sendo suas considerações

---

<sup>2</sup> É importante destacar que embora a fonte contenha algumas memórias do Frei e daquilo que ele presenciou na Nova Espanha, ela nos parece mais um tratado que usa as memórias para embasar seus argumentos do que propriamente o gênero textual memória.

<sup>3</sup> SILVA, Juan. “Memoriales”, p. 287; 291-292. In: DELGADO, Paulino Castañeda. **Los memoriales del Padre Silva sobre la predicación pacífica y los repartimientos**. Madrid: C.S.I.C., 1983. p. 215-386.

<sup>4</sup> Ibidem, p. 217.

<sup>5</sup> DELGADO, Paulino. **Los memoriales del padre Silva sobre la predicación pacífica y los repartimientos**. Madrid: C.S.I.C.; Instituto Gonzálo Fernández de Oviedo, 1983. p. XIV.

<sup>6</sup> Idem.

importantes para a compreensão da justiça no século XVII entre a Espanha e o Novo Mundo.

A lei natural (*lex naturalis*) deve ser entendida nesse contexto como estrutura normativa com a qual os seres humanos são dotados naturalmente a agir; sendo de origem tomista, ela está hierarquizada abaixo da lei eterna (*lex aeterna*). O único modo de seguir a lei eterna é utilizando da razão prática da qual todos os seres humanos são dotados. Desse modo, a lei natural não poderia ser ultrapassada, pois é a ordem das coisas segundo a Criação. Cabe ao direito positivo, como resultado dos que exercem a autoridade, empregar normas para o bem comum que não transgridam ao direito natural<sup>7</sup>.

O direito das gentes (*ius gentium*) de Francisco de Vitória revela, ao tratar da escravidão natural, que não era justo escravizar os nativos, tendo em vista que tal ato só se justificava em razão de suas consequências, há aqui uma aproximação entre o direito das gentes e o direito natural (*ius naturale*). Logo, a lei natural era fundamental, pois se tratava da regra que repousa na natureza racional para agir em correspondência com a natureza essencial de Deus<sup>8</sup>. Não em vão, o autor estudado utiliza dela para tratar sobre as questões dos nativos do Novo Mundo.

Deste modo, objetivamos tratar sobre as reflexões presentes nas memórias do Frei em junção à cultura teológico-jurídica católica do Mundo Ibérico. Para isso, começamos apontando alguns dos principais debates sobre os temas abordados por Juan Silva em sua época. Em seguida, apontamos sua concepção Teológica moral e, por fim, a noção de justiça com base nesta Teologia.

### **Entre o século XVI e XVII: o contexto histórico do Frei Juan Silva**

Para compreendermos a importância das ideias que Frei Juan Silva colocou em suas memórias, é necessário entendermos os debates que estavam ocorrendo junto a ele. Por isso, a princípio trataremos sobre o contexto histórico em que estava inserido, na tentativa de apreender seu pensamento em junção à cultura teológico-jurídica da época e como

---

<sup>7</sup> Rafael Ruiz apresenta o debate sobre direito natural entre o século XVII e XVIII no texto *Fato e Direito na América do século XVII*, resultado de uma apresentação no Colóquio Tradição e Modernidade. Disponível em: <https://rafaruiz.wordpress.com/>. Acesso em: 24 de agosto de 2018. Nesse texto, em consonância com Taú Anzoátegui, Ruiz diz que: “[...] o direito natural teve um longo processo de elaboração intelectual e de construção semântica, através do qual, passou-se a entender como algo fixo e imutável, um conjunto de leis e normas racionais prescritas pela Razão. Uma Razão hipostasiada que teria em si, e as declararia aos homens, as normas eternas e invariáveis”.

<sup>8</sup> HONNEFELDER, Ludger. A lei natural de Tomás de Aquino como princípio da razão prática e a Segunda Escolástica. **Telecomunicação**, PUCRS, v. 40, n. 3, p. 324-337, set./dez. 2010. Disponível em: <http://revistaseletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/teo/article/view/8155/5842>. Acesso em: 24 ago. 2018.

essa questão foi importante na construção de suas propostas de pregação pacífica e de fim dos *repartimientos* com base na Teologia moral.

Segundo Ronald Raminelli, as alianças entre os chefes indígenas e os espanhóis renderam aos primeiros a preservação de seus domínios e aos segundos suas vitórias. Nas primeiras décadas do século XVI, a Coroa reconheceu os valores aristocráticos e o governo hereditário dos indígenas, que eram vigentes antes da chegada dos conquistadores, a fim de viabilizar a administração colonial. Posteriormente, com a expansão e entrada, os colonizadores destruíram as antigas chefias e empossaram novos caciques, que eram considerados mais adequados aos interesses da monarquia hispânica. Depois de pacificado o território e do estabelecimento do vice-reinado da Nova Espanha, as honras e privilégios dados pela Coroa aos caciques aliados começaram a mudar, eles perderam boa parte do poder de negociar com os espanhóis e ficaram sem os privilégios alcançados no início da colonização<sup>9</sup>. Observamos deste modo que, desde o começo da conquista, havia uma disputa de interesses, a qual prossegue ao longo dos séculos XVI e XVII. Nessa disputa, o modo de evangelização e a utilização da mão de obra nativa foram duas questões amplamente debatidas.

A conquista não era importante apenas porque o Rei tinha recebido esta função do Papa – questão espiritual atribuída à figura do monarca –, mas, também, por uma questão de domínio e poder da Espanha e da Igreja. As transformações do século XVI, como a Reforma Protestante e as ordens que surgiram dentro da Igreja – por exemplo, os Jesuítas associados ao surgimento de uma doutrina probabilista –, fortaleceram o questionamento da tradição católica até então vigente. Com a descoberta do Novo Mundo, se iniciou o debate acerca da justiça na conquista das Índias. Os primeiros documentos jurídicos que debateram essa questão foram a Bula Papal *Inter Coetera* e o *Requerimiento de los Conquistadores*<sup>10</sup>.

Segundo Rafael Ruiz, a Bula *Inter Coetera* tinha três aspectos principais. Primeiro, a questão da doação feita por Alexandre VI – por ser Papa e representante direto de Cristo –, das terras descobertas e por descobrir ao Reino de Castela. Segundo, em contrapartida à doação, o Rei recebera a função da conquista espiritual. E terceiro, o Papa concedeu apenas aos reis de Castela e Leão o direito da atuação nas terras descobertas, assegurando exclusividade a eles<sup>11</sup>. Como aparece em fontes do período e na própria fonte estudada, a questão da legitimidade da colonização e da conquista espiritual foi amplamente

---

<sup>9</sup> RAMINELLI, Ronald. Nobreza indígena da Nova Espanha: alianças e conquistas. Tempo, Niterói, v. 14, n. 27, 2009.

<sup>10</sup> RUIZ, Rafael. **Francisco de Vitória e os direitos dos índios americanos**: a evolução da legislação indígena castelhana no século XVI. Porto Alegre: EDI-PURCRS, 200. p. 74-77.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 74-75.

debatida por teólogos e juristas, junto a isso, as questões envolvidas nas entradas, como a exploração por meio dos *repartimientos* ou *encomendas*, foram recorrentes nos debates da época.

O *Requerimiento de los Conquistadores* foi escrito pelo jurista Juan López de Palacios Rubios em 1513, que problemáticamente deveria ser lido para os indígenas. Além dessa questão trivial da língua – pois fora escrito em um idioma não compreendido pelos nativos –, traz, como apresenta Ruiz, o “[...] ponto de vista do ‘direito medieval’” de uma tradição sobre o mundo jurídico espanhol. Em sùmula, Cristo possui o domínio universal do mundo e, sendo o Papa seu vigário, podia doar as terras para os espanhóis a fim de facilitar a evangelização. Os índios que aceitassem esse domínio seriam bem tratados, os que recusassem a soberania dos Reis espanhóis causariam guerra justa, da qual os culpados seriam eles próprios. Para se opor a isso era necessário contestar a premissa da senhoria do universo de Cristo e do Papa<sup>12</sup>.

Dentre os debates, um dos mais marcantes do século XVI foi entre Juan Ginés de Sepúlveda (1494-1573) e Bartolomeu de Las Casas (1484-1566) na cidade de Valladolid, em 1550, acerca das mudanças que as teorias de Francisco de Vitória introduziram ao debate<sup>13</sup>. Las Casas defendia os índios e as ideias sobre o direito natural apresentadas por Vitória. Em contraposição, Sepúlveda defendia que os índios deveriam servir aos espanhóis por serem superiores e civilizados. Em caso de recusa dos nativos em servir aos espanhóis era lícito declarar guerra justa. Essa questão possibilita compreender Frei Silva como um homem de seu tempo, e, mais do que isso, entender seu posicionamento e o motivo pelo qual retoma a questão sobre a legalidade da Bula Papal, assim como a importância da lei natural, para defender sua oposição teológico-jurídica.

Las Casas, de acordo com Tzvetan Todorov, apresenta uma posição ambivalente explicitada no título de sua primeira obra em defesa aos índios: *Da única maneira de atrair os povos à verdadeira religião*. Havendo, na concepção lascasiana, apenas uma religião “verdadeira” – a cristã –, essa “verdade” não era limitada ao particular, mas ao universal, e, portanto, era válida para todos e por isso ele não renuncia ao projeto evangelizador. Como questiona Todorov: “Ora, já não há violência na convicção de possuir a verdade, ao passo que esse não é o caso dos outros, e de que, ainda por cima, deve-se impô-la a esses outros?”<sup>14</sup>.

---

<sup>12</sup> Ibidem, p. 77.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 40-41.

<sup>14</sup> TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América. A questão do Outro**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999. p. 204.

A legalidade da Bula Papal foi rediscutida por vários teólogos e está ligada à questão da justiça, pois para contrariá-la era necessário estabelecer uma hierarquia diferente da do início da colonização, como fez Juan Silva ao apresentar que naturalmente os índios têm os mesmos direitos que os espanhóis e, por isso, deveriam ser “[...] tratados como los mismos españoles”<sup>15</sup>, aproximando-se da posição de Vitória sobre o direito natural e das gentes. Alguns faziam oposição à teocracia papal, defendendo o direito das gentes as atribuições do Papa, estabelecidas pela bula, a qual estendia sua autoridade aos índios submetendo-os à jurisdição da Igreja, com direito a castigá-los por seus pecados. Segundo Joseph Hoffner<sup>16</sup>, as relações do mundo cristão com os povos gentios permaneceram definidas como um contínuo estado de guerra.

Com os inúmeros debates sobre a humanidade indígena e a forma de pregação, a Coroa espanhola decidiu em 1572 enviar outra ordem religiosa para as Índias, com intuito de implantar uma nova forma de evangelização. De acordo com Juan Ignacio Jurado Centurión Lopes<sup>17</sup>, no pós-Trento os jesuítas ganharam notoriedade com a monarquia e, principalmente, com o papado, que lhes permitiu participar no processo de evangelização.

A questão da liberdade indígena também é um fator importante para nosso estudo. Segundo Rafael Ruiz, a luta de Francisco de Vitória pela liberdade indígena não se limitou à liberdade da ação, do credo religioso ou do trabalho, mas, foi até o âmago da liberdade humana, na qual cada homem assume sua responsabilidade para consigo mesmo e para com o bem comum: a liberdade política<sup>18</sup>. De acordo com Elisa Frühauf Garcia, muitos índios, no século XVII, preferiram se envolver “[...] com a construção das missões em busca de alguma segurança contra a ameaça da escravidão ou da *encomenda*.”<sup>19</sup>, submetiam deste modo sua liberdade às missões. Segundo a autora, no século XVIII, com as mudanças sociais, os índios já haviam aprendido ofícios e tinham outras formas de sobreviver, assim sua liberdade jurídica estava relativamente assegurada.

Pensando nas dinâmicas do Antigo Regime, em que o índio passava cada vez mais a fazer parte do mundo colonial, há a ideia de “liberdade tutelada” na qual os nativos eram livres, vassalos do rei, todavia deveriam ser guiados à fé cristã e à civilização. Os desdobramentos disso podem ser verificados em diversos tempos e locais. Ao que tudo

---

<sup>15</sup> SILVA, op. cit., p. 204.

<sup>16</sup> HOFFNER, Dr. Joseph. **La ética colonial española del siglo de oro**. Cristianismo u dignidade humana. Versão espanhola de: Francisco de Aíós Cabellero. Madrid: 1957. p. 80.

<sup>17</sup> LOPES, Juan Ignacio Jurado Centurión. **Os franciscanos na Nova Espanha: crônica de uma experiência humanista através do seu epistolário, 1523-1583**. 2011. 334 f. Tese (Doutorado em Letras) – Centro de Artes e Comunicação, Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2011. p. 179.

<sup>18</sup> RUIZ, op. cit., 178.

<sup>19</sup> GARCIA, Elisa Frühauf. Dimensões da liberdade indígena: missões do Paraguai, séculos XVII-XVIII. **Tempo**, Niterói, v. 19, n. 35, dez. 2013. p. 85.

indica o Frei Juan Silva se aproxima de Francisco de Vitória para pensar na liberdade indígena humana quando fala sobre o direito natural que os faz iguais aos espanhóis, mas também tutelada, se considerarmos que após a conversão o nativo estaria sujeito à Igreja e à autoridade real. Essa aparente relação contraditória na qual ao mesmo tempo em que eram livres, os nativos deveriam prestar serviços ao rei e serem catequizados, de acordo com Rodrigo Bonciani tratou-se de “[...] uma negação, ou pelo menos uma subordinação, das relações de *dominium* estabelecidas pelos conquistadores. Além disso, o reconhecimento dos índios como súditos justificava o pagamento de tributos ao rei.”<sup>20</sup>. Como diz o autor, os índios eram livres juridicamente desde a Real Cédula de 1500<sup>21</sup> que ordenava que os nativos escravizados por Colombo fossem libertos. Questão importante, pois Juan Silva escreveu posteriormente denunciando algumas práticas que viu que desseguravam tal liberdade, o que nos permite inferir que embora houvesse uma proibição normativa, na prática não houve a mudança esperada.

Porque os franciscanos atuaram mais na Nova Espanha do que os jesuítas, é um debate em aberto, que possui diversas explicações pelos que se debruçaram sobre o tema. De acordo com alguns<sup>22</sup>, o modo de pregação foi o motivo pelo qual os franciscanos conseguiram atuar em alguns espaços que os jesuítas não conseguiram. Segundo esses autores, na Nova Espanha, a Companhia de Jesus conseguiu apenas mártires, enquanto os franciscanos com seu sofrimento e tenacidade, persistiram até conquistar os corações dos índios.

Os franciscanos tiveram vantagem por chegarem antes das outras ordens mendicantes (a ilustração sobre os doze primeiros franciscanos é um bom exemplo) e, também por isso, se assentaram ao redor da região mais rica e povoada da Mesoamérica. Os dominicanos também ficaram em uma posição similar aos franciscanos, já os

---

<sup>20</sup> BONCIANI, Rodrigo. **O *dominium* sobre os indígenas e africanos e a especificidade da soberania régia no Atlântico. Da colonização das ilhas à política ultramarina de Felipe III (1493-1615).** Tese (Doutorado em História) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010. p. 82.

<sup>21</sup> “Real Cédula ordenando poner en libertad los indios enviados por al almirante como esclavos”. Sevilla, 20 de junho de 1500. In: LEAE, p. 542. Cf. DIEGO CARRO, Dr. P. Venancio (O.P). **La teología y los teólogos juristas españoles ante la conquista de América.** Tomo 1. Madri: Escuela de Estudios Hispano-Americanos de la Universidad de Sevilla, 1944. p. 41.

<sup>22</sup> Alguns desses autores são: **Franqueando fronteras: Garcilaso de la Veja y la Florida del Inca.** Edição, Introdução e Cronologia de Raquel Chang-Rodríguez. Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2006. p. 84; KEEGAN, P. Gregory Joseph; SANZ, Leandro Tormo. **Experiencia misionera en la Florida (siglo XVI e XVII).** Madrid: Biblioteca “Misionalia Hispanica”, publicada por el Instituto Santo Toribio de Mogrovejo, serie B, v. VII, 1957; LOYA, Dizan Vázquez. **Las misiones franciscanas en Chihuahua: pistas e referencias para su investigación.** Chihuahua: Publicados por la Unidad de Estudios Históricos y Sociales - Extensión Chihuahua, Instituto de Ciencias Sociales y Administración, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, p. 93-95.

agostinianos e seculares ficaram com as regiões mais difíceis e inacessíveis<sup>23</sup>. Em seu estudo sobre a evangelização, Antonio Rubial García diz que houve uma aliança entre os senhores indígena e os franciscanos, na qual aqueles, em troca de privilégios, deram abrigo e ajudaram no assentamento dos centros missionários<sup>24</sup>.

Lopes<sup>25</sup> apresenta outra ideia acerca da diferença entre os franciscanos e os jesuítas. De acordo com ele, os franciscanos enfrentaram o dilema entre, por um lado, considerar o indígena dentro de uma nova ordem social, e por outro, o objetivo comercial e político da Coroa espanhola por trás da colonização. Mesmo que o projeto da Ordem de São Francisco tenha contribuído direta e indiretamente com os projetos da Coroa, não concordavam plenamente com eles. Foram os franciscanos, a partir do Frei Jerônimo de Mendieta, que contribuíram à missão a ordem seráfica e a conotação messiânica e apocalíptica<sup>26</sup>.

No tocante a Ordem de S. Inácio de Loyola,

Su predominio en el siglo XVII fue resultado de su firme comprensión de las realidades sociales y políticas. Mucho mayor que los franciscanos que desde el siglo XIII fueron propensos a las facciones, los jesuitas también eran más cuidadosos en elegir a sus novicios y más celosos de su preparación. [...] Los hijos de San Ignacio de Loyola no tenían ilusiones de crear un reino milenario entre los indios, sino que trataban de fundar comunidades prosperas en las cuales los indios pudieran recibir una educación cristiana básica.<sup>27</sup>

Frei Juan Silva, como outros teólogos da ordem de São Francisco e de outras ordens, continuou o debate sobre o modo de pregação, que como vimos iniciou no século XVI com a descoberta do Novo Mundo e continuou no século XVII. Como salienta Stuart B. Schwartz, ao investigar a questão da tolerância religiosa no Novo Mundo e da salvação dos índios e seus direitos:

[...] Para difundir o Evangelho era preciso acima de tudo cessar a exploração espanhola, especialmente as *encomiendas* e o abuso geral dos povos nativos. O famoso debate entre Las Casas e Sepúlveda perante um concílio real em Valladolid, no final do verão de 1550, colocou em confronto direto essas duas linhas de interpretação [...]. O debate prosseguiu pelo século XVII adentro, envolvendo juristas, missionários e teólogos, a favor e contra a autoridade papal, incluindo católicos, protestantes e, evidente, espanhóis comuns e os próprios índios.<sup>28</sup>

<sup>23</sup> GARCÍA, Antonio Rubial. **La evangelización de Mesoamérica**. México: Tercer Milenio, 2002. p. 13.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 11.

<sup>25</sup> LOPES, op. cit., p. 180-181.

<sup>26</sup> “O caráter escatológico específico da mensagem franciscana não se expressa numa nova doutrina, mas numa forma de vida pela qual a própria vida de Cristo se torna novamente presente no mundo, a fim de levar a cumprimento não tanto o significado histórico das “pessoas” na economia da salvação, mas sua vida como tal.” AGAMBEN, Giorgio. **Altíssima pobreza: regras monásticas e formas de vida**. São Paulo: Boitempo, 2014. p. 146.

<sup>27</sup> PHELAN, John L. **El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo**. México D.F Universidad Nacional Autónoma de México. Historia Novohispana, 1972. p. 154.

<sup>28</sup> SCHWARTZ, Stuart B. **Cada um em sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico**. Santa Catarina: UFSC, 2009. p. 192.

Quanto aos *repartimientos*, também houve inúmeras discussões ao longo do século XVI e XVII. Dualmente, ao mesmo tempo em que a Coroa desejava assegurar aos índios seus direitos, ela desejava explorar as riquezas do Novo Mundo.

As Reais Cédulas foram feitas com o intuito de lidar com os problemas da Coroa. Citamos como exemplo, a Real Cédula de 1552, na qual a Coroa ordenou incluir as minas nos *repartimientos* em troca de um salário, ou ainda a Cédula de 1570, que deixava a decisão a critério da Audiência, que poderia responder positivamente desde que atendidas as condições exigidas: os índios deveriam ser tratados como homens livres, o salário deveria ser justo e os meios de doutrinação suficientes. Para os frades franciscanos como Frei Silva, os *repartimientos* eram “en sí mismos, injusto y pernicioso, porque es hacer en parte esclavos a los que Dios y naturaleza hacen libres, y exponerles a aborrecer la fe que tan cara les costa”<sup>29</sup>.

Ao analisar Frei Juan Silva junto a sua época, notamos que escreveu sobre a pregação e a forma de trabalho, pois era um assunto recorrente. Além disso, a maneira que ele tratou desses assuntos está relacionada com a cultura teológico-jurídica católica do período.

## **A Teologia moral de Frei Juan Silva**

A Teologia moral é a base para compreender os argumentos de Juan Silva, tendo em vista que ele, assim como outros teólogos e juristas do século XVI e do século XVII, usufruíram da mesma para fundamentar seus tratados e suas sentenças.

Por Teologia moral compreende-se “[...] los actos humanos en tanto que sometidos a la ley e moral, a sus mandatos y a las obligaciones que determinan [...]”<sup>30</sup>. Nos termos de Servais Pinckaers essa concepção moral tem a lei como expressão da vontade de Deus e da razão, enquanto obrigação que se impõe à liberdade. Tal concepção moral esteve presente nos séculos XVI e XVII, sobretudo no XVII, com os manuais de Teologia. Duas esferas compunham essa moral. A moral fundamental, apresentada no tratado de leis; e a moral especial, que se divide a partir dos Dez Mandamentos compreendidos como expressão da lei natural junto aos preceitos da Igreja e alguns preceitos do direito canônico.

Esta presentación de la moral ha llegado a ser tan clásica desde hace cuatro siglos que con frecuencia se la ha identificado con la moral católica. Es propia de los

---

<sup>29</sup> LLAGYNO, José A. **La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585). Ensayo histórico-jurídico de los documentos originales.** México: Porrúa, 1963. p. 238-239.

<sup>30</sup> PINCKAERS, Servais (TH.). **Las fuentes de la moral cristiana: su método, su contenido, su historia.** Juan José García Norro (trad.). Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA), 2007. p. 27-28.

“modernos”, de los que habla el padre Prümmer, y caracteriza a la casuística. Su influencia ha sido muy grande, pues ha pasado de los manuales, destinados a la formación de los sacerdotes, a la predicación y a los catecismos.<sup>31</sup>

A moral teológica fundamentava a teoria jurídica que na época tinha por base o direito canônico e romano. O probabilismo jurídico, um dos campos da moral teológica, permitia ao juiz optar pela decisão mais provável, que, dada por um juiz prudente e virtuoso, não seria injusta<sup>32</sup>. A medida do justo não estava na simples aplicação da lei e sim na consciência, pois na época o público e o privado não estavam separados, por isso era fundamental a moralidade do juiz pautada nos costumes, na prudência e na consciência. O denominado probabilismo é justamente uma área da Teologia moral, o qual assegurava a resolução das incertezas da consciência diante de uma decisão ou ato concreto, o que propiciava a justiça.

Daí a importância dos problemas apontados por Juan Silva em suas memórias ao Rei Felipe III e ao Conselho das Índias, sobre a injustiça – que ia contra o direito natural e das gentes, estabelecido divinamente – na pregação e nos *repartimientos* feitos no Novo Mundo, sobretudo na Nova Espanha e na Flórida.

A interferência da tradição Medieval nos primeiros séculos da Modernidade (XV-XVII) está ligada não apenas à lei escrita, mas ao magistrado enquanto pessoa sagrada, responsável pela justiça. Em virtude dessa ligação, apresentada por Carlos Garriga<sup>33</sup> como *iurisdictio*, os magistrados tinham autoridade pública para “dizer o direito”. Eram obrigados em consciência e por juramento a administrar à justiça para salvação de sua alma. Tratava-se, então, não apenas das leis escritas, mas das leis glosadas, interpretadas, analisadas por teólogos, moralistas, juristas, doutores e filósofos, o que permitia a eles servirem-se da opinião que lhes parecesse mais provável em consciência para o caso julgado<sup>34</sup>.

Nessa concepção de justiça não legalista, mas prudencialista, a Teologia moral entra como campo de estudo da justiça e do direito. Isso é muito significativo para compreender os argumentos teológico-jurídicos apresentados nas memórias do Frei Juan Silva. Rafael Ruiz explicita a ligação que existiu entre a Teologia moral e a justiça:

---

<sup>31</sup> Ibidem, p. 29.

<sup>32</sup> RUIZ, Rafael. **Probabilismo e Teologia moral na prática judiciária na América espanhola do século XVII**. Revista Brasileira de História e Ciências Sociais, v. 4, n. 8, dez. 2012. p. 16.

<sup>33</sup> GARRIGA, Carlos. Los límites del reformismo borbónico: a propósito de la administración de justicia en Indias. In: BARRIOS, Feliciano. (org.). **Derecho y administración en las Indias hispánicas**. v. 1, Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2002. p. 790.

<sup>34</sup> RUIZ, Rafael. **O Sal da Consciência: Probabilismo e Justiça no Mundo Ibérico**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2015. p. 16.

[...] estando em dúvida sobre o que seria mais justo num caso concreto – quero ressaltar aqui que estou falando, agora, de princípios da Teologia moral que, no caso, coincidiam com os princípios jurídicos elaborados nos Tratados de Direito e Jurisprudência, como veremos –, o juiz podia apoiar-se ou bem nas doutrinas e opiniões dos juristas de renome, ou bem nos diferentes costumes locais, seguindo não propriamente a lei, mas principalmente a sua própria consciência e, nesse sentido, tornava-se necessário que os juizes levassem em conta as circunstâncias e as peculiaridades locais dos casos concretos.<sup>35</sup>

O próprio teólogo analisado demonstra a importância da consciência, ao tratar da pregação pacífica e do fim dos *repartimientos*. Segundo ele quando os agravos cometidos no Novo Mundo acabassem, findariam os problemas de consciência. Assim, toda a nação espanhola deveria na mesma instância se retratar pelos agravos cometidos aos nativos. O Frei finaliza sua primeira memória dizendo entender em Deus e em sua consciência a importância das advertências por ele feitas. Nesses pontos é possível averiguar a importância da consciência enquanto asseguradora do justo, tanto para o teólogo, quanto para o seu tempo.

Trataremos de três pontos centrais da moral teológica nas memórias do Frei Juan Silva: o modo de pregação, os *repartimientos*, e a concepção de justiça baseada na Teologia.

### **a) O modo de pregação**

A primeira memória de Juan Silva é direcionada, sobretudo, à questão da pregação pacífica. De início já apresenta um mecanismo de conversão à fé que deveria seguir o modo de pregação feito por Cristo e seus apóstolos. Na concepção do Frei, sendo os mistérios da fé incognoscíveis, é necessário causar no entendimento uma vontade para que se creia, pois uma vontade rebelde impossibilitaria a compreensão da fé. A partir disso, ele apresenta inúmeros argumentos pautados em doutores da Igreja – medievais e contemporâneos – para afirmar que os meios idôneos para atrair os não cristãos à fé deveriam ser amorosos e pacíficos. Ele sempre retoma em suas memórias o sentido básico ensinado nas Escrituras para falar sobre a pregação: Cristo e os apóstolos.

Informa-nos o Frei Silva, como já apresentado no contexto, que desde o descobrimento das Índias se discute sobre os métodos de pregação, inclusive entre os doutos da Igreja<sup>36</sup>. Os que debatiam sobre tal questão podem ser divididos em três categorias: 1) a favor da conquista militar prévia; 2) partidários do uso de soldados durante a evangelização, não para conquista prévia, mas para proteção dos missionários; 3) a favor do método apostólico ou evangelização pura.

---

<sup>35</sup> Ibidem, p. 45.

<sup>36</sup> SILVA, op. cit., p. 225-227.

Os partidários da evangelização pura, como Francisco de Vitória e Domingo de Soto, aceitavam o fato de a Igreja ter o direito de converter os nativos, porém não com o uso da força. Em oposição, haviam os que eram a favor da conquista prévia, como G. de Sepúlveda, em que se poderia utilizar de armas para que os índios fossem facilmente doutrinados. Existiam alguns que se encontravam no meio termo, como Francisco Suarez, que aceitavam o uso de armas caso fosse necessário. Como dito, o Frei Silva foi adepto do modo de evangelização pura, que seguia exclusivamente as leis evangélicas.

Segundo o Frei, para este negócio tão complicado, que até então usara de avassaladora violência, como ele próprio diz ter visto<sup>37</sup>, dever-se-ia seguir a moral teológica de São Paulo, o qual diz ser a caridade o fim de toda lei e princípio. Virtude que há de reger todas as outras virtudes, leis e preceitos. Qualquer outra que tentasse se sobrepor à caridade, como já diziam S. Tomás de Aquino e S. Boaventura, por irem contra a honra e a glória de Deus, ao amor e justo proveito do próximo, e ao bem comum universal, seria injusto. Sendo para o Frei a caridade a virtude que fundamenta a República Cristã, todas as obras e vidas deveriam segui-la, de modo que a lei justa e santa, de obrigação dos príncipes e prelados, não pode sobrepor-se a ela<sup>38</sup>.

Nesses moldes a conversão deveria ocorrer por amor, persuasão e devoção, e não por ódio, aborrecimento e espanto como estava sendo, segundo ele, o recebimento do Evangelho na prática. A tal ponto que os convertidos continuariam firmes e chamariam outros à fé, caso fosse feita a pregação do modo correto, não por ouro nem prata, porque “*Quae gráti accepistis, gráti date*”<sup>39</sup>. Segundo o Frei Juan Silva, a única arma que deveria ser utilizada era a escrita por S. Paulo, o amor, “Porque la libertad de la voluntad le es tan intrínseca y natural, u tal la condición de la fe, que no consistente por ninguna vía compulsión ni fuerza”<sup>40</sup>.

No que diz respeito à “guerra justa”, Frei Silva tem uma proposta semelhante à de Francisco de Vitória, pois segundo Silva, os índios faziam guerra em virtude da violência que os espanhóis lhe causavam, porém, diz que não explicitará tais violências para evitar o escândalo – aqui se coloca a mediação do ente que escreve, ou seja, por ser ele um religioso e não poder escandalizar, optou por não explicitar os casos de violência que presenciou.

Baseado em Santo Agostinho, demonstra que os índios eram diferentes dos hereges, e, por isso, deveriam ser convidados, e não forçados à fé, diferente dos últimos que

---

<sup>37</sup> Ibidem, p. 221.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 220.

<sup>39</sup> “De graça recebestes, de graça dai.” [Tradução livre].

<sup>40</sup> SILVA, op. cit., p. 224.

poderiam ser compelidos com força e violência. Desse modo, a guerra não deveria ir junto com os pregadores para que não houvesse abominação ao Evangelho por parte dos nativos. Por isso, deveriam cessar as entradas e conquistas, sendo permitida apenas a entrada dos prelados por estarem aptos a pregar – sobretudo os franciscanos (provavelmente em virtude de sua filiação à Ordem, ele acreditava que era, entre todas, a mais apta)<sup>41</sup>.

Assim, a respeito da pregação pacífica, que vinha sendo debatida desde a descoberta do Novo Mundo como discorremos no contexto histórico, Frei Juan Silva situa-se em uma das correntes mais arraigadas da tradição missionária hispânica: o método apostólico ou evangelização pura, que assegura a lei natural e a justiça na conquista. Ele representa a continuidade da defesa dessa tese teológico-moral no século XVII, discordando dos que defendiam a evangelização por armas, fosse para conquista prévia, fosse para proteção, porque feria a lei natural.

### **b) Os repartimientos**

O *repartimiento* pode ser definido como um desdobramento da *encomienda*, pois não separa os nativos das suas comunidades e o trabalho era realizado em grupos repartidos pelas autoridades coloniais por tempo limitado. Um princípio das *Leyes Nuevas* (1542), estabelecidas em Castela, foi a substituição da noção de domínio privado sobre os índios para o domínio régio aos quais os nativos estariam sujeitos. “Ou seja, o ordenamento do *dominium* sobre os indígenas é o meio de caracterização da soberania política sobre a América”<sup>42</sup>.

Frei Juan Silva não foi pioneiro ao tratar sobre os *repartimientos*. Como na questão da pregação pacífica, podemos perceber um alinhamento do Frei a uma linha de argumentos teológicos sobre o tema. O próprio Las Casas considerava que a *encomienda*<sup>43</sup>, junto às guerras de conquista, eram as raízes dos males americanos. Para ambos, os *repartimientos* eram injustos e opressivos. Frei Silva diz:

---

<sup>41</sup> Segundo Giorgio Agamben, os franciscanos lutaram pelo não direito de propriedade em virtude do voto de pobreza, eles desejavam apenas o uso comum da propriedade. Os pertencentes a essa ordem tinham uma *forma vitae* [forma de vida] subtraída do direito, que buscava seguir a Cristo, discordando inclusive das normas monásticas. Isso pode contribuir na visão de que esta era a ordem mais indicada para a pregação, op. cit., p. 128.

<sup>42</sup> BONCIANI, op. cit., p. 118.

<sup>43</sup> Em teoria, *repartimientos* e *encomiendas* eram diferentes, contudo, na prática, ambos coexistiam como apontou B. de Las Casas (*História de las Indias*, II, c. 13, v. 4. In: **Obras completas**. Madrid: Alianza, 1994). Para o autor, não há separação entre os termos *repartimiento* e *encomienda*, ambos são utilizados como sinônimos para tratar sobre a instituição que explorava a mão de obra nativa existente nas Índias.

[...] en la ejecución desta ley del repartimiento se hacen tres fuerzas notables a la libertad natural de la criatura humana, y a la libertad cristiana, y evangélica. La primera, forzar a toda esta nación a que, contra su voluntad, vaya como esclava a servir a la nación española, siendo libre, *sui iuris*, como se ha probado. La segunda, señalalle paga tan desproporcionada a su trabajo. Y la tercera, ser contra el común uso de la cristiandad y contra todas las divinas y humanas leyes. Y así, en conciencia, debe V. Majestad mandarla quitar.<sup>44</sup>

Para fundamentar seu argumento contra os *repartimientos*, o Frei usa da doutrina aristotélica sobre a servidão, a qual havia duas razões justas para instituir os serviços pessoais. A legal (escravo comprado ou ganho na guerra) e a natural (quando por falta de razão natural ou por não usar bem dela, não se governa bem a si mesmo). Juan Silva diz que nenhuma das duas razões eram viáveis aos índios da Nova Espanha e do Peru, pois sustentaram sua república com Reis e senhores antes do domínio espanhol, de modo que eram avantajadas em seu governo natural.

Segundo a ordem natural, ninguém pode invadir as terras alheias. Entretanto, Frei Silva explica que para evitar que os índios mantivessem suas heresias e ocupação dos portos, o Rei poderia e era seu dever, para o bem espiritual e temporal dos índios, disponibilizar os recursos para os pregadores e novos convertidos. A entrada seria permitida, desde que não se ofendesse ao direito natural e das gentes, de modo a não enganar nem retirar dos nativos seus direitos. Pelo direito natural, os índios eram senhores das terras, por primeiro possuí-las. Pelo mesmo direito e divisão das terras pelo Papa, também seriam os espanhóis, no entanto isso não permitia que eles violassem o direito natural dos primeiros.

A servidão que parecia ser justa aos índios do Chile e semelhantes, não poderia e nem deveria durar mais do que até que os índios estivessem instituídos suficientemente em seu governo espiritual e temporal, escreveu Juan Silva<sup>45</sup>. Segundo o Frei, o que se passou no Chile foi que, devido à falta da mão de obra, os índios preferiam trabalhar nas propriedades dos espanhóis; além disso, eram bem tratados por eles, pois davam aos nativos sementes para plantar, atenção médica e roupas. Os índios que trabalhavam nas minas recebiam a sexta parte do ouro extraído<sup>46</sup>.

Os nativos ainda não poderiam ser servos porque, naturalmente, eram donos de suas terras – a segunda memória trata justamente sobre a injustiça da lei dos *repartimientos*<sup>47</sup>. Sendo eles donos de suas terras, não existia causa para a “guerra justa” e, pelos governos anteriores aos espanhóis, não caracterizavam a servidão por natureza<sup>48</sup>.

---

<sup>44</sup> SILVA, op. cit., p. 270.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 268; 319-320.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 318.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 261-289.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 256; 275-276.

Frei Silva constata por uma série de situações que presenciou a injustiça dos *repartimientos* desde seus fundamentos até a sua execução, marcados por atrozes crueldades, descritas por ele detalhadamente<sup>49</sup> - diferente da questão sobre a pregação, em que fala apenas que havia violência, mas não a explícita. De acordo com ele, mesmo em lugares onde a atividade econômica era realizada segundo a justiça, ocorriam inconvenientes, por exemplo, no Peru, onde os *repartimientos* sucederam no mínimo de duas maneiras: nas minas e nas propriedades dos espanhóis. Essa última maneira de *repartimiento* não é negável por si, se executada legalmente, todavia da maneira como era praticada muitas vezes continha “[...] demasiada malicia y codicia de los ministros ejecutores”<sup>50</sup>.

A proposta do Frei Juan Silva, no tocante ao assunto, é que o regime de trabalho fosse livre, como nos locais da Nova Espanha onde o transporte de mercadorias corria a cargo de índios livres “que voluntariamente se alquilan a los españoles, [...] combinados de la libertad y buen tratamiento y comodidad que les hacen”<sup>51</sup>. Ele diz que o mesmo ocorria nas minas de *San Luis*, uma das minas mais produtivas da Nova Espanha, em que não existia *repartimientos* e na qual os índios, de diversas localidades, trabalhavam de bom grado<sup>52</sup>.

Esse reconhecimento, referente às minas de *San Luis*, contrasta com o dito por Juan Silva: “el repartimiento [...] de las minas así de plata como de azogue, en el modo y forma que hasta ahora se ha ejecutado y de presente se usa en todo el Perú y la Nueva España, es sin excepción alguna, tiránico, cruel e injusto; y directamente contra la ley [...]”<sup>53</sup>. Por isso, as exceções serviam de modelo para a forma de trabalho livre que o Frei propõe respeitando a lei natural. Portanto, a reforma econômica do vice-reino estava ligada à liberdade e à propriedade natural dos índios, assim como à valorização e remuneração justa do trabalho<sup>54</sup>.

Podemos considerar que a Real Cédula de 1609, quando comparada com a outra grande Cédula de 1601, retrocede na questão do *repartimiento*. A proposta do Frei é que, na medida em que as circunstâncias que motivavam os *repartimientos* fossem desaparecendo eles desaparecessem junto, dando espaço à liberdade e ao trabalho opcional, que respeitava a Teologia moral e a lei natural.

---

<sup>49</sup> Ibidem, p. 261-266; 321-323.

<sup>50</sup> Ibidem, p. 317-318.

<sup>51</sup> Ibidem, p. 227.

<sup>52</sup> Ibidem, p. 278.

<sup>53</sup> Ibidem, p. 321.

<sup>54</sup> Ibidem, p. 278.

Logo, Frei Silva condena os *repartimientos*, sendo junto a outros, contra a Real Cédula de 1609. A finalidade da questão nas memórias é informar a impiedade desta lei, seus inconvenientes e possíveis remédios. Ele expõe inúmeros modos cruéis dos *repartimientos* com vários casos que presenciou, demonstrando que desde os seus fundamentos eles são condenáveis, pois iam contra a lei natural, fazendo escravos aos que Deus fez livre, e responde aos que colocavam dificuldades ao fim dessa instituição com exemplos de locais nos quais o trabalho era opcional por parte dos nativos.

Os *repartimientos* que começaram em 1550 pós-debates sobre as *encomiendas*, deveriam ser uma solução, mas causaram outros problemas<sup>55</sup> e o debate continuou até o século XVII. Frei Miguel de Agia, no vice-reino do Peru, combateu a Real Cédula de 1601, como o Frei Juan Silva no vice-reino da Nova Espanha combateu a de 1609. Verificamos desse modo que, assim como existiam aqueles que defendiam os meios de utilização da mão de obra nativa, haviam os que a rechaçavam e os que ocupavam uma posição intermediária, pois eram a favor da utilização com limites. A posição do Frei Silva, enquanto defensor do fim dos *repartimientos* e do trabalho livre baseado na lei natural, é totalmente teológica e se funda na concepção de justiça desse âmbito.

### **c) A concepção de justiça a partir da Teologia moral**

O justo para o Frei Silva seria aquilo que não violasse a lei natural, tendo seus princípios na moral evangélica. Ou seja, a lei natural estava em primeiro lugar, e, após ela, as leis humanas, as quais não poderiam ser contraditórias à mesma. Verifica-se isso quando o Frei Juan Silva apresenta a questão casuística em sua memória, assim como a questão da lei positiva e da lei natural:

Y es de advertir que cuando se mudan algunas circunstancias en las cosas y negocios de esta vida, que pertenecen a las leyes meramente positivas, que es justo que según la variedad y los tempos y circunstancias se varíen y muden también las leyes, es a saber: cuando se ofrece otra cosa mejor, y donde se entiende que, consultado el legislador en aquel caso y con aquellas circunstancias, otra cosa ordenaría y dispondría, como lo dice Santo Tomás. Y a este propósito se ha de entender el sobre dicho común de los juristas, como lo advierte Soto. Pero en lo que toca a los preceptos evangélicos, de cosa sobrenaturales, es cosa clara que la Iglesia no puede mudar la sustancia y obligación de ellos, ni en lo que toca a los preceptos morales del Evangelio, que tiene su fundamento en las entrañas dela ley natural, como también lo dice Soto.<sup>56</sup>

É conveniente destacar alguns pontos apresentados pelo Frei Silva no trecho supracitado. Baseado em São Tomás de Aquino, ele diz ser importante a mudança no que

<sup>55</sup> Cf. SALVADOR, Rodolfo Aguirre. La polémica franciscana en torno al trabajo indígena en la segunda mitad del siglo XVI. *Saber novohispano*, Universidad Autónoma de Zacatecas, n. 2, p. 197-223, 1995.

<sup>56</sup> SILVA, op. cit., p. 228.

se refere à lei meramente positiva, segundo as circunstâncias e os tempos, e que era uma prática comum entre os juristas; isto é, o juiz poderia deliberar uma sentença seguindo a opinião provável, mesmo que houvesse outra mais provável (probabilismo). Contudo, Juan Silva institui a separação entre a lei positiva e a lei natural, quando diz que os preceitos morais do Evangelho, fundamentados na lei natural, são imutáveis. Isso é importante, pois como o autor pauta seus argumentos na Teologia, tais alegações estão diretamente relacionadas à lei natural, e, portanto, não podem mudar como as questões da lei positiva. Ao dialogar com Domingo de Soto, importante teólogo espanhol dominicano, confirma a influência da Escola de Salamanca<sup>57</sup>, uma das principais responsáveis na discussão acerca das questões morais, temporais e espirituais da época.

De acordo com Daniel Concina (1687-1756), pregador dominicano e teólogo italiano, a ligação entre a lei e a justiça divina estava justamente na consciência do juiz<sup>58</sup>. Em caso de dúvida, o juiz, para ser justo, poderia se basear nas doutrinas e opiniões dos juristas de renome, nos costumes locais, podendo seguir a lei integral ou parcialmente, ou não segui-la, dependendo das circunstâncias e de sua consciência<sup>59</sup>. As leis escritas não eram centrais, o juiz podia ou não sentenciar pela lei – segundo o alegado e provado –, porém não podia deixar de cumprir “o seu dever de decidir segundo a justiça”<sup>60</sup>. A inquirição se colocava para um juiz reto e justo, por isso a moralidade particular era fundamental, pois as virtudes do juiz tinham interferência direta na vida pública, como demonstra Jesús Vallero (1998) em seu estudo *Acerca del fruto del árbol de los jueces*<sup>61</sup>, a moralidade do juiz era fundamental para a execução da justiça. O juiz deveria ser virtuoso no foro externo e interno. Nas palavras de Paolo Prodi: “ainda não se tem uma separação entre o pecado e a infração, entre a desobediência à lei da Igreja e àquela do príncipe”<sup>62</sup>.

A ideia do filósofo e historiador Michel Villey da “justiça bíblica na Europa”, em que a elite europeia compreendia justiça baseada no sentido das Escrituras Sagradas, demonstra como o tipo de argumento apresentado pelo Frei Juan Silva era relevante e aceito, já que estava ligado ao que uma parte daquela sociedade compreendia por justo.

---

<sup>57</sup> A Escola de Salamanca teve um papel central no que ficou conhecido como a Segunda Escolástica, e, suas doutrinas interferiram tanto nas colônias americanas como na própria Europa. Para mais informações Cf. SILVA, Lucas Duarte. A Escola de Salamanca: entre o Medieval e a Modernidade. Seara Filosófica, n. 6, Inverno, p. 76-84, 2013.

<sup>58</sup> CONCINA, Daniel. **Theologia Christiana Dogmático-Moral**. Compendiada em dos tomos. Madri: oficina da viúva de Manuel Fernández, 1773. p. 211.

<sup>59</sup> RUIZ, op. cit., 2012. p. 15-16.

<sup>60</sup> HOMEM, António Pedro Barbas. **Judex Perfectus. Função jurisdicional e estatuto judicial em Portugal, 1640, 1820**. Almedina, Coimbra, 2003. p. 176. (livro, artigo, capítulo?)

<sup>61</sup> VALLEJO, J. **Acerca del fruto del árbol de los jueces. Escenarios de la Justicia en la cultura del *ius commune***. AFDUAM, 2 (1998), p. 19-46. Disponível em: <https://idus.us.es/xmlui/handle/11441/53401>. Acesso em: 7 maio 2018.

<sup>62</sup> PRODI, Paolo. **Uma história da Justiça**. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 182.

Villey retoma Santo Agostinho para mostrar que o justo não podia estar dissociado do amor a Deus: “Para Santo Agostinho não existe justiça sem “adesão a Deus” (*Etiam nobis fit justitia cum ei cohaerendo juste vivimus*). E a justiça é sinônimo de misericórdia”<sup>63</sup>. Considerando tal questão, é possível constatar que os argumentos teológicos, no caso do Frei Silva os princípios bíblicos e da lei natural que ele usa em suas propostas ao Rei e seu Conselho, tinham força no período, pois aparecem em processos jurídicos e faziam parte de uma concepção tradicional sobre justiça daquela sociedade.

Essa visão de justiça derivada da moral cristã, como alerta Villey, não estava restrita apenas às Escrituras, mas era um conjunto de fatores que reunia desde textos bíblicos, escritos da Idade Média (S. Agostinho e S. Tomás de Aquino), até as próprias “leis humanas” que derivavam da lei natural<sup>64</sup>. Na fonte estudada percebemos todos esses tipos de fontes sendo utilizadas pelo Frei para embasar seus argumentos, não em vão ele utiliza passagens das Escrituras, os teólogos medievais, assim como os decretos papais e as leis do Rei, na tentativa de demonstrar a importância de seus apontamentos e convencer ao Rei e seu Conselho que a melhor maneira de evangelização era pacificamente, já que este modo respeitava a lei natural e ao direito das gentes, e traria, na opinião dele, mais benefícios espirituais e temporais à V. Majestade.

O poder do Sumo Pontífice foi estabelecido por Cristo, e assim, era principalmente espiritual, mas tinha força atenuante na esfera temporal. Nas palavras do Frei: “la jurisdicción y mando que el Sumo Pontífice tiene en la tierra se deriva y tiene su fuerza y derecho en la que Cristo Nuestro Redentor tuvo y dio a S. Pedro, y está es mera y principalmente espiritual, y en lo accesorio temporal”<sup>65</sup>. Por conta dessa jurisdição, que vinha de um direito superior, se justificava o domínio espanhol sobre as Índias – como na Bula *Inter Coetera*. Por isso, para o Frei Silva, a principal finalidade das Bulas Papais que concederam as Índias aos espanhóis, era a conversão dos naturais à fé<sup>66</sup>.

A tarefa foi dada ao Rei da Espanha. O Frei escreveu as memórias a fim de denunciar e propor o remédio para esses casos que violavam o direito natural e das gentes. Contudo, em determinado ponto Silva admite a submissão dos índios à Igreja e ao Rei após a conversão. Segundo o Frei, depois de convertidos, eles seriam persuadidos, sem coerção, a reconhecer a autoridade real<sup>67</sup>. Sendo os índios naturalmente donos das terras, pois ocuparam-na primeiro, os espanhóis só poderiam entrar nelas com o consentimento deles, ou a partir do momento que se convertessem e estivessem sob o domínio das leis da Igreja e

<sup>63</sup> VILLEY, Michel. **Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 107.

<sup>64</sup> Ibidem, p. 111.

<sup>65</sup> SILVA, op. cit., 303.

<sup>66</sup> Ibidem, p. 304

<sup>67</sup> Ibidem, p. 246

do Rei<sup>68</sup>. Logo, o domínio dos Reis estava condicionado à aceitação dos índios. Desse modo, Silva marca uma hierarquização entre o âmbito espiritual e o âmbito temporal e salvaguarda a liberdade indígena em ambos os casos: os índios deveriam ser livres para se submeterem à fé cristã e às leis do reino espanhol.

As reformas propostas pelo Frei estão baseadas na moralidade teológica, que também compunha a justiça da época. Para eliminar a opressão aos indígenas era necessário que os ministros fossem estabelecidos adequadamente, “[...] y ante todas cosas, se repare y mire con grande cuidado y particular estudio en la elección de los dichos ministros, que sean tales y de tan gran satisfacción [...]”<sup>69</sup>. Deveriam ser ministros (secular ou eclesiástico, cavalheiro ou advogado, teólogo ou jurista) que cuidariam do governo civil, para que as coisas corresse conforme as determinações do Rei<sup>70</sup>. Assim, deveriam ser ministros prudentes, para que as coisas ocorresse de forma justa.

Depreende-se que Frei Juan Silva utiliza a Teologia moral por dois motivos. O primeiro é que como a concepção do certo e do errado, do justo e do injusto, estava enraizada nessa moral decorrente da tradição medieval, a mesma fazia sentido para os agentes desse período e era por eles requisitada – tanto os reis e vice-reis, como o povo, tinham e se preocupavam com essas concepções morais. O segundo motivo é que o Frei escreve seu tratado a fim de convencer o Rei e seu Conselho sobre quais os atos corretos e justos e, para isso, nada mais lógico do que usar aquilo que poderia convencê-los. Como apresentado por Aristóteles, a retórica é a capacidade de descobrir o que é adequado para persuadir, e se persuade quando se mostra a verdade ou algo parecido com ela<sup>71</sup>. Desse modo, podemos dizer que essa moral teológica era adequada para persuadir o Rei e seu Conselho, pois era o que aquela sociedade compreendia por certo e, por isso, foi utilizada pelo Frei Silva.

### **Considerações finais**

A medida do justo não estava comparada à aplicabilidade da lei escrita, mas ao uso da consciência, pois na época a esfera pública não estava dissociada da privada, por isso era fundamental um juiz cuja moralidade fosse pautada nos costumes, na prudência e na consciência<sup>72</sup>. O probabilismo foi justamente essa área da Teologia moral que assegurava liberdade de consciência para efetuação da justiça.

---

<sup>68</sup> Ibidem, p. 234

<sup>69</sup> Ibidem, p. 338

<sup>70</sup> Ibidem, p. 342-343

<sup>71</sup> ARISTÓTELES. **Retórica**. 2. ed. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2005. p. 95-96.

<sup>72</sup> RUIZ, op. cit., 2015, p. 45.

O campo Teológico moral fundamentava as esferas da vida social no século XVII, como se observa na própria noção de justiça e nos debates dos teólogos sobre as leis e decisões que incidiriam sobre a América. Logo, a Teologia foi o campo responsável por gerir a vida moral daquela sociedade. Os atos eram movidos por essa esfera vinculada ao religioso, a ponto que, o injusto, o errado, etc., estavam ligados ao pecado e a quebra da lei natural (divina).

Segundo Pablo Escalante Gonzalgo<sup>73</sup>, para o cumprimento das normas cristãs ensinadas na catequese aos povos indígenas, os missionários vigiavam, julgavam e puniam os que se colocavam à parte da moralidade estabelecida. Como expõe Anderson Roberti dos Reis,

Paralelamente a essa atividade judicial “mais prática” – vigiar, julgar e punir –, havia outra face “menos prática” da atuação dos religiosos como juizes. Trata-se do “aconselhamento” diante de situações conflitantes, à semelhança de um juriconsulto. Desse modo, os missionários agiam como conselheiros, consultores que, investidos de autoridade e sabedoria, emitiam pareceres e opinavam diante de casos polêmicos. Diferentemente daquela atuação mais particularizada e circunscrita às missões e aos indígenas, em que os frades julgavam e puniam, os religiosos como juriconsultos eram chamados a emitir juízos sobre temas mais amplos, cujo debate teórico se refinava na mesma medida em que a polêmica aumentava.<sup>74</sup>

Como é perceptível, Frei Juan Silva em suas memórias emitiu pareceres sobre as práticas que viu, e, escreveu sobre quais deveriam ser as atitudes tomadas pelo Rei para acabar com a injustiça e garantir a conversão, sem que os índios perdessem o que a lei natural lhes assegurava. O Frei fundamenta, como dissemos ao decorrer desse artigo, seus argumentos em uma base Teológica moral, a qual usa a Bíblia, em junção aos teólogos da Idade Média – S. Agostinho e S. Tomás de Aquino –, e de seu tempo – Domingo de Soto, muito citado por ele –, assim como nos próprios acontecimentos que presenciou. Usando de uma retórica argumentativa, que pergunta ou expõe o argumento, e em seguida expõe o motivo pelo qual não é viável, enfatizando seu argumento pela repetição (método da escolástica tomista), demonstrando que seu objetivo era convencer ao Rei e seu Conselho.

O próprio caminho do documento ratifica sua relevância, pois ele foi considerado pelo governo espanhol da época a ponto de ser publicado, confirmando o que apresentamos sobre a relevância da Teologia moral nos assuntos acerca da justiça no

<sup>73</sup> GONZALBO, Pablo Escalante. Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España. In: AIZPURU, Pilar Gonzalbo (dir.). **Historia de la vida cotidiana en México**. México: FCE, 2004. v. 1, p. 425-426.

<sup>74</sup> REIS, A. R. *O repartimiento sob juízo no México. Os pareceres de franciscanos e jesuítas a respeito do trabalho indígena no final do século XVI*. p. 13 In: 9<sup>o</sup> Encontro Internacional da ANPHLAC, UFG, 2010. Disponível em: [http://www4.pucsp.br/cehal/downloads/textos\\_congresso\\_goiania\\_2010/06\\_08\\_2010\\_Reis%20AR.pdf](http://www4.pucsp.br/cehal/downloads/textos_congresso_goiania_2010/06_08_2010_Reis%20AR.pdf). Acesso em: 4 maio 2018.

Mundo Ibérico, tanto no temporal como no espiritual, como diz o próprio nome do tomo publicado.

Frei Silva é um teólogo probabilista, suas propostas políticas e econômicas firmam-se na Teologia e na lei natural, partilhando de uma corrente da tradição hispânica do século XVI, a qual refletia sobre a realidade social dos índios e buscava assegurar seu direito à liberdade jurídica. Por conta disso, Juan Silva diz que os índios deveriam ser tratados do mesmo modo que os espanhóis, tendo os mesmos direitos, sendo eles donos de suas terras, e liberdade, estando livres para aceitar a fé cristã e as políticas da Coroa, assim como para participar das atividades econômicas do vice-reino da Nova Espanha.

Nas memórias do Frei, notamos a questão do ordenamento jurídico a partir de documentos como a Real Cédula e as Bulas Papais, tal como a preocupação que o Rei deveria ter com sua consciência acerca da boa administração das Índias. A interpretação do teólogo sobre assuntos temporais e espirituais, em que dever-se-ia assegurar este último para que o primeiro tivesse sucesso, buscou garantir o justo segundo os princípios teológico-morais. Evidencia-se, assim, a ligação entre política, Teologia e justiça. Essa ligação também é perceptível no fato dos reis e vice-reis buscarem pareceres teológicos para a garantia de suas ações políticas sobre as Índias e para a tranquilidade de sua consciência. Como apresenta José Pedro Paiva para o caso português, mas que também é verificado no caso espanhol, se nos séculos XVI e XVII se assistiu a um esforço de intervenção da Monarquia na Igreja, também o inverso ocorreu em várias sociedades europeias. Como o autor recupera, trata-se da expressão usada “[...] por Vincenzo Laviera em textos de Paolo Prodi, este foi um período de ‘teologização da política’ mas também de ‘politização da religião’”<sup>75</sup>.

As normas, reais cédulas e afins, eram diretrizes transferidas para os magistrados. Os juízes interpretavam a lei segundo sua consciência, o que significa que poderiam aplicá-la com base em critérios pessoais subjetivos: religiosos, políticos e/ou culturais. Como escreve António Manuel Hespanha, é difícil sustentar a imagem tradicional de um império unidirecional centrado na metrópole, se considerarmos as inúmeras relações que havia na colônia<sup>76</sup>. O autor diz ainda que, nos níveis mais baixos da administração, normalmente na justiça, surgem fatores de incoerência e autonomia, originados pelo poder do direito nas mãos de pessoas simples e ignorantes, algumas analfabetas, as quais eram facilmente corrompidas ou assustadas pelos poderosos da terra. “Magistrados locais deste tipo eram

---

<sup>75</sup> PAIVA, José Pedro. O Estado na Igreja e a Igreja no Estado: contaminações, dependências e dissidência entre o Estado e a Igreja em Portugal (1495-1640). *Revista Portuguesa de História*, Coimbra, 2008/2009. p. 387. Disponível em: [http://dx.doi.org/10.14195/0870-4147\\_40\\_14](http://dx.doi.org/10.14195/0870-4147_40_14). Acesso em: 18 ago. 2018.

<sup>76</sup> HESPANHA, António Manuel. As estruturas políticas em Portugal na Época Moderna. In: TENGARRINHA, José. (org.). *História de Portugal*. 2. ed. rev. e ampl. São Paulo: EDUSC, 2001. p. 139.

comuns em todo o império, mas à sua função de periferização do poder somava-se também a dos altos tribunais coloniais”<sup>77</sup>.

Portanto, a moralidade cristã fazia parte da cultura jurídica do Mundo Ibérico, e ao que tudo indica, em certa medida, interferiu nas políticas do Rei e do Real Conselho das Índias, como nos tribunais.

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 135.