

Cuando de los términos se trata: ambigüedades conceptuales en la retórica de la dominación esclavista

Paola Revilla Orías¹

Instituto de Estudios Bolivianos IEB-UMSA

Correo electrónico: p.revillao@gmail.com

ORCID: 0000-0002-8301-4963

DOI: <https://doi.org/10.53287/tagw5726kd97p>

Resumen

La reflexión se centra en la terminología utilizada para justificar la institución de la esclavitud normada y la práctica esclavista en Europa e Hispanoamérica colonial. Por una parte, presenta aspectos teóricos clave del contexto esclavista de la Antigüedad greco-romana y medieval. Por otra, da cuenta de disposiciones y usos léxicos en el escenario americano colonial. Queda en evidencia que las consideraciones fenotípicas prejuiciosas ganaron relevancia con la Trata transatlántica y que, para el caso de Charcas que se desarrolla más puntualmente, las prácticas de servidumbre de tipo esclavista tocaron no solo a la población legalmente “esclava”.

Palabras clave: léxico, semántica, esclavitud,
servidumbre, Charcas.

1 Doctora en Historia por la Universidad de Chile y la EHESS de París. Docente interina de la Carrera de Historia e investigadora del IEB de la UMSA en La Paz. Es autora del libro *Coerciones intrincadas. Trabajo africano e indígena en Charcas. Siglos XVI y XVII*. Cochabamba: ILAMIS, Itinerarios, CIHA, 2020; y de varios artículos recientes como: “¡Morir antes que esclavos vivir!: República libertaria y esclavización afrodescendiente en la Bolivia decimonónica”. En: *Memorias afrodescendientes en la historia compartida (Charcas-Bolivia, siglos XVI-XXI)*. Colección Tejiendo Historias para Bolivia: más allá de sus 200 años. Solydes, CIDES, Plural Editores, pp. 217-240, del que fue compiladora. Actualmente reside en La Paz, Bolivia.

When it Comes to Terms: Conceptual Ambiguities in the Rhetoric of Slave Domination

Abstract

The reflection focuses on the terminology used to justify the institution and practice of slavery in Europe and colonial Spanish America. On the one hand, it presents key theoretical aspects of the slave context of Greco-Roman and medieval antiquity. On the other hand, it gives an account of provisions and lexical uses in the colonial American setting. It is clear that prejudiced phenotypic considerations gained relevance with the transatlantic slave trade and that, in the case of Charcas, which it mentions more specifically, slave-like servitude practices affected not only the legally “enslaved” population.

Keywords: lexicon, semantics, slavery, servitude, Charcas.

Fecha de recepción: 2 de marzo de 2026

Fecha de aceptación: 29 de mayo de 2026

Introducción

En su conocida novela *Memorias de Adriano*, Margarita Yourcenar escribe en 1951: “Dudo que toda la filosofía de este mundo logre suprimir la esclavitud, a lo sumo le cambiarán el nombre” (Yourcenar, [1951] 1994: 63). Detrás de esta afirmación yace la acertada intuición de una cruda realidad.

La esclavitud como fenómeno social atraviesa la historia de la humanidad e incluso antecede a su regulación jurídica. En Europa está documentada desde la Antigüedad, entre grupos e individuos de orígenes diversos. Se presenta de modo más sistemático en Grecia y Roma, particularmente durante el apogeo de expansión imperial de esta última (100 d. C. - 200 d. C.). Entre los siglos XVI y XVII la esclavitud se fue consolidando como institución comercial política y económica intercontinental y su sistema fue respaldado por diferentes coronas, así como por el papado. Esto se hizo explícitamente claro en varios cánones, textos y bulas como las de Gregorio I (590-604), Gregorio IX (1227-1241) y Nicolás V (1447-1455).

La mirada de larga duración no debe impedirnos tener claro que, por una parte, la esclavitud como concepto tuvo diferentes acepciones a lo largo del tiempo y según la sociedad que la validó como práctica. Por otra parte, que el fenotipo no fue, por lo menos inicialmente, un determinante para el cautiverio y el sometimiento de cientos de miles de personas que se vieron inmersas en esta situación. Es precisamente sobre esta realidad que invitan a reflexionar las páginas que siguen.

Puntualizaciones sobre el léxico y la semántica esclavista en el Viejo Continente

La palabra castellana esclavo proviene del latín medieval *sclavus*. La relación entre esclavo y *sclavus* aparece en el *Vocabulario español-latino* de Nebrija en 1494. En el primer diccionario castellano monolingüe de 1611, Sebastián de Covarrubias señala que el término designa a la persona que no se pertenece: “siendo de su señor” (Covarrubias, [1611] 1674: 246). La definición que heredaron los siglos XVI y XVII alude puntualmente a la persona en estado de sujeción rigurosa que queda bajo propiedad y dominio de otra, es decir, merced de su voluntad para toda suerte de tareas. Este sentido persiste hasta hoy. El *Diccionario de la Lengua Española* (2023) señala en su definición de esclavitud: “Sujeción excesiva por la cual se ve sometida una persona a otra, o a un trabajo u obligación”.

La etimología es controvertida según la lengua indoeuropea a la que hagamos referencia. En el caso del castellano, una de sus principales connotaciones es la de foráneo, extranjero. Connotación que remonta por lo menos a Grecia antigua, cuando Aristóteles (*Política*: lib. I, cap. II) refiere a los esclavos como aquellos de otra “nación” hechos cautivos. Platón (*La República*), por su parte, señala que debía cuidarse de no esclavizar sino a los “bárbaros” de otras “naciones” (García Añoveros, 2000: 76). El hecho es que este tipo de asociación tiene relación con la denominación bizantina de “eslavos”, pobladores del nordeste de Europa, tenidos por paganos en el mundo católico medieval que, después de diversos enfrentamientos armados, fueron reducidos a cautiverio (Jiménez, 2009: 218). Así también, la palabra remite al término que designaba a los cautivos que, en vez de ser asesinados, habían sido “reservados” o “conservados” vivos para el trabajo coercitivo (García Añoveros, 2000: 80, 150). Los orígenes de la esclavitud se encuentran pues vinculados al interés de aprovechar la fuerza de trabajo de los prisioneros de diferentes guerras desde la Antigüedad.

Otro sentido antiguo de la palabra esclavo remite al término latino *addictus* (del latín “aquel que es entregado legalmente a”), aludiendo a quien por deudas o sanción penal había caído en esclavitud temporal o permanente,

como ocurrió por lo menos hasta el siglo IV en Roma. No era incompatible entonces, en este contexto, que un esclavo fuera artesano, profesor, funcionario público de alto rango o un joven huérfano. De modo similar, en el periodo clásico de la antigua Grecia los esclavos podían pertenecer a diferentes categorías según su labor estuviera inmersa en el trabajo doméstico o dentro de la esfera institucional pública (Gallo, 2013; Cicotti, 2005). La diferencia estaba en el trato que se les podía conferir, aunque valga decir que por lo menos el sistema de esclavitud romano dista de haber sido un cuerpo legal homogéneo.

Ahora, si bien no cabe duda de que la condición jurídica del esclavo romano era la de “cosa” (del latín *res*), esta afirmación debe problematizarse. Tratar a los “esclavos” como cosas en el sentido estricto del término habría significado grandes limitaciones para el ejercicio del dominio de los amos. El que hayan sido tenidos como bienes, sin personalidad jurídica, económica ni capacidad tributaria, no quita que la propia teoría del derecho romano haya reconocido su humanidad y les haya dado la posibilidad de pedir autorización a su amo para realizar transacciones financieras, ganar un jornal, administrar un peculio (del latín *peculium*) e incluso tener un asistente o reemplazante para sus tareas. Características que, como advirtió Keith Hopkins (1981: 161), asociaríamos en escenarios posteriores a prerrogativas de personas en libertad. Sin entrar en más detalle, interesa destacar que las palabras esclavo y esclavitud gozan de varias acepciones y que hay una complejidad innegable en las condiciones de explotación en las que estaban inmersos, así como en la diversidad de orígenes de sus personas.

El paso de la Antigüedad a la Edad Media europea viene acompañado de cambios fundamentales en los modos y las relaciones de producción, en las formas de explotación y apropiación del trabajo ajeno. No obstante, cierta lectura sobre el cambio estructural entre la denominada sociedad “de tipo esclavista” y aquella “de tipo feudal” ensombrece lo que fue un largo y complejo proceso de transición con notables continuidades, a diferente nivel, además de transformaciones. La misma división entre Edad Antigua y Edad Media resulta muy rígida para analizar la dinámica y procesos que generan ciertos fenómenos sociales, que no siempre se ciñen a la lógica de los marcos espacio-temporales del sistema filosófico en que se apoya una u otra tradición historiográfica. Lo cierto es que las sociedades van transformándose de forma diferenciada, lo que a su vez implica que ningún proceso es necesariamente lineal y que conlleva innegables contradicciones y desfases internos (Novak, 1974). No obstante, son pocos los historiadores que han atendido y explicitado el porqué y el cómo de los cambios paulatinos de terminología y de referentes, concretamente el paso de amo a señor y de esclavo a siervo. La complejidad léxico-semántica en la teoría y en el uso de los conceptos, así

como la multiplicidad subyacente a los sistemas esclavistas desde la Antigüedad, deja ver la pertinencia de detenerse en estas consideraciones.

Alrededor del siglo III, las reformas agrícolas emprendidas por el emperador Diocleciano (280-305) hicieron que la fuerza de trabajo bajo dependencia completa del amo pasara a ser considerada menos rentable. Buena parte de los esclavos fueron manumitidos, deviniendo trabajadores de la tierra de sus señores (ex amos en muchos casos) o de la parcela que este les concedía para el usufructo. El mecanismo legal de la manumisión indicaba la salida de la potestad del amo, quien “soltaba la mano” del esclavo y permitía su emancipación. El legalmente liberto, a diferencia del esclavo, no podía ser enajenado, pero conservaba ciertas obligaciones hacia su antiguo señor. Este es el proceso que poco a poco dio cuerpo a la compleja relación siervo-señor feudal. Es importante entender que adquirir la calidad de liberto no implicaba acceder a la libertad plena. Era una concesión onerosa y gratificante del amo hacia algunos esclavos a quienes solo a veces les era concedido el privilegio de pasar a ser ciudadanos, en el sentido romano del término. Pesaba además socialmente sobre los libertos el estigma de haber sido o de descender de *servi*. Más importante aún, la manumisión no tenía carácter vinculante y podía ser revertida en cualquier momento. Como repara Claude Meillassoux, retomando la reflexión previa de Marc Bloch, esta suerte de arbitrariedad en la concesión del estatuto de liberto se mantuvo en la Edad Media (Meillassoux, 1990: 139).

El cambio que operó en este período de transición fue en gran parte léxico, y da cuenta del poco uso de los conceptos esclavitud y esclavo, así como la puesta en primer plano de los de servidumbre y siervo. La historiografía ha retomado casi mecánicamente estos términos para caracterizar una u otra época. Legalmente diferenciados, esclavo y siervo, así como esclavitud y servidumbre, no eran, sin embargo, conceptos etimológicamente disociados y tenían varios puntos de encuentro. Sin ir muy lejos, en la Antigüedad la palabra esclavo remitía al latín clásico *servus*, dato que recogen Nebrija en 1494 y Covarrubias en 1611. En esta época los esclavos estaban sujetos a diferentes formas de servidumbre (*servitus*), entendida como sumisión dentro de un estado de libertad restringida. El sentido antiguo se fue diluyendo en el uso hasta dar paso al *servus* del latín medieval, trabajador jurídicamente libre. Este importante cambio no fue registrado en Covarrubias, quien directamente alude a esclavo como “sierbo”. El concepto de servidumbre continuó remitiendo en el uso medieval del término a una forma de sujeción grave. Un estado en el que mediaba una obligación que impedía el goce pleno de la libertad, muchas veces equiparado con la esclavitud enajenante. Así, sirvió para designar tanto el acto de servir como a los siervos de gleba, trabajadores sometidos al servicio personal que pasaban a ser servidumbre del señor que

comprase las tierras. Si bien los siervos no eran posesión del señor ya que no podían ser enajenados -lo que ciertamente los diferenciaba de los esclavos de la Antigüedad-, sus posibilidades de romper el pacto de confianza y de cambiar de vida eran escasas. El siervo debía trabajar la tierra del señor y dependía del usufructo de la parte que le asignaba, así como de la vivienda y ropa que este debía suministrarle. En el caso de los siervos sujetos al trabajo doméstico, el señor podía castigarlos o cambiarlos cuando juzgara conveniente. Es más, su condición laboral era hereditaria, independientemente de su voluntad.

Abrimos un paréntesis aquí para decir que no debe confundirse el término siervo con el de vasallo. La etimología indoeuropea de vasallo deriva efectivamente del latín *vassus*, sirviente, pero la relación que media entre señor y siervo es diferente de la relación de vasallaje. El vasallo en sentido estricto es un “noble de condición inferior” o un plebeyo, ambos libres y del mismo estamento. A cambio del servicio del vasallo (asistencia política y militar) y de su fidelidad, el señor debía protegerlo y asegurarle el control de cierta porción de tierra y de su población. El incumplimiento del pacto -no poco asimétrico- por alguna de las partes dejaba este sin efecto. El siervo, en cambio, era un trabajador de la tierra sin hidalguía alguna, con el que mediaba una relación de servidumbre en condiciones laborales muy próximas a las de la esclavitud. La confusión de ambos términos es frecuente desde la Edad Media y en contexto de la América colonial, en que los vasallos del rey no fueron únicamente los hidalgos.

En este punto hay una noción que también debe ser visitada, la de libertad. Del latín *libertas*, alude entre los siglos XVI y XVII al estado en el que la persona no reconoce dominio o sujeción alguna. Ser dueño de sí mismo, obrar de una u otra manera o no hacerlo, ir donde a uno le plazca. La libertad era tenida por facultad natural desde la Antigüedad y tenía como única limitación, desde la reflexión de los griegos, el código ético y de leyes prescritas por la comunidad política en cuestión. Lo que significa que en su definición conllevaba la responsabilidad sobre los propios actos. La definición heredada del siglo XVIII en el *Diccionario de Autoridades* (1726-1739) entrega un sentido similar. Dicho sea de paso, íntimamente vinculado, otro de los sentidos heredados de libertad válido en los siglos XVI y XVII es el de licenciosidad y audacia en la conducta, entendida como: “falta de sujeción y de subordinación” (Hopkins, 1981: 172).

Valor trascendental de autonomía del ser humano como la describiría Aristóteles (*Política*: lib. I, cap. II), quien analizó el concepto en sus múltiples dimensiones; la libertad también fue entendida como un privilegio, una prerrogativa o exención de la que no todos podían gozar. A su criterio, la esclavitud permitía a los esclavos realizar trabajos duros para los que estaban preparados corporalmente y dejar a los hombres libres la tarea de gobernar

y consagrarse a la meditación. El filósofo griego argumentó en torno a la que consideraba naturaleza libre y naturaleza esclava de algunos hombres en relación con otros, particularmente de los que no eran de la misma “nación”, cautivos de guerra, aunque reconocía que la reflexión no era necesariamente compartida en su época, habiendo quienes, como Zenón de Citio, Cleantes y Crisipo de Soles, en torno al 300 a. C., dentro de una postura estoica, condenaban la esclavitud como práctica forzada, mediante el uso de la violencia. Lo cierto es que la explicación metafísica aristotélica sobre la esclavitud por naturaleza persistió durante toda la Edad Media.

La patrística retomó el pensamiento de Aristóteles. Era un castigo para los pecadores según propuso Agustín de Hipona (354-430) en *De civitate Dei* (lib. XIX, cap. 15), en referencia concreta a los tenidos por paganos e infieles a la Iglesia, cautivados en guerras. Pablo de Tarso (10-67) ya había justificado la existencia de amos y esclavos. Ajustando las verdades de la Iglesia a las necesidades terrenales, Tomás de Aquino señaló en su *Summa Theologiae* (parte II-II, lib. II, cuestión 57, art. 3, 2) que entre los propios cristianos podía haber esclavos. A modo de aclaración, en el mundo árabe la justificación de la esclavitud y de diferentes formas de servidumbre era también teológica. Los infieles esclavizados tenían diferente origen y credo. Según la línea de pensamiento de Aquino, los amos eran representantes del espíritu y portadores de la gracia divina, aunque esto contradijera el principio cristiano de que todos los hombres eran sustancialmente iguales. Valga resaltar además que, en estos debates, el término servidumbre era usado casi como sinónimo de esclavitud. Esta postura argumentativa cristiana se mantuvo en algunas plumas en los siglos XVI y XVII, tiempo durante el cual la esclavitud no fue realmente cuestionada.

Nos hemos detenido en la fundamentación de los sistemas esclavistas greco-romanos debido a la influencia del derecho romano sobre el castellano que fue exportado a América colonial. Como es sabido, paralelamente a la colonización de América se fue agudizando el comercio masivo de esclavos africanos, moviendo a la institucionalización de la esclavitud con una justificación particular. Los conceptos fueron adquiriendo sentidos alternativos e inéditos en este escenario.

Términos, sentidos y usos en Hispanoamérica colonial

El hecho colonial (entendido como experiencia) al que aludiera con énfasis en sus estudios Josep M. Barnadas, significó un cambio profundo en las relaciones políticas, económicas y sociales a nivel internacional. El mismo fue de la mano de la intensificación del tráfico de personas esclavizadas desde África rumbo a América en cifras alarmantes que solo conocemos en parte.

La dinámica del comercio obedeció más a intereses económicos privados que estatales, y ciertamente no dio paso a un debate prolongado de justificación jurídico-teológica como en el caso indígena (Wolf, 1981: 37-64). El motor de la institucionalización colonial de la esclavitud fue la necesidad casi crónica de mano de obra servil en los territorios americanos. Como se dijo, la noción de esclavitud remitió a situaciones variadas y complejas en la historia europea. No se redujo a la Trata masiva de africanos, pero la magnitud y características de este fenómeno revelan importantes cambios en los usos y contenido del término, así como en las relaciones de mercado y de trabajo forzado que operaban en contexto global.

Si bien es cierto que la teoría del derecho romano antiguo influyó en el derecho castellano que buscó regular la práctica esclavista en el llamado Nuevo Mundo, se trata de sistemas muy distintos. Mientras que en la antigua Roma, por ejemplo, los cautivos de las guerras solían ser esclavizados, en el siglo XV los africanos eran secuestrados o canjeados expresamente para ser vendidos y hay notable diferencia en ello. Los sistemas de esclavitud constituidos en América colonial fueron de una magnitud de opresión inusitada, tanto más cuanto se convirtieron en un negocio regular (Blackburn, 1998: 9). La Corona portuguesa, a quien la Iglesia católica había autorizado el comercio de africanos, concedió licencias desde el siglo XV y la española vendió asientos desde el XVI intentando preservar sus prerrogativas. No obstante, se tuvo muy poca cautela con los límites acordados en el tratado de Tordesillas (1494) y varias potencias europeas se movieron en disputa por los monopolios comerciales. Esto se explica porque, a diferencia de lo que sucedía en la Antigüedad, la dinámica esclavista de las autoridades imperiales era dependiente de las demandas de los actores de la sociedad, fuesen inversores privados, comerciantes o compradores, que regulaban el comercio. Para Claude Meillassoux (1990), los Estados imperiales eran casi intrusos en este contexto de iniciativa privada y aguda competencia internacional. Steve Stern (1986), Robert Blackburn (1998), Bernard Vincent (2008) y Stuart Schwartz (1985: 265) concuerdan con esta apreciación a partir del estudio de diferentes escenarios de esclavización como las áreas urbanas del Perú colonial y las plantaciones en Brasil.

La licitud de la esclavitud no fue realmente motivo de controversia para la Iglesia ni para la Corona castellana. La Iglesia, que condenó la Trata, no emitió ningún documento de carácter general condenando la esclavitud, salvo la Bula de Pío II de 1462, antes de la llegada a América, y la Bula de Gregorio XVI de 1839. De hecho, sus miembros no se privaron de tener esclavos (Vila Vilar, 1990: 30). En correspondencia con sus autoridades delegadas, el rey pedía regularmente consejos sobre la conveniencia o no de introducir africanos esclavizados en tal o cual jurisdicción imperial, pero

nunca cuestionó la práctica. Juristas y teólogos como Antonio de Herrera (1559-1625), Juan de Solórzano y Pereira (1575-1655), los jesuitas Luis de Molina (1535-1600) y Diego de Avendaño (1594-1688) la justificaron como un mal necesario para el sostenimiento de las Indias, aunque algunos, como Molina en sus *Seis libros sobre la justicia y el derecho* (1593), condenaron los abusos del comercio. Conocidos dominicos de Nueva España del siglo XVI como Alonso de Mercado (1620-1681), Alonso de Montufar (1488-1572) y Bartolomé de Frías y Albornoz condenaron también el comercio esclavista como delito de pecado mortal (Vila Vilar, 1990: 26).

La justificación doctrinal de la Trata se apoyaba en la intención católica de convertir a los pretendidos infieles. Los autores estaban de acuerdo en que el bautizo no implicaba la liberación del esclavizado. Lo que movía al debate intelectual era intentar resolver si la compra de seres humanos era moralmente justa o no (Lucena Salmoral, 2005: 11). Ricardo Rodríguez Molas refiere a cierto “complejo de culpa” de algunos comerciantes al referir a presuntos beneficios que seguían al cautiverio y esclavitud, dando cuenta de la duda que tenían sobre si era una práctica moralmente válida (Rodríguez Molas, 1981: 326).

Conforme se fue acrecentando la Trata desde fines del siglo XVI e inicios del XVII, la justificación doctrinal empezó a ser vinculada, de modo inédito y no poco perverso, a la idea de que el color de la piel determinaba la servidumbre. La interpretación del relato de la maldición patriarcal de Cam, de orígenes antiguos y medievales, fue parte del proyecto político y económico que quiso aprovechar la autoridad que tenía la Biblia para legitimar el comercio masivo de “esclavos” africanos:

Después comenzó Noé a labrar la tierra, y plantó una viña; y bebió del vino, y se embriagó, y estaba descubierto en medio de su tienda. Y Cam, padre de Canaán, vio la desnudez de su padre, y lo dijo a sus dos hermanos que estaban afuera. Entonces Sem y Jafet tomaron la ropa, y la pusieron sobre sus propios hombros, y andando hacia atrás, cubrieron la desnudez de su padre, teniendo vueltos sus rostros, y así no vieron la desnudez de su padre. Y despertó Noé de su embriaguez, y supo lo que le había hecho su hijo más joven, y dijo: Maldito sea Canaán; Siervo de siervos será a sus hermanos. Dijo más: Bendito por Jehová mi Dios sea Sem, Y sea Canaán su siervo. Engrandezca Dios a Jafet, Y habite en las tiendas de Sem, Y sea Canaán su siervo (Génesis 9: 20-27).

Nótese que en el texto figura el término siervo o “siervo de siervos” en su sentido antiguo, asimilado a esclavo. Los exégetas indicaban que los descendientes de Cam habrían poblado África subsahariana, pero el Génesis no menciona el color de la piel (Blackburn, 1998: 74; Braude, 1997; Vincent, 2004). De cualquier manera, a mediados del siglo XVII, el *De instauranda*

Aethiopum salute (1647) del jesuita Alonso de Sandoval es uno de los textos que revelan que los prejuicios fenotípicos ya habían alcanzado amplia difusión. A pesar de ser muy crítico con el modo en que los comerciantes de “esclavos” trataban a los africanos, Sandoval no sacó ninguna conclusión que condenase la institución esclavista. Coincidimos con David Brion Davis en su apreciación sobre que la interpretación del mito de Cam jugó un papel más importante a partir de fines del siglo XVII en la justificación de la llamada “esclavitud negra” (Brion Davis, 1968). Estamos persuadidos de que el cambio fundamental en el sentido del referente fue moldeado desde la propia sociedad comerciante y consumidora de esclavizados africanos y afrodescendientes. Las autoridades hispanas y portuguesas hicieron operativa esta nueva acepción fenotípica del concepto dada la amplitud de mercado que significaba la Trata. Algunos autores prefieren referir a este fenómeno de relacionamiento asimétrico como “racialización de la esclavitud” (Blackburn, 1998; Brion Davis, 1968; Sweet y Nash, 1987: 10). Las pretensiones de justificación doctrinal de la esclavitud africana vinieron entonces solo después de la que era ya una práctica consolidada.

En lo sucesivo, lejos de organizar un corpus jurídico homogéneo para regir sobre la esclavitud africana colonial, la Corona reutilizó una serie de disposiciones de la antigüedad romana justiniana, germánica e hispano medieval en torno a compraventas, trato, obligaciones, castigos y manumisiones de personas esclavizadas en otros contextos. Manuel Lucena Salmoral ofrece un importante corpus documental de códigos medievales y normativa del siglo XVI que fue utilizada por la Corona castellana para legislar sobre la esclavitud africana en América (Lucena Salmoral, 2005). Las *Siete Partidas* de Alfonso X el Sabio (1256-1265), esfuerzo pionero para organizar diversas legislaciones en una sola, fue una de las fuentes más citadas por juristas y teólogos en América a la hora de dirimir en temas de esclavitud colonial. Esta suma normativa, redactada por varios juristas colaboradores de Alfonso X en el siglo XIII, reúne reflexiones filosóficas de Aristóteles y Séneca; amonestaciones bíblicas; disposiciones del *Corpus Iuris Civilis* romano, del *Libri Feudorum* lombardo, de las Decretales de Gregorio IX; textos de la Patrística, de Tomás de Aquino, así como fueros y costumbres castellanas, entre otras fuentes (García Gallo, 1952). Particularmente tocantes al derecho positivo, al procedimiento civil y al comportamiento entre las partes, el tenor de las Partidas refleja en gran medida la experiencia de la conquista católica frente a la islámica en la Península (siglos VIII en adelante). No obstante, señala que no solo los “infeles” sino también los cristianos podían ser esclavizados y que tanto las personas individuales como las instituciones —seculares o religiosas— podían poseer esclavos. A pesar de que el código proclamaba la igualdad de todos los hombres ante Dios e incluso condenaba la esclavitud como contraria a la naturaleza y a la razón, reconociendo la humanidad del

“esclavo”, validaba su práctica argumentando que había sido imposible erradicarla y que se justificaba en condiciones particulares (Trazegnies, 1981). Como puntualizaran Herbert S. Klein y Ben Vinson, la esencial humanidad que se le reconocía al esclavizado derivaba de leyes medievales influidas por el derecho romano (Klein y Vinson, 2008).

A nivel léxico, las *Siete Partidas* no utilizan el término esclavo, sino siervo, lo que genera ambigüedad y favorece su asimilación como sinónimos, aunque en el escenario colonial no lo fueran realmente. El texto diferencia el estado (en el sentido de condición) de las personas según si vivían como siervos o libres. Reconocen también la situación de “liberto” o “aforrado” (“que devino horror”), diferenciándola de la libertad del libre, entendida como estado de plena capacidad jurídica. Por otro lado, y no es un detalle menor, en ningún momento aluden al color de la piel como argumento del sometimiento. Según la Partida IV, título 21, ley 1, podía haber tres tipos de siervos (entiéndase “esclavos”): aquellos enemigos de la fe católica cautivados en tiempos de guerra; aquellos nacidos de madre sierva; y aquellos que, siendo libres, se dejaban vender. Este último caso implicaba que la persona fuese de condición libre, que tuviese más de veinte años, que consintiese su venta y que ganase un porcentaje de su precio. Dicho sea de paso, en nuestra pesquisa no hemos encontrado casos de este tipo para el escenario de la jurisdicción de la Real Audiencia de Charcas, antepasado colonial de Bolivia.

En lo que va de la libertad esta fue definida como el poder de todo hombre, en el sentido de ser humano, de hacer lo que quisiere, salvo que la legislación de una determinada comunidad política se lo impidiese. Siendo esclavo, el señor (entendido como amo) podía otorgarle la libertad de modo “gracioso” y la misma sería válida de haber sido otorgada en persona: “en la iglesia o fuera de ella, y delante del juez o en otra parte o en testamento o sin testamento o por carta” (Partida IV, título 22, ley 1). El esclavo podía también manumitirse pagando su propio precio (el de la primera venta), para lo cual había que tener noticia escrita del mismo o llegar a un acuerdo con el amo. Si un tercero quisiera comprar al “esclavo”, la iniciativa de venta debía partir del amo, quien podía escoger la mejor oferta. De estar entre los compradores los padres del esclavo, estos debían tener preferencia. Esta disposición fue reproducida en la *Recopilación de Leyes de Indias* (RLI) de 1681 (t. II, lib. VII, título 5, ley 6, CR dada el 26 de octubre de 1541). Las *Siete Partidas* enunciaban además otras formas de ganar libertad: cuando un esclavo denunciaba la fabricación de moneda falsa, la violación de una mujer virgen, una noticia de traición al rey, cuando revelaba al asesino de su señor o, por sevicia, es decir, crueldad excesiva hacia su persona (Partida IV, título 21, ley 7). Salvo la sevicia, estos alegatos fueron rara vez expuestos en los pedidos de libertad ante los tribunales charqueños.

Exhortaciones morales de índole paternalista más que leyes, las disposiciones de las Partidas alfonsinas estaban inspiradas en sociedades en que la esclavitud era un fenómeno distinto y se adaptaban poco al escenario americano, particularmente al de plantación. Entiéndase por paternalismo la actitud de aplicar preceptos de autoridad siguiendo el modelo del *pater familias* (del latín “padre de familia”) de Antiguo Régimen, que se quería benefactor y protector a la vez de punitivo para imponer su poder, moral e influencia entre sus dependientes. No obstante, las *Siete Partidas* fueron muy citadas en América y, según ha sido demostrado por José María Ots Capdequí, gozaron de mayor vigencia que en Europa (Ots Capdequí, 1945: 82). De hecho, varias de sus disposiciones persistieron y fueron más adelante reunidas en la RLI, donde se hace uso de la palabra esclavo, aunque no se entrega una definición. Las *Leyes Nuevas* de 1542 también mencionan el término, pero tampoco se detienen en el significado preciso que se le daba.

Es necesario recordar que en el escenario jurídico de transición al siglo XVII colonial, como refiere Fernando de Trazegnies, no hay una clara separación entre leyes y principios morales, fueros y costumbres (Trazegnies, 1981). Las normas eran por tanto mecanismos más flexibles a su reforma. Es así como algunos aspectos puntuales de las Partidas fueron preservados y otros cayeron en desuso. A modo de ejemplo, como sabemos, la monarquía católica reconocía a los “esclavos” algunos derechos además de la posibilidad de manumitirse, contrario a otros escenarios coloniales. Los amos debían garantizar su vestimenta, alimento, adoctrinamiento y sacramentos. No podían maltratarlos en exceso ni abandonarlos. Es más, los “esclavos” podían acudir a los tribunales si veían vulnerados estos aspectos de su vida como seres humanos y como cristianos. Las autoridades competentes estaban obligadas a atenderlos (RLI, t. II, lib. VII, tít. 5, ley 8, Cédula Real dada en Madrid a 15 de abril de 1540). Con este propósito fue creado en 1528 el cargo de Defensor o Protector de Esclavos, que debía ser nombrado cuando hiciera falta (Gallego, 2005: 45). A diferencia de lo que señalaban las Partidas, por Cédula Real de Carlos I del 11 de mayo de 1527 el matrimonio de un esclavo con una persona de condición libre no lo manumitía (RLI, t. II, lib. VII, tít. 5, ley 5, CR dada en Valladolid el 20 de julio de 1538).

Por otro lado, si bien las *Siete Partidas* señalaban que un “esclavo” no podía tener propiedades y que todo lo que ganara pertenecía al amo, en América se recurrió al derecho romano que indicaba que el amo podía permitirle tener *peculium*. Esto implicaba que se lo autorizaba indirectamente a tener una fuente de trabajo remunerado y que pudiese quedarse con parte de sus ganancias (Gallego, 2005: 41). Debemos también tener en cuenta que la Metrópoli determinó que las disposiciones dictadas por las autoridades coloniales debían aplicarse con primacía sobre las del derecho castellano,

que tenía carácter supletorio (Ots Capdequí, 1945: 78). No solo no todas las disposiciones castellanas debían validarse en las llamadas Indias, sino que las autoridades debían legislar según el escenario concreto en el que ejercían su tarea y, en cuestión de esclavitud, resultaba inminente hacerlo. Esto da cuenta de la importancia de acercarnos no solo a la normativa real, sino a las particularidades de los preceptos y ordenanzas emanados en diferentes ámbitos indianos como fuentes de primer orden para estudiar la esclavitud. Difícilmente caracterizable como institución homogénea, esta debe ser aprehendida en tanto fenómeno social complejo y variable según las características de cada contexto.

Conclusiones

El acercamiento a las bases doctrinales y jurídicas herederas del pensamiento aristotélico bajo tamiz de la patrística católica, que justificaron el sometimiento africano, permite entender que el color de la piel no fue un argumento sino hasta el incremento de la Trata. Además, esta, vino de la mano de prejuicios que fueron recreando los comerciantes y compradores. Los propios proveedores y consumidores de “esclavos” fueron asentando el prejuicio fenotípico en la práctica cotidiana de las relaciones comerciales.

Apenas es posible sospechar los alcances demográficos de estos fenómenos movidos y solapados por la sociedad consumidora de sirvientes. La lógica de dominación de tipo esclavista influyó en las condiciones de explotación a las que estuvieron expuestos otros trabajadores de distinto origen y condición. El interés por la mano de obra servil que movía los mercados locales hizo muy difícil el control de abusos sobre toda la población trabajadora. Los conceptos manejados sobre trabajo forzado y voluntario merecen ser vistos en cada contexto específico. Así se podrá analizar cómo varias formas laborales que suelen ser estudiadas de modo separado a la esclavitud porque pasan como “voluntarias”, conocieron prácticas de tipo esclavizante a pesar de las prohibiciones.

Bibliografía

Aristóteles (1980). “De la esclavitud”. *Política* (lib. I, cap. II, 13-19). Lima: Universo.

Blackburn, R. (1998). *The making of New World Slavery. From the Baroque to the Modern 1492-1800*. Londres y Nueva York: Verso.

Braude, B. (1997). "The Sons of Noah and the Construction of Ethnic and Geographical Identities in the medieval and Early Modern Periods". *The William and Mary Quarterly*, LIV (1), 103-142.

Ciccotti, E. (2005). *La esclavitud en Grecia, Roma y el mundo cristiano*. Barcelona: Círculo Latino.

Brion Davis, D. (1968). *El problema de la esclavitud en la cultura occidental*. Buenos Aires: Paidós.

Covarrubias, S. de (1674). *Tesoro de la lengua castellana o española* [1ra. Ed. 1611] Madrid: Melchor Sánchez.

Real Academia Española (1726-1739). *Diccionario de Autoridades*. Madrid: Instituto de Investigación Rafael Lapesa. Recuperado de <http://web.frl.es/DA.html>.

Real Academia Española (2023). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: RAE. Recuperado de <https://dle.rae.es/esclavitud?m=form>

Gallego, J. A. (2005). *La esclavitud en la monarquía hispánica: Un estudio comparativo*. Madrid: Fundación Ignacio Larramendi, Fundación MAPFRE Tavera.

Gallo, R. (2013). "La esclavitud en la antigua Grecia: Un enfoque social y jurídico". En *Grecia y Roma: Algunas cuestiones sobre el derecho mercantil y penal a través de la historia y la literatura* (4-50). Buenos Aires: Dunken.

García Añoberos, J. (2000). *El pensamiento y los argumentos sobre la esclavitud en Europa en el siglo XVI y su aplicación a los indios americanos y los negros africanos*. Madrid: Centro Superior de Investigaciones Científicas.

García Gallo, A. (1952). "El Libro de las leyes de Alfonso el Sabio. Del Espéculo a las Partidas", *Anuario de Historia del Derecho Español*, 21-22, 345-528.

Hopkins, K. (1981). *Conquistadores y esclavos*. Barcelona: Península.

José Miguel Jiménez, J. M. (2009). "A propósito de la etimología de ΔΟΥΛΟΣ esclavo". *Philologia Hispalensis*, 23, 217-224.

Klein, H. S. y Vinson, B. (2008). *La esclavitud africana en América Latina y el Caribe*. Lima: IEP.

Lucena Salmoral, M. (2005). *Regulación de la esclavitud negra en las colonias de América española (1503-1886)*. Madrid/Murcia: Universidad de Alcalá de Henares; Universidad de Murcia.

Mandela, N. (1994). *El largo camino hacia la Libertad* (trad. Antonio Resines y Herminia Bevia). Madrid: Aguilar.

Meillassoux, C. (1990). *Antropología de la esclavitud*. México: Siglo XXI.

- Nebrija, A. de (1951). *Vocabulario español-latino* [1494]. Madrid: Real Academia Española (edición facsímil).
- Novak, G. (1974). *La ley del desarrollo desigual y combinado de la sociedad*. Bogotá: Pluma.
- Ots Capdequí, J. M. (1945). *Manual de Historia del Derecho español en las Indias y del derecho propiamente indiano*. Buenos Aires: Losada.
- Platón (1805). *La República, o coloquios sobre la justicia* (t. I). Madrid: Imprenta de Josef Aristóteles.
- Recopilación de Leyes de Indias* (1681). Madrid: Ivlian de Paredes (t. II, lib. VII).
- Rodríguez Molas, R. (1981). “Esclavos indios y africanos en los primeros momentos de la conquista y colonización del Río de La Plata”. *Ibero-Amerikanisches Archiv*, 7 (4).
- Sandoval, A. S. J. (1647). *De instauranda Aethiopum salute*. Madrid: Alonso de Paredes.
- Siete Partidas de Alfonso X el Sabio* [1256-1265] (1988). Sevilla: Meinardo Ungut y Estanislao Polono (edición facsímil con glosas de Antonio Díaz de Montalvo). Valladolid: Lex Nova.
- Stern, S. J. (1986). *Los pueblos indígenas del Perú y el desafío de la conquista española*. Madrid: Alianza Americana.
- Schwartz, Stuart B. (1985). *Sugar plantations in the Formation of Brazilian Society: Bahia 1550-1835*. Cambridge: Cambridge Latin American Studies.
- Sweet, D. y Nash, G. B. (1987). *Lucha por la supervivencia en la América colonial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Trazegnies, F. de (1981). *Ciriaco de Urtecho litigante por amor: Reflexiones sobre la polivalencia táctica del razonamiento jurídico* (102-103). Lima: PUCP.
- Vincent, B. (2008). “La esclavitud en el Mediterráneo occidental (siglos XVI-XVIII)”. En J. A. Martínez Torres (Dir.), *Circulación de personas e intercambios comerciales en el Mediterráneo y en el Atlántico (siglos XVI, XVII, XVIII)* (39-64). Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- ____ (2004). “Représentation du noir dans la péninsule ibérique (XVIe et XVIIe siècles)”. *Cahiers du GRIAS*, 11, 33-42.
- Vila Vilar, E. (1990). “La postura de la Iglesia frente a la esclavitud, siglos XVI y XVII”. En F. de Solano y A. Guimerá (Eds.), *Esclavitud y Derechos Humanos: La lucha por la libertad del negro en el siglo XIX*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Wolf, I. (1981). “Esclavitud y tráfico de negros en el Alto Perú 1545-1640”. *Historia y Cultura*, 4, 37-64.

Yourcenar, M. (1994). *Memorias de Adriano [1951]* (Trad. de Julio Cortázar). Barcelona: Salvat.