

El rescate: Una ausencia presente¹

Rescue: A present absence

Van-Deusen, Nancy E.

Queen's University, Canada

dnev@queensu.ca

 <https://orcid.org/0000-0001-5295-7945>

Resumen

¿Cómo abordar una historia del «rescate» en la Hispanoamérica colonial y decimonónica cuando su presencia documental es limitada? Constructos tales como reducir, remediar, redimir, dominio y merced, todos vinculados con el concepto y práctica del rescate, están escondidos a simple vista en los registros coloniales para que los investigadores los vean. Cada uno de ellos tiene su propia lógica y principios fundacionales relacionados con el catolicismo y el dominio legal, pero son al mismo tiempo dimensiones del rescate mismo. Y, tal vez, aún más importante es que resulta crucial entender que los creadores contemporáneos de los documentos situaban la lógica del rescate en las inscripciones documentales (ya fuera consciente o inconscientemente), en formas legalmente aceptables y permisibles para contar la historia de la captura, intercambio e «integración» de los indígenas a una vida de servidumbre, ya fuera en casas, chacras, fincas o minas. Los expedientes de bautismo específicamente contienen información que une los puntos entre los actos no enunciados (pero presentes) de «coger» o «tomar» cautivos y las siguientes fases en su vida: el ingreso al dominio hispano y su inscripción como católicos bautizados en los registros parroquiales, con un amo o comerciante de pie a su lado.

Palabras clave: rescate, esclavitud indígena, archivos, epistemología de la documentación, libros de bautismo.

Abstract

How do we approach a history of «rescate» (rescue/exchange) as a form of Indigenous enslavement in colonial and nineteenth century Spanish America when its documentary presence is limited? Hidden in plain sight for researchers to see in colonial records are constructs like *reducir* (to reduce), *remediar* (remedy), *redimir* (redeem), *dominio* (dominion) and *merced* (mercy) which are all linked to the concept and practice of rescate. Each term has its own logic and foundational principles related to Catholicism and legal dominion, but they are also dimensions of rescate, which roughly translates as rescuing or exchanging someone taken into captivity for something. Perhaps, more importantly, it is paramount to understand that contemporary document creators situated the logic of rescate in documentary inscriptions (whether consciously or unconsciously), in ways that were legally acceptable and permissible to tell the story of the capture, exchange, and «integration» of Indigenous people into a life of *servidumbre* (free and unfree labor) whether in homes, on estates, or in mines. Baptismal records are an example of this integration as they contain information that connects the dots between the unstated (but present) acts of the «tomando» (taking of) captives and the next phases of captives' lives: entry into the Spanish domain and their inscription as baptized Catholics into parish records.

Keywords: rescate, indigenous slavery, archives, epistemologies of documentation, baptismal records.

Recibido: 1 de abril de 2025 - **Aceptado:** 29 de mayo de 2025

1. Introducción

Rescate. s. m. El recobro o redención por precio de lo que robó el enemigo. Latamente se toma por el que se hace de qualquiera cosa que está en poder de otro. Latín. *Redemptio*.

Rescate. Se toma por el mismo dinero con que se redime o rescata. Latín. *Pretium redemptionis*.

Rescate. Vale tambien cámbio, o permúta. Latín. *Permutatio*. (RAE, 1737, V: 591).

A pesar de las definiciones restringidas del rescate que hemos presentado en las citas que aparecen arriba, este era, de varios modos, un término sin límites. En las tres sílabas de su enunciación encontramos envueltos siglos de historias, significados e interpretaciones de la región del Mediterráneo y en América. Si bien es cierto que los significados de este vocablo que involucran el rescate o intercambio de cautivos (algo referido en general al área del Mediterráneo) aparecen con regularidad en los diccionarios etimológicos de la Edad Moderna, las referencias al mismo como un

intercambio de cautivos indígenas por parte de un cacique o formación política indígena con los españoles, no aparecerán con regularidad después de 1600 ni en los diccionarios hispanoamericanos ni tampoco en muchos documentos de archivo.

Esto no quiere decir que el rescate no aparece en material alguno proveniente de los siglos XVII, XVIII o XIX. Esta palabra se manifiesta fundamental (aunque no exclusivamente) en documentos notariales, entre ellos los testamentos o cartas de venta que indican el «origen» o las condiciones bajo las cuales un cautivo inició una vida de esclavitud a través del rescate, y quién había de heredarlo (ABNB, EC 1764, n. 134; Chuecas Saldías, 2017a; Doucet, 1988: 117). Pero estos son casos individuales. Lo que sucede más a menudo es que nos enteramos de la presencia de un número significativo de esclavizados o de la prolongación de la práctica de la esclavización, cuando una práctica «ausente» en muchos documentos pero que aparece en los pedidos de libertad que los esclavos hacían o cuando una autoridad ordenaba que un grupo de esclavizados fuera liberado, o que cesara de

inmediato la práctica del rescate (Lucaioli y Latini, 2014: 116; Van Deusen, 2015). Contamos con un ejemplo de 1671, en el cual José García de Salzedo, el gobernador de la Nueva Galicia, ordenó la libertad de 202 indios esclavizados que trabajaban en las minas del Parral, en la Nueva España septentrional. Parral continuó empleando a más de un millar de esclavos indígenas en casas y minas incluso después de esta medida excepcional (Cramaussel, 2006: 195, 200; Zavala, 1989: 115). Las inscripciones que recuentan momentos de captura, intercambio y desarraigo forzado son asimismo más evidentes en lugares como el Chile del siglo XVII, debido a la formalización del rescate por real cédula (Jara, 1971; Hanisch Espíndola, 1981).

En términos más generales, rastrear la historicidad del rescate en la documentación revela más bien el declive del uso del término después de que las leyes prohibieran la esclavitud indígena en ciertos lugares (al mismo tiempo que perduraba en otros) o su utilización cada vez más frecuente para describir el rescate de cautivos europeos o cristianos en manos de las formaciones políticas indígenas. La menor frecuencia de uso de este término

por parte de quienes creaban los documentos también coincide con un menor uso del vocablo esclavo para identificar a los cautivos y «criados» indígenas domésticos, una vez que el constructo legal ya no estaba aprobado ni era legal, en particular en aquellos casos en los cuales no se había declarado una guerra justa (Cramaussel, 2006: 187). No obstante estos patrones de ausencia en los archivos, los cautivos siguieron siendo capturados, intercambiados por un precio y distribuidos en diversos lugares de toda Hispanoamérica hasta bien entrado el siglo XIX, especialmente en lugares tan distantes entre sí como Nueva México, Nueva Vizcaya, el Nuevo Reino de Granada o Charcas.

El rescate es de crucial importancia para entender las relaciones laborales coloniales en la América hispana, porque nos permite explorar de qué modo el ubicar a la población indígena dentro de la servidumbre doméstica fue cambiando a lo largo del tiempo e influyendo en los ideales coloniales del dominio. Para dar cuenta de su presencia ausente, ubicar inscripciones del uso de la fuerza en el cautiverio de los pueblos indígenas a través del

rescate, a menudo requiere que consultemos diversas fuentes, entre ellas la correspondencia de los funcionarios, las autoridades militares en particular, el testimonio ocasional de un cacique indígena, los libros parroquiales y notariales, los expedientes de litigios, causas criminales y hasta la documentación dejada por la Inquisición (Conrad, 2021; Zavala, 1967; Green y Molina, 2015-16: 129-30). Dadas estas restricciones archivísticas, nuestra mirada vigilante debe estar siempre atenta a las inscripciones del rescate que parecieran ser anomalías, pero que apuntan hacia unos patrones más amplios de la invisibilización de la servidumbre indígena.

Resulta evidente que la documentación guardada en los repositorios da forma a lo que puede y no puede decirse. Sabemos también que las fuentes a menudo dicen lo que «debería» decirse. Ello es, no obstante, importante para entender que las leyes y ordenanzas, así como las normas culturales, influyen en por qué razón las fuentes de archivo contienen la información que contienen y en la forma en que moldean nuestros estudios sobre la esclavitud, y de prácticas semejantes a esta.

La esclavización y el sometimiento forzoso de miles de indígenas no llegaron a su fin porque los gobiernos locales y los códigos legales prohibieron prácticas tan violentas como estas. Así que, ¿de qué modo explicamos el hecho que los términos esclavo y rescate fueron haciéndose cada vez más raros en las inscripciones documentales? En lugar de pensar en términos de una falsa dicotomía entre prácticas *de jure* (legales) y *de facto* (comunes y no aprobadas) para así explicar esta disminución y silenciamiento archivístico, sostendría que debemos más bien examinar de qué modos el rescate, en tanto método de esclavización y redención, quedó codificado en los documentos de archivo de modos más discretos. En lugar de asumir que la presencia —en los archivos— de un significante como el rescate transmite algún tipo de verdad o evidencia de un fenómeno en vías de desarrollo, sugeriría más bien que otros indicadores podrían ayudar a divulgar su lógica y la esclavización aún escondida a simple vista, incluso cuando esta palabra misma no aparece.

Si bien es cierto que el término rescate no ha dejado muchos rastros, lo que encontramos

son los conceptos asociados de «redención», «reducción», «dominio» y «merced». Estos conceptos afines de rescate estructuraron los pensamientos y predisposiciones, y las lógicas, así como las acciones de los españoles cuando «rescataban» indígenas. El presente artículo se concentrará en los principios ideológicos y en los conceptos afines de redención, redimir, dominio y merced que informaron las prácticas del rescate. Luego, se considerarán las implicaciones que la ausencia-presencia de este término tiene para quienes estudiamos la esclavitud indígena y las formas de dominación semejantes a la esclavitud.

A pesar de la naturaleza fracturada del archivo de la esclavitud, durante los últimos veinte años el estudio de la servidumbre indígena y la integración de la población india —como trabajadores— a economías dominadas por los españoles, ha recibido bastante atención (consúltese la bibliografía). Durante décadas, los estudiosos han examinado detenidamente los registros guardados en archivos de provincia y nacionales, para así exponer las complejidades y variedades de la condición cautiva y la servidumbre indígena. Esto incluye el seguimiento

de las expediciones organizadas, el explicar los procedimientos relacionados con la captura, exponer las redes de circulación, situar la colocación de los cautivos en comunidades mineras y unidades domésticas, y examinar la vida que llevaban en estos nuevos entornos. Tal como muestran los estudios, los esfuerzos realizados para usurpar, robar, saquear, inducir o dedicarse al intercambio comercial de indígenas dependía de la demografía, de la ubicación del grupo en el cual se había puesto la mira, de la cercanía de una misión, fortificación o enclave agrícola o minero a las comunidades indígenas; de cuán a menudo las entradas pasaron a ser algo tradicional en la región, y de cómo y por qué razón unas economías indígenas específicas pasaron a depender del comercio de mercancías (Avellaneda, 2016; Conrad, 2021; Lucaoil y Latini, 2014; Sherman, 1979; Valenzuela Márquez, 2014; Zavala, 1944, 1967). Algunos investigadores han rastreado las formas en que los españoles adquirieron trabajadores indígenas para las encomiendas pequeñas, cómo indujeron a los trabajadores a que pasaran a las haciendas jesuitas o secuestraron niños para que trabajaran en hogares urbanos (Avellaneda, 2016; Contreras, 2009;

Cramaussel, 2006; Doucet, 1988: 62, 70-71; Green y Molina, 2015-16; Lucaioli y Latini, 2014; Revilla, 2020a; Valenzuela Márquez, 2020). También han descubierto «la cristalización de la asociación intrínseca que iba tomando el cautiverio esclavista como objetivo económico y la deslocalización o desnaturalización a tierras lejanas, como objetivo político, con la finalidad estratégica de desintegrar las redes comunitarias» (Valenzuela Márquez, 2020: 167).

Hoy, los estudiosos reconocen que el término «rescatar» era un eufemismo para englobar, ofuscar y generalizar la usurpación, el saqueo, el secuestro. Esto resulta particularmente evidente en los juicios cuando los litigantes indígenas —que contaban con el apoyo de un procurador y eran preparados por este— contaban su experiencia de haber sido cogidos desprevenidos y afirmaban, por ejemplo, que «me llevó contra mi voluntad», que «me apresaron» (ANC, RA 2356, 76r) o explicaban que habían sido engañados: «le engaño diciendo, ven a coger manzanas» (ANC, RA 2930, 275v). El término rescate también se relaciona con el uso estratégico de etnónimos particulares

(como chichimecas, pijaos, chiriguanaes, apaches o aucaes) que fusionaron distintos grupos étnicos en una categoría que denotaba la condición esclavizable, así como con el derecho de los españoles a tomarlos cautivos debido a su rebeldía. Por último, los investigadores mostraron la relación existente entre las expectativas laborales de la esclavitud y las distintas prácticas asociativas como el «depósito» o, incluso, el yanaconaje (Revilla 2020^a, 2025; Zavala, 1967; Gil Montero, 2018).

2. Antecedentes

Para entender la ausencia presente del rescate en los archivos coloniales es importante entender cómo fue que esta práctica se desarrolló en Hispanoamérica. Antes de mediados del siglo XVI, el uso más común de este término aludía a las autoridades o caciques indígenas y a su gente (a los que a menudo se llamaba «indios amigos») que entregaban a los indios capturados enemigos a cambio de bienes o de condiciones más específicas de paz con los españoles (Sherman, 1979). Desde la perspectiva hispana, el rescate, por lo general, representaba a un indígena al que

las autoridades indias intercambiaban por bienes como diplomacia, o al que trocaban para disminuir las demandas de mano de obra o de tributo que se hacía de ellos. El rey había aprobado el rescate antes de que se dieran las Leyes Nuevas en 1542 y los decretos que las siguieron en la década de 1550 (Konetzke, 1953).² Las licencias para este efecto podían ser dadas por el rey, por un gobernador o un virrey (Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias, Libro VI, Título II, Ley VII). El abogado defensor que representó al conquistador Nuño de Beltrán Guzmán en el juicio que le abrieran sus esclavos indígenas Pedro y Luisa en 1550, lo explicaría claramente:

yndios heran esclavos dellos [los caciques de Pánuco, en Nueva España] y por tales avidos tenydos y conocidos y poseidos entre los dichos yndios y por ellos y los señores y dueños dellos los vendieron y rescataron en sus mercados como lo suelen y acostumbran hazer por yndios que llaman ellos esclavos de rescate (AGI 1021, f. 3r).

Pero tal como los estudios han mostrado, el así llamado acto de intercambiar cautivos no

siempre fue lo que parecía ser. Más a menudo resultaba ser una treta para secuestrar o robar a víctimas inocentes, empleándose luego el lenguaje del rescate para esconder estos actos más insidiosos. Bartolomé de Las Casas señaló esto en un tratado sobre la esclavitud que presentó al Consejo de Indias en 1544, justo después de que las Leyes Nuevas hubiesen sido dadas. Dijo así:

E los ovieron de los yndios comprados o por rescate (como los españoles dicen) y de muchos y los más destos es la misma razon. Porque de la misma manera que los forçavan, violentavan y amenazavan que se los diesen por tributo: assi forcava y atormentaban y amedrentaban a los caciques y señores di-ziendoles y levantando les que eran ydolatras (aun antes que pensasen ser Christianos) y que dirían a las justicias que adoravan y sacrificaban y tenía ydolos porque se les vendiesen y rescatasen. Y como no tenía tantos quantos les pedían y robaban: como parece por el primer supuesto: daban les los indios libres de los pueblos como se dixo en la prueba de la conclusión en la primera parte. Y ovo en esto tan desmandada y rota corrupción

(como es notorio) que ovo de venir a oydos de su Magestad el clamor y nuevas della: por las cuales mando embiar provision que en ninguna manera se entendiese más en rescatar (Las Casas, 1552: 142v-143r).

El rescate ya había quedado tempranamente estandarizado en América como un «medio para un fin», que calificaba las condiciones (el medio) en las cuales se dio la eventual servidumbre de por vida y a través de generaciones (el fin). Luego esta lógica, codificada en documentos de transacción, quedó reflejada en cierta terminología e información requerida por la documentación notarial, como los lugares asociados con la guerra o que yacían fuera del orden colonial, el nombre del cacique, el nombre, género y edad de la persona rescatada y —a veces— el precio pagado por ella. Durante aquellos periodos en los cuales el rey o un virrey aprobaron la guerra y la esclavización, como sucediera en Chile con los reche mapuche (1608-1674), en Charcas con los chiriguano (1585-1600) o en Nueva Granada con los pijao (1585-1605), la documentación proveniente de las transacciones, como cartas de venta o traspasos,

nos revela el tráfico «legal» de niños y adultos (ABNB, EP.63., Traspaso, 1597, 170r-171v). Incluso después de que la esclavitud quedase prohibida por los reales decretos, las dotes, testamentos y hasta los expedientes matrimoniales posteriores apuntaban esclavos indígenas a los cuales se debía traspasar a otro miembro de la familia (Doucet, 1988: 127-28). Estos documentos fueron conservados en un archivo con la intención de preservar una acción de cautiverio y comercio que ocurría de modo lógico, auténtico y verosímil (van Deusen, 2023).

En algunos casos, aunque con cada vez menor frecuencia después de 1600, las adscripciones legalizadas (traspasos, testamentos, dotes, donaciones) aparecían debido a la necesidad de suministrar una huella de papel a la «propiedad» humana (Chuecas Saldías, 2017). En estos casos, el «tipo» de identificación del cautivo —ya fuera como indio infiel, bárbaro salvaje, rescatado, pacificado, indio de los llanos o indio de la cordillera—, además de registrar la condición bajo la cual fue capturado (por rescate o en guerra) e incluir también su adscripción etnonímica (aucae,

chichimeca, pijao, etc.), legitimaba además el estatus jurídico de la persona sobre la base de las condiciones bajo las cuales fue llevada al redil hispano (Cramaussel, 2006: 186; Van Deusen, 2023). En efecto, este momento de adscripción podría haber sido la primera vez que el cautivo en cuestión «se convirtió en otra cosa» por escrito (Doucet, 1988: 137). Aunque la documentación legalizada de estas transacciones nos brinda la información supuestamente más biográfica que puede ser de utilidad para los historiadores, las categorizaciones y las razones por las cuales estas figuraban en el documento no siempre quedan claras. Resulta especialmente reveladora la falta de claridad a la hora de retratar los momentos de transición al ser capturados violentamente o rescatados, y al pasar a formar parte de una familia o ser llevados a una hacienda o mina. A veces el eufemismo «del servicio» escondía las condiciones de esclavitud (Doucet, 1988: 131). Aún más complejo es el cambio de estatus de cautivo a criado/esclavo y luego a depositado, yanacona, naboría o encomendado. Estos procesos transgresivos también faltan en los registros de archivo (Contreras, 2009; Cramaussel, 2006: 200; Revilla 2020a). Por

encima de todo, y tal como la historiadora Paola Revilla Orías sostiene, la dicotomía esclavitud-libertad es una forma inadecuada de referirse a las relaciones laborales indígenas en el periodo colonial, precisamente porque estos deslizamientos y expectativas contradictorias eran la regla (Revilla, 2020b).

El rescate fue un medio procesal para un fin desde sus más tempranas manifestaciones en la América colonial, pero siempre se le distinguió de la esclavitud de guerra, al menos en las cédulas y ordenanzas (Doucet, 1988: 64-65; Konetzke, 1953). Dicho esto, resulta difícil distinguir la esclavitud del rescate debido a la «buena guerra» o al comercio y las campañas militares activas aprobadas, ya sea en los años anteriores a 1542 o después. En las decenas de licencias que el rey o los representantes de la Corona otorgaron a quienes partían en alguna expedición («armadas») a pedir rescate o rescatar indígenas, encontramos que los contratos cubrían el intercambio o comercio de bienes entre los europeos designados, en una amplia zona geográfica. Pero estas licencias también involucraban el intercambio de humanos convertidos en mercancías, en particular en zonas

como Guatemala, Honduras, Santa Marta, Charcas y otros lugares en donde los esclavizados proporcionaban la principal fuente de utilidad a los españoles («Real Provisión», 20/VII/1532, Medina del Campo, AGI Guatemala, 393, L.1, 42-43v; «Real Provisión», 26/X/1541, Fuensalida, AGI Lima 566, L. 4, 258v). La lógica del rescate daba forma a quienes buscaban la aprobación calculada de las entradas o malocas militares, con la finalidad expresa de secuestrar a personas inocentes. Ahora sabemos que el rescate de cautivos podía también ayudar a financiar una guerra o expedición militar (*Acuerdos de la Real Audiencia de La Plata de los Charcas*, vol. IX, 75-76, 78, 87, 90-91). Para quienes estaban involucrados en campañas punitivas era también un medio económico con el cual adquirir trabajadores (Sánchez y Sica, 1997; Velásquez Arango, 2018: 76-78). La venta de cautivos enemigos podía, asimismo, fortalecer a los miembros de comunidades y formaciones políticas indígenas tanto más grandes como más vulnerables (ANB, EC 1667, n. 27, 2r; Conrad, 2021; Lucaioli y Latini, 2014; BUS, folios 48-54). Como académicos, ¿cómo podemos entonces distinguir entre la finalidad y el resultado final de una campaña

militar, cuando los prisioneros de guerra ya capturados, ya canjeados, eran repartidos entre las distintas partes involucradas en las así llamadas campañas militares? ¿Es esto un rescate, un botín de guerra o una combinación de ambas cosas? A pesar de que la terminología va en dirección contraria, me parece que el rescate y la «guerra» fueron prácticas de secuestro inseparables, que habrían de perdurar hasta bien entrado el siglo XIX.

Al considerar la historia del rescate y la esclavitud en términos más generales, es importante reconocer que la «conquista» —esto es, actividades militares aprobadas— no llegó a su fin a mediados del siglo XVI. Aunque los latinoamericanistas coloniales norteamericanos tienden a dividir el periodo colonial en dos épocas, la de «conquista» (1492-1550) y la «colonial» (1550-1824), las intervenciones militares en vastas franjas de territorios indígenas y contra formaciones políticas indias poderosas y no tan poderosas, perdurarían hasta finales del siglo XIX. Tal como Mercedes Avellaneda, Chantal Cramaussel, Silvio Zavala y otros más han mostrado, las entradas o incursiones militares en los así

llamados territorios de indios belicosos en contra de los supuestos «alzados» o «rebeldes» en busca de esclavos, perduraron a lo largo de todo el periodo colonial, hayan sido aprobadas o no (Cramaussel, 2006: 187). Algunas de estas campañas, como la que se efectuara en contra de los tepehuanes en 1616, tuvieron como resultado un gran número de cautivos, lo que en este caso concreto incluyó a 220 mujeres y niños conducidos a Durango llevando un collar alrededor del cuello para ser vendidos (Cramaussel, 2006: 189). Treinta y ocho años más tarde, Bernardo Gómez, el organizador de la campaña militar llevada a cabo en contra de los tobosos al norte de la Nueva España, esclavizó a «180 piezas» (Cramaussel, 2006: 190; AHP, 1655b). La guerra y la esclavitud iban de la mano, especialmente en la Nueva España septentrional.

Si bien es cierto que los investigadores, por lo general, se concentran en la dimensión de intercambio del rescate (o en la farsa del mismo), hay otros significados asociados que no son igual de obvios pero que es igual de importante tener en cuenta. En la Hispanoamérica de la Edad Moderna, la lógica de la redención yacía

al centro de la comprensión de la servidumbre y por extensión también del rescate. Esto se debe a que el sustantivo «rescate» y el verbo «rescatar» involucraban ambos un intercambio económico y el estímulo de la salvación de almas. Es precisamente esta combinación de los significados de rescate lo que a menudo pasamos por alto. ¿Por qué es importante prestar atención a su aspecto redentor? Pues precisamente porque es importante unir los puntos entre la postura ontológica de la redención forzada de personas que vivían fuera de la cristiandad como algo bueno y necesario, con la práctica comercializada del rescate que subyacía a los momentos «transaccionales» de la usurpación, el robo o el intercambio. La lógica misma del «trayéndolos de la guerra» o «cogida en la guerra», implicaba el llevar madres e hijos de las tierras de guerra o «tierra de infieles» (aquellos que se habían rebelado contra la Corona española o el cristianismo) «hacia» el dominio hispano, ya fuera a un hogar, ya a una mina o un rancho. Este es el rescate en su forma más pura, sin intercambios o la pretensión de tener un cacique como intermediario. Este era el rescate como redención. ¿Por qué es tan importante esta

dimensión del rescate? Pues porque escondida a simple vista en la documentación se encuentra la lógica relacional que conecta a términos como rescate y rescatar, con sus constructos afines como: reducir, remediar, redimir y merced. Cada uno de ellos tiene su propia lógica y principios fundacionales, pero son también dimensiones del rescate. Tal vez aún más importante es que es crucial entender que quienes creaban los documentos situaban la lógica del rescate en los documentos (ya fuera consciente o inconscientemente) porque se consideraba que estos constituían la única forma permisible y aceptable de contar la historia de la captura/intercambio e «incorporación» de los indígenas a la servidumbre.

3. Rescatar, remediar, redimir

Remediar. Vale assimismo librar, apartar o separar del riesgo. Latín. *Liberare* (Covarrubias, 1611: 158v).

Remediar. «socorrer alguna cosa que iba mal», o «el medio que se pone para reparar algún daño» (Covarrubias, 1611: 158v).

Redimir. Tom. del lat. *Redimere*, rescatar, redimir, prop. «volver a comprar»; era sinónimo de *redemir*, que se derive del vocablo latino *redemptio* (Corominas, 1961: 498).

Redimir. Lat. *Redimere*, rescatar. Redención, rescate, redimido, el rescatado: redentor, el que rescata, pero *anto nomasium*. Christo, Señor nuestro es verdadero y solo Redentor, que nos redimio, y comprò con su preciosissima sangre. A los padres que van a redimir cautivos llaman comúnmente redentores (Covarrubias, 1611: 156v).

Las prácticas del rescate en la Hispanoamérica colonial operaron sobre el principio fundacional de que el acto de «rescatar» a un indígena involucraba su «redención». Por extensión, la persona que llevaba a cabo el rescate era un redentor. Rescatar, remediar y redimir son, en efecto, términos afines (con cognados comunes) y dos caras de una misma moneda. Remediar quería decir: «socorrer alguna cosa que iba mal» o: «el medio que se pone para reparar algún daño» (Covarrubias, 1611: 158v). En la Edad Media, los reinos españoles usaban «rescatar» (volver a comprar)

como sinónimo de redimir, el cual deriva de la palabra latina *redemptio*, que quiere decir redención (Corominas, 1961: 498, 504). El proceso de redención se iniciaba en el momento de la captura/intercambio/rescate, pues se estaba rectificando un «daño» al separar a la persona de algún riesgo. El rescate no era solo el momento del trueque; era también un proceso transformativo a múltiples niveles.

En cierta medida, los españoles consideraban al rescate como una práctica civilizadora asociada con la redención, o al menos fue así que el sistema burocratizado de intercambio quedó presentado en el registro escrito. Al llevar esclavos al redil cristiano (la dimensión redentora del rescate), los indios escaparían así del azote de la bárbara idolatría y se beneficiarían con su recuperación a manos hispanas. La legitimidad española estaba basada, después de todo, en la premisa de que su misión evangelizadora en América consistía en conducir a los indígenas al redil cristiano. Para los agentes nativos involucrados, su disposición a vender o intercambiar a su propia gente o a la del enemigo, podía constituir una maniobra estratégica con la cual conseguir

los suministros necesarios (que a veces eran armas de fuego) con los cuales disminuir las cargas de la búsqueda de sustento, de protegerse a sí mismos de enemigos que quisieran esclavizarles y rescatarles, o de conservar la buena disposición de sus vecinos europeos que siempre estaban entrometiéndose y ocupando cada vez más partes de su territorio.

El aspecto redentor del rescate significaba que secuestrar y sacar a un niño o una joven de una «naturaleza» (hábitat, calidad física, y disposición) en donde la gente vivía fuera de la ley natural, no estaba familiarizada con los postulados del cristianismo ni se adhería a ellos, carecía de vida cívica (buena conducta y la capacidad de vivir en sociedad) y presentaba resistencia a las incursiones españolas; era algo que podía darse no obstante la prohibición de la esclavitud. Ninguno de estos argumentos era nuevo y ya han sido examinados a profundidad por eminentes historiadores como Silvio Zavala, Lewis Hanke, James Muldoon y Anthony Pagden. De ahí que se pusiera la mira en un grupo específico en un lugar dado, como en el vago «Santa Cruz de la Sierra» o en la «tierra de los chichimecas», que comprendía

a cientos de distintas etnias en más de 10.000 kilómetros de territorio. Estos eran pueblos que los españoles pensaban vivían intencional o inadvertidamente fuera de la ley natural y del dominio de la ley divina del dios cristiano. Según las *Ordenanzas* que Felipe II diera en 1573, la reducción de infieles debía hacerse pacíficamente, y esto hizo que se acuñara el término «indios pacificados», lo que quería decir personas que han sido rescatadas de la supuesta barbarie y reducidas al dominio hispano (Vas Mingo, 1985). Pero los indios resistentes podían también ser puestos bajo el dominio hispano por la fuerza, cuando los medios pacíficos habían quedado agotados. Esto quería decir, rescatarles a la fuerza mediante intercambio o a través de entradas y reparando el «daño» al alma de los cautivos, algo descrito ya en la definición que Covarrubias diera de remediar. Dada esta forma geocultural de definir el mundo en términos de naturalezas o hábitats diferentes, distintas naciones indígenas estaban continuamente siendo redefinidas o se definieron a sí mismas ya fuera como «indios» amistosos, ya como «infieles bárbaros» que eran alzados, pues se rehusaban a aceptar la soberanía hispana (Van Deusen,

2015; Weber, 2005: 15-20). Redimir cautivos para salvarlos resultó así ser el principal mecanismo explicativo que predominó en los documentos creados a lo largo del periodo colonial y hasta el siglo XIX.

El derecho a redimir cautivos no podía darse sin el derecho fundacional de la soberanía y el dominio hispanos. Inserto dentro del *Requerimiento*, que siguió operando como un primer principio a lo largo de todo el periodo colonial, yacía la noción de que los españoles tenían el derecho divino a redimir a las personas en su estado de barbarie. La negativa a aceptar la soberanía hispana podía tener como resultado que se le librara la guerra a estos pueblos y que su gente fuera esclavizada. Una vez que el cautivo había sido rescatado y retirado del daño infligido por su cultura, se le llevaba al redil español. Esta siguiente fase del intercambio/redención involucraba la reducción de los cautivos. Hablando técnicamente, el acto de reducción significaba: «mudar una cosa en otra equivalente, especialmente cuando es menor a la que se muda» (del latín *reducere, convertere, commutare* (Diccionario de autoridades, 1726-1739). El aspecto reductor

del rescate involucraba la aceptación de la transición al vasallaje español, lo cual podía darse voluntaria o involuntariamente. Un documento redactado en Jujuy (Río de La Plata) en 1710, luego de una campaña militar, explicó a los miembros «pacificados» de la nación, a través de un intérprete, que habían adquirido un nuevo estatus jurídico. Como vasallos debían obediencia a la Corona española y debían además «obedece[r] a los Señores gobernador y capitanes generales de esta provincia y a sus thenientes [de Jujuy]» (Sánchez y Sica, 70). Contamos con un caso documentado de cuando sí se dio la sumisión voluntaria, en el cual el corregidor de Pomabamba informó en 1658 que el cacique de las provincias de Pilaya y Paspaya en Charcas arribó a su casa: «llego un indio casi infiel chiriguano llamado ynichayno, el y los indios de su aylo [queriendo] ser cristianos y dar me la obediencia y ser basalos de su magestad» (ABNB, EC 1658, n. 20, 1v). El cacique solicitó que a cambio de la lealtad y sumisión de su gente a la Corona española se les diera un sacerdote que pudiera hablar su lengua, así como protección de los enemigos que estaban atacando su pueblo y esclavizando a su gente.

La idea de merced formaba parte integral del acto de reducción, así como de la comprensión del mundo del rescate. En principio, el intercambio de un niño entre un cacique y un soldado, o la adquisición de aquel en las «tierras de guerra» era considerado no solo un «regalo» o remuneración, sino también un acto de misericordia. Rescatar era un acto que estaba basado fundamentalmente en la idea de misericordia: salvar piadosamente a alguien de una vida de apostasía, salvarle de la posibilidad de apostatar o de una vida inmersa en la «barbarie» (estar fuera del reino de Dios). Además, las mercedes eran privilegios o premios que iban a quienes merecían ser remunerados por sus buenas obras, lo que en muchos casos significaba efectuar el trabajo de incursionar en las aldeas y tomar cautivos. En algunos casos, los fondos provenientes de la venta de cautivos rescatados ayudaban a financiar expediciones adicionales, a las cuales también se conocía como mercedes. Los soldados no solo recibían pagos en cautivos a los cuales podían vender en los poblados o ciudades vecinas, sino que además los capitanes de las expediciones que los repartían o vendían (el repartimiento o reparto de cautivos) a los

vecinos podían tener la obligación de que el beneficiario de la merced los catequizara en la fe católica (Doucet, 1988: 69).

El historiador Gastón Doucet cita una rara relación de 1587, inserta en los libros capitulares cordobeses (en la actual Argentina) que fuera escrita por Ramírez de Velasco, el gobernador y capitán general del Tucumán. Le interesaba cómo se debía efectuar el reparto debido de cautivos indígenas (esclavos y yanaconas en este caso), para así proteger a aquellos propietarios que supuestamente hubiesen sido injustamente despojados de sus cautivos hechos yanaconas: «Hago merced a los vecinos e moradores de la dicha ciudad para que se sirvan de los indios que por repartimiento les cupieren de los que trugeren de la guerra», anotó el notario (Archivo Municipal, II: 18-19; Doucet, 1988: 70-72). Los soldados que «habían mas servido» debían recibir mercedes por haber reducido a los cautivos e inducido a estos a que fueran remediados. Este reparto podía tener lugar ya fuera en el lugar en donde fueron capturados después de una maloca o entrada (una expedición militar punitiva) o si no en otro lugar, como

la plaza de un centro poblado. Son pocos los documentos que describen cómo o cuándo fue que esto ocurrió, pero la relación de Ramírez de Velasco señala que lo que los capitanes o jefes indígenas hicieran sería: «conforme al registro que hiziere el tal caudillo e capitan que fuere a la Guerra llebando los tales capitanes las partes del dicho servicio que de derecho les viene e asentandolo ansi en dicho registro». El documento que registra el reparto de cautivos (no resulta evidente si el dinero cambió de manos) entre los vecinos que más lo merecían, esto es los beneméritos o residentes de la ciudad de notable reputación, debía ser copiado y guardado en el *Libro de Cabildo* (Archivo Córdoba, II: 19; Doucet, 1988: 72).

Este tipo de merced se daba con regularidad, pero son raras las listas que han sobrevivido que detallan el reparto de cautivos a los receptores. Una relación de 1731, obra de Félix Manuel de Arche, gobernador de Tucumán, le informó al virrey Castelfuerte en dicho año que luego de su expedición de castigo contra los chacos: «se repartieron las indias y muchachos entre aquellas personas que más habían servido y más beneméritas, como ha

sido siempre costumbre en esta provincia» (citado en Santamaría, 1999: 18). Aquí no se hace mención alguna del rescate, pero sus sinónimos sí aparecen. Otro raro hallazgo figura también en un documento que toma nota de los nombres de los beneficiarios de un reparto de cautivos luego de una incursión militar efectuada en la región del Chaco en 1861, que incluye cuántos cautivos recibió cada persona y cuánto dinero en «gratificaciones» le tocó a cada soldado por cada pieza (Green y Molina, 2015-16: 136-38). Su cristianización, a su vez, le fue encargada a las personas que más merecían a los prisioneros.

Tras la reducción inicial de los cautivos al dominio hispano llegaba su conversión al catolicismo a través del bautismo. Esto involucraba su mudanza física de una «naturaleza» de infieles al reino espiritual del cristianismo, «la verdadera religión» (RAE, 1737, V: 591). Tal como ahora lo entendemos, rescatar a una persona involucraba reparar el daño causado por haber vivido fuera del cristianismo. Este último brindaba el *modus ponens* (la capacidad de poner en práctica) con el cual privar a un indígena de su voluntad

y, en particular, de su capacidad para vivir en su o según su «naturaleza». El hecho de haber pacificado y rescatado (remediado) a una persona también significaba conducirlo a una vida de sometimiento y servidumbre, lo que en muchos casos equivalía a la esclavitud. El cristianismo afirmaba el derecho que los españoles tenían a ejercer el dominio, esto es el «mando, imperio y señorío que tiene uno sobre alguna cosa», en este caso, los cristianos recién bautizados (RAE, 1732, III: 333). El dominio como supervisión o «gobernanación» involucraba, asimismo, el control de los cuerpos de todos los siervos y se extendía a las personas inferiorizadas, como en el caso de un padre sobre sus hijos (Muldoon, 48; *Siete Partidas*, parte 4, título 21, ley 6). Los españoles, a menudo, consideraban que el dominio era un sinónimo de posesión (como en el caso de un bien), declarando los amos en la documentación que «poseía a fulano de tal». La creencia en el dominio ejercido sobre ciertos pueblos indígenas perduraría hasta finales del siglo XIX en Norteamérica (en Nuevo México en particular) y seguiría siendo evidente durante la Conquista del Desierto en Argentina, en los decenios de 1870 y 1880.

En la época colonial hubo muchas maneras de conseguir mano de obra bajo el pretexto de rescatar o salvar almas (Chuecas Saldías, 2017b). Vemos esta racionalidad en funcionamiento cuando se retiró a los hijos de la custodia de sus padres en el momento inicial de su captura o secuestro; en las evidencias de los «huérfanos» que figuran en los libros parroquiales de Santa Fe, Parral o La Plata; o cuando los jesuitas indujeron a los «indios amigos» a que robaran niños o mujeres de grupos indígenas no subyugados «de tierra adentro» o «de guerra», para así llevarlos a sus reducciones (Von Mentz, 2025). Estas medidas surgían de la lógica de la redención. Las personas a las cuales se rescataba no solo quedaban limitadas en lo que respecta a su libertad de movimiento y su estatus generacional, sino que quedaban además reducidas a una vida en un dominio controlado por los españoles. Tal como los pedidos de libertad muestran, los «esclavos» indígenas dijeron haber sido desnaturalizados y separados violentamente de su familia y comunidad (Sánchez y Sica, 1997: 65). La persona a la cual se estaba desnaturalizando/rescatando, por lo general no manifestaba su voluntad, siendo la excepción

las entrevistas celebradas en Chile, que supuestamente tuvieron lugar en el momento en que se redactaron los documentos que certificaban su debida esclavitud (Van Deusen 2021). Era solamente en retrospectiva, cuando un criado/esclavo indígena cuestionaba su estatus de archivo o cuando un nuevo registro tenía lugar (por ejemplo, en el libro mayor de una encomienda), que la víctima o el historiador podrían detectar y cuestionar el cambio de estatus (Oliveto, 2021a).

4. Entrando a la casa

Los teólogos contemporáneos pensaban que los indígenas que vivían fuera de la policía hispana (el modo de gobernar la república española) tenían la capacidad de aceptar «la ley de Dios». Pero conducirles al cristianismo y a la «vida en policía» significaba colocar a estas personas casi infieles dentro de la posición legal de la *servidumbre*. Cuando pensamos en una casa y en los sirvientes que allí trabajaban, no prestamos suficiente atención a la conexión existente entre la lógica del desplazamiento de su gentilidad y la colocación del cautivo en una casa. A los cautivos que se

convertían en criados/esclavos en virtud a su ingreso a una unidad doméstica (casa), se les consideraba dependientes que necesitaban ser gobernados e industriados. A diferencia de los aprendices, a los cautivos no se les pagaba en especie, no obstante, lo cual formaban parte de la «economía familiar» (Chuecas Saldías, 2017a). Se pensaba que la caridad y la merced de rescatarlos y llevarlos al redil de la casa bastaba como remuneración. En este caso, la casa equivalía «asimismo [a] la familia de criados, y sirvientes, que asisten y sirven como domésticos al señor y cabeza o dueño de ella» (DA, v. 2). La crianza en una casa tenía distintos niveles de significación, dependiendo de las relaciones de parentesco, el estatus, género y edad de la persona. También importaban las condiciones no enunciadas de la servidumbre. Algunos «criados» o gente «del servicio» pasaban a formar parte de una casa con su compra directa como esclavos, en tanto que otros lo hacían por voluntad propia o porque uno de los padres había puesto a sus hijos bajo la tutela de un español (Doucet; Vergara, 2007). Las madres indígenas como Francisca de Prado le explicaron a un tribunal

la razón por la cual habían dejado encargado su hijo a su ama:

después ha [sic] muerte del dicho Pascual [su primer marido] paso a segundas nuptias y caso de segundo matrimonio, [y] encargo la educacion y crianza de el dicho yndio Diego [su hijo con Pascual] por [h]allarse en su menor edad a la dicha doña Antonia Gómez Çevallos, su encomendera (ANHC, RA 947, 19v).

Una tutora como doña Antonia debía «criar» a Diego, lo que significaba darle alojamiento, vestimenta y alimentarlo; Diego, a su vez, brindaría sus servicios laborales. Este «intercambio» no solo involucraba a sirvientes y esclavos sino también a expósitos, huérfanos o hijos o adultos no consanguíneos llevados a la casa.

Criar significaba nutrir, no solamente con comida y cama, sino también guiando al niño o adulto con la enseñanza de los fundamentos del cristianismo. En ocasiones, el término «industrial» acompañaba a criar, con lo cual los padres, amos o amas expresaban

la responsabilidad de darle al niño una formación apropiada de modo indefinido. No todos los aspectos de la crianza de los niños indígenas involucraban el trabajo forzado o el abuso físico. Pero ella sí tenía un lado oscuro, y es aquí que nos topamos con la lógica insidiosa del rescate como redención en funcionamiento. La idea de que los cautivos «qued[ab]an remediados» en los hogares bajo el mando hispano era aceptada como un código de comportamiento cotidiano que constituía la normalidad dentro del dominio de la casa y más allá (Green y Molina, 2015-16: 134). Podemos ver esta lógica claramente en docenas de documentos que contienen las palabras de los amos, pero donde también se ve que quienes vivían en servidumbre habían internalizado el código de sujeción. El ideal de ser rescatado o «salvado» fue expresado en una ocasión por Joseph Suárez, quien dijo así en 1749:

Joseph Suarez de nación chiriguano por la ciudad de Córdoba, cristiano desde mi niñez puesto a los pies de Vuestra Señoría por la real protección fiscal, digo que fui ahijado de bautismo del capitán Cristóbal Suárez,

vecino de la ciudad de Córdoba quien me crio desde mi primera edad y en su poder llegue a hablar la lengua castellana y me enseñó a rezar y confesarme y demás cosas que deben saber los cristianos [...] le he servido hasta la edad que tengo aunque me solía decir de cuando en cuando que yo era libre (ABNB, EC 1749, n. 58a).

Una y otra vez, los documentos notariales se refieren a personas en condición de servidumbre como que estaban «en el poder» de un amo, tal como lo vemos expresado en las palabras de Joseph Suárez. Estar bajo el poder o dominio era un precepto legal fundamental de la servidumbre que estaba codificado en las *Siete partidas*. Se refería a la *patria potestad* o al derecho que el padre tenía sobre sus vasallos, en particular sobre aquellos que vivían en la casa del amo.

El dominio legal se extendía al cuerpo de sirvientes y esclavos. Esto incluía la capacidad de negar o limitar la libertad de movimiento que una persona tenía, tanto en el espacio (de un lugar o de una casa a otro) como en el tiempo (trabajar a lo largo de toda una vida

o transmitir entre generaciones el estatus de esclavo/criado) (Zavala, 1944; *Siete Partidas*, VII, tít., XXXIII, ley VI). Ya sea que los trabajadores domésticos hayan aparecido en los documentos categorizados como esclavos o no, lo cierto es que el dominio ejercido sobre ellos también establecía que su estatus de «criado/esclavo» se habría de transmitir de madre a hijo, de modo similar a lo que la noción del *partus sequitur ventre* codificaba en las leyes de la esclavitud. Los beneficios (mercedes) que tenía el haber redimido a los sirvientes/esclavos y haberles criado como cristianos incluían (tanto en la práctica como en la creencia popular) la heredabilidad del producto de su reproducción: los niños como trabajadores actuales y futuros.

El hecho de que los amos tuviesen la custodia legal de estos dependientes podía generar abusos de poder. Los propietarios podían «regalar» los niños a otras personas (como una merced) o usarlos como garantía para adquirir otros bienes (Mayo, 1985). Predominaba, en particular, el acto de legar o donar «criados» a otros integrantes o cabezas de unidades domésticas pertenecientes a la familia nuclear o

extendida. La documentación colonial alude con regularidad a niños a los que se pasaba de un español a otro a través de actos de donación (mercedes). Silvio Zavala menciona muchos niños regalados a familias, un ejemplo de lo cual tuvo lugar en 1663 cuando don Diego de Peñalosa, el gobernador de Nuevo México, remitió al contador Carlos de Sigüenza «una chichimequilla» de regalo para otra persona, para que la industriase y criase en la fe cristiana (Zavala, 1967: 327, n. 430). Es posible que nada se diga de que un niño o un adulto habían sido rescatados de una naturaleza no civilizada, pero el derecho de dominio como posesión absoluta, así como de la merced como donación, yacen claramente debajo de la superficie documental. Consideremos otro ejemplo, tomado esta vez del testamento dado en 1640 por Juana de Sosa en Real de San José de Parral, en la Nueva España, en donde dejó «por sus bienes» a «una chichimequita la qual mando sirba a mi hija» (AHMP, FC.D55.002.007, 1v). En medio de estas palabras minimalistas se alza todo un mundo de poder.

Las distintas formas de comprender los términos y límites del «servicio» que un sirviente

indígena y un amo tenían podían, asimismo, crear problemas, en particular cuando el amo retiraba a un niño de la custodia de su padre. Esto resultaba particularmente cierto cuando padre e hijo sirvientes-esclavos vivían y servían en la misma casa (Van Deusen, 2015: 78-84). En aquellos casos en que los amos secuestraban o retiraban niños de la custodia de sus padres, los mudaban a un lugar lejano o, lo que era aún peor, los vendían, los agraviados padres podían iniciar acciones legales en contra de sus amos en tanto parte(s) agraviada(s). Incidentes traumáticos como estos podían hacer que advirtieran que los amos no pensaban que ellos y sus hijos conservaban el derecho de la patria potestad o la capacidad para elegir sus propias condiciones laborales. Solamente unos cuantos sirvientes-esclavos indígenas privilegiados —porque tenían acceso a un abogado— podían protestar por el secuestro de sus hijos, su propia «demasiada sujeción» o el haber sido «privado[s] de su libertad» (ABNB, EC 1675, no 23). Pero adviértanse las diferencias en la estructura del sistema legal: las madres y padres indígenas que querían que sus hijos les fueran devueltos a su custodia legal debían presentar una petición pidiendo su

libertad, en tanto que las amas o amos cuyos sirvientes o esclavos hubiesen sido usurpados o hurtados de su casa podían iniciar una acción criminal acusando al secuestrador de raptó (AHMP, FC.D45.001.006). ¿Qué nos dice esto de las formas de entender el dominio y la patria potestad, profundamente arraigadas en el sistema legal hispano?

La casa era un dominio en donde los amos ejercían poder sobre unos cuerpos cautivos y su libertad de movimiento. Podemos ver esto claramente en un pedido de libertad presentado ante la audiencia de La Plata en 1760 por la criada María Dominga del Rosario, en contra de su ama Gerónima de Ocampo. A través de su abogado, María Dominga buscó definir los términos de su propia condición como, ante todo y en primer lugar, «libre de su naturaleza»; y, en segundo lugar, que tenía la voluntad de elegir ir a donde quisiera, «no siendo me conveniente el estar en su compañía». Ocampo, de otro lado, veía a María Dominga y a su niño de pecho como esclavos y como propiedades de las cuales podía disponer y esto a pesar de que no empleó el término esclava abiertamente. En realidad, lo que muy

probablemente movió a María Dominga a abrir juicio fue el hecho que doña Gerónima le había quitado a su niño. Ocampo, por su parte, la describió como:

mi criada Maria Dominga india de nasion chiriguana del pueblo de Charagua en la infidelidad la que hubo y compre de Thomas Paniagua, vesino del Valle Grande de la Governasion de Santa Cruz, que la uvo y rescato del Capitan o casique de Hugarambe (ABNB, EC 1764, n. 134).

Ocampo repitió que María Dominga había huido de su casa y dominio a pesar de que ella, Ocampo, había cumplido con su obligación «de aver la educado y alimentado desde edad de nueve años». Al huir de su casa, María Dominga había quebrado su parte implícita del acuerdo. Y una vez que había dejado su casa y dominio, Ocampo recurrió a la lógica del rescate para sostener que su sirvienta «querría hacer fuga a la ynfidelidad y quien fue apostada de la fee». Aunque al final María Dominga quedó libre de la esclavitud y de la servidumbre, sus palabras y las de Ocampo dan vueltas en torno a la ausente presencia

del rescate, la redención, la merced y el dominio, todos envueltos en un único paquete inseparable (ABNB, EC 1764, n. 134; Revilla 2020^a: 62-63; Van Deusen, 2023).

La detección de los momentos en los cuales distintas formas de entender las obligaciones y el estatus laboral chocaban es una forma importante de entender el continuo de las relaciones laborales, que yacía en algún lugar entre la esclavitud y la servidumbre, y actualmente diversos investigadores vienen llevando a cabo esta difícil tarea. Es también una forma de entender la lógica del rescate que encontramos presente en tantas inscripciones del archivo. Haya estado presente el término esclavo y háyase reconocido a la gente indígena como súbditos libres ante la ley o no, lo cierto es que a veces resulta difícil distinguir entre una vida de «libre» servidumbre y la esclavitud (Revilla, 2020: 286). ¿Por qué? Pues porque estas personas habían sido desnaturalizadas de su tierra natal, así como de sus jefes y familia, intercambiados por bienes o dinero (lo que involucraba un pago), no se les pagaba un salario y se les consideraba bienes muebles, además de ser transferibles de

una persona a otra y de una generación a la siguiente (Valenzuela Márquez, 2014). Estas fueron las condiciones de la servidumbre/esclavitud que prevalecieron hasta finales del siglo XIX (Chuecas Saldías, 2017a; Conrad, 2021; Escolar e Saldi, 2018; Green y Molina, 2015-16; Rael-Gálvez, 2002).

5. Concatenaciones: los libros de bautismo

Por defectuosos e inconsistentes que puedan ser, los libros de bautismo revelan la ausencia presente del rescate y sus sinónimos. Estas fuentes minimalistas y telegráficas brindan marcadores importantes que no solo muestran la etnogénesis y la formación de la familia, sino también los efectos de corto y largo plazo que tenían la captura y la distribución forzadas (Konetzke, 1946; Revilla, 2020: 272; Van Deusen 2010). Hay, claro está, problemas notables debido a la naturaleza ambigua de las inscripciones bautismales relacionadas con la identificación de los lugares de origen, la distinción de las nociones indígenas de la etnicidad a partir de etnónimos de origen europeo (que homogeneizaron y borraron

etnicidades complejas) y otras inconsistencias más que encontramos en estas fuentes.

Los registros bautismales siguen siendo útiles en distintas formas que otras fuentes, no obstante su naturaleza incompleta y sesgada. Para empezar, ellos presentan un conocimiento serial (Van Deusen, 2010). Esto incluye el poder mapear y conectar los distintos momentos del rescate y mostrar la relación existente entre uno y otro de sus «eventos». Estos registros ayudan a conectar los puntos entre los actos no enunciados (pero presentes) del «coger» o «tomar» cautivos y la siguiente fase de su vida: su ingreso al dominio hispano y su inscripción como católicos bautizados en los libros parroquiales, con un amo o comerciante a su lado.

Reflexionemos acerca de lo que los actos de bautismo realmente significaban legal y espiritualmente, en términos de la redención. Jesús, supuestamente, dijo en una ocasión a Nicodemo (Juan 3:5) que nadie puede ingresar al reino de Dios sin el agua y el espíritu. Los ritos bautismales efectuados por un sacerdote involucraban el vertido de agua consagrada sobre la frente de la persona que estaba por ser

convertida. Este ritual abría entonces la puerta a la salvación. Metafóricamente, significaba dejar un reino (la naturaleza idolátrica) para entrar en otro (el reino de Dios). A los pueblos indígenas a los que se consideraba infieles (esto es, aquellos que no conocían al dios cristiano o que no creían en Él) se les requería que aceptaran el bautismo a fin de que ingresaran al mundo de la cristiandad. La aplicación de agua a la frente no solo retiraba la huella del pecado original, sino que además borraba la mancha del estado «original» de idolatría en el cual el niño había nacido. El ritual del bautismo podría haber tenido lugar incluso antes de que se le transportara al ámbito hispano en ciudades, poblados, ranchos o casas rurales, tal como lo evidencia un dibujo de los «ytatines y chiriguanos de Guerra» que fueron bautizados en la parroquia de San Ildefonso en 1587 (AGI, MP-ESTAMPAS, 3). El sacerdote ingresaba la información acerca del neófito bautizado en el libro parroquial, ya fuera antes o después de la ceremonia baptismal misma. En lo que venía a ser otro proceso transformativo más, los nombres eran cambiados, las conexiones familiares a veces se minimizaban o ni siquiera se las mencionaba, y los padres

a veces eran anotados como no conocidos. Estas eran eliminaciones fundacionales que tenían lugar en las inscripciones de archivo.

Diversos investigadores —a saber, Paul Conrad (quien estudió a los apaches en la Nueva España y México septentrionales), Chantal Cramaussel (quien trabaja los libros parroquiales de la Nueva Vizcaya), Gastón Doucet (quien analiza los de Salta), Paola Revilla Orías (que viene estudiando estas fuentes en La Plata), Green y Molina (que están examinando el siglo XIX en Santa Fe, Argentina), Lía Guillermina Oliveto (Tarija en el siglo XVII) y Paul Barba (San Bejár de Tejas)— han leído detenidamente los libros de bautismo para detectar distintos patrones asociados con la servidumbre forzada. Por parcas que estas fuentes sean en lo que respecta a la información biográfica referida a su ascendencia o el lugar de origen, sí permiten en cambio atisbar el movimiento transicional del dejar el reino (naturaleza) de la infidelidad e ingresar al dominio hispano en donde el cautivo sería remediado/rescatado o limpiado de su naturaleza inherente (Oliveto, 2021b: 55-57; Van Deusen 2010). Es digno de mencionar el registro de etnónimos asociados

con una naturaleza o territorio belicosa que se consideraba yacía fuera de la «policía» hispana. E incluso en caso que no hubiesen sido registrados como «esclavos», los adjetivos «apache», «chiriguano», «de la sierra de Santa Cruz», «pijao», «chichimequilla» o «de padres gentiles» indicaban la historia legitimadora de haber sido tomados cautivos, ya fuera a través del rescate o a resultas de una incursión militar organizada o entrada.

Los libros de bautismo han permitido a los investigadores detectar los haces de indígenas de distintas naciones que fueron bautizados a lo largo de un lapso específico y en un mismo lugar. Siguiendo el trabajo de Cheryl Martin, quien examinó los bautismos efectuados en el siglo XVIII en la parroquia de El Sagrario de San Felipe El Real en Chihuahua, al norte de la Nueva España, ella observó que la mayoría de los indios de rescate adultos que fueron bautizados eran apaches (pero no indica si dicho término fue usado o no en los libros parroquiales) (Martin, 1996: 43, 208-09). Martin señala que los compradores pagaban un «rescate» por el derecho al trabajo de los cautivos llevados al pueblo; otros

los adquirirían contratando soldados para que consiguieran trabajadores indígenas varones (Martin, 1996: 43). Siguiendo al trabajo de Martin, el historiador Paul Conrad contó aproximadamente 500 bautismos adultos en San Felipe Real entre 1725 y 1755, muchos de ellos de apaches de las llanuras que habían sido capturados por comanches o utes, y que fueron rescatados a los españoles (Conrad, 2021: 95). Aquí podemos también señalar el predominio de varones adultos, a quienes se deseaba en esta zona como trabajadores agrícolas y en ranchos. Este es un ejemplo de las diferenciaciones de género en las vías que llevaban de las comunidades indígenas a distintos tipos de regímenes laborales, ya fuera trabajando en el servicio doméstico, en las haciendas o en las minas, así como la simbiosis de género entre los registros que muestran mujeres en algunos lugares y varones en otros (Cramaussel, 2006: 199).

Otra forma productiva en que los investigadores han usado estos registros es para seguir la reubicación y desnaturalización forzada, desde la naturaleza del pecado original del bautizado hasta otro poblado o ciudad español. Esto une los

puntos entre el acto inicial del rescate mediante el intercambio o el secuestro (el acontecimiento pasado ahora silenciado en el registro documental) y la reducción y redención final del cautivo mediante el acto bautismal. Aunque minimizadas, las referencias al pasado servían como antecedentes lógicos del momento presente de la redención. En otras palabras, los libros de bautismo muestran «discontinuidades continuas», tanto en el tiempo como en el espacio, aunque de modo telegráfico. Los acontecimientos de la captura y el bautismo no tuvieron lugar de modo inmediatamente sucesivo (lo que los hizo discontinuos), pero el registro archivístico los colocó en un relieve abreviado para denotar una «cuasi-continuidad» entre acontecimientos no contiguos que condujeron —predeciblemente— al resultado final: el bautismo y la redención (Zerubavel, 2003: 8).

Si bien es posible que los acontecimientos *a priori* que quedaban implícitos en la entrada o la incursión improvisada, en el intercambio de cautivos enemigos con un cacique o en las acciones tomadas por el oficial al mando, ya fuera antes o después de la entrada, no hayan sobrevivido de modo evidente en el registro

bautismal, estos episodios sin embargo seguían siendo antecedentes temporales necesarios que conducían al momento inevitable (en el presente) del bautismo y la redención. Por ejemplo, los libros de bautismo muestran el latido constante de más de un millar de pequeños niños y adolescentes «chiriguanos o chiriguanitos» y «chanés», llevados desde un lugar no especificado hasta La Plata, a lo largo de una extensa duración de más de un centenar de años (1566-1670) y después de que la esclavitud ya no fuera aprobada por el rey o por la audiencia de La Plata (Revilla, 2020: 271-72; Revilla 2021). Más al sur, en Tarija, los estudios realizados por Lía Guillermina Oliveto identifican un número pequeño pero constante de niños chiriguanos que recibieron el óleo sacramental en Tarija (Oliveto, 2021b: 55-56). Tenemos también el retiro forzado de niños de la región del Chaco a los que se condujo a la ciudad de Santa Fe, que fuera detectado en los libros de bautismo correspondientes a los años entre 1826 y 1861 (Green y Molina, 2015-16: 142-43) o si no las borrosas huellas del retiro de cautivos de las «tierras de guerra» (lo que asimismo señala los cambios producidos a lo largo del tiempo en las naciones de

los «alzados») para llevarlos al centro minero del Parral, en la Nueva España septentrional (Cramaussel, 2006: 188-195). Estas fuentes permitieron a los investigadores calcular las distancias recorridas, así como la frecuencia y el ritmo de las entradas que tendrían como resultado el desplazamiento de docenas, si no de cientos de niños y adultos a lo largo de prolongados lapsos (Green y Molina, 2015-16; Pérez Zavala, 2012; Sánchez y Sica, 1997; Santamaría, 1999). Así como estas fuentes revelan los actos de desplazamiento, así también efectúan la labor de concatenar el lugar (lo que incluye la vaga ubicación de la naturaleza y/o el lugar de captura de los cautivos) con su colocación (bajo el dominio de un español y su ubicación dentro de la cristiandad) cuando no existe ninguna otra documentación.

Un ejemplo de la detección de incursiones esclavistas hispanas en aldeas pacíficas a lo largo del tiempo proviene de San Antonio, Texas, en 1745. Según fray Benito Fernández de Santa Ana, quien acompañara a los soldados y auxiliares en una expedición, los soldados de las guarniciones y sus comandantes estaban ansiosos por «pacificar» a los apaches. Ellos

atacaron una ranchería de unos 200 ypandes y natages cerca del río San Sabá (al noroeste de Austin, Texas). No queda claro exactamente cuántos cautivos tomaron los españoles, pero los registros bautismales de San Fernando de Béxar (hoy San Antonio, Texas) indican que al menos quince mujeres y niños fueron esclavizados debido a esta incursión (Barba, 2016: 152; BLAC, Libro). Pero esta no fue sino una de varias correrías que tuvieron lugar a lo largo de un periodo prolongado. Las campañas esclavistas no solo reponían los «sirvientes» y esclavos indígenas en casas y ranchos, sino que además, entre 1726 y 1762, tuvieron también el efecto acumulativo de mantener a los trabajadores indígenas no libres de San Antonio en alrededor del diez por ciento de la población (Barba, 2016: 176). Estos registros bautismales, asimismo, muestran la gran variedad de grupos indígenas más pequeños, entre ellos los miembros de las naciones zana, mayaye, ypande y xarame que figuran en las fuentes (BLAC).

El uso del término «huérfano» en los registros bautismales, a menudo esconde verdades mayores. No quiero decir que no haya habido

niños indígenas huérfanos a los que se bautizaba y que ingresaban al servicio doméstico en las casas urbanas, pues sí los hubo, y muchos (Vergara, 2007). Pero tal como investigadores como Chantal Cramaussel han sostenido ya, la categoría «huérfano» podría ser un eufemismo usado para denominar a un niño cuyos padres murieron en medio de un encuentro violento o a niños a los cuales se separó de una unidad familiar a la fuerza. Este es el rescate en su forma más brutal. Hay ejemplos provenientes de otros lugares, pero el estudio que Chantal Cramaussel hiciera de Parral, en la Nueva España, resulta particularmente revelador. Ella halló que 70 de los 80 «huérfanos» a los que se bautizara en el siglo XVII en Parral, Nueva España, eran muchachas provenientes de una «tierra de guerra» (Cramaussel, 2006: 200-201). En algunos casos, el cura doctrinero anotaba el nombre de la persona a la cual el «huérfano» habría de servir en reemplazo de sus «padres» (Cramaussel, 2006: 200).

Pero el elemento del rescate como redención (rescatar almas de la barbarie) se encuentra presente incluso cuando la cría no ha sido anotada como «huérfano», puesto que un número

significativo de niños estaba siendo bautizado por «los consumidores de cautivos», se trataba ya de sus señores, ya de los comerciantes que los habían llevado a la ciudad (Green y Molina, 2015-16: 132; Revilla Orías, 2020a: 305; Oliveto, 2021b). El sacerdote podía recordarle al padrino que se hallaba de pie al lado del bautizado, su «parentesco espiritual y la obligación de enseñar a la ahijada[o]» (BLAC). Aquí vemos el enlace directo entre aquellas personas o sus representantes involucrados en la captura, y los españoles comprometidos en estos actos arduos y/o que se beneficiaron con ellos.

La naturaleza de serie de estos registros comprende la capacidad de seguir el movimiento de cautivos individuales a través del espacio y el tiempo, la concentración en haces de grupos vinculados con la naturaleza y el «evento de captura» originales, así como la vinculación temporal (y narrativa) entre el acto inicial de captura y su bautismo y colocación, todo lo cual se encuentra presente en forma taquigráfica a la vista de todos los investigadores. Los libros bautismales (y, en efecto, también otros tipos de registros) pueden contener «capas»

del rescate, en relieve tanto temporal como conceptual. Con capas quiero decir las distintas connotaciones del rescate como el intercambio, la redención, salvación, misericordia y dominio, las que fueron evolucionando a lo largo del tiempo y que fueron discontinuas, pero que quedaron condensadas al quedar registradas en un único momento. Hay aquí una densidad, aun cuando no sea sino una ausencia presente que abarca las distintas dimensiones del rescate a las que venimos examinando en este texto, así como su naturaleza ontológica que informó las decisiones y acciones racionalizadas. Es posible que los libros de bautismo no contengan todos los aspectos del rescate que aquí hemos examinado, pero muchos de ellos sí lo están. Ahí yace el «tiempo» del cautiverio, de distintos momentos asociados con el rescate, como procesos estratificados y en curso de una continuidad discontinua. En estas fuentes que otros inscribieron tenemos también una vaga idea del tiempo «histórico» de la persona cautiva. Hay allí un ligero eco de las vidas vividas antes y después del cautiverio. E incluso cuando el término rescate no es mencionado, aun así, sus actos, efectos

y huellas quedan allí impresos para que todos los veamos.

6. Conclusiones

¿Qué nos dice esta exposición acerca de la ausencia presente del rescate en el registro documental y por qué es importante? En primer lugar, algunos estudiosos en los círculos académicos norteamericanos siguen sosteniendo que después de 1600, la esclavitud indígena fue un fenómeno de importancia menor. Su aprobación legal en lugares como Chile son consideradas una excepción a la norma. Las cifras no son solo visibles en las fuentes. Parte de esta creencia proviene de la idea predominante según la cual después de 1550, la esclavitud africana fue la fuente principal de mano de obra esclava en toda Hispanoamérica y el Caribe, y que el número de esclavos descendientes de africanos en las fuentes demográficas así lo muestra. Las cifras menores y no cuantificables de esclavos indígenas, que podrían haber sido registrados como sirvientes y a los que encontramos en la documentación, nos impide ingresar en el debate de los acontecimientos demográficos

más significativos de la esclavitud, que aún sigue dominado por la cliometría. Sin embargo, otro aspecto de esta «desaparición» es que salvo por los libros de bautismo, el archivo no se presta a una serialización de los registros de la esclavitud indígena. El hecho que términos tales como criado, cautivo, etc. hayan sido empleados en lugar de esclavo, oscurece realidades aún más oscuras que requieren de una profunda investigación de las inscripciones de archivo. Las prácticas asociadas con la esclavitud, entre ellas los servicios intergeneracionales no remunerados y los límites impuestos a la libertad de movimiento y de elección, se hallan incrustados en la documentación por debajo de la superficie, a pesar de que en el periodo colonial los niños que caminaban con collares en el cuello estaban a la vista de todos. Pero lo que los vasallos veían cotidianamente, aquello en que tomaban parte y experimentaban al mismo tiempo, no siempre es algo que sea posible detectar en el archivo. Estos procesos de «invisibilización» pueden darse de múltiples formas tanto hacia el interior como dentro y fuera del archivo, y de distintos modos (Valenzuela Márquez, 2014).

En segundo lugar, y como ya hemos señalado, la documentación sobre la esclavitud indígena tiende a fragmentar y segmentar el espectro más amplio de las experiencias del rescate, desde el momento de la captura-intercambio hasta el de una vida en un hogar que no es el suyo. Algunos documentos se concentran en los detalles del acontecimiento de la captura, en tanto que otros mencionan la distribución de los cautivos o su colocación en el hogar de un amo. Otros más registran la venta o transferencia de una persona indígena a otro miembro de la familia. Y tenemos también los litigios exigiendo su libertad. Los registros baptismales muestran las huellas de todas estas «fases» o manifestaciones del rescate como intercambio, misericordia, redención y dominio. Pero sea cual fuere el surtido de fuentes al que consultemos, será siempre importante establecer los vínculos que se extienden más allá del uso de una palabra en un tipo de documento. Esto significa entender las epistemologías que sostienen la compleja gramática del rescate, lo que incluye el uso de términos afines asociados con dicho vocablo, así como las constelaciones más amplias de significados que estas asociaciones crean.

A veces lo que se estaba diciendo no es de lo que trata el estudio histórico de la esclavitud indígena, pues las prácticas de la servidumbre indígena inscrita a gran escala eran tan ontológicas y normativas.

Por último, documentos como los libros bautismales contienen las huellas telegráficas o una indididad de acontecimientos no simultáneos que se daban en la vida de las personas indígenas y que quedaron condensados en el marco de un párrafo de un registro baptismal. Como vimos ya, una sola entrada en un libro parroquial puede «contener» distintos momentos del tiempo histórico, entre ellos los de cautivos indígenas cuya vida como sujetos de archivo siguió un curso espaciotemporal específico y determinado. Y si prestamos atención podremos rastrear, seguir y visibilizar los ritmos apenas visibles del rescate en distintas inscripciones documentales.

Agradecimientos: Esta publicación es posible por una beca del Social Sciences and Humanities Research Council (SSHRC), 341752. Gracias también a Paola Revilla Orías y Guillermina Oliveto.

Fuentes primarias

AGI, Archivo General de Indias.

AHMP, Archivo Histórico Municipal de Parral.

ANHC, Archivo Nacional Histórico de Chile.

ABNB, Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia.

BLAC, Nettie Lee Benson Latin American Collection, University of Texas at Austin, Libro de la Villa de San Fernando de Béxar de Bautismos, 1731-1760, Microfilm, FILM 24222, Reel 1, #4.

BUS, Biblioteca Universitaria de Sevilla. Riquelme de Guzmán, Alonso (1623): «Relación», Lima, 2 oct. 1623, Biblioteca Universitaria de Sevilla, Colección Marqués del Risco, varios 320/122, folios 48-54.

Acuerdos de la Real Audiencia de La Plata de los Charcas, Penas de Cámara, 1566-1813, Testimonios de autos Acordados, 1664-1826, Pleitos Propios, 1564 (2007), 10 volúmenes, ed. José Miguel López Villalba, Sucre, Corte Suprema de Justicia de Bolivia; Archivo y Biblioteca Nacionales de Bolivia;

Embajada de España en Bolivia; Agencia Española de Cooperación Internacional.

Alfonso X el Sabio, *Siete Partidas*. Biblioteca Virtual Universal, Disponible en web: 130949.pdf (biblioteca.org.ar)

Archivo Municipal de Córdoba (1882): 8 vols., 1880-84), Libro II (1882) Córdoba: Tipografía de Eco de Córdoba.

Referencias citadas

Avellaneda, M. (2016): «La esclavitud indígena en los siglos XVI, XVII y XVIII en relación a la región del Paraguay y de Chiquitos en el oriente», *Revista Historia e Diversidade*, 8, pp. 162-188.

Barba, P. A. (2016): *Enslaved in Texas: Slavery, Migration, and Identity in Native Country*, tesis doctoral inédita, University of California, Santa Barbara.

Chuecas Saldías, I. (2017a): «Esclavitud indígena y economías familiares en el Chile del siglo XVII», en J. Valenzuela Márquez, ed., *América en diásporas: Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras*

regiones americanas, siglos XVI-XIX, Santiago, RIL editores-Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, pp. 197-250.

Chuecas Saldías, I. (2017b): «'Venta es dar una cosa cierta por precio cierto'. Cultura jurídica y esclavitud infantil en pleitos fronterizos chilenos (1673-1775)», en M. Cordero, R. Gaune, y R. Moreno, eds., *Cultura legal y espacios de justicia en América, siglos XVI-XIX*, Santiago: Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana / Universidad Adolfo Ibañez, pp. 167-194.

Conrad, P. (2021): *The Apache Diaspora: Four Centuries of Displacement and Survival*, Filadelfia, University of Pennsylvania.

Contreras Cruces, H. (2009): *Encomienda y servicio personal entre las comunidades indígenas de Chile central, 1541-1580*, tesis doctoral inédita, Universidad de Chile.

Corominas, J. (1961): *Breve diccionario etimológico*, Madrid, Editorial Gredos.

Covarrubias Orozco, S. (1611): *Tesoro de la lengua castellana, o española*, Madrid, Melchor Sánchez.

Disponible en web: <https://acortar.link/jZhlNf>

Cramaussel, C. (2006): *Poblar la frontera: La provincia de Santa Bárbara en Nueva Vizcaya durante los siglos XVI y XVII*, Zamora, El Colegio de Michoacán.

Diccionario de Autoridades (DA), 1726: Disponible en web: [Diccionario de Autoridades\(1726-1739\) \(rae.es\)](http://diccionario.rae.es)

Doucet, G. (1988): «Sobre cautivos de guerra y esclavos indios en el Tucumán: Notas en turno a un fichero documental salteño del siglo XVIII», *Revista del Instituto de Historia del Derecho*, 16, pp. 60-152.

Escolar, D., y L. Saldi (2018): «Apropiación y destino de los niños indígenas capturados en la campaña del desierto: Mendoza, 1878-1889», *Nuevo Mundo, Nuevos Mundos*. DOI: <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.74602>

Gil Montero, R. (2018): «Entre el trabajo libre y forzado: los yanaconas rurales de Charcas (Bolivia)

en el siglo XVII», *Colonial Latin American Review*, 27 (3), pp. 355-373.

Green, A., y G. Molina (2015-16): «Cautivos indígenas en la sociedad santafesina del siglo XIX», *Revista Provincial de la Junta Provincial de Estudios Históricos de Santa Fe*, LXXII, pp. 125-54.

Hanisch Espíndola, H. (1981): «La esclavitud y libertad de los indios de Chile, 1608-1696», *Historia*, 16, pp. 5-65.

Jara, Á. (1971): *Guerra y sociedad en Chile y otros temas afines*, 4a edición. Santiago: Editorial Universitaria.

Jara, Á., y S. Pinto, eds. (1982-83): *Fuentes para la historia del trabajo en el Reino de Chile*, 2 vols. Santiago: Editorial Bello.

Konetzke, R. (1946): «Documentos para la historia y crítica de los registros parroquiales en las Indias», *Revista de Indias*, 7, pp. 581-586.

Konetzke, R. (1953): *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica*,

vol. 1, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Koselleck, R. (2002): *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts*, trads. T. S. Presner y otros, Stanford, Stanford University Press.

Las Casas, B. (1552): *Este es un tratado*, Sevilla, Sebastián Trujillo.

Lucaioli, C. P., y S. H. Latini (2014): «Fronteras permeables: circulación de cautivos en el espacio santafesino», *Runa*, 35 (1), pp. 113-132.

Martin, C. E. (1996): *Governance and Society in Colonial Mexico: Chihuahua in the Eighteenth Century*, Stanford, Stanford University Press.

Mayo, C. (1985): «El cautiverio y sus funciones en una sociedad de frontera. El caso de Buenos Aires (1750-1810)», *Revista de Indias*, 45 (175), pp. 235-243.

Oliveto, L. G. (2021a): «¿De qué nación son? Respuestas imposibles de testigos indígenas en los

tiempos iniciales de la colonización de Charcas», *Diálogo Andino*, 65, pp. 81-92.

Oliveto, L. G. (2021b): «Piezas, presos, indios habidos en buena guerra, cimarrones y fugitivos: notas sobre el cautiverio indígena en la frontera oriental de Tarija en el siglo XVI», en D. R. Pérez Gerardo, coord., *Vivir en los márgenes Fronteras en América colonial: sujetos, prácticas e identidades, siglos XVI-XVIII*, México, Universidad Nacional Autónoma de México Instituto de Investigaciones Históricas, pp. 29-66.

Osiek, C. (1981): «The Ransom of Captives: Evolution of a Tradition», *The Harvard Theological Review*, 74 (4), pp. 365-86.

Pérez Zavala, G. (2012): «Reparto de indígenas en Río Cuarto (1870-1890): Consideraciones preliminares», *Revista TEFROS*, 10 (1-2), pp. 1-28. <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/article/view/248/229>.

Rael-Gálvez, E. (2002): *Identifying Captivity and Capturing Identity: Narratives of American Indian Slavery, Colorado and New Mexico, 1776-1934*, Tesis doctoral inedita, University of Michigan, 2002.

Real Academia Española (RAE) (1726-1739): *Diccionario de la lengua castellana*, tomos III y V, Madrid, Imprenta de la Real Academia. Disponible en web: www.rae.es

Revilla Orías, P. (2020a): *Coerciones intrincadas. Trabajo africano e indígena en Charcas. Siglos XVI y XVII*, Cochabamba, Instituto de Misionología-ILAMIS; Editorial Itinerarios; Centro de Investigaciones Históricas y Antropológicas (CIHA).

Revilla Orías, P. (2020b): «'Pacified Indians' and the legal fight against enslavement at the cross-road between free and unfree labour conditions (Charcas, 16th -18th centuries)», *Labor History*, 61 (2), pp. 76-89.

Revilla Orías, P. (2021): «Indiecito de servicio: Cautiverio, trata y servidumbre no-libre de niños en charcas (Siglos XVI-XVIII)», *Tzintzun. Revista de Estudios Históricos*, no.74 (jul./dic.), pp. 35-65.

Revilla Orías, P. (2022): «Yten digo que tengo una india chiriguana...: experiencias de servidumbre en La Plata colonial», *Revista del Instituto de Estudios Bolivianos*, 35, pp. 187-198.

Revilla Orías, P. (2023): «Moving to Your Place: Labour Coercion and Punitive Violence against Minors under Guardianship (Charcas, Sixteenth through Eighteenth Centuries)», *International Review of Social History*, 31, pp. 1-16.

Revilla Orías, P. (2025): «La yanaconización del rescatado: memorias de un cautiverio sin retorno (La Plata, Charcas, siglos XVI-XVIII)», *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia*, 9 (2).

Sánchez, S. y G. Sica (1997): «Por ser gente de otra ley. Tobas, Mocovies y Ojotaes reducidos en el Valle de Jujuy. Prácticas y discursos (siglos XVII y XVIII)», *Journal de la Société des Américanistes*, 83, pp. 59-82.

Santamaría, D. J. (1999): «Paz y asistencialismo vs. Guerra y esclavitud. La política reformista del gobernador Gerónimo de Matorras en el Chaco centro-occidental (1769-1775)», *Folia Histórica del noroeste* 14, pp. 7-32.

Sherman, W. (1979): *Forced Native Labor in Sixteenth-Century Central America*, Lincoln, University of Nebraska Press.

- Valenzuela Márquez, J. (2014): «Esclavos mapuches. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la colonia», en R. Gaune y M. Lara, eds., *Historias de racismo y discriminación en Chile*, Santiago, Uqbar, pp. 225-60.
- Valenzuela Márquez, J. (2016): «Indias esclavas ante la Real Audiencia», en J. Valenzuela Márquez, ed., *América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*, Santiago: RIL editores – Instituto de Historia, Universidad Católica de Chile, pp. 319-80.
- Valenzuela Márquez, J. (2020): «Infieles traídos de la guerra del sur. Perspectivas desde el bautismo de indios cautivos y desnaturalizados de la guerra de Arauco (Santiago de Chile, 1585-1610)», *Anuario de Estudios Americanos*, 77, (1), pp. 161-92.
- Van Deusen, N. E. (2010): «Diasporas, Intimacy and Bondage in Lima, Peru, 1535-1555», *Colonial Latin American Review*, 19 (2), pp. 247-77.
- Van Deusen, N. E. (2015): *Global Indios: The Indigenous Struggle for Justice in Sixteenth Century Castile*. Durham: Duke University Press.
- Van Deusen, N. E. (2021): «Indigenous Slavery's Archive in Seventeenth Century Chile», *Hispanic American Historical Review*, 101 (1) pp. 1-30.
- Van Deusen, N. E. (2023a): «Indigenous Freedom Suits, Epistemological Mobility, and the Deep Archive», *Slavery & Abolition*, 44 (3), pp. 519-537.
- Van Deusen, N. E. (2023b): «Why Indigenous Slavery Continued in Spanish America after the New Laws of 1542», *The Americas*, 80 (3), pp. 395-432.
- Vas Mingo, M. (1985): «Las Ordenanzas de 1573, sus antecedentes y consecuencias», *Quinto Centenario* 8, pp. 83-101.
- Von Mentz, B. (2025): «Cautiverio y servidumbre de indígenas 'chichimecas' en Nueva España, 1570-1770», *Autoctonía. Revista de Ciencias Sociales e Historia*, 9 (2).
- Velásquez Arango, J. J. (2018): «La guerra contra los indígenas Pijaos: Financiamiento, organización militar y vida cotidiana, 1550-1615», Tesis de maestría inédita, Universidad de Colombia, sede Medellín.

Vergara, T. C., (2007): «Growing Up Indian: Migration, Labor, and Life in Lima, (1570-1640)», en O.E. González, y B.Premo, eds., *Raising an Empire: Children in Early Modern Iberia and Colonial Latin America*, Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 75-97.

Villar, D., y J. F. Jiménez. «Para servirse de ellos: Cautiverio, ventas a la usanza del pays y rescate de indios en las Pampas y Araucanía (siglos XVII-XIX)», *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* (Buenos Aires), 26 (2001): pp. 31-55.

Weber, D. J. (2005): *Bárbaros: Spaniards and their Savages in the Age of Enlightenment*, New Haven, Yale University Press.

Zavala, S. (1989): *Temas del virreinato: Documentos del Archivo Municipal de Saltillo*, [Saltillo], Colegio de México; Gobierno del Estado de Coahuila.

Zavala, S. A. (1944): *Servidumbre natural y libertad cristiana según los tratadistas españoles de los siglos XVI y XVII*, Buenos Aires, Peuser.

Zavala, S. (1967): *Los esclavos indios en Nueva España*, México, El Colegio Nacional.

Zerubavel, E. (2003): *Time Maps: Collective Memory and the Social Shape of the Past*, Chicago, University of Chicago Press.

Notas

1 Traducido por Javier Flores Espinoza.

2 Las Leyes Nuevas reiteraron el decreto papal de 1537, *Bulla Veritas Ipsa* (*Sublimis Deus*), que afirmaba la humanidad de los indígenas de América. Las Ordenanzas de 1573 enfatizaron la prohibición de la esclavitud indígena (Van Deusen, 2023b).