

LUIS DE VALDIVIA Y PEDRO ÁNGEL DE ESPIÑEIRA. LO ÚTIL, LO HONESTO, Y LA *REALPOLITIK* EN LAS RELACIONES INTERÉTNICAS HISPANO-MAPUCHE.

Pablo Larach Herrera*
Investigador independiente, España

Este artículo tiene como objetivo realizar un análisis historiográfico de larga duración que explique el carácter excepcional que tuvieron las comisiones de paz encargadas a los sacerdotes Valdivia y Pedro Ángel de Espiñeira durante dos momentos de gran crispación político-social y bélica entre hispanos y mapuche. Especialmente en el ámbito fronterizo, el desarrollo de las relaciones interétnicas hispano-mapuche y la práctica de la *Realpolitik* -entendida como contexto socio-político- llevaron a un estancamiento ideológico-práctico de la conquista terrenal y espiritual. Es en este contexto, y considerando los factores teológicos y jurídicos que justificaban la presencia española en América, que observamos cómo dicha excepcionalidad se desvanece al recurrir la Corona a la institucionalidad eclesiástica para justificar su presencia y su intento de penetración en las tierras libres al sur del Biobío, aduciendo, antes y después, fines civilizatorio-evangelizadores.

Palabras clave: comisiones político-religiosas; relaciones interétnicas fronterizas; *Realpolitik*; Chile; siglo XVII; siglo XVIII.

LUIS DE VALDIVIA AND PEDRO ÁNGEL DE ESPIÑEIRA: THE USEFUL, THE HONEST, AND *REALPOLITIK* IN HISPANIC-MAPUCHE INTERETHNIC RELATIONS

This article provides a long-term historiographical analysis of the exceptional peace commissions led by Fathers Luis de Valdivia and Pedro Ángel de Espiñeira during two periods of acute socio-political and military friction between the Spanish and the Mapuche. By examining the theological and juridical frameworks that underpinned the Spanish presence in the Americas -particularly within the volatile frontier zones- this study explores how *Realpolitik* -understood as a sociopolitical context- and the development of the interethnic relationships led to an ideological and practical impasse in both temporal and spiritual conquest. I argue that the perceived exceptionality dissolves when the Crown's strategic reliance on ecclesiastical institutions is viewed as a calculated effort to legitimize colonial penetration into the autonomous Mapuche territories south of the Biobío River, utilizing the enduring rhetoric of civilizing and evangelizing purposes.

Keywords: Politico-religious commissions; frontier interethnic relations; *Realpolitik*; Chile; 17th century; 18th century.

Artículo Recibido: 12 de Diciembre de 2025

Artículo Aceptado: 15 de Mayo de 2026

* E-mail: plarach@gmx.de

1. Introducción y marco teórico

La presente investigación tiene como objeto el análisis de las comisiones encargadas respectivamente al padre Luis de Valdivia (S.J.) y a fray Pedro Ángel de Espiñeira en dos momentos de gran crispación político-social entre hispanos y mapuche en la frontera sur del Imperio español delimitada por el río Biobío. Nos referimos a las negociaciones de paz realizadas por el jesuita después del alzamiento general de 1598-1604, y aquellas ejecutadas por el franciscano luego del alzamiento general de 1767. Si bien es cierto que las negociaciones interétnicas llevadas a cabo por estos agentes religiosos distan de aproximadamente 150 años, ambas acciones constituyen signos de la doble utilización del *Patronato Regio* por parte de la Corona, tanto justificando mantención de su presencia en América en calidad de agente «evangelizador-civilizador», como actuando de punta de lanza para la penetración, asentamiento y conquista de las tierras americanas¹. Esto último se aprecia especialmente en aquellos territorios fronterizos donde el orden cultural y religioso que se intentaba implantar, y que precisamente justificaba su presencia allí, se veía constantemente cuestionado mediante acciones y comportamientos practicados por los sujetos fronterizos² y aquellos allende dicha frontera.

En lo que concierne a las relaciones hispano-mapuche, entonces, la primera negociación puede comprenderse como génesis de lo que la historiografía ha denominado «pacto colonial»³ a comienzos del siglo XVII, y la segunda, como continuación de aquella política a mediados del siglo XVIII. En este sentido,

¹ Bannon, John, «The Mission as a Frontier Institution: Sixty Years of Interest and Research», *Western Historical Quarterly*, Vol. 10, N° 3, 1979 [303-322].

² León, Leonardo, «Entre la alegría y la tragedia. Los intersticios del mundo mestizo en la frontera.», pp.269-307, Sagredo, Rafael, Gazmuri, Cristián. *Historia de la vida privada en Chile. El Chile tradicional. De la conquista a 1840*. Vol. 1. Ed. Taurus, Santiago de Chile, 2005.

³ Foerster, Rolf, «Del pacto colonial al pacto republicano», *Tefros*, Vol. 6(1), 5. 2008. Pinto, Julio, *La formación del estado y la nación y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*, DIBAM, Santiago de Chile, 2000. León, Leonardo, *El pacto colonial hispano-mapuche y el parlamento de 1692*, En *Nütram*, N° 30, 1992, pp. 27-57.

quisiéramos realizar un análisis historiográfico de larga duración que inserte estos dos procesos de negociación interétnica en la «estructura»⁴ política, social, antropológica, religiosa, militar, económica y geográfica que delineaba la presencia española en América en los espacios fronterizos y, particularmente, en aquellos colindantes a las tierras libres mapuche. Para ello, realizaremos un análisis que conjugue alguno de los aspectos más relevantes que puedan explicar la continuidad de estas dos comisiones en lo que respecta a su significación y/o justificación política, social y religiosa, al interior de cuyas dinámicas, el desarrollo de las relaciones interétnicas tuvo un papel preponderante como eje conductor de dichas relaciones e influyó de manera fundamental en su desarrollo. Debido a la excepcionalidad que puede suponer la comisión encargada a estos dos sujetos eclesiásticos como agentes político-religiosos, especialmente si consideramos el contexto de belicosidad en el que actuaron, creo pertinente analizar las razones que motivaron a la Corona a encargar a Valdivia y a Espiñeira con tan importante tarea. ¿Qué esperaba conseguir la Corona al servirse de los miembros de las órdenes regulares en situaciones que, en apariencia, eran exclusivamente socio-políticas? Comenzaremos este análisis reflexionando acerca de la relación que existe entre los aspectos políticos, culturales, legales y religiosos. ¿Podemos separar estas esferas o es que comparten un sino común? ¿Cuál es la encargada de sentar las directrices que regirán el sentido de una y otra?⁵

Para encausar el análisis, nos apoyaremos en la concepción sociológica adoptada por Carl Schmitt en su *Teología Política*⁶ con el fin de tratar los conceptos de soberanía y de estado de excepción y considerar su relación con los procesos legislativos y su posterior aplicación. Me parece que las reflexiones de Schmitt frente a aquellos conceptos bien pueden aplicarse a los dos contextos socio-político-religioso-militares que tratamos en estas líneas. Cada uno de estos sujetos eclesiásticos experimentó los estragos producidos por los alzamientos mapuche y a cada uno de ellos la Corona comisionó la conducción de las negociaciones de paz destinadas a restaurar el orden y tranquilidad perturbados del reino. Si bien es cierto que la delegación del poder real en manos de sujetos idóneos ha sido considerada como una de las características básicas para la efectividad del buen gobierno de la monarquía hispana⁷ y que, por ende, no debería representar ninguna sorpresa, la delegación de la autoridad soberana del rey en manos de un sujeto eclesiástico salta a la vista, en especial en una coyuntura caracterizada primero por la belicosidad de la situación y segundo por las negociaciones político-sociales destinadas a restaurar el orden que se pensaba había sido anteriormente trastocado. Es precisamente esta aparente disonancia entre las características del conflicto y los sujetos comisionados a solucionarlo la que nos hace pensar que esta delegación del poder podría considerarse parte de un estado de excepción. O quizás nos equivoquemos en juzgar

⁴ Braudel, Fernand, *La larga duración en la historia y en las ciencias sociales*. Ed. Alianza, Madrid, 1979.

⁵ Sobre la relación entre cultura y religión ver: Habermas, Jürgen, *Una historia de la filosofía*. Vol. 1 *La constelación occidental de fe y saber*, Ed. Trotta, Madrid, 2023; Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Ed. Gedisa, Barcelona, 1973.

⁶ Schmitt, Carl, *Teología Política*, Ed. Trotta, Madrid, (2009) [1922].

⁷ Owens, J.B., *By my absolute royal authority. Justice and the Castilian Commonwealth at the Beginning of the First Global Age*, University of Rochester Press, Nueva York, 2005.

tan rápido el carácter excepcional de dicha delegación. Veamos las razones de nuestras dudas.

Una de las reflexiones socio-políticas más interesantes de Carl Schmitt es la de considerar el estado de excepción como un concepto general de la doctrina de estado y no como «un decreto de necesidad cualquiera.»⁸ De esta forma, la excepcionalidad que definiría una situación en particular quedaría integrada al orden natural de una cultura en particular. Es decir, en todo estado de excepción siempre subsistiría un orden que se pretende restaurar o imponer por la fuerza. Schmitt puntualiza que es el soberano quien decide sobre el estado de excepción, es él quien «crea esa situación y la garantiza en su totalidad»⁹ asumiendo el monopolio último de la decisión respecto a lo que se debe hacer para restaurar el orden. Sin embargo, el soberano no crea esta situación de la nada o a su antojo, ya que, en principio, no estamos frente a un tirano que ubique su poder fuera de un orden establecido (como justamente no podemos decir que lo fuese Felipe III o el gobernador Antonio de Guill y Gonzaga al comisionar, cada uno de ellos, a sus respectivos sujetos). Es precisamente en la excepcionalidad cuando se confirman las normas y formas que rigen un orden particular. De manera similar, Mary Douglas plantea que la aparición de valores potencialmente disímiles con respecto al orden del cual procede tenderá siempre a determinar los límites definitorios de la ordenación cultural para, desde allí, aceptar, rechazar o acomodar aquello que se encuentra en juicio. Es decir, siempre se estará reafirmando el orden desde el cual se integran, rechazan o modifican aquellos valores que entran en conflicto.¹⁰ El estado de excepción constituiría, así, «un punto de desequilibrio entre la ley pública y los hechos políticos,»¹¹ es decir, entre la conjunción de lo culturalmente aceptado y la forma de conducir las acciones. Para el caso que nos concierne, debemos entonces dilucidar cuál es el fundamento primordial de este desequilibrio, clarificar cuál fue el orden que habría quedado entredicho con las sublevaciones mapuche; de dónde proviene este orden que se transforma en derecho, y que representaría la ordenación misma del cosmos social hispano que se intentaba imponer al interior de las tierras libres mapuche.¹²

Desde el siglo XII, la monarquía castellana fue influenciada por el pensamiento eclesiástico de tradición visigoda. Según la doctrina de Isidoro de Sevilla, la realeza se entendía como un oficio, un ministerio dentro del cuerpo cristiano paralelo al sacerdotal. A diferencia de este último, al cual se le tenía prohibido el uso de las armas, el rey bien podía y debía utilizar su espada, ya sea para preservar el bien común o para redirigir a los díscolos. «Esta concepción moral del poder había dado a la legislación visigoda su forma exhortativa, sus sanciones religiosas, su condenación a la tiranía.»¹³ De esta forma, la paz de Dios se integraba a la del rey quien, a su vez, la

⁸ Schmitt, Carl, *op. cit.*, p. 13

⁹ *Ibidem*, p. 18.

¹⁰ Douglas, Mary, *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.

¹¹ Agamben, Giorgio, *State of Exception*, The University of Chicago Press, Chicago, 2005.

¹² Góngora, Mario, *El estado en el derecho indiano. Época de fundación, 1492-1570*, Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1951, p. 16

¹³ *Ibidem*, p. 18

delegaba en sus representantes. Ya en el siglo XIII se transcribe el derecho consuetudinario castellano en las *Siete Partidas*. Siguiendo la tradición eclesiástica visigoda, este representa tanto un libro doctrinal como un conjunto de normas legales destinadas a la conservación del bien común temporal. Las *Siete Partidas* justifican la autoridad del rey y fundamentan su función legislativa en pos de la creación de un derecho en orden al bien común. Las directrices de este nuevo derecho quedaban regladas jerárquicamente desde la cúspide del derecho natural hasta el derecho de gentes y el civil. El primero procedía de la razón natural de origen divino. El derecho de gentes, concertado entre las naciones (europeas), provenía del derecho natural. Y el civil, de la voluntad del soberano, pero acomodado a las otras dos categorías. La unidad en el derecho implicaba pues, inexorablemente, la unidad religiosa, ya que, como queda dicho, aquellas normas impulsadas por los hombres se debían adecuar a la norma divina, representada en el derecho natural.¹⁴

Siguiendo pues esta ordenación, la monarquía española fundamentaba su orden político y social en una autoridad trascendente, a saber, Dios. De acuerdo con esta filosofía política, el orden del mundo poseía un orden intrínseco proveniente de la divinidad y éste debía servir como punto de referencia para toda la sociedad humana, perteneciese o no a la monarquía española. Las normas fundamentales de la sociedad, pues, derivaban de una instancia externa, una instancia sagrada, indiscutible, fuera del alcance humano. El principal mediador entre la sociedad y su dimensión trascendente era el monarca, quien tenía un acceso privilegiado a esta verdad.¹⁵ Por tanto, en cuanto el acto que otorgaba el orden político y social se encontraba atado indisolublemente a una fuente de autoridad que descansaba más allá del alcance de las personas ordinarias, la política poseía un núcleo sagrado. En principio, las personas podían desafiar sus normas y sus aplicaciones, pero no podían cuestionar su fundamentación elemental.

En el proceso de penetración y asentamiento hispano en América «era imprescindible [...] que el fundamento doctrinario del orden establecido fuera totalmente aceptado tanto en sus raíces religiosas como en sus derivaciones jurídicas y políticas.»¹⁶ Sin embargo, este traspaso ideal de los valores y fundamentos cristianos a sus expresiones políticas y jurídicas no siempre se daba con la fluidez y coherencia deseadas. Desde esta perspectiva, la sociedad, así como era observada en la vida cotidiana, no se correspondía con su forma perfecta y verdadera, por lo que era responsabilidad de la política ajustarla a esta visión normativa a través de los métodos que tuviese a su alcance. Si, por una parte, la política es el principio de reordenación normativa, por la otra, la religión actúa como impulsora de dicha normatividad.

Las discusiones en torno a la justificación de la presencia y actuar españoles en América se fueron desplegando paulatinamente en el tiempo a partir de la *Polémica de Indias*, iniciada con el sermón de Montesino (La Española, Santo

¹⁴ *Ibidem*, pp. 20-22.

¹⁵ Calderón, María Teresa y Thibaud, Clément, *La majestad de los pueblos en la Nueva Granada y Venezuela (1780-1823)*, Ed. Taurus, Bogotá, 2010.

¹⁶ Romero, José Luis, *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2005, p. 14.

Domingo, 1511), hasta llegar primordialmente a elaboraciones teóricas que surgieron en la Escuela de Salamanca a partir del pensamiento de Francisco de Vitoria.¹⁷ Para el teólogo y jurista salamantino, la justificación básica de la presencia y dominio (territorial y corporal) español en América lo fundamentaba el derecho de gentes. Éste implicaba la universalización de los valores aceptados y adscritos a la tradición y la costumbre europeas a partir de la razón natural. Consecuentemente, la misión religiosa no se distinguía de la política, siendo estas dos perspectivas los fundamentos de la monarquía española universal. Para los religiosos, la humanidad debía ser enseñada y necesitaba de la trasmisión de la «fe en la fe»¹⁸ para completarla. La fe, no obstante, no podía escapar del contexto cultural en el cual estaba anclada, por lo que la humanidad debía ser civilizada, es decir, convertida en humanidad cristiana occidental mediante la tutela educativa.

Tanto en el período de 150 años que separan estas dos comisiones en tierras mapuche, así como en los dos momentos puntuales de negociación política que aquí analizamos, se observa claramente la disonancia entre, por una parte, la fundamentación trascendental del orden de la sociedad española y, por otra, la realidad de lo que sucedía a nivel de las relaciones interétnicas de carácter fronterizo y los mecanismos ideológicos (religioso-culturales), políticos y jurídicos que en aquellas instancias se activaron y discutieron.

2. Lo útil, lo honesto, la *Realpolitik* y las relaciones interétnicas fronterizas

Dentro del contexto histórico de larga duración que abarca el período comprendido entre las dos actuaciones político-religiosas encargadas a Valdivia y Espiñeira, uno de los elementos fundamentales que se repite en el tiempo (y que creemos tuvo una influencia decisiva en la decisión de la Corona al momento de comisionar las negociaciones interétnicas a estos eclesiásticos), es la problemática de la inconclusa conquista terrenal y espiritual de los mapuche. Esta situación provocó un estancamiento a nivel ideológico-práctico con respecto al lugar que debían asumir los mapuche como vasallos cristianos del rey dentro del ordenamiento político-religioso hispano. Esta situación se intentó solucionar mediante la implantación de dos «dispositivos de poder»¹⁹ claramente interrelacionados entre sí: el parlamento y la misión.

Sin embargo, la independencia política y territorial pactada ya *cuasi de facto* en los «ciclos parlamentarios»²⁰ y ratificada formalmente con la celebración del primer parlamento general de Quillín en 1641, limitó considerablemente la coerción de carácter socio-político y religioso que los españoles hubiesen podido ejercer por

¹⁷ Vitoria, Francisco de, *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*, Ed. Espasa-Calpe, España. 1946 [1532].

¹⁸ Agnolin, Adone, «Jesuitas e tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI-XVII», *Revista de História*, 154, N°1, 2006, [71-118], p. 83.

¹⁹ Boccara, Guillaume, «Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuche del centro sur de Chile (XVI-XVIII)», *Revista de Indias*, Vol. LVI, Núm. 208, 1996, [659-695].

²⁰ Zavala, José Manuel, Díaz, José Manuel, Payas, Gertrudis, «Los parlamentos hispano-mapuches bajo el reinado de Felipe III. La labor del padre Luis de Valdivia (1605-1617)», *Estudios Iberoamericanos*, PUCRS, Vol. 40, N°1, pp. 23-44, 2014.

sobre los mapuche, sentando las bases de lo que la historiografía chilena ha denominado el «pacto colonial». Este consistía fundamentalmente de tres aspectos: el reconocimiento mapuche de ser vasallos del rey; su alianza en contra de las potencias europeas que buscaban asentarse en la zona, y su transigencia a ser evangelizados, es decir, su integración al orden político-religioso español de carácter trascendental.

Esta nueva forma de conducir las relaciones interétnicas fue producto de varios factores: la obligada negociación política impuesta por la guerra; la merma económica que esta significaba; la situación global en la que se insertaba el Reino de Chile, y la confrontación cultural que suponían las prerrogativas impuestas por los mapuche como parte fundamental de su organización sociopolítica de tipo segmental. Es precisamente este contexto el que produjo que la conquista del pueblo mapuche tuviese que aparcarse o conducirse por otros medios, como la negociación política y religiosa que surgió al alero de los parlamentos y las misiones como espacios de negociación preferente.²¹ En este sentido, aplicamos el concepto de *Realpolitik* como «un intento por responder a la política doméstica [...] entendiendo las circunstancias históricas en que estaba operando.»²² Pese a la redirección política que adoptó la Corona frente a los mapuche, su conquista político- cultural nunca fue abandonada como ideal a conseguir o, al menos, como justificativo que permitiese mantener aquellas tierras bajo su influencia. En este sentido, fue particularmente en los espacios fronterizos y en los «espacios pretendidos» (las tierras más allá de esas fronteras) donde el «espacio ecuménico»²³ se veía cuestionado o no poseía el control político-territorial. Fue allí donde el actuar de las órdenes religiosas mantuvo un papel preponderante como justificativo ideológico y como eje fundamental «de la existencia y funcionamiento del imperio ultramarino»²⁴, lo que, a fin de cuentas, elimina o aminora la excepcionalidad del actuar negociador interétnico en las zonas fronterizas que aquí analizamos.

Los representantes de la Iglesia eran convocados a todas las instancias que tenían que ver con el gobierno de las Indias, participando como consultores que asegurasen o adecuasen, en la medida de lo posible, las resoluciones políticas adoptadas a la rectitud teológico-jurídica. En todos los parlamentos hispano-mapuche realizados durante el siglo y medio en cuestión, así como también en las negociaciones y deliberaciones anteriores a dichos parlamentos, se requirió la asistencia de clérigos. Su presencia era esencial para dirimir las posibles contradicciones que se pudiesen originar con respecto a la conquista terrenal y espiritual de los indígenas y a su integración a los parámetros culturales que

²¹ Larach, Pablo, «El fruto de los que mueren adultos es muy dudoso cuanto es difícil vivir mal y morir bien... La conversión socio-religiosa al sur de la frontera del Biobío. Siglo XVII», *Tefros*, N° 1, enero-junio 2025. [43-76].

²² Medina-Núñez, Ignacio, «El concepto *Realpolitik* en la ciencia política», *Espiral Estudios sobre Estado y Sociedad*, Vol. XXVI, N° 76, 2019, p. 282.

²³ Turner Bushnell, Amy, Gates, «Patterns and Peripheries. The Field of Frontier Latin America», en Daniels, Christine y Kennedy, Michel. (eds), *Negotiated Empires. Centers and Peripheries in the Americas, 1500-1820*, Ed. Routledge, Londres, 2002.

²⁴ Pinto, Jorge. Dr. Joseph de la Sala. Visita general de la Concepción y su obispado por Pedro Ángel de Espiñeyra, su meritisimo prelado (1765-1769) Ed. Instituto profesional de Chillán, Chillán, 1986. p. 42.

componían la monarquía hispana. En este sentido, compartimos la aseveración de José Manuel Díaz Blanco, quien plantea que «los estadistas del seiscientos tenían que optar por fundamentar su acción política sobre los cimientos de la religión o abandonar cualquier escrúpulo cristiano con tal de conseguir los objetivos políticos deseados.»²⁵ Seguir los argumentos políticos podía significar supeditar los valores cristianos a los intereses personales de los súbditos, a quienes se les había delegado el poder político. Por ende, la inclusión de los teólogos a la toma de decisión política era necesaria para evitar las contradicciones entre acciones consideradas políticamente útiles en un contexto determinado, y por aquellas consideradas religiosamente honestas (definidas por el derecho natural). La inclusión de representantes de la Iglesia implicaba «no errar en el desempeño de sus oficios.»²⁶ Es decir, debía existir un equilibrio entre una política realista, basada en el contexto socio-político en el que debía actuar, y otra idealizada, basada en el respeto a la moral cristiana.

La utilización de los conceptos de «lo útil» y «lo honesto» en el contexto de la *Realpolitik* fronteriza puede esclarecer la relación entre hispanos y mapuche y, en especial, entre los aspectos políticos y religioso que involucraban su inclusión a la monarquía hispana como vasallos cristianos del rey. Así, apreciamos, por ejemplo, cómo la situación político-territorial que vivía el Reino de Chile después del primer gran alzamiento general de principios de siglo XVII, y luego de casi medio siglo de continuas guerras, hizo que se hiciese una excepción *ad hoc* a la prohibición de esclavizar a los indígenas, legalizándose la esclavitud mapuche en 1608.²⁷ La cédula esclavista es un buen ejemplo de la conjunción que se buscaba entre lo útil y lo honesto y, de hecho, su título así lo ilustra: «Real Cédula para que los indios de guerra de las provincias de Chile sean dados por esclavos, no reduciéndose al gremio de la iglesia antes de venir a manos de las personas que los tomaren.»²⁸ La cédula se justificaba por tres razones: la utilidad que significaba para la economía del reino tener acceso a una mano de obra indígena libre y dócil a la hora de ponerse al servicio de los encomenderos; la depresión demográfica que la extracción de personas significaría para el control territorial que los mapuche ejercían en la zona (lo que permitiría a los españoles alcanzar un mayor control al sur del Biobío), y la honestidad que la cédula entrañaba al restringir la esclavitud exclusivamente a aquellos que, antes de ser tomados prisioneros en guerra justa, no se hubiesen querido reducir «al gremio de la Iglesia»,²⁹ rechazando el sacramento del bautismo. La cédula otorgaba la manumisión a aquellos que, habiendo sido tomados prisioneros y esclavizados en guerra justa, se hubiesen convertido al catolicismo, pero manteniéndolos bajo la tutela cristiana por un período prolongado de tiempo, con el fin de evitar el peligro de apostasía. Las consideraciones políticas y espirituales con

²⁵ Díaz Blanco, José Manuel, «La guerra defensiva: confesionalidad y maquiavelismo de la política española de Chile», *Chronica Nova*, 35, 2009 [267-285], p. 268

²⁶ *Ibid.*

²⁷ Hanisch, Walter, «Esclavitud y libertad de los indios de Chile, 1608-1696», *Historia*, 16, 1981 [5-65]. También *Recopilación de leyes de indias*, T. II, Libro VI, Título II Leyes XII-XIV. La excepcionalidad respecto a la esclavitud indígena se repetía entre los caribes en América y los mindanaos en Filipinas.

²⁸ Jara, Álvaro, Pinto, Sonia, *Fuentes para la historia del trabajo en el Reino de Chile. Legislación 1546-1810*. T. I. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1982-1983.

²⁹ *Ibid.* Real Cédula del 26 de mayo de 1608.

respecto a la esclavitud mapuche iban de la mano. Incluso después de su abolición en 1674, a aquellos recientemente liberados se les mantuvo en calidad de «indios de depósito» bajo la tutela de las mismas personas que los habían poseído.³⁰ La decisión de no otorgarles la libertad incondicional se debía a consideraciones políticas, económicas y religiosas: políticas, por el peligro que podía significar una eventual sublevación de los esclavos liberados; económicas, por la merma que significaría a las haciendas la pérdida de esta fuerza laboral gratuita, y religiosas, por el peligro que corrían sus almas si se les permitía volver a vivir entre sus congéneres a la «usanza de la tierra», apostatando a la religión cristiana.

Al sur del Biobío, tanto Valdivia primero como Espiñeira después tuvieron que teologizar respecto a la prioridad que se le debía dar en aquel espacio fronterizo interétnico a lo político y a lo religioso, a lo útil y a lo honesto. Durante los casi ciento cincuenta años de análisis, surgió la discusión civilizatoria-evangelizadora más amplia y recurrente en torno a la estrecha relación entre los aspectos terrenales y espirituales que implicaban la verdadera conversión socio-religiosa indígena. Lo que se buscaba era, como hemos dicho, encontrar una conjunción entre los aspectos terrenales y espirituales que mantuviese tranquila la conciencia del monarca (como tantas veces se repite en las fuentes) y, por supuesto, que se lograra la plena conversión del indígena. Para ello a los indígenas, definidos por la famosa triada «sin dios, sin ley, ni rey», se les debía primero enseñar a ser «personas civilizadas», es decir, a llevar una vida en «policía cristiana», que reconociese la normatividad legal hispana y sus normas de organización social jerarquizadas, para, desde allí, acceder, con las herramientas necesarias proporcionadas por la acción misional, a practicar voluntaria y conscientemente la creencia cristiana. Como bien lo exponía Tomás de Aquino, la verdadera conversión no se trataba del *deber hacer*, sino del *saber hacer*, es decir, del reconocimiento del orden natural cristiano como el único a seguir.

Díaz Blanco argumenta que «los teólogos, [quienes] jamás habían tenido que enfrentarse a la experiencia de la política real» pensaban que los «estados debían entregarse incondicionalmente a Dios.»³¹ Frente a esta postura e insertos en un contexto político territorial adverso, tanto los misioneros en la Araucanía como los dos sujetos eclesiásticos que analizamos en estas líneas tuvieron que enfrentarse a la *Realpolitik* que imponía la política doméstica mapuche y española, y cuyos resultados pueden dividirse en dos ámbitos, uno terrenal y otro espiritual. En los informes redactados por los misioneros que actuaban al sur del Biobío, se percibe un sentimiento de «ausencia de un punto de equilibrio entre las necesidades materiales y las obligaciones morales»³² que se vivían a uno y otro lado de la frontera, entre cristianos y paganos/neófitos.

Los misioneros de la Compañía de Jesús que arribaron a Chile a finales del siglo XVI tuvieron que modificar sus objetivos espirituales por otros más terrenales. La coyuntura política a la que se vieron enfrentados los misioneros que actuaban «tierra

³⁰ *Ibidem*. «Real Cédula para el cumplimiento de la cédula inserta y de varias otras sobre la libertad de los indios. 20 de diciembre de 1674. pp. 319-323.

³¹ Díaz Blanco, *La guerra defensiva...*, p. 271.

³² *Ibidem*. p. 272

adentro» representó una situación especial que influyó de manera fundamental en el desarrollo de la evangelización. El entendimiento del contexto en el que se encontraban insertos hizo concluir al jesuita Luis de Valdivia que la mejor forma de lograr la conversión religiosa al sur del Biobío era alcanzando la paz, la justicia y el perdón recíproco mediante su propuesta de Guerra Defensiva (1612-1625)³³. Sin embargo, estos aspectos político-pacifistas se entremezclaban, paradójicamente, con otros de carácter subyugador punitivo, como la esclavitud indígena.³⁴ Las paces pondrían fin a los enfrentamientos bélicos, posibilitando la entrada de los misioneros. Sin embargo, las condiciones bajo las cuales aquellas se acordaron influyeron directamente sobre su efectividad. Como preámbulo de los futuros parlamentos generales, las conversaciones de paz celebradas a principios del siglo XVII entre Luis de Valdivia y las parcialidades que las aceptaron buscaban, desde la perspectiva católica, «establecer una estructura legal aprobada por todos los mediadores con el objetivo de introducir el cristianismo»³⁵, en el que la paz jurídica del rey diese paso a la paz evangélica de Dios. No obstante, esta transición desde las paces seculares a las espirituales no se logró concretar, ya que los acuerdos firmados en los parlamentos mantuvieron en vigor las costumbres indígenas como condicionante de las paces, marcando así una importante ambivalencia coyuntural como «producto del comportamiento híbrido, representado por el estado negociado»,³⁶ y la confrontación de dos ordenes normativos diametralmente opuestos, el español de carácter estatal trascendental, y el mapuche de orden segmental.

Pese a la importancia histórica, política, social y religiosa que los parlamentos tuvieron para el desarrollo de las relaciones interétnicas hispano mapuche, esta estrategia fracasó en su intento de imponer un modelo socio-religioso cristiano al sur del río Biobío por una serie de factores a nivel local, global y cultural. La incapacidad militar española de controlar los territorios dominados por los mapuche, junto a la siempre latente amenaza de ultramar, ponían en jaque la integridad tanto del territorio chileno como peruano. Esta situación hacía perentoria la creación de una alianza con los mapuche, que terminó por imponer una política de negociación interétnica forzada basada en «un ritual de encuentro donde la marcación de la alteridad era lo central.»³⁷ Los mapuche supieron canalizar estas negociaciones políticamente a su favor, imponiendo como condición de los acuerdos de paz la conservación de sus propias normas socioculturales de relacionarse entre sus congéneres y con los españoles. Esta situación, surgida de las relaciones interétnicas hispano-mapuche, provocó precisamente una contradicción entre, por una parte, aquellos aspectos políticos útiles, necesarios para la permanencia española en la zona (como la obligada permisividad cultural ante las costumbres mapuche por

³³ Pinto, Julio, «Misioneros y mapuches: el proyecto del padre Luis de Valdivia y el indigenismo de los jesuitas en Chile», *Encuentro de Etnohistoriadores*. Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos, N° 1, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, 1988.

³⁴ Valenzuela, Jaime (ed.), *América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*, RIL Editores, Santiago de Chile. 2017.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Chuecas, Ignacio, «Santa Fé mo (inche ñi mapu mo cay) Vida familiar en la reducción fronteriza de Santa Fé, Chile (Siglo XVIII)», *Estudios Atacameños*, N° 58: [69-87]. p. 71

³⁷ Foerster, Rolf, Vergara, Jorge, «¿Relaciones fronterizas o relaciones interétnicas?», *Revista de Historia Indígena*, N°1: [9-33]. 1996, p. 25.

autoridades cívicas, religiosas y militares),³⁸ y, por otra, aquellos aspectos religiosos honestos que debían convertir a los mapuche en verdaderos vasallos cristianos del rey. Las normas religiosas se vieron condicionadas por las paces terrenales del rey. En consecuencia, los misioneros tuvieron que aceptar que las obligaciones que conllevaba la aceptación del sacramento del bautismo no fuesen respetadas por los neófitos, como bien lo demuestra la continuación de las alianzas matrimoniales de carácter poligámico³⁹ y la persistencia del sistema de asentamientos disperso. Esta incongruencia entre los aspectos cívicos y religiosos que implicaba el bautismo hacía que las conversiones masivas fueran estériles.

Casi 150 años después de los acontecimientos recién descritos, la situación político-territorial fronteriza que le tocó afrontar en el Reino de Chile al obispo de Concepción, fray Pedro Ángel de Espiñeira, no había variado fundamentalmente desde la firma del tratado de Quillín en 1641. No obstante, con la llegada de la casa Borbón al trono de la monarquía hispánica, comenzaron a aplicarse una serie de reformas que apuntaban a un conjunto de medidas políticas, administrativas, religiosas, culturales y económicas con el objetivo de centralizar la administración; reforzar el poder real; incrementar la recaudación fiscal, y asimilar aún más la sociedad indígena a la española. Quisiera destacar dos reformas borbónicas especialmente significativas debido, primero, a las consecuencias que supusieron para las relaciones interétnicas hispano-mapuche, y, segundo, porque reflejan la necesidad de conjugar los aún inconclusos aspectos terrenales y espirituales de la tan deseada conquista mapuche. Estas reformas son aquellas relacionadas con el control territorial y, vinculadas a éstas, con el empuje para la fundación de nuevas ciudades. Desde los tiempos de la conquista, la reducción de los amerindios a pueblos fue un objetivo que siempre se buscó.⁴⁰ La corona española consideraba que el proceso civilizatorio de las poblaciones indígenas solo se podía alcanzar si se respetaban ciertas prerrogativas. Una de ellas, y de la que, se puede afirmar, se desprenden las demás, era la virtud civilizadora que emanaba de la comunicación que garantizaba la vida social urbana. En este sentido, el término «comunicación» permitía el desarrollo de las grandes aristas civilizatorias pensadas ya desde el derecho de gentes expuesto por Francisco de Vitoria: la comunicación, basada en la evangelización cristiana, y el comercio, basado en la productividad material y laboral.⁴¹

El Reino de Chile poseía relativamente pocas ciudades. La mayor parte de la población se asentaba de manera dispersa en las zonas rurales al interior de las grandes haciendas. Una de las medidas destinadas a solucionar este problema fue el impulso que tuvo la creación de nuevos centros urbanos, con el propósito de reunir a la población y así tener un mayor control sobre ellas. En 1703, y como preámbulo de lo que serían las reformas borbónicas, se emitió una real cédula que obligaba a los pobladores a asentarse en villas y pueblos. Dicha orden no fue bien recibida por los

³⁸ Larach, «El fruto...»

³⁹ Larach, Pablo, «Las alianzas conyugales mapuche. Una resistencia socio-familiar a la imposición de un modelo cristiano», *Estudios Atacameños*. Vol. 69. 2023.

⁴⁰ Véase *Recopilación de leyes de indias*. Ley 1º, Título 3º, Libro 6º. Que los indios sean reducidos a poblaciones.

⁴¹ Vitoria, *op. cit.*, pp. 102-110.

hacendados, porque el traslado de trabajadores fuera de las haciendas podía implicar un influjo económico negativo,⁴² primando -en este caso y como en tantas otras oportunidades- la utilidad por sobre la honestidad.

La población mapuche de las tierras libres no fue ajena a estas pretensiones. Una de las circunstancias que más estorbaba la evangelización y conversión de los mapuche de las tierras libres era precisamente su sistema de asentamiento disperso.⁴³ Los misioneros que ingresaban «tierra adentro» se quejaban constantemente de las largas distancias y peligros que debían recorrer para realizar su labor evangelizadora.⁴⁴ A los indios amigos, inmediatos a la frontera, se los había reducido a la vida en «policía cristiana» que proveía la comunicación urbana (en pueblos de indios como La Mocha, San Cristóbal, Santa Fe, Santa Juana y Talcamavida). No obstante, los resultados y la evolución de este experimento urbano no fueron los esperados, precisamente por las contradicciones que existían entre lo útil y lo honesto a la hora de tratar con sus habitantes. Los informes respecto al estado de los mencionados pueblos de indios acusan un abuso generalizado con respecto al uso laboral, muchas veces semiesclavista, que sufría la población indígena asentada en estas localidades. Como consecuencia de esto último, la gran mayoría de estos asentamientos sufrió mermas demográficas ocasionadas por la saca forzada de sus habitantes o por el abandono de estos lugares por las causas antes dichas.⁴⁵

La idoneidad ideológica, doctrinaria y política por reducir a las poblaciones indígenas a pueblos tuvo variadas voces, entre las que, por cierto, siempre se encontraron aquellas provenientes del orbe eclesiástico. Una de ellas fue la del obispo de Concepción, Salvador Bermúdez, en 1738.⁴⁶ El obispo recomendó la reducción de los indios a pueblos por dos motivos primordiales: El primer motivo esgrimido era conseguir un mayor control de la población indígena que ayudase a resguardar la seguridad del Reino, porque en 1723 se había producido el primer alzamiento general del siglo XVIII. El segundo motivo radicaba en que, eliminando el escollo de las distancias, los misioneros podrían realizar una mejor evangelización. El informe redactado por el jesuita Joaquín Villareal, titulado «Sobre contener y reducir a la debida obediencia los indios del Reino de Chile», fue uno de los escritos más conocidos y comentados por la historiografía chilena y que ha catapultado a su autor como el verdadero promotor de la fundación de pueblos al sur de la frontera a

⁴² Sanjurjo de Driollet, Inés, «Gobierno, territorialización y justicias. Corocorto y las Lagunas de Guanacache (Ciudad de Mendoza) en el período de cambio de jurisdicción de la Capitanía General de Chile al Virreinato del Río de la Plata», en Cordero, Macarena. Gaune, Rafael. Moreno, Rodrigo (comps.), *Cultura legal y espacios de justicia en América. Siglos XVI-XIX*, Salesianos impresores. Santiago de Chile, [237-260].

⁴³ Adán, Leonor, *Los reche-mapuche a través de su sistema de asentamiento (S. XVI-XVII)*. Tesis de doctorado, Universidad de Chile, 2014.

⁴⁴ ARSI, Chile 6. En las cartas annuas que los jesuitas enviaban al generalato de Roma, aparece constantemente este reclamo cuando se habla de misiones jesuitas.

⁴⁵ ARSI, 5. Historia natural y política del Reino de Chile, anónimo. De la misión de la Mocha. F. 52v.

⁴⁶ Archivo Franciscano de Propaganda Fide. Vol. 1.

mediados del siglo XVIII.⁴⁷ Villareal aduce los mismos argumentos terrenales y espirituales del obispo Bermúdez, agregando su preocupación por la posición global de las tierras libres mapuche en el mapa internacional y por el peligro de que este territorio caiga en manos de los enemigos herejes de Europa. En este sentido, el jesuita se hace cargo de las viejas consideraciones geoestratégicas vigentes desde el siglo XVII, las cuales se ajustaban a la voluntad del soberano. En efecto, el soberano deseaba tener a estos habitantes «totalmente sujetos y reducidos a la vida social cristiana, y con justa razón pues, mientras se mantuvieron en su barbarie, no se logra su perfecta conversión.»⁴⁸ En este sentido, vemos cómo las paces pactadas por el rey desde 1641 no habían conseguido incluir las paces de Dios, persistiendo la disonancia que la *Realpolitik* había creado entre «ambas Majestades»⁴⁹, a saber, la útil, impulsada por los intereses terrenales de la Corona, y la honesta, representada por las enseñanzas cristianas.

En 1764, doce años después de redactado el informe de Villareal, se celebró un parlamento en el fuerte Nacimiento. Allí se sentaron las bases para dar inicio a la construcción de los pueblos de indios al sur de la frontera. En palabras del gobernador Antonio Guill y Gonzaga, desde su llegada al reino, él sólo se había preocupado del «beneficio de la monarquía y religión y de las [...] diligencias practicadas en el importante asunto de reducir a pueblos por ahora y después al cristianismo a los indios bárbaros habitantes de los Llanos».⁵⁰ Guill y Gonzaga conservaba así el sentido de la dirección de lo cívico hacia lo religioso que debía seguir la conversión del mapuche. En el parlamento, se les propuso a los indígenas, como primer y más importante punto, reducirse a pueblos, «esforzándoles razones de utilidad, que les resultaría vivir como racionales.»⁵¹ Pese a que las diversas parcialidades de las tierras libres accedieron a esta propuesta (comenzándose las obras de construcción de los pueblos, y otorgándoseles la calidad de villa a 49 de ellos),⁵² a fines de 1766 se produjo un alzamiento que destruyó todos los villorrios hasta ese momento erigidos. En este contexto y en su afán por, una vez más, conjugar aspectos terrenales y espirituales, es decir, lo útil y lo honesto, la Corona comisionó (por intermedio del gobernador Antonio Guill y Gonzaga) al obispo de la Concepción, fray Pedro Ángel Espiñeira, para dirigir las negociaciones de paz entre hispanos y mapuche, tal y como, 150 años antes, se le había encargado la misma misión al jesuita Luis de Valdivia.

A comienzos de 1767, y ya finalizado el sitio al maestro de campo Salvador Cabrito en Angol (que dio inicio al alzamiento), se produjeron ciertas desavenencias

⁴⁷ Colección de Historiadores de Chile y Documentos relativos a la Historia Nacional. Tomo X. Informe hecho al rey nuestro señor don Fernando el VI, por Joaquín de Villareal sobre contener y reducir a la debida obediencia a los indios del Reino de Chile. 1752.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 270

⁴⁹ AGI, Chile, 257, *Capellán Joseph de Gamboa a Salvador Cabrito*, Arauco, 27 de octubre de 1766, f.366r. Esta expresión para referirse al rey y a Dios como sus dos majestades es muy recurrente en las fuentes cuando se quiere hacer referencia al servicio que prestaban los cristianos vasallos del rey en América.

⁵⁰ Zavala, José Manuel, *Los parlamentos hispano-mapuches, 1593-1803: Textos fundamentales*, Ediciones Universidad Católica de Temuco, Temuco, 2015. p. 273.

⁵¹ *Ibidem*, p. 275.

⁵² Para un informe detallado de todo el período de construcción de los pueblos véase: AGI, Chile, 257. INTUS-LEGERE HISTORIA/ ISSN 0718-5456| EISSN 0719-8949/Año 2026, Vol. 20 N° 1, pp. 111-133

al interior del campo español respecto al trato que debían recibir los rebeldes. Tanto Cabrito, herido en su orgullo después de tan desastrosa derrota militar, como Guill y Gonzaga, como impulsor de la fundación de los pueblos destruidos, fueron de la opinión de castigar la osadía mapuche por las armas. Ante esta posición belicista, intervinieron el fiscal y después el Real Acuerdo de Justicia. Siguiendo lo estipulado en las Leyes de Indias, y al igual que 150 años atrás, estas autoridades ordenaron se aplicara la Guerra Defensiva contra los mapuche,⁵³ en concordancia con «las piadosas intenciones del rey, [...] con la indispensable necesidad de abrazar la fe, con toda libertad, y por solo la predicación del Evangelio, sin los amagos del temor, y la violencia.»⁵⁴ Para ello se ordenó citar a los caciques al fuerte Nacimiento, a cuya junta debían concurrir exclusivamente misioneros franciscanos, jesuitas y de las demás ordenes, para que «siguiendo el ejemplo de nuestros católicos monarcas y otros cristianísimos de la Europa»⁵⁵ abrazasen la paz del rey ofrecida por los misioneros. La universalidad de los valores cristianos y la necesidad de expandirlos al mundo entero no había cesado de representar una obligación cívico-religiosa, especialmente allí donde más se resistía su penetración y en donde se apreciaba más claramente la disonancia entre lo útil y lo honesto que provocaba la *Realpolitik*.

3. Luis de Valdivia, Pedro Ángel de Espiñeira y sus comisiones para asentar la paz.

La comisión valdiviana es la más conocida y sobre la cual existe una mayor literatura,⁵⁶ por ser la primera, la más importante y a partir de la cual giraron las condiciones de las futuras paces. El ocho de diciembre de 1610, Felipe II envió una real cédula al virrey del Perú, marqués de Montesclaros, cuyo portador era el propio Luis de Valdivia, informándole del inicio de la Guerra Defensiva propuesta por el jesuita. Esta estrategia, pensada en un principio para un período de solo cuatro años, tenía como finalidad la defensa de las tierras al norte del Biobío, cuyo cauce comenzó a considerarse oficialmente la línea fronteriza.⁵⁷ Para tomar esta decisión, el rey se basó en las informaciones provistas por Luis de Valdivia y que definían las causas de la obstinada rebeldía mapuche. Según la información proporcionada, aquella rebeldía se originaba por los maltratos que recibían los indígenas de paz (aquellos que habitaban en las reducciones situadas a orillas del río Biobío) por parte de los españoles. Esta situación se la consideraba «pública y notoria» tanto entre los españoles como entre los indios de guerra. Estos últimos miraban con recelo las paces y condiciones que se les ofrecían, justamente por los vejámenes de los que eran testigos. Para lograr la paz, el Rey exigía cumplir las provisiones ya emitidas respecto a suspender el servicio personal y tasar a los indios de paz para que tributasen lo que les correspondía. Aunque el propósito sería no abusar de ellos por medio de estos impuestos, sino que tratarlos como verdaderos vasallos del monarca. Estas medidas servirían de ejemplo a los de guerra para que acudieran al servicio del rey en justicia

⁵³ AGI, Chile, 257. *Decreto y respuesta del fiscal a todas las informaciones*, Santiago, 8 de enero de 1767.

⁵⁴ *Ibidem*. «Respuesta del Real Acuerdo de Justicia. Santiago, 09 de enero de 1767» f. 492v.

⁵⁵ *Ibid*.

⁵⁶ Díaz Blanco, *La guerra defensiva...*; Zavala, José Manuel, Díaz, José Manuel, Payas, Gertrudis, «Los parlamentos hispano-mapuches bajo el reinado de Felipe III. La labor del padre Luis de Valdivia (1605-1617)», *Estudios Iberoamericanos*, PUCRS, Vol. 40, N°1, pp. 23-44, 2014; Zapater, Horacio, *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia*, Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile, 1992.

⁵⁷ Jara, Álvaro, Pinto, Sonia, *Fuentes para la historia...* «Real cédula para el virrey del Perú sobre la resolución que su majestad ha tomado en las cosas de la guerra de Chile. 8 de diciembre de 1610.

«y libertad que el derecho natural les da.»⁵⁸ De esta forma, las causas de la rebeldía mapuche quedaban justificadas a ojos del monarca, ya que se la interpretaba como una defensa natural ante los agravios cometidos por los españoles. La intervención política y legislativa de la Corona debía pues reconducir la conducta de sus súbditos para adecuarla al derecho natural. Junto con estas indicaciones, la real cédula comisionaba a Luis de Valdivia

*por su prudencia, gran celo y experiencia en las cosas de Chile, [...] para disponer las de paz y guerra defensiva de aquel reino, donde él ha asistido tantos años entre los indios de guerra, y ha sido bien recibido de ellos, y sabe su lengua, y os podrá ser instrumento a propósito, y para que mediante su industria y doctrina [...] se consigan los buenos propósitos que se pretenden. [...] Y [...] lleve la mano y autoridad necesaria para poder acudir a las cosas de mi servicio y a la composición y asiento de aquella tierra, que se ofrecieren [...] advirtiéndole que solo debe estar subordinado a vos [el virrey] en las cosas que le cometiereis, sin que el dicho gobernador y Audiencia de Chile, le impidan ni estorben, ni tenga dependencia de ellos.*⁵⁹

Junto a esta carta, se envió una misiva a los caciques de las parcialidades rebeldes que explicaba las condiciones de paz y la comisión encargada a Luis de Valdivia. El rey reconocía la legitimidad de su rebeldía, reactiva a los maltratos sufridos, en especial en el contexto del servicio personal, y consideraba estas situaciones como contrarias a su voluntad y a la calidad de «hombres libres; pues no lo sois menos que los demás de mis vasallos.»⁶⁰ Se les informaba también que el fin de la guerra permitirá su evangelización y la salvación de sus almas:

*Y al dicho padre Luis de Valdivia le he ordenado que vuelva a ese para que en mi nombre y de mi parte, trate con vosotros de los dichos medios [...] que todo lo que él os tratare y ofreciere de mi parte, tocante a vuestro buen tratamiento, y alivio del servicio personal y de las demás vejaciones, se os guardará y cumplirá puntualmente, de manera que conozcáis cuan bien os está vivir quietos y pacíficos en vuestras tierras, bajo mi corona y protección.*⁶¹

Como podemos apreciar en las palabras del rey a los caciques, éstas abren la posibilidad a todo tipo de negociaciones socio-culturales que, más tarde, se traducirán en el inicio del «pacto colonial». Tal «pacto» comprendería la integración de los mapuche, como vasallos del rey, al ordenamiento cultural español mediante la continuación de las prácticas culturales y la forma de organización sociopolítica

⁵⁸ *Ibidem.* p. 264.

⁵⁹ *Ibidem.* p. 265.

⁶⁰ *Ibidem.* «Real cédula en la que se llama a los indios a la paz, y se les comunica se ha designado al padre Luis de Valdivia para que se preocupe de la suerte de ellos. 8 de diciembre de 1610.» p. 266.

⁶¹ *Ibidem.* p. 267.

mapuche. Para dar cumplimiento legal y en toda satisfacción a los cristianos propósitos del rey, el virrey del Perú, luego de asesorarse por hombres doctos e inteligentes, decidió, en nombre del rey, nombrar «al padre Luis de Valdivia por Visitador General [...] en conformidad de la instrucción particular que lleva mía, con el cuidado y puntualidad que se fía de su prudencia, religión y cristiano modo de proceder.»⁶² Las atribuciones encargadas a Valdivia sólo podían ser rebatidas por el mismo virrey para que, de esta forma, éste pudiese cumplir la labor de «velar por la recta administración de justicia»⁶³ y religión deseados por el monarca, asentando así el orden cultural cristiano mermado por la política local y la guerra. Por lo tanto, la comisión del jesuita como visitador cabría dentro del esquema delimitado por el orden natural de carácter trascendental que el trato con los indígenas habría resquebrajado y que se pensaba restaurar con la excepcionalidad de las atribuciones otorgadas a Valdivia. Luis de Valdivia cumplió el mandato real y realizó diferentes parlamentos, acudiendo él mismo a las parcialidades. Es de destacar, como ya se ha mencionado más arriba, que en todos estos encuentros, Valdivia tuvo que respetar las diferentes prácticas culturales indígenas que se realizaban durante estas ceremonias, lo que también dictaba el «método de acomodación» misional practicado por los jesuitas. En este sentido, el sacerdote agasajó y fue agasajado, compartiendo la bebida y la comida con sus interlocutores, y se dirigió a ellos en *mapuzungun*, sosteniendo la rama de canelo en señal de la veracidad con la que expresaba sus palabras.⁶⁴

La comisión encargada a Espiñeira, a pesar de ser menos conocida, posee una gran significación político-cultural, ya que representa tanto la continuación del «pacto colonial» iniciado por Luis de Valdivia como la permanencia de la relación político-territorial en la que se encontraba inmerso el reino. Desde la perspectiva hispana, la conquista terrenal y espiritual se mantenía inconclusa y el desarrollo de las relaciones interétnicas había evolucionado hacia un pacto no deseado entre estados soberanos. En 1771, el capitán de amigos Ignacio Rey se refiere a esta situación, argumentando que esta «cuestión puede ser problemática, si es la causa la rebelde contumaz naturaleza de estos indios, o si la suma contemplación, y piedad con que regularmente han sido tratados por la nación española.»⁶⁵ Es precisamente a este contexto al que fray Pedro Ángel de Espiñeira se incorpora en 1757. El futuro obispo de Concepción, junto a otros misioneros, había sido destinado a fundar un Colegio para misioneros en la ciudad de Chillán, donde los franciscanos ya se encontraban asentados desde 1581. La penetración española a la zona cordillerana al sur del Biobío había comenzado lentamente a comienzos del siglo XVIII, lográndose en 1755 un importante avance con la celebración del parlamento de la Laja en 1755. En esa ocasión, los pehuenches solicitaron la entrega de misioneros seráficos y accedieron a

⁶² Rosales, Diego de, *Historia General del Reino de Chile. El Flandes Indiano*. Tomo II. Imprenta del Mercurio, Valparaíso, 1878, «2º provisión del marqués de Montes Claros, Virrey del Perú, en que nombra por visitador al Padre Luis de Valdivia del Reino de Chile», p. 532.

⁶³ Bella, Ismael, «Eficacia de la visita en Indias».

⁶⁴ Larach, Pablo, «La performance del canelo y la cruz en las relaciones interétnicas hispano-mapuche durante el siglo XVII. ¿Lógica caníbal o registro histórico?», *Cuadernos de Historia* 59, Departamento de Ciencias Históricas Universidad de Chile, 2023, pp. 217-248.

⁶⁵ Méndez, Luz, «Relación anónima de los Levantamientos de Indios», *Cuadernos de Historia* 4, Departamento de Ciencias Históricas Universidad de Chile, 1984, p. 176.

que se fundaran misiones en sus tierras.⁶⁶ Esta labor fue encargada a Espiñeira y sus compañeros, quienes, desde 1758 en adelante, se abocaron a la expansión del cristianismo a ambos márgenes de la Cordillera de los Andes.⁶⁷ Esta experiencia de Espiñeira le permitió conocer la cultura pehuenche en profundidad y, además, granjearse, de parte de los hombres del pehuén, su aprecio, amistad y alianza durante todo este período, como bien lo demostrarían durante el alzamiento diez años después. En 1761, y a petición del gobernador Guill y Gonzaga, el papa Clemente XIII nombró a Espiñeira obispo de Concepción. Desde entonces, el franciscano participará en diversas actividades político-religiosas como principal autoridad religiosa de la zona. En 1764, Espiñeira acudió al parlamento de Nacimiento y, un año después, inició la visita de su diócesis, interrumpida por el alzamiento de 1767 y las labores de mediación que le fueron encargadas.

A comienzos de 1767, y ya finalizado el sitio al maestre de campo, Salvador Cabrito en Angol (acción armada que dio inicio al alzamiento), se produjeron ciertas desavenencias al interior del campo español respecto al trato que debían recibir los rebeldes. Siguiendo las órdenes de la Real Audiencia, el 15 de enero Cabrito informó a Espiñeira que debía convocar una junta en Nacimiento con los caciques alzados con el fin de acordar la paz y averiguar cuáles eran las intenciones de los mapuche respecto a continuar la construcción de los pueblos o a definitivamente rechazar su radicación en ellos.⁶⁸ Si bien es cierto que Espiñeira, en su calidad de cabeza del arzobispado de Concepción, fue el principal encargado de asentar las paces, la comisión que se le encargó se hizo extensible a los representantes de las otras órdenes que actuaban en la frontera y, en especial, a jesuitas (como principales actores evangelizadores «tierra adentro») y a franciscanos (que habían empezado a misionar en la zona cordillerana habitada por los pehuenches). Todos estos misioneros comenzaron a actuar como intermediarios entre los caciques y Espiñeira. El 1 de febrero, el obispo informó al gobernador haber enviado a

*los caciques de las reducciones confidentes de Arauco, Santa Juana, San Cristóbal y Santa Fe que según sus ritos, deben comunicar mi convocatoria a sus cuatro respectivos Butanmapus bajo la seguridad de cuatro cruces correspondientes a dichos cuatro butanmapus, que previne para el efecto con sus banderillas blancas en señal de paz.*⁶⁹

El obispo franciscano se sirvió de las mismas prácticas culturales mapuche para enviar la convocatoria, siguiendo así la tónica de obligado respeto hacia tales prácticas iniciada por los jesuitas a principios del siglo XVII. Al igual que Valdivia, el prelado utilizó también sus propios símbolos, como la cruz, que garantizaba la veracidad de sus palabras. Los emisarios o *pu werken* de las reducciones mencionadas portaban la siguiente carta convocatoria:

⁶⁶ AFPF, Vol. 1 «El comisario de misiones, Joseph Según al presidente, 14 de marzo de 1758» f. 64r.

⁶⁷ Los informes que tratan de estas primeras fundaciones se encuentran en AFPF, Vol. 1.

⁶⁸ AGI, Chile, 257, «Dictamen, Santiago 15 de enero de 1767» ff. 523v-524r.

⁶⁹ *Ibidem*, «Espiñeira al gobernador, Nacimiento, 01 de febrero de 1767» f. 567v.

El Apo Patiru señor Obispo, que noticiado de lo que ha ocurrido entre vosotros ha venido y se halla en la Plaza del Nacimiento con el Padre Provincial de la Compañía de Jesús, os llama de paz y convoca a cada uno de los caciques principales de toda la tierra, para que dentro de quince días vengáis con todos los misioneros que han quedado adentro a oír las exhortaciones y consejos que como padre os vine a dar para vuestro bien: sin temor algo de que se os haga algún daño por los españoles para cuya tranza y seguridad os despacho en señal de paz esta cruz con bandera blanca, con la cual le habeis de llegar a ver, y que si no lo hicieses se retirará a la Concepción y os vendrá muy mala suerte de que aunque quiera no podrá librarlos.⁷⁰

La información contenida en esta carta grafica la difícil relación que existía entre la *Realpolitik* y aquellos aspectos concernientes a la espiritualidad y religiosidad que debían primar sobre la primera. Como bien lo expresa el obispo, son la escucha y la eventual aceptación de sus consejos y exhortaciones cristianas los únicos medios para salvarlos de los males que provocaría la prolongación del conflicto. El 13 de febrero, se celebró la junta en Nacimiento. Pese al carácter general de la convocatoria, a ésta sólo asistieron los representantes del *butanmapu* de la costa. La coyuntura belicista que por aquel entonces se vivía «tierra adentro» hizo que las parcialidades de los llanos temiesen que, al descuidar sus tierras, éstas fuesen atacadas por los pehuenches. Durante esta junta, los caciques negociaron y obtuvieron la refundación del fuerte de Tucapen, para que sirviese de freno a cualquier tipo de ataque, así como la renuncia española a que las parcialidades construyesen pueblos y se asentasen en ellos. Ante esta petición, el obispo les aseguró que se «les guardará lo tratado por mí con ellos sin novedad alguna.»⁷¹ Gracias a estas negociaciones, los líderes indígenas lograron que se mantuviese intacto su sistema de asentamiento como hasta ahora se había practicado. Ante esta eventual claudicación del obispo a las condiciones de los mapuche, el 18 de febrero la junta de guerra presidida por Cabrito le escribió al obispo dudando la veracidad de las paces ofrecidas por las parcialidades de la costa, ya que consideraba que lo prometido era solo un engaño para seguir asaltando las estancias al norte de la frontera. De esta forma, el maestre de campo abogaba por la utilidad que representaba la restitución de la guerra ofensiva para concluir de una vez por todas la conquista terrenal de los mapuche y rebatía las paces pactadas por Espiñeira, preguntando irónicamente «¿y a estos, nuestro ilustrísimo señor, hemos de convocar con la paz?».⁷² Ante la postura desafiante de Cabrito frente a la autoridad eclesiástica que representaba Espiñeira y la comisión que se le habría encargado, el 27 de febrero se le ordenó al maestre de campo que «con apercibimiento se arreglen precisamente a lo que se le tiene mandado, observando la mejor correspondencia [y respeto] con dicho Reverendo Obispo.»⁷³ Finalmente, el 25 de febrero se realizó una nueva junta

⁷⁰ *Ibidem*, «Convocatoria del Ilustrísimo Obispo para los caciques de la tierra. Nacimiento, 31 de enero de 1767.» f. 572r-572v.

⁷¹ *Ibidem*. «Carta del obispo al maestre de campo. Nacimiento 13 de febrero de 1767» f. 633r.

⁷² *Ibidem*. «Carta de la junta de guerra al obispo. Concepción, 18 de febrero de 1767» f. 636r.

⁷³ *Ibidem*. «Decreto y Parecer del Real Acuerdo, Santiago 27 de febrero de 1767» f. 653v.

en Nacimiento, a la que concurrieron los caciques de los llanos, de la costa y los representantes eclesiásticos. El 12 de marzo, se emitió un decreto del Real Acuerdo que aprobaba lo pactado por el obispo en aquella junta con respecto a dar por finalizada la intentona española de reducir a pueblos a los mapuche de «tierra adentro», mas no a refundar el fuerte de Tucapen. A los mapuche se les exigió devolver todo lo sustraído de los pueblos, en especial los ornamentos y alhajas sagradas.⁷⁴

Como vemos, la intención de restaurar el orden pactado de reducir a pueblos a los mapuche de las tierras libres, gracias a la legalidad que le confería el acto parlamentario, no tuvo el final que se esperaba conseguir de aquellos considerados vasallos del rey y, por tanto, integrados nominalmente al orden natural al que abogaban los españoles. En este sentido, los mapuche lograron hacer valer la normatividad que estructuraba su sistema de asentamiento disperso como espejo de su organización socio-política, el que se había visto cuestionado por la construcción de los pueblos. Una vez más, la utilidad de la *Realpolitik* española se confabulaba con aquella impulsada desde el interior de las tierras libres, mermando la posibilidad de encuentro con la honestidad que representaba la vida urbana en «policía cristiana»

Conclusión

Las comisiones de paz y negociaciones políticas encargadas a Luis de Valdivia y Pedro Ángel de Espiñeira como reacción a los alzamientos generales de 1598-1604 y 1767, respectivamente, buscaron la restauración e imposición del orden cultural cristiano que se pensaba dichas rebeliones habían perturbado e impedido restaurar. El primero de estos alzamientos fue la última reacción al intento de conquista y a las vejaciones que los españoles cometían contra los mapuche; el segundo respondió al intento de reducir a las parcialidades mapuche al sur del Biobío a pueblos y a una vida en «policía cristiana». Consideramos que tanto el encargo a dos agentes eclesiásticos de tan importantes negociaciones políticas para el futuro como la continuación de la permanencia hispana en el cono sur americano, se debieron a la necesidad de la Corona de justificar religiosamente su presencia en una región del continente que resistió obstinadamente al control político y cultural que los españoles intentaban imponer. Sin embargo, en ambos casos, las negociaciones de paz comisionadas a estos sujetos, como parte de un estado de excepción que restaurara el orden quebrantado por los alzamientos, fueron influidas por el contexto político, social, militar y territorial en el que se vieron envueltas. Es decir, estas negociaciones tuvieron que hacerse cargo de la *Realpolitik* que los cercaba por ambos frentes en el ámbito fronterizo, el español y el mapuche. En ambos casos primó la utilidad política por sobre la honestidad religiosa. Las negociaciones políticas conducidas por el padre Luis de Valdivia con los *pu lob* iniciaron un nuevo estilo de relacionarse con los mapuche, basado en un «pacto colonial» que se mantuvo en el tiempo y al que, 150 años más tarde, el obispo Espiñeira se vio en la obligación de volver a honrar. Esta forma de dirigir las relaciones interétnicas se basaba en la convicción de que las paces políticas pactadas entre el rey y los mapuche allanarían el camino para que, a futuro, estos accedieran también a dar las paces a Dios, gracias a la acción misionera que

⁷⁴ *Ibidem*. «Decreto y Parecer del Real Acuerdo, Santiago 27 de febrero de 1767» f.653v.

dicha convivencia pacífica permitiría. Sin embargo, la alianza hispano-mapuche se concretó gracias a las concesiones político-culturales que el contexto local y global obligaron a pactar. Este contexto posibilitaría que los españoles mantuvieran una alianza político-militar exclusiva con los mapuche en contra de las demás naciones herejes de Europa (ingleses y holandeses), ávidas de pactar con los mapuche, asentarse en sus territorios y, desde allí, arrebatar su control a los españoles.⁷⁵ De esta misma forma, la alianza hispano-mapuche permitió a estos últimos mantener su independencia política, cultural y territorial, conservando sus estructuras político-sociales e impidiendo indirectamente que las paces pactadas con el rey dieran paso a las paces con el dios cristiano. Esta situación provocó un estancamiento, a nivel ideológico-práctico, con respecto al lugar que debían asumir los indígenas dentro del ordenamiento político-religioso hispano y que mantuvo inconclusa la conquista terrenal y espiritual de los mapuche, obligando a la Corona a justificar su presencia y actuar en la zona, especialmente en momentos de crisis, mediante el recurso al *Patronato Regio*.

⁷⁵ León, Leonardo, «Los araucanos y la amenaza de ultramar. 1750-1807», *Revista de Indias*, Vol. LIV, num. 201, 1994 [313-354]. Urbina, Ximena, «Las sospechas de ingleses en el sur de Chile. 1669-1683. Actitudes imperiales y locales como consecuencia de la expedición de John Narborough», *Magallánica*, 44 (1), 2016 [15-40].

Bibliografía

Fuentes primarias

- AGI (Archivo General de Indias), Audiencia de Chile 257.
- ARSI (Archivum Romanum Societatis IESU), Chile 5. Historia natural y política del Reino de Chile, anónimo, ff. 10v-56v
- ARSI, Chile 6. Cartas Annuas Siglo XVII.
- (AFPF) Archivo Franciscano de Propaganda Fide. Vol. 1, 2.
- Colección de Historiadores de Chile y Documentos relativos a la Historia Nacional. Tomo X. Informe hecho al rey nuestro señor don Fernando el VI, por Joaquín de Villareal sobre contener y reducir a la debida obediencia a los indios del Reino de Chile, 1752.
- Jara, Álvaro, Pinto, Sonia, *Fuentes para la historia del trabajo en el Reino de Chile. Legislación 1546-1810*, T. I. Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1982-1983.
- Méndez, Luz. «Relación anónima de los Levantamientos de Indios», *Cuadernos de Historia* 4, Departamento de Ciencias Históricas Universidad de Chile, 1984, pp. 169-191.
- Rosales, Diego de. *Historia General del Reino de Chile. El Flandes Indiano*. Tomo II. Imprenta del Mercurio, Valparaíso, 1878.
- Vitoria, Francisco de. *Relecciones sobre los indios y el derecho de guerra*. Ed. Espasa-Calpe, España. 1946 [1532].
- Zavala, José Manuel. *Los parlamentos hispano-mapuches, 1593-1803: Textos fundamentales*. Ediciones Universidad Católica de Temuco, Temuco, 2015.

Fuentes secundarias

- Adán, Leonor, *Los reche-mapuche a través de su sistema de asentamiento* (S. XVI-XVII). Tesis de doctorado, Universidad de Chile, 2014.
- Agamben, Giorgio, *State of Exception*. The University of Chicago Press, Chicago, 2005.
- Agnolin, Adone, «Jesuitas e tupi: o encontro sacramental e ritual dos séculos XVI-XVII», *Revista de História*, 154, N°1, 2006, [71-118].
- Bannon, John. «The Mission as a Frontier Institution: Sixty Years of Interest and Research», *Western Historical Quarterly*, Vol. 10, N° 3, 1979 [303-322].
- Boccara, Guillaume, «Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuche del centro sur de Chile (XVI-XVIII)», *Revista de Indias*, Vol. LVI, Núm. 208, 1996, [659-695].
- Braudel, Fernand. *La larga duración en la historia y en las ciencias sociales*. Ed. Alianza, Madrid, 1979.
- Chuecas, Ignacio. «Santa Fé mo (inche ñi mapu mo cay) Vida familiar en la reducción fronteriza de Santa Fé, Chile (Siglo XVIII)», *Estudios Atacameños*, N° 58: [69-87].

- Douglas, Mary. *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2007.
- Calderón, María Teresa y Thibaud, Clément. *La majestad de los pueblos en la Nueva Granada y Venezuela (1780-1823)*. Ed. Taurus, Bogotá, 2010.
- Díaz Blanco, José Manuel, «La guerra defensiva: confesionalidad y maquiavelismo de la política española de Chile» En *Chroniva Nova*, 35, 2009 [267-285].
- Foerster, Rolf, Vergara, Jorge. «¿Relaciones fronterizas o relaciones interétnicas?», *Revista de Historia Indígena*, N°1: [9-33]. 1996.
- Foerster, Rolf. «Del pacto colonial al pacto republicano». *Tefros*, Vol. 6(1), 5. 2008.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*. Ed. Gedisa, Barcelona, 1973.
- Góngora, Mario. *El estado en el derecho indiano. Época de fundación, 1492-1570*. Instituto de Investigaciones Histórico-Culturales, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1951.
- Habermas, Jürgen. *Una historia de la filosofía. Vol. 1 La constelación occidental de fe y saber*. Ed. Trotta, Madrid, 2023.
- Hanisch, Walter, «Esclavitud y libertad de los indios de Chile, 1608-1696» *Historia*, 16, 1981 [5-65].
- Larach, Pablo. «Las alianzas conyugales mapuche. Una resistencia socio-familiar a la imposición de un modelo cristiano», *Estudios Atacameños*. Vol. 69. 2023.
- Larach, Pablo. «La performance del canelo y la cruz en las relaciones interétnicas hispano-mapuche durante el siglo XVII. ¿Lógica caníbal o registro histórico?», *Cuadernos de Historia* 59, Departamento de Ciencias Históricas Universidad de Chile, 2023. [217-248].
- Larach, Pablo. «El fruto de los que mueren adultos es muy dudoso cuanto es difícil vivir mal y morir bien... La conversión socio-religiosa al sur de la frontera del Biobío. Siglo XVII», *Tefros*, N° 1, enero-junio 2025. [43-76].
- León, Leonardo. «El pacto colonial hispano-mapuche y el parlamento de 1692», *Nütram*, N° 30, 1992, [27-57].
- León, Leonardo. «Los araucanos y la amenaza de ultramar. 1750-1807», *Revista de Indias*, Vol. LIV, num. 201, 1994 [313-354].
- León, Leonardo. «Entre la alegría y la tragedia. Los intersticios del mundo mestizo en la frontera» [269-307] Sagredo, Rafael, Gazmuri, Cristián. *Historia de la vida privada en Chile. El Chile tradicional. De la conquista a 1840*. Vol. 1. Ed. Taurus, Santiago de Chile, 2005.
- Medina-Núñez, Ignacio. «El concepto *Realpolitik* en la ciencia política», *Espiral Estudios sobre Estado y Sociedad*, Vol. XXVI, N° 76, 2019, p. 282.
- Pinto, Jorge. *Dr. Joseph de la Sala. Visita general de la Concepción y su obispado por Pedro Ángel de Espiñeyra, su meritísimo prelado (1765-1769)* Ed. Instituto profesional de Chillán, Chillán, 1986.
- Pinto, Jorge. «Misioneros y mapuches: el proyecto del padre Luis de Valdivia y el indigenismo de los jesuitas en Chile», *Encuentro de Etnohistoriadores*. Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos, N° 1, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile. 1988.

- Pinto, Jorge. *La formación del estado y la nación y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. DIBAM, Santiago de Chile, 2000.
- Romero, José Luis. *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*. Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2005.
- Sanjurjo de Driollet, Inés, «Gobierno, territorialización y justicias. Corocorto y las Lagunas de Guanacache (Ciudad de Mendoza) en el período de cambio de jurisdicción de la Capitanía General de Chile al Virreinato del Río de la Plata» En Cordero, Macarena. Gaune, Rafael. Moreno, Rodrigo (comp.). *Cultura legal y espacios de justicia en América. Siglos XVI-XIX*. Salesianos impresores. Santiago de Chile, [237-260].
- Schmitt, Carl, *Teología Política*. Ed. Trotta, Madrid, (2009) [1922].
- Turner Bushnell, Amy, *Gates*, «Patterns and Peripheries. The Field of Frontier Latin America», en Daniels, Christine y Kennedy, Michel. (eds), *Negotiated Empires. Centers and Peripheries in the Americas, 1500-1820*. Ed. Routledge, Londres, 2002.
- Owens, J.B. *By my absolute royal authority. Justice and the Castilian Commonwealth at the Beginning of the First Global Age*. University of Rochester Press, Nueva York, 2005.
- Urbina, Ximena. «Las sospechas de ingleses en el sur de Chile. 1669-1683. Actitudes imperiales y locales como consecuencia de la expedición de John Narborough», *Magallánica*, 44 (1), 2016 [15-40].
- Valenzuela, Jaime. (ed.). *América en diásporas. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*. RIL Editores, Santiago de Chile. 2017.
- Zapater, Horacio. *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia*. Ed. Andrés Bello, Santiago de Chile. 1992.
- Zavala, José Manuel, Díaz, José Manuel, Payas, Gertrudis. «Los parlamentos hispano-mapuches bajo el reinado de Felipe III. La labor del padre Luis de Valdivia (1605-1617)», *Estudios Iberoamericanos*, PUCRS, Vol. 40, N°1, pp. 23-44, 2014.