

EVANGELIZACIÓN, FRONTERA Y ESCLAVITUD
EN EL PERÚ DEL SIGLO XVII. EL MEMORIAL
DE FRAY VICENTE BERNEDO OP (1610)

Bernat Hernández
Centro de Estudios de la América Colonial
Universitat Autònoma de Barcelona

Este capítulo realiza un análisis amplio del memorial de fray Vicente Bernedo (1610) sobre la compraventa (“rescate”) de cautivos nativos en la cordillera de los tupí-guaraníes o ava-guaraníes (denominados *chiriguano*s en las fuentes; *chiriguanas* o *chiriguanaes* en el documento) de la zona fronteriza este del Perú, y lo relaciona con las propuestas de evangelización de la Orden de Predicadores en ese territorio.¹ Asimismo, pone en evidencia que durante el período virreinal existió un mundo nativo con dinámica propia al margen del dominio español, con sus lógicas políticas, económicas y simbólicas. En particular, el documento subraya las prácticas de esclavización en sociedades nativas, que eran anteriores a la conquista y que se imbricaron en el sistema colonial.²

El «Escrito y parecer» sobre los chiriguano elaborado en 1610 por el fraile dominico Vicente Bernedo es un documento conocido, aunque permanece inédito.³ En nuestro trabajo aportamos la transcripción cotejada de las copias manuscritas conservadas en el Archivo General de Indias. En síntesis, se trata de una defensa de los “rescates” (capturas e intercambios) de indígenas mantenidos en cautiverio por los chiriguano. Estos esclavos nativos, según Bernedo, deberían ser adquiridos por los españoles para someterlos a servidumbre en las explotaciones mineras o agrarias y así poder ser cristianizados. De otra manera, expone el fraile, si se prosiguiera rigurosamente la prohibición de intercambios humanos a estos tratantes criollos de esclavos, el territorio de la

¹ Véanse las precisiones léxicas recogidas en Henriette Eva Szabó, *Diccionario de la antropología boliviana*, Santa Cruz de la Sierra, Aguara Güe, 2008. Para el contexto examinado en este capítulo, Thierry Saignes, *Historia del pueblo chiriguano*, ed. Isabelle Combès, La Paz, Institut Français d'Études Andines, 2006.

² Rebecca A. Goetz, «Indian slavery: An Atlantic and hemispheric problem», *History Compass*, 14:2 (2016), pp. 59-70.

³ La referencia fundamental sobre Bernedo continúa siendo Brian Farrelly, *Fray Vicente Bernedo OP, apóstol de Charcas (1562-1619)*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1986.

Barranca y de Santa Cruz de la Sierra quedaría despoblado y amenazada toda la frontera del este de Charcas, próxima al Potosí. Teniendo en cuenta que los frailes dominicos habían sido muy activos en la abolición de la esclavitud de nativos a lo largo del siglo XVI, en primera instancia, resulta sorprendente esta propuesta, aunque alguna aproximación historiográfica al documento acabe precisando correctamente para la época este discurso de distinción de la esclavización de indígenas (prohibida) respecto de la de africanos (autorizada):

Vicente Bernedo es absolutamente deudor de las ideas de su época sobre la licitud de la esclavitud, tal y como se enseñaba en la universidad de Salamanca; y además, como buen conocedor de la compleja realidad del sureste boliviano, supo enfrentarse a los abusos de encomenderos y corregidores sin escrúpulos, que sabían aprovecharse de la prohibición de los rescates en beneficio propio, bien practicando abusivamente estos rescates, bien penalizando a los que lo practicaban. Y los que más sufrían con este sistema eran los propios cautivos de los chiriguanos. No supuso, pues, el *Parecer* bernediano una oposición teórica a la esclavitud, que llegaría más tarde, pero sí un intento de implantar la justicia y la paz en la frontera chiriguana, para facilitar, en definitiva, la cristianización de los indígenas.⁴

El documento nos pone en antecedentes y describe la situación de la zona de serranía habitada por los chiriguanos, como un territorio de geografía política insegura, con enclaves virreinales que habían cambiado su localización, refundados entre mediados del siglo XVI y comienzos del siglo XVII (Santa Cruz de la Sierra, San Lorenzo de la Frontera, San Lorenzo el Real, San Lorenzo de la Barranca), en una zona sometida a incursiones y saqueos por ambos bandos de españoles e indígenas. El mismo texto ejemplifica esta inestabilidad, pues está fechado en la frontera de Pucara (esto es, en un fortín) en el corregimiento de Tomina, el cuatro de agosto de 1610.

El autor sitúa en primer plano la problemática de la esclavitud de indios. Por lo general, se estableció la libertad de los nativos como súbditos de la corona ya en la época antillana, pero la etapa continental de la conquista, con el control de mayores contingentes de población o la necesidad de incorporar al sistema colonial a los servidores indígenas naborías y yanaconas, dio paso a una nueva época de esclavización de indios.⁵ La cédula prohibicionista de Carlos V de 1520, la bula de Pablo III de 1537, que reconocía la aptitud natu-

⁴ Josep-Ignasi Saranyana, «El “parecer” (1610) de fray Vicente Bernedo sobre la guerra de los chiriguanos», en *Teología en América Latina*, ed. Josep-Ignasi Saranyana, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 1999, vol. 1, pp. 248-252 (cita en las pp. 251-252).

⁵ Karoline Noack y Kerstin Nowack, «The question of slavery in the Inca state», en *The Palgrave Handbook of Global Slavery throughout History*, ed. Damian A. Pargas y Juliane Schiel,

ral del indio para la cristianización, y la campaña antiesclavista de franciscanos y dominicos tuvieron efecto final en la promulgación de las Leyes Nuevas de 1542 que prohibían «en adelante, por ninguna causa de guerra ni de otra manera, no se pueda hacer esclavo indio alguno, y queremos que sean tratados como vasallos nuestros de la corona de Castilla, pues lo son». Aunque la aplicación de estas Leyes Nuevas fue problemática, sobre todo en lo referente a la supresión de las encomiendas o la continuidad de la esclavización de los denominados indios de guerra, la libertad general de los nativos en el Perú fue refrendada en la junta de 1548. A lo largo de la segunda mitad del siglo se sucedieron otras cédulas, algunas contradictorias, con autorizaciones y prohibiciones de coerción de indios aplicables al espacio geográfico que nos ocupa y, específicamente, a los pueblos sometidos al expansionismo chiriguano.⁶

Bernedo se refiere en 1610 a la licitud de la adquisición por los españoles de indios esclavizados por los chiriguanos para mantenerlos en servidumbre en territorio virreinal. En su justificación emplea referentes escolásticos jurídicos y teológicos como Martín de Azpilcueta, pero sobre todo autores dominicos (desde santo Tomás de Aquino a Luis López, Tomás de Mercado, Bartolomé de las Casas o Manuel Rodríguez) para concluir que era una obra caritativa:

Librar de las manos de los bárbaros a los que tienen presos para los comer, como acaece entre los negros que comen carne humana ... Pueden los dichos negros destinados ya a la muerte ser comprados y reducidos a servidumbre para que queden con la vida, pues es más preciosa que la libertad, y ellos teniendo con qué se puedan redimir a su servidumbre se pueden redimir, etc. ... Ni Mercado, ni Soto, ni el obispo de Chiapa, a quien alega fray Luis López *ubi supra* dice lo contrario *si recte intelligatur*, porque estos autores hablan de *emptio et venditione* ... Es sentencia de todos los teólogos, juristas, canonistas, filósofos, *omnium catholicorum sententia*, que la vida es más preciosa que la libertad, más habiendo de servir aquellos infieles a cristianos, y que si ellos no los redimieran ni rescataran fueran muertos por hombres cruelísimos y comidos de bárbaros, etc.⁷

Palgrave-Macmillan, Cham (Suiza), 2023, pp. 195-212. También, Erick D. Langer, «Franciscan missions and Chiriguano workers: Colonization, acculturation and indian labor in southeastern Bolivia», *The Americas*, 43:3 (1987), pp. 305-322.

⁶ Manuel Méndez Alonso, «Esclavos indios and the School of Salamanca after the New Laws of 1542», *Religions*, 15 (2024), 594, <https://doi.org/10.3390/rel15050594> Sobre el mantenimiento de la esclavitud de indios de guerra, se hacen consideraciones jurídicas e históricas en los informes sobre la guerra de Chile a comienzos del siglo XVII (cf. Archivo General de Indias, Patronato, 229, R. 3). Véase, asimismo, Biblioteca Nacional de Chile, Melchor Calderón, *Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los indios rebelados de Chile*, s. e. (original impreso de 1599, con añadido de una consulta de 1607).

⁷ Todas las citas del memorial de Bernedo remiten a nuestra transcripción completa recogida en el anexo.

Bernedo, hasta aquí, reconoce que la situación se aplica a los negros, pero:

Por las mismas razones se salva y es lícito el rescate de la cordillera de los chiriguanes, indios de guerra cruelísimos y viciosos que si no rescatan los indios que traen de la guerra y cesa de entrar la gente española los matan y los comen y vuelven a su acostumbrada y antigua carnicería pública de carne humana, sino ha de ser remediada. Con el rescate que han hecho los españoles había cesado la dicha carnicería el tiempo que se permitió. Dio licencia la Audiencia y los señores visorreyes del Perú, lo cual se ha visto y sabido y entendido de los españoles que han entrado y de los mismos indios esclavos que claman y salen a pedir que entren los españoles, porque no traen la vida segura ni la de sus mujeres mientras no se frecuenta el rescate y cursa el camino a la dicha cordillera, que por el interés del rescate se abstienen en el comer carne humana y usan de piedad; que están enfermos porque los curen y no los maten; y asimismo se abstienen del pecado nefando muy usado entre ellos, mediante la continuación de los españoles, que es cosa sabida y pública y platicada entre los baquianos y cesa del todo el ser tan cruelísimos y se hacen piadosos porque se les ha reprendido y afeado.

Una justificación jurídica y teológica muy deudora de la evolución del derecho indiano, haciéndose eco de postulados como los de Domingo Báñez (por ejemplo en su cuarta conclusión al artículo tercero «Si el derecho de gentes se identifica con el derecho natural» de su *El derecho y la justicia*):

El derecho de gentes no es inmutable por su naturaleza; aún más, incluso puede ser lícitamente abrogado. Y a veces, aunque no sea abrogado lícitamente, la abrogación, una vez hecha, tiene vigencia, con tal de ser llevada a cabo con el consentimiento del príncipe y del pueblo a él sometido, discutiendo sobre la esclavitud de los capturados en una guerra justa, según el derecho de gentes.⁸

La propuesta de Bernedo criticaba las prohibiciones vigentes del rescate de cautivos de los chiriguanos, impelidas según el dominico por algunos vecinos poderosos de la Barranca, en la frontera de Tomina, que querían seguir controlando a escala local estos rescates, de manera más o menos furtiva. Eran poblaciones virreinales muy pobres pues «no disponían para el ministerio del dicho rescate sino es hachas y cuñas de hierro. Y por cada cuño que quieren los dichos chiriguanes, les den una pieza de servicio; y coartarles que no salgan de la frontera con amenazas». Bernedo postulaba la generalización del rescate como medio de garantizar el poblamiento del territorio español de la frontera.

⁸ Domingo Báñez, *El derecho y la justicia. Decisiones de Iure et Iustitia*, ed. Juan Cruz, Pamplona, EUNSA, 2008, decisiones, a, 3.

Nacido en Navarra en 1562, tras una etapa en otros lugares de la provincia de San Juan Bautista del Perú, fray Vicente Bernedo fue asignado en 1605 al convento de Potosí. Su labor misionera en Charcas fue breve, pues murió en 1619. Según el cronista Juan Meléndez, Bernedo tuvo fama de conventual recogido y «el mismo estilo de retiro y soledad usaba cuando salía de Potosí a los valles y asentos de Oroncota, Chiches y Lipes y frontera de Tomina». La predicación entre los chiriguano fue su principal motivación con:

Ardiente deseo de llevarles la luz del Evangelio a los indios chiriguano, que habitan la tierra adentro por las fronteras de Santa Cruz y Tomina ... Son estos chiriguano una gente tan bárbara y tan indómita que, habiéndolos conquistado, los reyes incas del Cuzco, los despreciaron como a salvajes, desamparándolos luego por indignos de su imperio, hallándolos incapaces de la humana policía ... A predicar la fe a muchos indios infieles, que aún perseveran en su infeliz barbarismo, por aquellas cordilleras ... Fueron grandísimas las ansias que tuvo de padecer martirio, por su defensa (como en la misma ocasión de su venturosa muerte dijo a la comunidad), tanto que no pudiendo lograrlo entre los indios caribes de los Andes y Tomina, deseó volverse a España para buscar ocasión de pasar a tierra de infieles, donde pudiesen tener cumplimiento feliz estos deseos.⁹

Por problemas de salud no pudo implicarse de pleno en esta actividad misionera, por lo que dedicó estos años a suplir sus limitaciones físicas con incansables apelaciones a la pacificación y cristianización del Alto Perú: «Para esto solicitaba a todos cuanto podía y para más persuadir lo gritaba en sus sermones y proponía en sus pláticas con repetidos fervores».¹⁰ En este momento hemos de situar el texto de 1610 que nos ofrece una propuesta original del uso de las dos espadas eclesiástica y virreinal unidas en el Real Patronato para consolidar la conquista espiritual y política de las fronteras de Indias. En el «Parecer» todo el debate de la duda indiana del siglo XVI sobre tierras y gentes del Nuevo Mundo aparece con plena vigencia a comienzos del XVII, como muestra de esas permanencias a largo plazo de las «polemics of possession», las consideraciones sobre dominio de tierras y poblaciones, que caracterizaron recurrentemente la historia y cultura iberoamericanas.¹¹

Vicente Bernedo hace gala del mismo arbitrio económico misionero que ya caracterizó los memoriales de remedios de los dominicos del siglo ante-

⁹ Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos de las Indias en la historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú del Orden de Predicadores*, Roma, Imprenta de Nicolás Tinassio, 1681, t. II, p. 564.

¹⁰ Juan Meléndez, *Tesoros verdaderos de las Indias*, t. II, p. 566.

¹¹ Rolena Adorno, *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*, Yale University Press, 2008.

cedente. La autorización de los tratos de nativos esclavos con los chiriguanos era la única fuente de riqueza viable para un territorio falto de recursos naturales que se había despoblado por las prohibiciones de los rescates. La crítica del dominico fue furibunda, contra lo que consideraba la «destrucción del Perú por los jueces», en referencia a las disposiciones prohibicionistas. Unos jueces que deberían ser «pastores y no verdugos» y que sólo practicaban la injusticia con nativos y españoles. Los primeros porque estaban destinados a la muerte por sus captores chiriguanos, los segundos condenados a la miseria por las elevadas cuantías de las penas impuestas contra los infractores:

En la sola frontera de Tomina habían llevado los dichos jueces y destruido la cantidad de cien mil pesos ensayados, que ha causado se hayan adelgazado los tratos y contratos en tanta manera, que se ha disminuido el patrimonio real dejando pobrísimos a los vecinos de ella, que aun las armas ofensivas y defensivas no les han dejado ni con qué se poder sustentar ... Las voces y clamores de los pobres que así son vejados y perseguidos llegan al cielo, etc. Y se sabe que diez y seis jueces que han venido a esta frontera han llevado de solos salarios 100.000 pesos y más, etc. Dios por su misericordia, bondad y justicia infinita sea servido de poner remedio eficaz en esto y en otras cosas, etc. a como su divina Majestad puede.

Bernedo pues optó por el pragmatismo. Tras el fracaso evangelizador de las misiones jesuitas en Santa Cruz de la Sierra durante el período 1578-1603, singularizado en la trayectoria del padre Diego Martínez, el dominico defiende el asentamiento poblacional en la zona, respaldando el tráfico de indios cautivos como medio de supervivencia español.¹² Desde estas poblaciones y doctrinas se emprendería la evangelización de los indígenas, aunque este propósito quede en un lugar muy secundario en el «Escrito y parecer».

En pocas ocasiones, un documento dirigido a la corte resulta tan paradigmático de cómo la agencia indígena condicionó la vida fronteriza en los virreinos. Frente a una perspectiva eurocéntrica sobre el discurso y la práctica de la misión por las diversas órdenes religiosas, lo cierto es que los condicionantes nativos pesaron mucho, hasta llegar a modelar el programa de conquista espiritual. Provenientes de la zona del Paraguay en diferentes oleadas de migración durante los siglos XV y XVI, miles de indígenas guaraníes se establecieron al pie de los Andes, sometiendo a las poblaciones locales. Conocidos por los españoles con el nombre despectivo de chiriguanos (“estiércol frío” en

¹² Alexandre Coello de la Rosa, *El pregonero de Dios. Diego Martínez sj. Misionero jesuita del Perú colonial*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2010; José María García Recio, *Análisis de una sociedad de frontera: Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1988.

quechua; y en consonancia con el gentilicio náhuatl aplicado a los chichimecas, “los del linaje de perros”, para definir a los indios bárbaros del septentrión novohispano), los indios de la cordillera impusieron los rescates a los españoles desde mediados del siglo XVI. La esclavización de los nativos locales y su venta a los españoles por los chiriguanos, como bien describe Bernedo, era el único modo de mantener la población en el Alto Perú. No se trataba solamente de evitar las matanzas de cautivos por los chiriguanos, pues esta agresividad era la culminación de un sinfín de sevicias que llegaban a la antropofagia:

Que si los españoles no rescatan las piezas que rescatan, los chiriguanes los matarán cruelísimamente y los comerán y así hay más urgente razón en el caso presente de la cordillera de los chiriguanes en que no hay en que reparar en que los tornen a vender, etc. Y no sólo el rescate de las piezas que sacan los españoles sino también el rescate de los esclavos que allá quedan que son diferentes de los que los españoles rescatan, porque los que rescatan si no los rescataran los mataran los chiriguanes, y los comieran, etc.

Con el comercio de indios esclavizados, se garantizaba la paz entre chiriguanos y españoles:

Y si no entran a la cordillera los españoles a rescatar luego andan alborotados los dichos chiriguanes echando espías por una parte y otra, diciendo que están rebelados contra ellos para hacerles guerra. Y andan tan alborotados que hacen juntas en una parte y otra, cargando de matalotaje en los esclavos, de peso incomportable. Y ha acontecido venir a la dicha frontera de Tomina a hacer grandes robos y muertes y muertes infinitas veces como fue en la estancia de Moxocoya y Achatala, pueblos de indios de presto, y la matanza del capitán Miguel Martín y veinte hombres con él, y al cura que les administraba los santos sacramentos. Y la del capitán Andrés Manso, con más de ochenta españoles, y otras matanzas que son sin número.

«Y entrando cristianos cesa todo, que es servicio de las dos Majestades». Conquista y evangelización eran inseparables. Aunque los tiempos los marcara el mundo chiriguano en el *limes* peruano. La propuesta de fray Vicente Bernedo suponía una defensa del nuevo orden colonial en términos criollos, con su crítica a la intromisión de los oficiales regios o a la legislación cortesana desatenta a la realidad peruana que sólo provocaban la «destrucción de las repúblicas y prevaricación de la ley de Dios Nuestro Señor». En realidad, no cambiaba radicalmente el núcleo ideológico del discurso sobre la destrucción de las Indias durante siglo XVI. Seguía en vigor la apelación al monarca como árbitro garante del nuevo orden instaurado en Indias frente al conquistador o, en este caso, frente al inicuo administrador peninsular. Del uso del victimismo indígena se pasaba al agravio criollo en el discurso evangelizador de Bernedo.

Aunque como en toda aproximación microhistórica, a nivel de escalas de análisis también contaba la motivación personal. Otros dos escritos que Bernedo adjuntó en 1611 al «Parecer» enviado al Consejo de Indias nos remiten a esta interpretación.¹³ Dirigidos también al monarca constituyen un excelente ejemplo de las cartas de relación, méritos y servicios que buscaban un reconocimiento a título individual, como también para allegados y familia. Tras recordar como «todos mis antepasados sirvieron a Vuestra Majestad», Bernedo intercedía explícitamente para sendas gratificaciones a su hermano que vivía en Navarra y para el «vizcaíno» Juan de Ibarra, corregidor del Potosí, a la vez que exponía sus servicios a la religión y al rey:

Las supersticiones, ritos y crueldades de esos bárbaros supe estando predicando en esta tierra y en otras y fundando las sagradas devociones y cofradías del glorioso Nombre de Jesús y Madre de Dios del Rosario, con breve de Su Santidad ... Yo leyendo teología y desenlazando lamas y dando pareceres innumerables con la acepción que se sabe, y predicando en España y en estas partes y en otras, y con la buena vida, religión y ejemplo que se sabe ... En la predicación y fundación de esas sagradas cofradías en estas partes y más en la frontera de los chiriguanaes me han acontecido cosas milagrosas en confirmación del servicio grande que se ha hecho a Dios en la predicación y fundación de ellas.

La apelación sobrenatural no era retórica. Desde su llegada a Potosí, Bernedo se había visto implicado en sucesos milagrosos. Había predicho la muerte del fraile Francisco de Vega en 1609 y entre 1610-1611 había devuelto a la vida un niño indio ahogado y curado algunos tullidos. Su fama de santidad se extendió en vida y dos años después de su muerte se comenzaron las averiguaciones en orden al proceso informativo para su beatificación y canonización. Tras la conclusión de los procesos en Pamplona (1627-1628), Potosí (1662-1664) y Lima (1678), la Sacra Congregación de Ritos abrió el proceso en Roma, con la participación entusiasta del dominico Juan Meléndez. Sin embargo, la causa del destinado a ser “santo del Potosí” quedó desactivada a fines del siglo XVII, opacada por la canonización de Rosa de Lima en 1671 y quizá también por la pérdida de influencia de la nación vascongada en el tumultuoso real de minas del Potosí. La muerte del ponente Juan Meléndez en 1691 supuso también un golpe insuperable en la causa al desaparecer el gran valedor.¹⁴

El memorial desplegaba una erudición escolástica: una concatenación de principios morales, con analogías jurídicas y con apelaciones a autorida-

¹³ Archivo General de Indias, Charcas, leg. 146, cartas de Vicente Bernedo al rey (Potosí, 12 y 29 de enero de 1611).

¹⁴ Ramón Ojeda Corzo, «Fray Antonio González de Acuña: Procuradoría de un dominico limeño en Europa», *Studia Historica. Historia moderna*, 45:1 (2023), pp. 213-238.

des teológicas, canónicas y civiles. La intención era construir un bloque aparentemente unánime en doctrina que cerrara la discusión: si el derecho natural y la teología priorizaban la conservación de la vida, cualquier práctica que la preservara, aunque implicara servidumbre, sería defendible y aun recomendable. Para sostener la licitud del rescate, Bernedo apelaba a una constelación de autoridades. Santo Tomás de Aquino; del que citaba especialmente *Suma teológica* II-II, q. 123, a. 4 (sobre el mayor mal corporal que es la muerte), II-II, q. 60, a. 4 (buena fe en la posesión), II-II, q. 62, a. 7 (obligación de restituir también de quienes causan injusta apropiación), e incluso I-I, q. 19, a. 6 (cumplimiento infalible de la voluntad divina). Recurría a moralistas y canonistas: el “doctor Navarro” (Azpilcueta) en su *Manual*, fray Luis López, y fray Manuel Rodríguez en sus sumas de casos de conciencia. Quienes, según él, avalaban que librar a personas «de manos de bárbaros que las comen» mediante compra era un acto supremo y caritativo. Incluía el derecho canónico y civil: por ejemplo, recurría a máximas de similitud jurídica (*ubi eadem ratio, eadem iuris dispositio*) para equiparar el caso chiriguano al comercio de esclavos africanos, citando glosas y pasajes del *Corpus iuris* y autores como Antonio de Butrio. Empleaba, asimismo, la autoridad eclesial: invocaba bulas y el Concilio de Trento, y presentaba a Tomás de Aquino como «regla certísima» respaldada por papas (Juan XXII, Inocencio VI, Urbano V y Pío V), acumulando incluso alusiones hagiográficas, a fin de blindar su posición. Con las Sagradas Escrituras fundamentaba su juicio con la caridad paulina (1 Cor 13) o la regla de oro (Mt 7, 12) que, en su opinión, obligaban a anteponer salvar la vida del prójimo aunque el sobreviviente quedara en régimen de servidumbre.

Toda esta extensa argumentación basada en la teología cristiana, el derecho canónico y la jurisprudencia servía para justificar el rescate y la venta de esclavos indígenas. La argumentación se sustentaba en la supremacía de la vida sobre la libertad, citando a Santo Tomás de Aquino («Maxime autem terribile inter omnia corporalia mala est mors»). A partir de esto, Bernedo consideraba que era preferible que los esclavos fueran rescatados y puestos al servicio de los cristianos antes que ser asesinados o comidos por los bárbaros. Según su razonamiento, la servidumbre no era ideal, pero era un mal menor en comparación con la muerte. Rescatar esclavos de la guerra o de comunidades antropófagas era una obra de caridad. Al margen de cristianizarlos, con su control por los españoles, se confiaba en que los esclavos pudieran redimirse en el futuro si conseguían los medios para hacerlo. Esta lógica se usaba para defender la trata de esclavos tanto de África como de las comunidades indígenas.

El autor reforzaba sus tesis empleando autoridades cristianas pero establecía principalmente una analogía entre la esclavitud indígena y la africana, argumentando que idénticos principios que justificaban la trata de esclavos

negros deberían aplicarse a los indígenas esclavizados por los chiriguanos. Las disposiciones canónicas y civiles o consuetudinarias habían permitido la esclavitud africana, por lo que el mismo criterio debería aplicarse a los indígenas rescatados. Reconocía que en las Guineas, muchos esclavos eran sometidos con engaños, pero los compradores en España e Indias actuaban de buena fe en su adquisición, por lo que podían comerciar con ellos sin incurrir en censuras morales. Concretamente, en el caso de los indígenas sometidos por los chiriguanos, no se daba tal engaño, sino que se les rescataba de una muerte atroz, lo que reforzaba aún más la legitimidad de mantenerlos en la esclavización.

El documento acusaba a los jueces de imponer restricciones injustas al comercio de esclavos con argumentos falsos. De nuevo, se apoyaba en el derecho canónico y civil para descalificar su actuar. Se citaba la bula *In Coena Domini*, que excomulgaba automáticamente a los jueces que imponían tributos o sanciones injustas a los cristianos. Se mencionaba el repertorio clásico de juristas en ambos derechos, como Cayetano, Alciato, Baldo, Azpilcueta o Menchaca, quienes sustentaban que toda ley injusta basada en presunciones falsas dejaba de tener validez. Con apelaciones a la ley natural y a pasajes del Nuevo Testamento, Bernedo entraba en consideraciones más concretas sobre la racionalidad de los nativos, recordando el principio cristiano de hacer por los demás lo que uno desearía para sí mismo y que ningún hombre en su sano juicio preferiría ser asesinado y comido en lugar de servir a un cristiano. En consecuencia, concluía que las restricciones impuestas al rescate de esclavos eran ilegítimas y contrarias a la ley de Dios, y que los jueces que las aplican incurrían en censuras morales y penales. Se reafirmaba la superioridad de la doctrina de Santo Tomás y se pedía a los jueces que rectificaran su proceder antes de enfrentarse al juicio de Dios.

Por ello, el autor instaba al rey Felipe III a emitir una licencia general que condescendiera con el rescate de esclavos indígenas, de la misma manera en que se había permitido la trata de negros africanos. Los beneficios serían inmediatos, pues se salvarían vidas de indígenas, que de otro modo serían asesinados; se ayudaría a la conversión de los indígenas al cristianismo; finalmente, se evitaría que jueces corruptos impusieran multas y tributos injustos provocando el desgobierno del virreinato. El autor reunía datos concretos que avalaban esta presentación de un territorio desolado por estas prácticas inicuas.

El memorial finalizaba con severidad, en la tradición de las censuras morales que la Orden de Predicadores había convertido en su sello de identidad y denuncia desde las figuras de Pedro de Córdoba o Bartolomé de las Casas y que habían perdurado en la sistemática campaña del confesionario. Se recordaba que muchos jueces que habían perseguido los rescates habían muerto de forma trágica, insinuando un castigo divino. Si no se tomaban medidas inmediatas, se podían perder la tierra y las almas.

El memorial empleaba un sólido marco teológico y jurídico para justificar el rescate y la venta de esclavos indígenas. Salvar vidas y evangelizar eran los principios que legitimaban la esclavitud indígena para un padre dominico de principios del siglo XVII, cuando precisamente la crítica a esta servidumbre había sido el eje vertebrador de la Orden de Predicadores desde la llegada de Pedro de Córdoba y su comunidad a La Española en 1510.

A partir de estas consideraciones, es necesario un análisis más contextualizado del documento que exponga una interpretación evitando la dualidad entre el peyorativo del “bárbaro pagano” y la idealización del “civilizado cristiano”, y mostrando, más bien, cómo este memorial retórico-jurídico de Bernedo trataba de integrar, reconducir y controlar a través de la cristianización un espacio de relaciones y conflictos que le preexistía y lo excedía.¹⁵ El memorial componía una cartografía de la frontera: desde sus economías de intercambio hasta los discursos de legitimación de la conquista o desde las estrategias ava-guaraníes de autonomía hasta la ingeniería doctrinal que pretendía convertir el rescate en política de gobierno criollo. A modo de hilo argumental, Bernedo trabajó con una jerarquía de bienes (vida y libertad) para justificar la servidumbre como mal menor, y esa jerarquía, en un discurso de casuística y similitud, buscaba convertir cautiverios indígenas en servidumbres permitidas y, en último término, en fuerza de trabajo para haciendas. Al mismo tiempo, el texto deja traslucir la densidad de un mundo ava-guaraní con agencia propia, capaz de negociar, contener y resignificar el contacto, de sostener excedentes y de producir su propia temporalidad, aun bajo presión colonial.

Es fundamental, para una interpretación completa, considerar el documento desde las recientes consideraciones historiográficas sobre la esclavitud americana hemisférica (Helg) y, particularmente, la de los nativos americanos (Reséndez).¹⁶ Reséndez propone mirar la esclavitud indígena como un sistema

¹⁵ La visión de la época del mundo chiriguano queda bien recogida en el manuscrito «Costumbres de los chiriguanoes» (Archivo Histórico Nacional, Códices, libro 869) y en las noticias dispersas sobre el Perú del misceláneo «Papeles varios tocantes al gobierno de Indias» (Biblioteca Nacional de España, manuscrito 3.044). Para el marco coetáneo de la esclavitud africana e indígena en el Perú, aunque no hay referencia a nuestro autor, puede consultarse Paola A. Revilla Orís, *Entangled Coercion. African and Indigenous Labour in Cbarcas (16th-17th Centuries)*, Oldenbourg, De Gruyter, 2021. Para la relación entre conquista, esclavización indígena y evangelización, remito a Juan David Montoya Cruz, «¿Conquistar indios o evangelizar almas? Políticas de sometimiento en las provincias de las tierras bajas del Pacífico (1560-1680)», *Historia Crítica*, 45 (2011), pp. 10-30.

¹⁶ Aline Helg, *¿Nunca más esclavos! Una historia comparada de los esclavos que se liberaron en las Américas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018; Andrés Reséndez, *La otra esclavitud. Historia oculta del esclavismo indígena*, México, Grano de Sal, UNAM, 2019.

paralelo al tráfico atlántico de africanos: extendida temporalmente desde antes del período colonial, proscrita en leyes pero practicada mediante excepciones, disfraces y circuitos fronterizos; y decisiva para explicar los regímenes de trabajo coactivo. La ilegalidad formal no impidió la persistencia de formas de cautiverio (encomienda, repartimiento, peonaje, depósitos, tutelas infantiles, etc.), sostenidas por marcos jurídicos flexibles y por necesidades económicas regionales. En ese horizonte, las fronteras (del norte novohispano, del Pacífico, y también las del sudeste andino) ofrecieron escenarios donde el poder colonial ensayó fórmulas híbridas entre guerra, intercambio y sujeción.

La cordillera chiriguana en la que se sitúa Bernedo se ajusta bien a esa lógica: una frontera de guerra y de trato, con rutas de rescate, mercancías de alto valor local (hierro, textiles suntuarios) y un flujo de personas desde aldeas no sujetas hacia espacios urbanos y rurales de Charcas. La investigación reciente sobre redes de cautiverio y rescate (1574-1605) muestra que el rescate surtió al mundo virreinal de un constante contingente de mano de obra, que integraba a los rescatados como yanaconas o esclavos sin diferencias sustantivas en la sujeción. Al margen de las prohibiciones, la frontera produjo mercantilización de cautivos con cobertura local y utilidad colonial.¹⁷

De este modo, prácticas como el rescate operaban como una zona gris entre coacción y legalidad vinculada a la evangelización: aunque se presentaran como benevolencia, tendían a normalizar el acceso al trabajo indígena, y a insertarlos en ciclos de dependencia (servicio doméstico, haciendas, minas) que rara vez garantizaban libertad efectiva. Así, una decisión moral en clave escolástica funcionaba como mecanismo de incorporación al régimen laboral colonial. El léxico colonial confirmó esa articulación: la categoría “indios de rescate” daba nombre a personas rescatadas y sometidas por años a un servicio “civilizador”. Esa taxonomía (junto con la de “indios bárbaros”) muestra cómo el lenguaje colonial compiló capturas, compras y traslados en una misma justificación de aculturación cristiana y labor forzada. En Charcas, los protocolos notariales evidencian la trazabilidad de esas operaciones y su provecho para espacios urbanos y haciendas de la frontera oriental, como explica Oliveto.

Reséndez subraya que la corona prohibió la esclavitud indígena, pero mantuvo excepciones: cautivos en “guerras justas”, acusaciones de canibalismo, o “rescatados de otros indios”. Estas ventanas normativas fueron explotadas por colonos y autoridades locales para encubrir esclavitud con otras etiquetas. El memorial de Bernedo lo ejemplifica con notable claridad: arma una

¹⁷ Lía Guillermina Oliveto, «Redes de cautiverio y rescate de indígenas en la frontera oriental de Charcas (1574-1605)», *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia*, 9:2 (2025). <http://dx.doi.org/10.23854/autoc.v9i2.627>

defensa sistemática del rescate apoyándose en manuales de confesores (Azpilcueta, Rodríguez), en la regla de la analogía (“misma razón, misma disposición”), y en un catálogo de autoridades que legitimaban la preferencia por la vida sobre la libertad. La circulación americana de los tratados escolásticos de casos morales y su uso pastoral refuerzan el puente entre casuística moral y gestión práctica en Indias.

La operación jurídica de Bernedo –equiparar el rescate chiriguano con el tráfico afro-atlántico autorizado por la Corona– ilustra la plasticidad de la legalidad colonial: si un caso admitido servía de precedente, se invocaba la “misma razón” para ampliar licencias en otra frontera. Desde el prisma de Reséndez, esa plasticidad es el corazón de la “otra esclavitud”: convirtió prohibiciones en protocolos y excepciones en rutinas, diluyendo fronteras entre esclavitud formal y servidumbres permitidas. Reséndez también documenta cómo la acusación de canibalismo o la categoría de bárbaros se utilizaron para habilitar capturas y ventas de indígenas, aun cuando la ley las vedaba. Bernedo se apoya en una pintura hiperbólica de los chiriguanos (antropofagia, sacrificios, enterramientos de esclavos vivos), con función doble: moralizaba la compra como salvamento y deshumanizaba al otro para justificar una superioridad civilizatoria.

En términos comparativos, esa retórica organizaba la demanda: creaba un escenario de urgencia que convertía la disponibilidad de hierro y textiles en salvoconducto para adquirir personas. La historiografía sobre la cordillera lo demuestra. La frontera fue un espacio de relaciones fluidas: alianzas, comercio, capturas y rescates convivieron con hostilidades. Eso sugiere que la estigmatización era menos una descripción que un dispositivo legitimador, útil para dar orden legal a prácticas ya existentes, en muchos casos, pactadas, y para presentar el traslado de cautivos como pacificación. En expresión compiladora de las tesis de Reséndez: era el velo que hacía invisible la vigencia de la esclavitud bajo otras formas.

El análisis comparado sugiere una continuidad entre cautiverios indígenas pre-coloniales y su mercantilización bajo el orden europeo. El cautivo tenía significados rituales y políticos en sociedades nativas; con el impacto colonial, esos cautivos se convirtieron en mano de obra y en activos comercializables por bienes europeos. La frontera de Charcas muestra ese paso: desde la guerra a fuego y sangre se pasó a la provisión constante de trabajadores para haciendas. Reséndez ayuda a leer este proceso: la “otra esclavitud” es precisamente la absorción de cautiverios y servicios indígenas en regímenes laborales coloniales y nacionales.

En ese tránsito, a largo plazo, la línea entre esclavo, yanacona, criado, genízaro y peón endeudado se vuelve borrosa para el historiador: eran categorías que estructuraban grados de dependencia y conversión cultural, pero que com-

partieron componentes de coacción, movilidad forzada y deuda. El estudio de Reséndez insiste en esa continuidad hasta bien entrado el siglo XIX (*debt peonage* en México y el suroeste estadounidense), claves para pensar la larga duración de la esclavitud indígena. Aunque Bernedo escribía en 1610, la lógica que defendía, esa vida salvada a cambio de cristianización civilizadora y de servicio indefinido, anticipaba racionalidades que perduraron en contextos posteriores.

La escena material de la frontera chiriguana es decisiva para entender el tono del memorial. Se trataba de un corredor de intercambio donde el hierro, las cuñas y las hachas circulaban como bienes de alto valor indígena, y donde las personas cautivas eran objetos de trueque como fuerza de trabajo colonial.¹⁸ Bernedo describe y pretende reencuadrar ese espacio de transacciones. Por eso desde el inicio se dirige a las autoridades para que sancionen una «licencia general» que normalizara el rescate y callase a los jueces, al mismo tiempo que exigía mudar San Lorenzo de la Barranca por malsana, con el argumento de que allí «se han muerto 1.500 y 2.000 ánimas» en poco tiempo, convirtiéndose en «sepultura de indios y españoles». La propuesta es, en rigor, un programa de reorganización territorial y administrativa de la frontera, presentado como acto de caridad cristiana. No es un asunto menor que los verbos de acción que jalonan el memorial, como rescatar, librar, entrar, mudar, prohibir o licenciar revelen una voluntad de gobierno sobre un espacio cuya dinámica no ha sido controlada satisfactoriamente por la Corona, y que las élites territoriales criollas querían estructurar en clave de obediencia y provecho. El memorial, en este sentido, no describía: prescribía; no observaba: tomaba partido.

Bernedo expone su tesis a través de una jerarquía moral que prioriza la vida sobre la libertad. De esa prioridad se sigue que reducir a servidumbre a quien está amenazado de muerte no es un abuso, sino un acto justificable: la servidumbre aparece como el precio legítimo de la supervivencia. Esta articulación, que podría parecer obvia desde un cálculo utilitario, cobra en el memorial una densidad teológica y jurídica que busca clausurar el desacuerdo. No basta con decir que se salva una vida: hay que demostrar que, al salvarla, no se comete injusticia; y que, al poner a esa vida en servicio, se obra conforme a caridad. Por eso la pieza acumula autoridades, cánones y máximas, y se apoya en el dispositivo de la correspondencia: si una práctica es considerada válida en un contexto (el rescate y venta de negros de Guinea) y ha sido tolerada por el rey, entonces el rescate en la cordillera, donde la amenaza es «evidente y pública», debe recibir igual amparo. Así, el acto de comprar se vuelve «redención»; el de vender, un simple traspaso dentro del perímetro de la «buena fe»;

¹⁸ La referencia al concepto de “corredor” la hago a partir de Robert H. Jackson, «Missions on the frontiers of Spanish America», *Journal of Religious History*, 33:3 (2009), pp. 328-347.

y el de servir, un estado transitorio que preserva la vida a la espera de la cristianización y una hipotética manumisión.

Desde este marco, la frontera se presenta como un teatro moral. Los chiriguano son retratados como «indios de guerra cruelísimos», capaces de «carnicería pública de carne humana» y de enterrar vivos a sus cautivos en tinas. La acumulación de escenas (matar al esclavo «cuando una vieja tiene gana de comer carne humana», llevar a los sirvientes como carne de cañón a las guerras, enterrar a los muertos acompañados de siervos sacrificados) construye una imagen de urgencia apremiante: si los españoles no entraban, si no mediaban con rescates, la muerte sería el desenlace natural para los miserables indios cautivos. El mismo Bernedo exponía el contrapunto deseado: cuando la práctica del rescate es continua, «se abstienen en el comer carne humana» y «usan de piedad cuando están enfermos», y hasta «se abstienen del pecado nefando». La conclusión era que el intercambio, por sí mismo, civilizaba; y la autorización del rescate, por añadidura, pacificaba. El memorial no se limitaba a denunciar una crueldad; la convertía en argumento para habilitar un mercado estable de servidores indígenas con el trasfondo de la cristianización de los esclavos.

La demonización del chiriguano tiene aquí una función instrumental. No es solamente un exceso retórico, sino el argumento para mover la maquinaria administrativa y moral que Bernedo quiere poner en marcha. La categoría de bárbaro funciona como autorización tácita; la de rescate, como absolución anticipada. Es el diseño de una paz que descansa en el flujo de bienes y de cuerpos, y que convierte la frontera en una institución económica funcional para los criollos. A la larga, esa paz descansaría en que el servicio de los rescatados, aunque presentado como transitorio, se extendiera lo suficiente como para amortizar la inversión y sostener la civilización cristiana de la que se hacía depender la contención de la violencia.

El memorial revela, así, una auténtica economía política del rescate. Bernedo denuncia que ciertos vecinos de San Lorenzo de la Barranca buscan «gozar solo ellos del rescate» con poco capital (cuñas y hachas), imponiendo por cada herramienta «una pieza de servicio y aun dos», y que además coartan la salida de los chiriguano a otras fronteras. Esa acusación muestra que el rescate no es una práctica improvisada ni marginal, sino un campo de competencia por el control de rutas, precios y destinos. En la misma línea, el dominico acusa a los jueces enviados para prohibir o gravar el rescate de «latrocinios» y «abusos», de llevar «3.800 pesos en reales de pena» y más de «14.000» a un capitán concreto, y de haber obtenido en salarios «100.000 pesos y más». La suma de quejas dibuja una estructura extractiva donde el rescate resulta paradójicamente penalizado por quienes, según el autor, deberían facilitar la salva-

ción de vidas. La solución que ofrece no es otra que la desjudicialización desde las instancias altas de gobierno: que no se envíen jueces a este territorio y que se expida una licencia general que fije la práctica en el marco criollo local y deje operar el circuito sin sobresaltos.

El plano territorial es complementario. La Barranca aparece como un enclave malsano cuya permanencia solo produce mortandad y pérdidas; mudarla a su antiguo lugar sería, se dice, «una obra de un príncipe tan cristianísimo». La mudanza, lejos de ser una cuestión sanitaria, es una parte del plan: reubicar el nodo para que las rutas de rescate funcionen con menor coste humano y económico, optimizando el contacto con la cordillera. En la visión del memorial, la geografía debería ajustarse a la economía moral que se propone: si el rescate es caridad, la mudanza es prudencia; si la caridad salva vidas, la mudanza salva rentas y permite abastecer a ciudades y haciendas con sirvientes que, por definición, «preferirán servir a cristianos a ser comidos por bárbaros». Se trata, en definitiva, de una articulación donde el discurso religioso legitima la circulación y la administración ordena el territorio en función de esa circulación.

La mecánica doctrinal del memorial merece atención propia. Bernedo no discute en el vacío: se arropa, como hemos visto, de una constelación de autoridades (teólogos, canonistas, juristas) y despliega la analogía como su herramienta principal. Si el tráfico atlántico, pese a su mala fama y a los abusos documentados, puede sostenerse bajo el principio de la buena fe del comprador (que no está en condiciones de verificar la justicia de cada cautiverio), con mayor razón el rescate en la cordillera, donde se sabe «público y notorio» que sin rescate habría muerte, debe gozar de amparo. El desplazamiento es sutil y potente: se toma un caso polémico pero en vigor, se extrae su núcleo justificativo («buena fe del comprador», «vida más preciosa que libertad»), y se aplica por semejanza a la frontera sudoriental de Charcas. El resultado buscado es un blindaje: pues oponerse al rescate sería oponerse a la caridad; gravarlo sería restar al patrimonio real; impedirlo sería cargar con la culpa por las muertes que, según el autor, inevitablemente ocurrirían.

Leído en este contexto amplio, el mismo memorial deja ver la historicidad ava-guaraní. No porque Bernedo quiera mostrarla, sino porque su esfuerzo por ordenarla desde la casuística deja traslucir que existe. Las alusiones al apetito por el hierro, a las juntas de guerra, a la capacidad de los chiriguano para negociar salidas y entradas, a su práctica de integrar cautivos y a las oscilaciones entre tregua y maloca, remiten a una sociedad con repertorios propios. Ese mundo no reaccionaba simplemente ante los españoles: actuaba. No esperaba ser civilizado por el rescate: decidía cuándo intercambiar, cómo emplear a los cautivos, en qué momentos hostigar a las estancias o proteger los pasos. El memorial, al convertir cada una de esas prácticas en evidencia de barbarie a

corregir, también dejaba constancia de que había una trama política previa que no encajaba sin resistencia en la cuadrícula colonial.

La noción de cautiverio es un buen ejemplo de esa tensión. Para las sociedades tupí-guaraníes, el cautivo tenía sentidos sociales, rituales y políticos complejos: era una figura ambivalente, susceptible de ser incorporada, sacrificada o intercambiada según coyuntura y reglas internas. El memorial traduce esa complejidad a una sintaxis binaria: matar frente a salvar. En función de esa reducción, habilitaba la compra como único remedio aceptable. El paso siguiente era la transmutación: lo que era cautiverio indígena devendría servidumbre cristiana; lo que era integración ritual se convertiría en aprendizaje laboral; lo que era movilidad interétnica se transformaría en circuito de abastecimiento urbano. La operación no era inocente: al cambiar de nombre, cambiaba de régimen; al cambiar de régimen, cambiaba de juez. Y era ahí, justamente, donde el memorial necesitaba su pieza clave: la licencia general.

El dispositivo de la licencia, presentado como remedio a los «latrocinios» de los jueces, es la piedra de toque administrativa del plan, incluso por encima de la cristianización. Si el monarca concedía el permiso general para rescatar en la cordillera, la discusión moral se daría por zanjada, la persecución de rescatadores se detendría y el flujo de personas hacia haciendas criollas adquiriría la estabilidad que el autor juzgaba necesaria para que «se abstengan de comer carne humana» y «de piedad». El memorial no solo pedía autorización; aspiraba a institucionalizar un corredor de mano de obra bajo el signo de la caridad. El juego de equivalencias que proponía, el de la trata africana con el rescate chiriguano, era, en realidad, un vector que llevaba del hecho a la norma: lo que ya ocurría en la frontera debía reconocerse, reglamentarse y protegerse. Que el mismo texto registre que, en el Atlántico, existían capturas injustas difícilmente verificables por el comprador, y que aun así pidiera el mantenimiento de la «buena fe» como escudo, delataba hasta qué punto lo decisivo era la continuidad del suministro, no la discusión de su legitimidad.

Su retórica es refinada teológicamente. El memorial recurre también a la amenaza escatológica y a la invectiva directa. Acusa a los jueces de ser «verdugos» y no «pastores», dice que por sus abusos «se irán al infierno» si no restituyen, y llega a contabilizar muertes «desastradas» entre quienes osaron venir a cobrar penas a la frontera. Esta estridencia no es un exabrupto: cumple la función de disciplinar por el miedo y de bendecir su propia posición, que aparece adornada por hagiografías, citas devotas y el recuerdo de Santo Domingo. En la economía del memorial, la verdad doctrinal se legitima por la autoridad, la autoridad por la santidad, y la santidad por los milagros; así, la disputa por el rescate deja de ser una cuestión opinable para convertirse en el campo donde se medía la fidelidad a la caridad y a la Monarquía.

Una lectura histórica del memorial debe, pues, distanciarse de las premisas. Que la muerte fuera un mal mayor que la servidumbre no obligaba a aceptar que toda servidumbre fuera un bien menor; que en la cordillera existieran rituales violentos no implicaba que la única alternativa fuera comprar a los cautivos; que los jueces cometieran abusos no significaba que la respuesta adecuada fuera suprimir el control y blindar el mercado. La fuerza del memorial es su capacidad para trenzar estas proposiciones como si tuvieran una lógica perfecta; su debilidad, la de ocultar que había una tradición de crítica a la esclavitud nativa cuando se absolutizaba la caridad como cobertura de la servidumbre.

En paralelo, el reconocimiento de una historicidad chiriguana obliga a redimensionar las categorías coloniales. Llamar bárbaro al que no se sometía a la reducción ni a la misión era una forma de negar su capacidad política; presuponer que solo el intercambio con españoles conducía a la piedad era una manera de capturar su temporalidad; insistir en que la paz dependía del rescate era reducir la agencia ava-guaraní a una variable de un plan ajeno. Sin negar la violencia de la guerra de frontera ni la existencia de cautiverios duros, era posible intuir que las comunidades guaraníes tenían sus criterios de aceptación, sus estrategias de equilibrio y sus ciclos económicos. El memorial los deja entrever: cuando denuncia las “juntas” y las “espías”, cuando describe la capacidad de cerrar salidas, cuando reconoce que el hierro y los textiles son objetos de deseo concertado, nos está entregando pistas de una racionalidad que, si bien no coincide con la cristiana, tampoco puede confundirse con el puro capricho de la crueldad.

Este cruce de planos –la ingeniería casuística de Bernedo y la densidad sociopolítica chiriguana– ilumina, por último, la economía moral y material de la conquista. El memorial enseña cómo la caridad puede funcionar como moneda que legitima la transferencia de cuerpos, y cómo el servicio puede operar como contrapartida que abstrae ese movimiento bajo el signo de la salvación. La frontera, en este sentido, se vuelve un motor: allí se convierten en rutinarias las excepciones legales; allí las prohibiciones se vuelven reglamentos; allí el lenguaje de la piedad hace de puente entre mercancías y personas. Y allí, también, el mundo ava-guaraní, lejos de disolverse, procura sostener su continuidad, ya sea desplazando aldeas, renegociando alianzas o incorporando, a su modo, a quienes llegan de fuera.

Hay otro aspecto que conviene destacar: la performatividad o pragmatismo del memorial. No es un texto de reflexión abstracta, sino un escrito para hacer cosas en el mundo: mover voluntades, producir licencias, frenar jueces, abrir rutas, fijar precios implícitos, ordenar traslados. Esta performatividad se sostiene en tres elementos: autoridad (listas de doctores y papas), milagro (hagiografías y señales) y amenaza (infierno, excomuniación, muertes desastradas). El

resultado es una pieza que funciona como palanca: con un pie en la teología y otro en la administración, pretende levantar la pesada piedra de la costumbre y convertirla en norma. No poca de su eficacia deriva de mezclar hábilmente el plano de la salvación con el de la gestión, de modo que disentir del dispositivo administrativo parezca, al mismo tiempo, falta de caridad y deslealtad al rey.

En este enfoque que hacemos desde la economía moral y material de la conquista, la utilidad del memorial radica en su transparencia: muestra, sin ambages, cómo se ensamblaron justificación teológica, conveniencia económica y orden territorial; y cómo se hacía descansar la paz en el funcionamiento de un mercado de rescates. A la vez, al dejar ver las resistencias, intercambios y hábitos del mundo chiriguano, nos obliga a pensar la frontera como un campo de fricción creativa, en el que los repertorios ava-guaraníes no solo sobrevivieron a la colonización, sino que la condicionaron. De ahí que, más que documento sobre los chiriguanos, el memorial sea también documento desde la frontera: habla de ellos y, al mismo tiempo, del modo en que los españoles buscaron domesticar su historicidad.

Otro interés del escrito de Bernedo es que trasluce dos ideas a la vez: en primer lugar, que la compra de personas, aunque se presentara como salvamento, las insertaba en circuitos de dependencia con resultados imprevisibles y, muchas veces, funestos; en segundo lugar, que el mundo ava-guaraní no fue un vacío de normatividad, sino un entramado con sus propias reglas, tiempos y adaptaciones, del que el memorial nos entrega destellos. Reconocer esas dos dimensiones permite evaluar de otro modo las promesas del rescate y, sobre todo, juzgar con mayor precisión el costo humano de convertir una urgencia real, la de salvar la vida, en la justificación permanente de una relación de servicio. Asimismo, leerlo en profundidad nos da herramientas para reconocer que una sociedad como la chiriguana pudo, incluso bajo el peso del dispositivo colonial, continuar siendo sujeto y no solo objeto, decidiendo qué intercambiar, cuándo pelear y de qué modo preservar fragmentos de su mundo.

Leído en conjunto, el memorial dibuja el arco que va de la jerarquía de bienes (la vida tiene mayor valor que la libertad) a la institucionalización (licencia general), pasando por el ordenamiento territorial (mudanza de la Barranca) y el aval regio (tolerancia del rescate). La insistencia en que la vida es más preciosa que la libertad cumple una función de pivote: permite convertir una transacción en acto de salvación y, al mismo tiempo, disolver la pregunta por la duración y condiciones del servicio. Sin plazos ni garantías, la promesa de redención futura es un horizonte móvil que rara vez se alcanza. Esta elasticidad temporal no es un accidente; es un recurso político que otorga a quien rescata la potestad de definir cuándo la vida salvada ha pagado su salvación. El memorial recurre a la imposibilidad práctica de verificar el origen de cada cau-

tiverio como excusa para legitimar su tenencia. Así, la buena fe se vuelve una pantalla que protege la posesión y normaliza la circulación.

El memorial presenta una arquitectura narrativa *in crescendo*: abre con la invocación de autoridades y principios, pasa por la pintura de la amenaza (antropofagia, sacrificios, guerras), despliega el catálogo de abusos judiciales y económicos, y culmina en una tríada de soluciones (licencia general, cese de jueces, mudanza de la Barranca). Este ritmo (del principio general, a la prueba por testimonios, la denuncia y la propuesta de reforma subsiguiente) no es casual: acompasa la atención del lector al que se dirige hacia una conclusión que aparece como la única razonable. La repetición de términos clave (rescate, caridad, bárbaros, licencia) produce efecto de insistencia; la inserción de episodios específicos (Mojocoya, Achatala, muertes de capitanes) aporta la textura de lo real que toda retórica necesita para no parecer abstracta. El cierre con invocaciones devotas y con amenazas espirituales confiere a la petición el rango de deber religioso. En suma: forma y finalidad se acompañan; la sintaxis de la pieza es parte de su fuerza performativa.

«Obra de grandísima caridad y de grandísimo servicio que se hará a Dios y a Su Majestad». El léxico del memorial no es inocente. Como hemos visto, palabras concretas (librar, rescatar, servicio, etc.) articulaban campos semánticos que se reforzaban mutuamente. Librar y rescatar pertenecen al ámbito soteriológico; servicio organiza la relación con un patrón; piedad califica el trato; civilidad marca la supuesta mejora moral; licencia ancla en lo administrativo. Al unir estos campos, Bernedo convierte un régimen de trabajo en herramienta de la salvación y una decisión de gobierno en imperativo de conciencia. Esa soldadura lingüística explica por qué el texto puede presentar la servidumbre como cuidado, el traslado como prudencia, la exacción como sacrilegio y la oposición como impiedad.

El memorial organiza la frontera en tres tiempos: el “tiempo de guerra”, atribuido a los chiriguano; el “tiempo de rescate”, impulsado por los españoles; y el “tiempo de servicio”, que se prolonga como garantía de la paz de la cristianización. En la cronología de Bernedo, la vida de los chiriguano y de sus cautivados queda subsumida en el intervalo entre la captura y la servidumbre. Esta reducción temporal oscurece la historia del bárbaro e ilumina, en su lugar, la luz de la administración cristiana.

Pero, si se eliminan las capas de la retórica, emerge la proximidad entre ciertas prácticas indígenas y coloniales: ambas sociedades incorporaban cautivos, establecían vínculos asimétricos y creaban formas de dependencia mutua. La divergencia estribaba en la finalidad y en la semántica: donde el mundo guaraní podía “adoptar” o “integrar” al esclavizado en clave relacional o ritual, el mundo colonial tendía a incluirlo en las categorías de “servir” y “retribuir”

en clave laboral y mercantil. El memorial, al traducir la esclavitud indígena en servidumbre cristiana, no sólo operaba una conversión de significados; transformaba la calidad del vínculo y su horizonte de salida. Lo que podría resolverse por prestigio, alianza o reciprocidad, pasó a tramitarse por tiempo de servicio, tasa y obediencia.

La propia pieza ofrece indicios para reconstruir esa microeconomía del rescate que es el escenario de esclavización. Las «piezas» por hachas o cuñas señalan un patrón de equivalencias: «Por cada hacha o cuña ... una pieza de servicio y aun dos». Las menciones a rutas (cordillera-Tomina-La Plata) dibujan un corredor; la enumeración de actores (encomenderos, vecinos de la Barranca, capitanes, jueces, frailes, chiriguano) revela un ecosistema de intereses cruzados. En esa microeconomía, la información circuló por dos vías: la española, que buscaba fijar precios y monopolios; y la chiriguana, que exploraba el mejor punto de intercambio y la mayor posibilidad de presión. La licitación que propone Bernedo intenta fijar ese juego dinámico, asegurando oferta y rebajando costes de transacción mediante la eliminación de incertidumbres judiciales.

En el plano teológico, la pieza despliega tres nociones: caridad, entendida como acto de salvación de la vida; escándalo, como daño espiritual que produciría prohibir una obra buena; y restitución, como obligación que pesa sobre quienes han cobrado injustamente (jueces y oficiales). Esta tríada configura un cuadro de responsabilidades donde resistir al rescate sería, no sólo imprudente, sino pecaminoso; y donde admitirlo sin fijar límites de tiempo y condiciones laborales quedaría, por omisión, fuera del foco moral. De ahí el desequilibrio ético del memorial: examinaba con minuciosidad la culpa del que impedía el rescate, y difuminaba la responsabilidad de quien retenía indios esclavizados.

La cuantificación de muertes «desastradas» de jueces y el anuncio de excomuniones automáticas construyeron, además, una arquitectura del miedo que reforzó una política de la piedad. El mensaje fue nítido: oponerse al rescate traía consecuencias terrenales y eternas. Bajo el efecto de esta pedagogía del temor, la licencia aparecía como refugio seguro en el que quien comprara y quien administrase evitarían peligros del alma y del cuerpo. El miedo se convirtió, así, en motor de la decisión y en argamasa de la comunidad política que el memorial imaginaba.

En suma, el «Escrito y parecer» del dominicano fray Vicente Bernedo era a la vez ventana y espejo: ventana a una frontera poblada de zonas de intercambio, cautiverios y negociaciones; espejo de una ideología imperial que convertía la caridad cristiana en tecnología de gobierno. El análisis permite restituir historicidad al mundo chiriguano, distinguir entre salvación y servicio, y cuestionar la aparente neutralidad de la licencia general. El memorial, de este modo, deja de ser solo texto para convertirse en norma de conducta, y la

frontera se reescribe como escenario de examen de conciencia. Analizarlo en su conjunto es también una vía para entender cómo se fabricó, con palabras y con leyes, un orden que normalizaba la dependencia nativa y que equiparaba la civilización evangelizadora a lo que fue, con frecuencia, la prolongación de la violencia bajo fórmulas criollas.

ANEXO

En un texto que legitima la servidumbre de personas por el bien mayor de su vida cristiana y que parece contradecir la tradición dominicana en Indias de crítica de la esclavitud nativa, es crucial conservar la transparencia del relato y no atenuar su violencia verbal o complejidad intelectual con citas dispersas. El capítulo ha desarrollado una valoración historiográfica, la transcripción permite que su comprensión sea íntegra. Este memorial nos permite leer con la fuente. Su retórica y sus datos (mercancías, rutas, actores) son claves para reconstruir la economía de la frontera y la maquinaria de legitimación colonial. Una lectura atenta debe resistirse a convertir el memorial en un testimonio plano de la realidad e insistir en desdoblar la pluralidad de sus descripciones. En esa tensión se juega la posibilidad de emancipar la historia chiriguana o avaguaraní de los siglos XVI y XVII del escenario de fondo subalterno de la colonia donde a menudo fue confinada por las fuentes occidentales de la época.

*Parecer y escrito*¹⁹

El papa Gregorio XIII dijo que si entre ambos derechos civil y canónico se perdieran, se hallarán en el doctor Navarro a quien en Roma le llamaban el santo español. Dice pues este cristianísimo y doctísimo doctor en el *Manual*, cap. 23, n. 95, y los religiosísimos y doctísimos fray Luis López en el L. I *Instru. Negot.*, cap. 4, col. 6, y fray Manuel Rodríguez en la *Suma de casos de conciencia*, t. 2, cap. 76, verbo *venta*, conclusión 15, dicen: obra es de caridad librar de las manos de los bárbaros a los que tienen presos para los comer, como acaece entre los negros que comen carne humana.

¹⁹ Archivo General de Indias, Gobierno, Audiencia de Charcas, legajo 146. Agradezco al profesor Philippe Castejón las gestiones para obtener copias digitales del documento. Hay dos versiones del parecer y escrito que prácticamente coinciden. Doy la versión compendiada. Señalo entre asteriscos los añadidos más notables que compilan el parecer. Modernizo gramática y sintaxis del español y las referencias bíblicas y en latín. Los subrayados son todos del manuscrito de Bernedo.

Empero no están obligados a ello los que los redimen de este peligro a redimirlos de él con pérdida de sus bienes, porque no hay obligación de recibir esta pérdida. Pues por redimir la vida del prójimo puesta en necesidad por malicia del tirano no hay obligación de perder uno sus bienes. Empero, pueden los dichos negros destinados ya a la muerte ser comprados y reducidos a servidumbre para que queden con la vida, pues es más preciosa que la libertad, y ellos teniendo con qué se puedan redimir de su servidumbre se pueden redimir.

Y lo mismo se colige de lo que dice el Angélico Doctor de la Iglesia santo Tomás en la II-II, q. 123, art. 4 et alibi sepe donde dice: «Maxime autem terribile inter omnia corporalia mala est mors».²⁰ Et de his et aliis que ibi docet Divus Thomas collige. Ni Mercado, *De contractibus*, cap. 15, fol. 64; ni Soto, L. *De Iust. et Iure*, q. 2, art. 1; ni el obispo de Chiapa, L. *De libertate in Dominum*, a quien alega fray Luis López *ubi supra*, dicen lo contrario *si recte intelligantur*. Porque estos autores hablan de *emptio et venditio Aethiopum* en otros casos diferentes *cum dolis falluntur Aethiopes*,²¹ etc. Cuando con engaños y dádivas de cosillas sin estar allá con riesgo de las vidas los traen en las naves embarcados para España, etc.

Ni estos autores ni otros pueden decir lo contrario de lo que dice santo Tomás y Navarro, fray Manuel Rodríguez, fray Luis López, *ubi supra* como consta de lo dicho y de lo que se dirá *infra*. Y es sentencia de todos los teólogos, juristas, canonistas y filósofos, *omnium catholicorum sententia*, que la vida es más preciosa que la libertad, más habiendo de servir aquellos infieles a cristianos, y que si ellos no los redimieran ni rescataran fueran muertos por hombres cruelísimos y comidos de bárbaros, etc.

Por estas razones que dan estos preclarísimos autores santo Tomás, Navarro, fray Luis López y fray Manuel Rodríguez se salva el rescate y el vender de algunos negros que cada día llevan a Indias y a España, etc. Por las mismas razones el rey católico de España, siendo tan cristianísimo como es, permite y aprueba el rescate y el vender los negros. Y por las mismas razones se salva y es lícito el rescate de la cordillera de los chiriguanaes, indios de guerra cruelísimos y viciosos, porque cuando no rescatan los indios que traen de la guerra y cesa entrar la gente española los comen y vuelven a su acostumbrada y antigua carnicería pública de carne humana digna de ser remediada. Y con el rescate que han hecho los españoles había cesado la dicha carnicería el tiempo que se permitió y dio licencia la Audiencia y los señores virreyes del Perú, lo cual se ha visto, sabido y entendido de los españoles que han entrado y de los mismos indios esclavos que claman y salen a pedir que entren los españoles,

²⁰ «Pero entre los males corporales, el más terrible es la muerte».

²¹ «Cuando con argucias se engaña a los etíopes».

porque no traen la vida segura ni la de sus mujeres mientras no se frecuente el rescate y cursa el camino a la dicha cordillera, que por el interés del rescate se abstienen en el comer carne humana y usan de piedad cuando están enfermos porque los curan y no los matan. Y asimismo se abstienen del pecado nefando muy usitado entre ellos. Mediante la continuación de los españoles, que es cosa muy sabida y pública y platicada entre los baquianos, y cesa del todo el ser tan cruelísimos y se hacen piadosos porque se les ha reprendido y afeado.

El fundamento que hubo en el prohibir el rescate de los dichos chiriguanaes por los señores visorreyes fue a pedimento de los vecinos de la Barranca²² próxima a la dicha cordillera con relación falsa y razones frívolas de que se le recreía gran daño a los dichos vecinos por tener como tenían entre los dichos chiriguanaes sus encomiendas de indios, de los cuales no tenían provecho por ser molestados, maltratados y desnaturalizados y desmembrados los hijos de los padres y madres y las mujeres apartadas de sus maridos, y por el interés del rescate que se metía de la frontera de Tomina²³ también próxima y cercana de la dicha cordillera, hacían gran junta los dichos chiriguanaes de gran cantidad de gente para ir a la guerra a los indios de los llanos, y con presupuesto de si se defendían matarlos y que era gran inclemencia y poca cristiandad permitir el rescate.

Lo cual es contra verdad porque los dichos vecinos de la Barranca no tienen indios de encomienda en la dicha parte. Y ora entren los españoles de la dicha frontera a la dicha cordillera, ora lo dejen de hacer siempre los dichos chiriguanaes desde sus antepasados frecuentan y muy a menudo van a la dicha guerra y jamás lo dejan de hacer desde el principio que vinieron del Paraguay de donde son naturales y son advenedizos. Y con la infidelidad y crueldad que de su naturaleza tienen se han apoderado de la dicha cordillera y naturalizado en ella por ser los naturales de ella humildes. Y el interés que se les sigue a los dichos vecinos de la dicha Barranca es que quieren solamente ellos gozar del dicho rescate, como lo hacen el día de hoy, porque como están tan pobres no tienen caudal para el dicho ministerio del rescate si no es hachas y cuñas de hierro. Y por cada hacha o cuña quieren que los dichos chiriguanaes les den una pieza de servicio y aun dos; y coartarles que no salgan a la frontera con amenazas. Y todo el tiempo que se ha vedado el dicho rescate, los dichos vecinos de la Barranca siempre han rescatado haciendo a los dichos chiriguanaes molestias y vejaciones que ha causado estar siempre alzados y todo el servicio que han rescatado y han traído de las malocas los dichos vecinos a la dicha Barranca se les ha muerto todo. De tal suerte que ha acontecido meter en el

²² San Lorenzo de la Barranca, población en el obispado de Santa Cruz de la Sierra.

²³ Tomina, población en el obispado de Santa Cruz de la Sierra.

dicho pueblo 1.500 ánimas y 2.000, y dentro de quince días, sin quedar una tan sola, morirse todas por ser tierra tan dejativa, enferma, viciosa y humedísima en tanto grado que los árboles silvestres crían las raíces sobre la haz de la tierra y con poco viento que haga se caen y unos a otros se derriban. Y el azúcar que se hace sale muy poco y no tiene valor y viven muy poco los españoles en ella y los indios que van del Perú menos. Que la tierra de Santa Cruz era fértil y sana, donde vivían los indios 120 y 140, que el haberse despoblado ha costado sin las criaturas más de 20.000 ánimas. Y si no se pasa a muda el dicho pueblo de la Barranca costará mucho más, como es público y notorio, y esto es sin duda por lo que se ve cada día.

Y no hay que reparar en lo que se me ha dicho que se repara *también* en que a los que rescatan de la cordillera los tornan a vender, pues se sabe que también a los negros que traen de Guinea los tornan a vender. Y en el rescate de los negros y en el que sacan de la cordillera corre la misma razón. Y habiendo la misma razón o semejante, se ha de decir lo mismo como se sabe del derecho: *Lege Non possunt*, ff. *De Legibus* 6 c. *dudum*; el 2 *De elect.* y se colige también de la ley final ff. *Mandati*, c. *Licet ex quadam, de textibus*. Y habiendo no solo semejanza de razón sino la misma razón como la hay en el caso presente y en el arriba puesto *Aethiopiium*, habiendo la misma razón no sólo los derechos exorbitantes, más aún los penales se extienden de un caso a otros conforme la doctrina de una glosa singular. *In c. 1 verbo Italia de temp. ordi in 6* declarada largamente por Dominico Antonio de Butrio y Filipo Franco *in cap. Fin. de const.*

*Y más urgente razón en los que compran de los que rescatan en la cordillera de los chiriguanaes y los tornan a vender. Porque en lo de los negros hay fama que con engaños y con dádivas de cosillas los traen embarcados para España, etc. Y no obstante de la dicha causa los que en España y en Indias etc. con buena fe compran pueden retener con muy buena conciencia y tornarlos a vender etc. Porque aunque en general haya prevalecido la dicha fama no pueden los que compran estos negros en particular averiguar aunque pongan mucha diligencia en ello si fueron justamente cautivos o no, etc. Y así los pueden retener con buena conciencia para servirse de ellos y tornarlos a vender durante bona fide, etc. Lo cual se colige de lo que dice Santo Tomás en la II-II, q. 60, art. 4 y fray Manuel Rodríguez *ubi supra conclus. 6* y Escoto en el 4 de las sentencias D. 37 y 5 art. 5. Y en el rescate de la cordillera de los chiriguanaes no hay la fama que hay de la servidumbre injusta de los negros. Pues hay notoriedad de lo contrario pues se sabe y es público y notorio que si los españoles no rescataran las piezas que rescatan los chiriguanaes los mataran cruelísimamente y los comieran y así hay más y más urgente razón en el caso presente de la cordillera de los chiriguanaes en qué no y en qué reparar en que los tornen a vender, etc.*

Y no solo el rescate de las piezas que sacan los españoles sino también el rescate de los esclavos que allá quedan, que son diferentes de los que los españoles rescatan porque los que rescatan si no los rescataran los mataran *los chiriguanoes y los comieran, etc.* y los comían los chiriguanoes, etc. Los indios que allá quedan son unos indios que están al inicio con ellos y muchos de ellos con sus mujeres y familia que sirven a los chiriguanoes. ¿Es lícito porque tienen menos trabajo acá que allá y si acá son esclavos allá también lo son y más que esclavos, etc.?

Y cuando un chiriguano se enoja, coge un hacha o maza y mata al esclavo *o le flecha*. Y cuando a una vieja le da gana de comer carne humana, matan al esclavo que se le antoja y se lo dan a comer. Y cuando se muere algún chiriguano natural o su mujer, o hijo o hija, matan algunos esclavos para enterrarlos con ellos. Demás que en unas tinajas grandes que tienen para este ministerio meten vivos los muchachos y muchachas e indios mayores y alrededor de la sepultura ponen estas tinajas, en cada una un esclavo o esclava. Y con la chicha y maíz que les ponen los encierran allí hasta que mueren. Y estos ritos y ceremonias usan y es en tanto grado que tiene el demonio tan asentada y entablada esta superstición infernal que se apuñetean entre los esclavos sobre cual ha de entrar en las tinajas e ir con su amo o ama para tan endiabladas obsequias. Y también entierran algunos esclavos vivos con el difunto; y a los esclavos que quedan con vida tienen por vicio, ora entren españoles a rescatar o lo dejen de hacer, de llevarlos cada año a guerras injustas, a donde van con grandísimo riesgo de las vidas y se mueren infinitos, que solamente en los llanos han muerto más de 90.000 indios pues los que han muerto en otras partes son sin número. Y siempre tienen de costumbre de echarlos por delante y ponerlos en el mayor peligro en la guerra para que los maten. Y a otros trabajos grandes que en ofensa de la divina Majestad les ponen. Y pasan los infelices y desventurados que están sujetos a tantos trabajos, los cuales *trabajos y riesgo de vida no tienen* entre cristianos. Y si no entran a la cordillera *los españoles* a rescatar luego andan alborotados los dichos chiriguanoes echando espías por una parte y otra, diciendo que están ya rebelados contra ellos para hacerles guerra. Y andan tan alborotados que hacen juntas en una parte y otra, cargando de matalotaje en los esclavos de peso incomportable. Y ha acontecido venir a la dicha frontera de Tomina a hacer grandes robos y muertes infinitas veces como fue en la estancia de Moxocoya y Achatala,²⁴ pueblos de indios de Presto,²⁵ y la matanza del capitán Miguel Martín y veinte hombres con él, y al cura que les administraba los santos sacramentos. Y la del capitán Andrés

²⁴ Mojocoya y Achatala, estancias ganaderas en la frontera de Tomina.

²⁵ Junto con Tarabuco, uno de los principales pueblos de indios del territorio.

Manso, con más de ochenta españoles, y otras matanzas que son sin número.²⁶ Y entrando cristianos cesa todo, que es servicio de las dos Majestades, etc.

De lo dicho se sigue que andar haciendo ruido, como andan ahora que se escribe esto, levantando como dicen las piedras, y buscando en todo lugar a los que han hecho el rescate en la cordillera para prenderlos y destruirlos, llevándoles sus haciendas el juez con sus oficiales y semejantes imposiciones nuevas y tributos injustos paliados que se imponen a la frontera en enviar tales jueces con salarios y abusos semejantes en destrucción de las repúblicas y prevaricación de la ley de Dios nuestro Señor están reprobados por el derecho capítulo *Quia plerique, De immunitate ecclesiastica*, y por el papa Pío primero de este nombre, y por la bula *In Coena Domini* quedan excomulgados *ipso facto* los tales jueces y los que los envían. Lo mismo dice Navarro *in simile D. cap. 17, cap. 61* y declarando el concilio de Trento en la sesión 25, c. 5 *De regularibus et in capite Statuimus 19, q. 3, f. 114, n. 4*. Y lo mismo dice sobre una extravagante de Gregorio XIII *In extravagante de dat. et prom.*, not. 9, n. 10. Y fray Manuel Rodríguez en la explicación del motu proprio de Pío V confirmando por Gregorio XIII y en la explicación de la Cruzada, parágrafo 9, n. 81, donde alega a Ángelo [y] Silvestro. Y Navarro *ubi supra* que dicen lo mismo. Y lo mismo se prueba en derecho *c. ff. De Reg. iur.*, L. 6. Y en conformidad de estos pareceres el católico rey de España como tan cristianísimo, habiendo sido sabedor de la destrucción del Perú por los jueces ha mandado expresamente por sus cédulas reales no se provean ni envíen jueces, ni se consientan. Y lo tienen mandado los virreyes que se guarden y cumplan. Y no ha bastado ni aprovechado, pues no cesa que se ha hallado y averiguado que en sola la dicha frontera han llevado los dichos jueces y destruido más cantidad de 1.000 pesos ensayados, que ha causado se hayan adelgazado los tratos y contratos en tanta manera, que se ha disminuido el patrimonio real dejando pobrísimos a los vecinos de ella, que aun las armas ofensivas y defensivas nos les han dejado ni con qué poderse sustentar. Y es ir contra lo que enseña santo Tomás y esos cristianísimos autores Navarro, fray Luis López y fray Manuel Rodríguez. Y es ir contra los que enseña la teología, el derecho y leyes de España y es un género de querer con obras, reprobar y condenar lo que el rey católico de España con tanto acuerdo de los de su Consejo aprueba, *in simili casu Aethiopum*, y es ir contra lo que dice san Pablo: «Si linguis hominum loquar, et angelorum, caritatem autem non habeam, factus sum velut aes sonans aut cymbalum tinniens»;²⁷ «Caritas patiens est, benigna est. Caritas non aemu-

²⁶ El texto se refiere a los episodios de ataques sufridos por los capitanes Andrés Manso (Nueva Rioja), Andrés Cabrera (Barranca) y Miguel Martín (La Lagunilla) a fines del siglo XVI. Cf. Guillermo Pinckert Justiniano, *La guerra chiriguana*, Santa Cruz de la Sierra, Los Huérfanos, 1978, p. 89.

²⁷ 1 Cor, 13, 1.

latur, non agit perperam, non inflatur, non est ambitiosa, non quaerit quae sua sunt, non irritatur etc.»²⁸ Y san Agustín declara este lugar de san Pablo in *Regula* dice: «Charitas enim nom quaerit quae sua sunt sic intelligitur quia communia propriis non propria comminibus anteponit, etc». Y es ir contra lo que dice el concilio de Trento, sesión 13, cap. 1 *De reformatione*, que consideren los jueces que son pastores y no verdugos, etc. Y es ir contra lo que enseña la ley natural y Dios: «Omnia ergo quaecumque vultis ut faciant vobis homines et vos facite illis, etc.»²⁹ Pues ninguno *sanae mentis* dirá que no quisiera más servir a cristianos que ser muertos y comidos de semejantes bárbaros. Ni ninguno me negará que no es mejor servir a cristianos que ser muerto y comido de bárbaros. De esto podrá colegir lo demás se colige de los que dicta y enseña la ley natural y Dios por san Mateo 7. Y es ir contra lo que enseña el Evangelio y ley de Dios: Mt 22; Jn 13 y 15; 1 Jn 2; Is 58; Sb 6; Si 4; Pr 10-11. «Quomodo enim tales iudices in hoc servant justitiam vel implent praeceptum diligendi proximum sicut se ipsos si opera eorum dicunt oppositum, etc.» Probatio enim dilectionis ut ait divus Gregorius Homilia 30 in Jn 14. [*Exhibitio est operis*]. Y es dar ocasión que se diga que los jueces que vienen a eso y los que los envían o están tan mal informados o lo hacen por ignorancia, o que son hombres sin Dios y sin almas que por codicia de adquirir [la] plata aunque sea a costa de pobres y de sus ánimas si lo que se le dice no encaja con sus intentos y sueños de sus pretensiones ni reparan en lo que dice san Pablo ni en lo que dice el derecho y la teología ni reparan en lo que dicta y enseña la ley natural y Dios Nuestro Señor por Mt, 7. Ni reparan en lo que dice el Evangelio y ley de la divina Majestad. O que lo hacen por otras cosas también indignas al nombre cristiano lo cual no ha de parecer bien ni al rey Felipe de España ni a otro que tenga pecho cristiano por la injusticia que en ello se hace a los españoles e inhumanidad a los que habían de sacar de la cordillera destinados por aquellos bárbaros a la muerte si los españoles no los rescatan. Y sé que si en esto no se pusiere remedio se lo han de decir y escribir al virrey y al rey Felipe Nuestro Señor, que siendo tan cristianismos y católicos como lo son pondrán remedio en semejante vejación e injusticia que se hace a los vasallos de Su Majestad. Y en la inhumanidad y crueldad que se hace a los infieles que allá quedan en la cordillera para ser comidos de los chiriguanaes. Y los jueces que en semejante injusticia y vejación llevasen plata a los españoles por el rescate, los tales jueces estarían obligados a restituirla. Y si no lo hiciesen, con la plata que llevaron o, por mejor decir, sin ella, se irán al infierno.

Y esto es lo que enseña san Agustín, san Raimundo, el arzobispo de Florencia san Antonino, los Ledesmas, los Medinas Salmanticense y Complu-

²⁸ 1 Cor, 13, 4-5.

²⁹ Mt 7, 12.

tense, el papa Adriano, Bañez, Mancio, Gallo, Orellana, Peña, Rodríguez, el Hispalense, Soto, Navarro, fray Luis López, Navarra, Armilla, Navarra, Alcocer, Vitoria, Alberto Magno, san Buenaventura y santo Tomás en la II-II *et alibi sepe*. Y la doctrina de santo Tomás está aprobada por cuatro papas, por Juan XXII, por Inocencio VI,³⁰ por Urbano V³¹ y por Pío V, y por la Madre de Dios y por el mismo Dios. El papa Juan XXII hablando de la doctrina de santo Tomás dijo que en cada cuestión que hizo Santo Tomás hizo un milagro: «alii docent quod dixit hoc, summus Pontifex», que en cada artículo que hizo Santo Tomás hizo un milagro. El papa Inocencio VI hablando de la doctrina de Santo Tomás en un sermón que comienza «Ecce plus Salomon hic» dice: «Huius doctoris sapientia pre ceteris, excepta canonica habet proprietatem verborum, modum dicendorum, veritatem sententiarum, ita ut nunquam qui eum tenuit inveniatur a tramite veritatis deviasse et qui eum impugnavit semper fuit de veritate suspectus».³² Y el papa Urbano V en una bula que comienza *Laudabilis Deus* dice: «Volumus in super et tenore...»

Manda el papa Urbano V que sigan la doctrina de santo Tomás como verdadera y católica. Y el Papa Pío V en una bula que comienza *Mirabilis Deus* dice «Doctrina huius doctoris est regula certissima christianae doctrinae quae confutatis infinitis haeresibus catholicam ecclesiam illus trahit».³³ Dice el Papa Pío V que la doctrina de santo Tomás es regla certísima de lo que los cristianos han de seguir, con la cual doctrina confundidas infinitas herejías ilustró la Iglesia. Y en las lecciones de su día en el breviario de la orden de Predicadores confirmado por el papa Clemente VIII, siendo general de esta sagrada religión el maestro fray Hipólito María de Monte Regali, se lee que le apareció la Madre de Dios *et de sua vita et sciencia integritate certificavit* que la Madre de Dios le certificó a santo Tomás de la integridad de su vida y ciencia. Y el mismo Dios *ore crucifixi* en la ciudad de Nápoles le dijo: «Bene scripsisti de me Thoma», bien has escrito de mí Tomás. Y ser esto así dícelo el papa Pío V en una bula que comienza *Mirabilis Deus*, por la cual bula le hace doctor de la Iglesia. Y todos los concilios que han habido después de santo Tomás han seguido su doctrina. El concilio Lugdunense sub Grego-

³⁰ Corrijo el incorrecto *Inocencio V. Y en adelante.

³¹ Corrijo el incorrecto *Urbano VI. Y en adelante.

³² «La sabiduría de este doctor, sobre todas las demás, excepto la sabiduría canónica, tiene la propiedad de las palabras, la manera de hablar, la verdad de sus opiniones, de modo que nadie que lo sostuvo fue encontrado jamás desviado del camino de la verdad, y nadie que lo atacó fue jamás sospechoso de la verdad».

³³ «La doctrina de este doctor es la regla más segura de la doctrina cristiana, la cual, habiendo refutado innumerables herejías, transmite a la Iglesia Católica».

rio X; el concilio Vienense sub Clemente V; el concilio Lateranense sub Julio II et Leone X; el concilio Constanticense incoatum sub Joanne XXIII³⁴ et finitum sub Martino V; el concilio Florentino sub Eugenio IV y el concilio de Trento sub Julio III, sub Pablo III et Pío IV. Y en el concilio de Trento hubo salvoconducto que pudiesen entrar los herejes a argüir. Y después de haber altercado los católicos con los herejes sobre alguna proposición de fe, daban voces en el concilio diciendo «quid dicit doctor sanctus, nomine doctoris sancti divum Thomam intelligentes»,³⁵ como por nombre del príncipe de los Apóstoles se entiende san Pedro y por el doctor de las gentes se entiende san Pablo, así por el doctor santo se entiende Santo Tomás. Y acabadas las voces *quid dicit doctor sanctus* abrían las partes de santo Tomás que estaban en una mesa grande en medio del teatro del Concilio. Y leían en voz alta, que lo que oía todo el concilio de Trento, la cuestión y artículo de santo Tomás que trataba sobre la proposición y materia que habían altercado los católicos con los herejes. Si habían disputado de justificación abrían la I-II. Si habían altercado de *sacramentis in genere* o de los siete sacramentos de la Iglesia, abrían la tercera parte, etc. Y oído lo que decía santo Tomás, mandaba el papa, los legados, los cardenales, los obispos, los arzobispos y patriarcas y todo el Concilio que lo que Santo Tomás ponía en las partes por conclusión, eso se definiese por de fe. Y así se ve que todo lo que hay en el Concilio de Trento de anatemas son conclusiones que pone santo Tomás, en las partes y *additiones* ad 3 p. y 4 de las Sentencias. De esto podrán colegir la obligación que tienen de seguir la doctrina de este Angélico doctor de la Iglesia san Tomas, que una de las razones que van aquí puestas lo que dicen los papas, los concilios, la Madre de Dios y el mismo Dios de la doctrina de santo Tomás es para que los jueces que así vejan a los españoles y a los demás que libran las almas y vidas de manos y poder de bárbaros e impiden las vidas y conversión y salvación de tantos infieles, pues los tales jueces son cristianos, a lo menos tienen obligación de serlo, abran los ojos y sigan la doctrina maciza, verdadera y católica regla certísima y las leyes de cristianos que enseña santo Tomás en los lugares arriba referidos y alegados y en muchas otras partes. Y lo mismo que enseña Santo Tomás y san Agustín y otros innumerables doctores que por abreviar deje, enseña la ley de Dios *que non dimittitur peccatum nisi restituatur injuste ablatum*.³⁶ Y santo Tomás dice: «Restitutio eius quod juste ablatum est».³⁷ *Est de necessitate salutis et omnes auctores supra citati et alii*

³⁴ Corrijo *Juan XXIV.

³⁵ «¿Qué dice el santo doctor, entendiendo el nombre del santo doctor, Santo Tomás?».

³⁶ «Y el pecado no se perdona a menos que se restituya lo que fue quitado injustamente».

³⁷ «Restauración de lo que fue justamente quitado».

*in numeri quam vis in verbis videantur differre, in re tamen idem docent qui divus Thomas ubi supra.*³⁸

Ni los jueces que vienen a eso tienen excusa en que los envían otros jueces porque los otros jueces se fundan en la presunción que hay inter los que el rescate de los chiriguanes no es lícito. Y hallándose como se halla según derecho y según lo que enseña la teología y la ley de Dios *ut ex dictis constat* que es lícito el rescate de la cordillera de los chiriguanaes, cesa la excusa que en orden a eso podían tener. Pues se sabe que la ley que se funda en presunción así como no liga en el fuero exterior pudiéndose averiguar la verdad en contrario como se dice en derecho *c. super hoc De renunt. l. cum in debito de prob. 6.* Menos liga en el fuero de la conciencia y delante de Dios y cesa la tal ley, etc. cuando la verdad está en contrario como se dice en derecho *c. Tuanos. De Spons. 15. Qui fidem*, eodem lit. Y lo resuelve Navarro *in cap. ita quorundam, de Judaeis, notabili 10* y los canonistas *in cap. tua nos de Spons.*

Así en el caso presente cesando como cesa la presunción y la razón del mandato y comisión a que los tales jueces fueron enviados ha de cesar su disposición como cesando la razón de la ley cesa también su disposición como por muchas leyes lo resuelven Baldo, Alexandro, Imola, Jasón, Fulgencio, Tiraquello, Abad Panormitano, Cayetano, Menchaca, Alciato, Corias y Soto, Baldo y Alexandro *in l. 2, n. 6 Soluta matri; Imola in Leg. 51 vero ss. de vero eodem tit.; Jasón In leg. Si convenerit, n. 9; De jurisdict. omnium judicum et in l. Non dubium n. 3; ubi Fulgentius, n. 6; et Ripa núm. 4 de vul; Tiraquellus In tract. Cessante causa cessat effectus, part. 1, n. 130.; Abbas. in cap. Quomodo contra, n. 6 de prob.; Cayetanus in opusc. De matri., q. 2; Menchaca Controver. illus. c. 46, n. 5; Alciatus l. de verborum signif. p. 6; Corras De Juris, c. autem 4, p. 6; Soto Lib 1 De just. et iure, q. 6, art. 8.*

Y lo mismo se ha de decir de una provisión y mandamiento o comisión que dicen todos esos doctísimos autores de una ley que cesando la razón de la ley cesa su disposición porque corre la misma razón y habiendo la misma razón en un caso y en otro se ha de decir lo mismo, como se sabe del derecho *l. Non possunt, ff. de legibus* y de la ley final *ff. Mandati* y la glosa *ubi supra: ubi est enim eadem ratio eadem et debet esse juris dispositio*, etc. Y cuando los jueces que vienen a eso fueren de almas tan desiertas que no hicieren lo que dice santo Tomás y los demás autores y lugares de la divina escritura que arriba van alegados, ni repararen en lo que enseña la ley de Dios *ubi supra* por ser los tales jueces de ánimas de bronce y de almas canceradas, a los que les enviaren les queda la misma obligación de restituir. Lo cual enseña santo Tomás en la II-II, q. 62,

³⁸ «Se trata de la necesidad de la salvación, y todos los autores citados arriba y otros parecen diferir en número más que en palabras, pero en realidad enseñan lo mismo que Santo Tomás arriba».

art. 7 donde dice: «Non modo qui aliena rapuerunt sed qui in iuste acceptionis aliquo modo caussa fuerunt restituere tenentur quamquam ipsi non acciperint causse autem seu modi consentiendi his versibus comprehenduntur iussio consilium consensus palpo recursus participans mutus non obstans non manifestans, etc.».³⁹ *Haec Divus Thomae* y todos los teólogos, juristas y canonistas nemine dempto enseñan lo mismo que dice y enseña santo Tomás *ubi supra*. Y lo mismo se colige del derecho que dice: «Si tua culpa damnum datum est, jure super his satisfacere te oportet».⁴⁰ Y cuando los tales jueces y los que los envían se vean delante del tribunal de Dios no tendrán excusa que no les avisaron.

Dada en la frontera, en Pucara, día de aquel santísimo patriarca que de una sola una vez en Tolosa de Francia resucitó cuarenta muertos y se daba tres disciplinas cada noche con una cadena de hierro y convirtió 100.000 herejes y más predicando la devoción de la Princesa del cielo, serenísima Reina de los Ángeles, Emperatriz de los cielos, querubines y serafines, y Madre de Dios del Rosario, santo Domingo de Guzmán, *ex nobilissima Guzmanorum familia*, padre y fundador de la sagrada religión de Predicadores, etc. de 1610 años.

El juez que vino ahora a esta frontera en orden a lo supra dicho de la cordillera, etc. me dice que les lleva 3.800 pesos en reales de pena. Y a un solo caballero y capitán se sabe que le han costado más de 14.000 pesos; tres o cuatro jueces que a esta frontera vinieron a lo mismo, etc. Y a toda esta frontera tienen destruida, jueces que han venido a lo mismo. Estas cosas y otras en orden al servicio de Dios y del rey católico de España y bien de toda la frontera de los infieles que habían de ser rescatados, me han movido a dar este parecer y escrito para que el juez superior, pues es Príncipe tan cristiano ponga remedio en ello. Enviando licencia general, como el rey de España envió para el rescate de los negros, pues corre la misma razón, como consta de lo dicho arriba, para que puedan entrar a rescatar y librar de las manos de los bárbaros, a los que tienen presos para los comer aquellos bárbaros en la cordillera. Pues enviar esa licencia general obviando robos y latrocinios de jueces y mandar mudar la Barranca, sepultura de indios y españoles al lugar donde antes estaba, es obra de un príncipe tan cristianísimo. Y como se sabe de lo que dice santo Tomás, san Agustín y san Buenaventura y san Pablo y la ley de Dios *ubi supra*, obra de grandísima caridad y de grandísimo servicio que se hará a Dios y a Su Majestad como se colige de las razones arriba dichas y de lo que dicen esos precla-

³⁹ «No solo quienes han tomado la propiedad ajena, sino también quienes de alguna manera fueron causa de la justa aceptación, están obligados a restituirla, aunque no la hayan recibido. Pero las causas o formas de consentir se incluyen en estos versículos: mandato, consejo, consentimiento, palpación, recurso, participación, silencio, no obstrucción, no manifestación, etc.».

⁴⁰ «Si el daño fue causado por tu culpa, deberás compensarlo legalmente».

rísimos autores y gloriosos santos y lugares de la divina Escritura que en este escrito y parecer van alegados y las voces de los que así son vejados y perseguidos llegan al cielo. Y se sabe que de 16 jueces que han venido a esta frontera, los 14 han muerto de muertes desastradas y algunos sin poderse confesar y de los dos que han quedado, Dios sabe lo que será. Jueces que han venido a esta frontera han llevado de solo salarios 100.000 pesos y más.

Dios por su misericordia, bondad y majestad infinita sea servido de poner remedio eficaz en esto y en otras cosas, como su divina Majestad puede: «Deus autem noster in caelo; omnia quaecumque voluit fecit»;⁴¹ «quaecumque voluit Dominus fecit, in caelo, in terra, in mari et in omnibus abyssis». ⁴² «Voluntas enim Dei semper et infalibiliter impletur»,⁴³ quod etiam docet Divus Thomas 1-1, q. 19 art. 6.

Fray Vicente Vornado Albistur

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- Adorno, Rolena, *The Polemics of Possession in Spanish American Narrative*, Yale University Press, 2008.
- Báñez, Domingo, *El derecho y la justicia. Decisiones de Iure et Iustitia*, ed. Juan Cruz, Pamplona, EUNSA, 2008.
- Coello de la Rosa, Alexandre, *El pregonero de Dios. Diego Martínez sj. Misionero jesuita del Perú colonial*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2010.
- Farrelly, Brian, *Fray Vicente Bernedo OP, apóstol de Charcas (1562-1619)*, Salamanca, Editorial San Esteban, 1986.
- García Recio, José María, *Análisis de una sociedad de frontera: Santa Cruz de la Sierra en los siglos XVI y XVII*, Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla, 1988.
- Goetz, Rebecca A., «Indian slavery: An Atlantic and hemispheric problem», *History Compass*, 14:2 (2016), pp. 59-70.
- Helg, Aline, *¡Nunca más esclavos! Una historia comparada de los esclavos que se liberaron en las Américas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2018.
- Jackson, Robert H., «Missions on the frontiers of Spanish America», *Journal of Religious History*, 33:3 (2009), pp. 328-347.
- Langer, Erick D., «Franciscan missions and Chiriguano workers: Colonization, acculturation and indian labor in southeastern Bolivia», *The Americas*, 43:3 (1987), pp. 305-322.
- Meléndez, Juan, *Tesoros verdaderos de las Indias en la historia de la gran provincia de San Juan Bautista del Perú del Orden de Predicadores*, Roma, Imprenta de Nicolás Tinassio, 1681.

⁴¹ Ps 113, 11.

⁴² Ps 134, 6.

⁴³ «Porque la voluntad de Dios se cumple siempre e infaliblemente».

- Méndez Alonso, Manuel, «Esclavos indios and the School of Salamanca after the New Laws of 1542», *Religions*, 15(5), 2024, 594, <https://doi.org/10.3390/rel15050594>
- Montoya Cruz, Juan David, «¿Conquistar indios o evangelizar almas? Políticas de sometimiento en las provincias de las tierras bajas del Pacífico (1560-1680)», *Historia Crítica*, 45 (2011), pp. 10-30.
- Noack, Karoline y Kerstin Nowack, «The question of slavery in the Inca state», en *The Palgrave Handbook of Global Slavery throughout History*, ed. Damian A. Pargas y Juliane Schiel, Palgrave-Macmillan, Cham (Suiza), 2023.
- Ojeda Corzo, Ramón, «Fray Antonio González de Acuña: Procuradoría de un dominico limeño en Europa», *Studia Historica. Historia moderna*, 45:1 (2023), pp. 213-238.
- Oliveto, Lía Guillermina, «Redes de cautiverio y rescate de indígenas en la frontera oriental de Charcas (1574-1605)», *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia*, 9:2 (2025).
- Pinckert Justiniano, Guillermo, *La guerra chiriguana*, Santa Cruz de la Sierra, Los Huérfanos, 1978.
- Reséndez, Andrés, *La otra esclavitud. Historia oculta del esclavismo indígena*, México, Grano de Sal, UNAM, 2019.
- Revilla Orís, Paola A., *Entangled Coercion. African and Indigenous Labour in Charcas (16th-17th Centuries)*, Oldenbourg, De Gruyter, 2021.
- Saignes, Thierry, *Historia del pueblo chiriguano*, ed. Isabelle Combès, La Paz, Institut Français d'Études Andines, 2006.
- Saranyana, Josep-Ignasi «El “parecer” (1610) de fray Vicente Bernedo sobre la guerra de los chiriguanos», en *Teología en América Latina*, ed. Josep-Ignasi Saranyana, Madrid-Frankfurt, Iberoamericana-Vervuert, 1999, vol. 1, pp. 248-252.
- Szabó, Henriette, Eva, *Diccionario de la antropología boliviana*, Santa Cruz de la Sierra, Aguaragüe, 2008.