

## **LUIS DE VALDIVIA Y ALONSO MEJÍA: UNA RELACIÓN PERSONAL EN LOS ORÍGENES DEL PENSAMIENTO VALDIVIANO (1602-1604)**

**LUIS DE VALDIVIA AND ALONSO MEJIA: A PERSONAL RELATION IN THE ORIGINS OF  
VALDIVIA'S THOUGHT (1602-1604)**

JOSÉ MANUEL DÍAZ BLANCO  
Universidad de Huelva, España  
jmanuel.diaz@dhis2.uhu.es

RAFAEL GAUNE CORRADI  
Universidad Andrés Bello, Santiago, Chile  
rafael.gaune@unab.cl

### **RESUMEN**

Este estudio indaga en la influencia que el P. Alonso Mejía pudo ejercer sobre el decisivo cambio intelectual experimentado por el P. Luis de Valdivia en Lima entre los años 1602 y 1604. Para resolver la cuestión, utiliza una metodología comparativa, con la que se entrecruzan las biografías de ambos jesuitas y se analizan individualmente sus escritos más relevantes para la cuestión, un memorial de Mejía de 1603 y una relación de Valdivia de 1604. Gracias a la información que tal análisis proporciona, se constatan las similitudes intelectuales

### **ABSTRACT**

This study investigates the influence that Father Alonso Mejia could have had on the crucial intellectual change experienced by Father Luis de Valdivia in Lima between 1602 and 1604. To resolve the issue, it uses a comparative methodology, which intersects the biographies of both Jesuits and their most relevant writings in that regard: a memorial written by Mejía in 1603 and a report from Valdivia composed in 1604. The information that such analysis provides establishes the intellectual similarities between

---

\* Recibido: 14 de enero de 2014; Aceptado: 24 de junio 2014.  
Este trabajo se enmarca en el desarrollo del Proyecto FONDECYT Regular N° 1130944, dirigido por Miguel Donoso (Universidad de los Andes). Asimismo, es producto del desarrollo del Fondo Jorge Millas N° 229 de la Universidad Andrés Bello.

entre los dos, así como las coincidencias biográficas que los unieron personalmente, permitiendo sustentar la conclusión de que, efectivamente, Mejía debió de ejercer una influencia importante en la definición del pensamiento político de Valdivia.

**Palabras clave:** Luis de Valdivia, Alonso Mejía, Servicio personal, Rebelión mapuche.

the two Fathers, as well as the biographical coincidences that brought them together, supporting the conclusion that, indeed, Mejía must have had a major influence in defining the political thought of Valdivia.

**Keywords:** Luis de Valdivia, Alonso Mejía, Personal service, Mapuche revolt.

## I. DOS JESUITAS, DOS CONVERGENCIAS: MEJÍA Y VALDIVIA.

Uno de los hitos más significativos en la vida del P. Luis de Valdivia fue el cambio ideológico que experimentó en su segunda etapa en Perú (1602-1605). Valdivia se formó como religioso en la provincia jesuita de Castilla durante la década de 1580 y en los años 90 comenzó a servir en América: primero lo hizo en Perú y, desde 1593, en Chile, donde manifestó al principio una enorme sensibilidad hacia los pueblos originarios<sup>1</sup>, demostrándose en sus aspiraciones etnográficas en torno al idioma de los huarpes esclavos en Santiago (Valenzuela, 2009 y 2010: 749-778). Sin embargo, después de la rebelión mapuche de 1599, Valdivia se integró dentro de las corrientes que justificaban la esclavitud de las piezas de guerra y la militarización de la Araucanía, leyendo incluso desde el púlpito el *Tratado de la importancia y utilidad que hay en dar por esclavos a los indios rebelados de Chile* del jurista Melchor Calderón (Medina, 1965, II: doc. 195; Jara, 1981: 192-202). No hubiera sido extraño que el jesuita abrazase el pensamiento belicista que dominaba en Chile con carácter definitivo. Sin embargo, su vida dio un brusco giro: sus superiores le hicieron regresar a Perú y allí retomó su temprana vocación indiófila, reformulándola con principios teóricos nuevos. El hecho fue realmente determinante, puesto que llevó a Valdivia a definir las pautas esenciales de su pensamiento político, aquellas sobre las que luego se sustentó la Guerra Defensiva (1612-1626).

La relevancia de la *conversión* valdiviana<sup>2</sup>, si se admite la expresión, invita al historiador a preguntarse por ella. ¿Cómo fue posible y por qué sucedió? ¿De

---

1 En este trabajo se emplea con frecuencia el término “indios”. Desde la comprensión de que tal término tiene que desterrarse del lenguaje social en la actualidad, debe comprenderse también la necesidad de mantenerlo en el lenguaje académico de la historiografía colonialista, puesto que los “indios” fueron una categoría social básica del extinto sistema social colonial, cuyo estudio requiere necesariamente la alusión a sus propios elementos constitutivos.

2 La historiografía ha utilizado a menudo esta expresión para referirse al cambio que experimentó fray Bartolomé de las Casas antes de convertirse en el protector de los indios americanos por excelencia. Las comparaciones entre Las Casas y Valdivia han sido frecuentes en el pasado. Véase

qué manera evolucionó el jesuita desde el pensamiento belicista hasta el pensamiento indiófilo? Podría argüirse que el cambio no fue muy sorprendente y que más bien habría que explicar por qué se acercó Valdivia a las doctrinas más duras entre 1599 y 1601. Al fin y al cabo, la indiofilia es la actitud que se documenta más tempranamente en él y la más persistente durante sus largos años de servicio religioso en América. Tal vez sea adecuada esta perspectiva, pero no debe olvidarse que algunas personas y colectivos que experimentaron el mismo cambio durante la gran rebelión mapuche no volvieron luego a su viejo ser<sup>3</sup>. Además, la *conversión* de 1602 se fundamentó en unos principios teóricos muy racionalizados, que eran sensiblemente diferentes de los sentimientos más o menos generosos hacia los nativos chilenos que Valdivia experimentó en 1593 (Gaune, 2013). Por tanto, la necesidad de una explicación es indiscutible.

Se han aducido varios factores como elementos causales de la *conversión*. Seguramente, todos o casi todos ellos sean ciertos, puesto que el complicado viaje espiritual del P. Valdivia no pudo obedecer a una sola razón. Se ha tenido presente, en primer lugar, el alejamiento de Valdivia del escenario de la guerra, que debió de ayudarlo a reflexionar sobre el problema de forma más desapasionada que en Santiago y sin los condicionamientos sociales que allí tenía. Se ha contado también con el contexto político de Lima, donde se produjo entonces el debate sobre la I cédula de los servicios personales, que brindó a Valdivia un marco teórico nuevo para afrontar el problema de la conflictividad social y política en Chile. Y se ha barajado también la influencia intelectual de los correligionarios jesuitas de Perú (Díaz Blanco, 2010: 126-127), entre los cuales ha salido a relucir el nombre del P. Alonso Mejía Venegas, uno de los protagonistas más activos en el debate sobre la cédula (Díaz Blanco, 2011: 31).

La posible relación entre Valdivia y Mejía ha estado ya presente en el marco de la investigación valdivianista. Sin embargo, se ha hecho poco más que mencionarla y tenerla en cuenta desde una posición casi instintiva. No se la ha desarrollado a través de un análisis comparativo y sistemático de los elementos que permiten sospechar la vinculación entre el pensamiento de ambos. Por tanto, en puridad, la pregunta sigue vigente: ¿tuvo alguna responsabilidad Alonso Mejía en la *conversión* valdiviana de 1602-1604? Las siguientes páginas se escriben con el objetivo de responder a este interrogante y aportar una solución positiva. Pretende

---

Domingo Amunátegui: “Mui pronto debía experimentar el Las Casas de Chile [Valdivia] amargos desengaños” (1898: 83); Vicente Dagnino: “La dureza de España, templada por apóstoles como los Padres Las Casas i Luis de Valdivia” (1909: III).

3 El giro intelectual que la rebelión provocó entre los españoles de Chile fue ya observado en Crescente Errázuriz (1908, I: 290). El análisis específico sobre los franciscanos puede encontrarse en Luis Olivares Molina, (1961).

demostrarse que, efectivamente, ocurrió tal como se plantea el problema y que la influencia intelectual de Mejía funcionó como un aliciente para la renovación del pensamiento del P. Valdivia.

La relación intelectual entre Valdivia y Mejía no se limitó a una simple influencia literaria basada en la lectura. Ni tampoco a una mera comunidad de valores que pueda explicarse por la pertenencia de ambos a la Compañía de Jesús. Valdivia y Mejía se conocieron personalmente, coincidieron en varios tramos de su carrera y vivieron experiencias juntos. Las semejanzas y reciprocidades que pudiera haber entre sus respectivas líneas de pensamiento deben explicarse a través de la reconstrucción de contextos históricos definidos, en los que los dos participaron como sujetos activos.

La localización de estos contextos debe partir del seguimiento y comparación de la biografía de cada uno. La de Valdivia ha gozado de una atención bibliográfica amplia y ya ha sido recordada en parte (Zapater, 1992; Díaz Blanco, 2010). Después de la trascendente etapa limeña, regresó a Chile para poner en práctica sus ideas con el beneplácito del gobierno virreinal. Sin embargo, encontró muchas dificultades, por lo que regresó a Perú y España para desarrollar un nuevo plan, mejor trazado y avalado por autoridades más sólidas. Ese plan fue la Guerra Defensiva, que Valdivia aplicó en Chile desde 1612 y se mantuvo vigente hasta 1626. El jesuita permaneció al frente de la política chilena hasta 1620, año en el que viajó a Perú y España. Quería atender diversas cuestiones relacionadas con la Guerra Defensiva y los problemas internos de la provincia jesuita de Paraguay, pero una vez en Europa no se le permitió volver a América. De tal modo, los últimos veinte años de su vida transcurrieron en la ciudad castellana de Valladolid, donde murió en 1642 (Astrain, 1901-1915: vols. III y IV; Gaune, 2011).

La biografía de Mejía tampoco es desconocida, aunque su estudio se ha localizado más en obras de carácter general que monográfico (de Mendiburu, 1933: 377-380; Vargas Ugarte, 1959 y 1963; Zavala, 1979: 13-17). La autorizada versión del *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús* (O'Neill y Domínguez, 2001, III: 2369-2370)<sup>4</sup> informa de que nació en Sevilla en fecha cercana a 1564, en una familia noble y bien situada dentro de la vida local. En 1585, con poco más de veinte años, formó parte del séquito que acompañó al virrey del Perú, conde de Villardompardo, y fue en el virreinato donde floreció su vocación jesuita. Empezó el noviciado en 1586, se ordenó en 1594 y juró sus últimos votos en 1602, siempre en Lima. Mientras ascendía en la jerarquía interna, desempeñó importantes ministerios de gobierno: fue procurador general (*Institutum Societa-*

---

4 La voz registra las diferentes grafías a través de las que se ha reproducido el apellido: Mejía, Messía y Mexía. Se opta en este trabajo por la forma aceptada actualmente.

*tis Iesu*, 1892-1893, III: 89-93; O'Neill y Domínguez, 2001, II: 1759) de la provincia desde 1595, socio del provincial (*Institutum Societatis Iesu*, 1892-1893, III: 94-97; O'Neill y Domínguez, 2001, II: 1757) desde 1599 y rector de Cusco desde 1604; lo eligieron procurador a Roma en la Congregación Provincial de 1606 y a su regreso fue rector de Potosí entre 1609 y 1614. Después volvió a Lima y permaneció allí hasta que hacia 1622 volvió a Cusco para ocupar por segunda vez el rectorado del colegio local. En 1630, otra congregación provincial lo escogió de nuevo para acudir a Roma como procurador provincial. El viaje fue importante porque Mejía llevó la quinina a Europa por primera vez y publicó en Sevilla su *Catálogo de algunos valores insignes en santidad de la provincia de Perú de la Compañía de Jesús* (1633). Después de este segundo periplo europeo, regresó a Lima, donde vivió sus últimos años hasta que falleció en 1649<sup>5</sup>.

La comparación de estas dos trayectorias biográficas revela los puntos en los que se produjeron coincidencias significativas entre Valdivia y Mejía. Ambos nacieron en Andalucía, Valdivia en Granada y Mejía en Sevilla, pero tal circunstancia no pasa de lo meramente anecdótico. Valdivia se fue joven a Castilla y allí se formó como jesuita. Mejía viajó antes a América, sin que aún hubiese entrado en religión. Por supuesto, no se conocieron en España. El encuentro entre los dos se produjo en Perú y puede situarse en torno a 1589 ó 1590. Para entonces, Mejía había terminado ya su noviciado y realizaba sus estudios en el colegio de San Pablo de Lima. Valdivia los había terminado en Castilla y culminó en Perú su tercera probación. Eran jesuitas de parecida edad y no muy diferente graduación. Los puntos en común eran significativos, aunque la cercanía entre ellos tampoco debe exagerarse: Valdivia sirvió algún tiempo en la residencia de Juli, mientras Mejía continuaba en Lima, y poco después se fue de Perú. En 1593 viajó a Chile, donde permaneció como primer rector del colegio de San Miguel en Santiago. Si no se deben sobrevalorar las afinidades de Valdivia y Mejía entre 1590 y 1593, tampoco cabe magnificar la lejanía en los años siguientes. Chile seguía integrado en la provincia peruana y, por tanto, los contactos de Valdivia con Lima fueron relativamente frecuentes (Enrich, 1891; Hanisch, 1974). Uno de ellos tuvo por destinatario a Mejía. Es el vínculo documental más directo que ha quedado entre ambos jesuitas: una carta que Valdivia envió a Mejía en 1597, relativa al gobierno del colegio jesuita chileno. Habida cuenta de su importancia evidente, merece la pena detenerse en ella (*Monumenta Peruana*, 1974, vol. 6: 263-269)<sup>6</sup>.

---

5 En esta etapa final en Perú escribió otros dos memoriales que han llamado la atención de la investigación histórica: una invectiva contra los jesuitas no españoles (1639) y una defensa de la población indígena americana entre varias materias de gobierno (1640).

6 Documento copiado de un original conservado en Biblioteca Nacional de Chile. Manuscritos

El escrito de Valdivia era una contestación a varias misivas anteriores de Mejía, que desgraciadamente se han perdido<sup>7</sup>. El conocimiento de su existencia demuestra, al menos, que la carta de 1597 no fue un elemento aislado, sino que formó parte de un intercambio epistolar relativamente fluido. Esta frecuencia no sólo se explica por haber sido miembros de una misma orden religiosa, sino por mediar una cierta obligación de gobierno: Valdivia escribía como rector de un colegio y Mejía, como procurador general de la provincia<sup>8</sup>, ministerio fuertemente ligado a la administración económica de las provincias jesuitas. Por eso lo económico tiene una presencia tan abundante dentro del texto: Valdivia agradece a Mejía el avío de tres religiosos que habían llegado poco tiempo antes a Chile, se disculpa por no enviarle dinero a Lima, le pide que no cancele las deudas que tuviera el colegio con la procuraduría provincial y le suplica que, en cambio, cancele todas las que el colegio tenía a su favor<sup>9</sup> para comprar varios objetos, sobre todo libros. Resulta de enorme interés la relación de volúmenes que Valdivia solicitaba para la biblioteca del colegio<sup>10</sup>.

En 1601 tuvo lugar la VI Congregación Provincial de la provincia del Perú. Como rector de uno de los domicilios de la provincia, Valdivia debería haber acudido. Habría sido su reencuentro con Perú, después de unos siete años de ausencia, y también con Alonso Mejía, que no había salido de Lima durante todo aquel tiempo. Valdivia incumplió con su deber y no acudió a la congregación, pero sus superiores lo hicieron llamar a Lima, de modo que terminó volviendo en 1602. Esta decisión, que resultó trascendental en la vida de Valdivia, no fue ajena a Mejía. Éste, tras haber ocupado la procuraduría de la provincia, fue hecho socio del provincial Rodrigo de Cabredo, por lo que formó parte del gobierno provincial que tomó la decisión de sacar a Valdivia de Chile.

Diego Álvarez de Paz refirió con disconformidad que Valdivia fuese convocado a la capital virreinal para que leyese teología en el colegio de San Pablo,

---

Medina, vol. 305, fols. 183r-184v. Existe una copia en el Archivo del Colegio de San Ignacio, caja 2/J/297, carp. 11.

7 “En dos navíos he recibido cartas de V. R.” (*Monumenta Peruana*, 1974, vol. 6: 263).

8 De hecho, en el sobrescrito del documento se dirige la carta “Al Padre Alonso Mexía, procurador General de la Provincia del Pirú”.

9 La mayor parte del texto es un listado de los particulares que debían dinero a los jesuitas chilenos, respecto a los cuales Valdivia solicitaba a Mejía una cancelación rápida de las cuentas (*Monumenta Peruana*, 1974, vol. 6: 264-266).

10 “Sean los Xuárez, Belarminos, acá está el 1º tomo de Belarmino, Osorios, Padre Pereyra, Padre Toledo sobre S. Juan, obras de S. Thomas, y los predicatorios que V. R. juzgare; si hubiere lance de albusos buenos Augustinos, que unos chiquitos que traximos no valen nada llenos de mentiras”. En cualquier caso, Valdivia solicitaba también cuchillos, hilo, tijeras, lacre, papel, etc. (*Monumenta Peruana*, 1974, vol. 6: 267).

después de varios años alejado de los estudios (Gaune, 2011: 397-399). Así fue, pero no hay constancia de que desempeñara mal su cometido. Antes al contrario, la actividad intelectual que desarrolló durante estos años fue muy profunda y de amplio calado social. Significativamente, Mejía formuló también un pensamiento muy notable e igualmente enfocado hacia los problemas sociales del momento. Mejía dio a conocer sus ideas en un memorial fechado comúnmente en 1603<sup>11</sup> y Valdivia en una relación datada con precisión en 1604<sup>12</sup>. Ambas piezas fueron tal vez los escritos más relevantes de sus respectivos autores. ¿Simple casualidad?

Los tratados de Valdivia y Mejía se relacionaron de formas diversas con el debate público que generó en Lima la recepción de la I cédula general de los servicios personales, firmada por Felipe III en noviembre de 1601<sup>13</sup>. Este conocido documento pretendió solucionar las graves tensiones sociales que se venían denunciando en la sociedad colonial peruana desde al menos la década de 1590 (Zavala, 1984: 13). El gobierno de Felipe II (1556-1598), inmerso en las desastrosas guerras que ensombrecieron el final de aquel reinado (Parker, 2003), descuidó aquel problema. El de su hijo y sucesor, Felipe III (1598-1621), guiado por el afán reformista que empezaba a dominar en España (García García 1996; Feros, 2002), intentó encontrarle una salida mediante aquella cédula, que legislaba una gran variedad de aspectos entre los que destacaban dos decisiones de enorme dificultad: el fin de la mita y la derogación de la encomienda de servicio.

Si este programa se hubiese llevado a efecto con autoridad, habría supuesto grandes convulsiones en el interior de los virreinos americanos. En Madrid se sabía que gobernar era algo mucho más difícil que escribir sobre un papel. Por eso, reservó a los virreyes la capacidad de ejecutar los contenidos de la cédula en función de su idoneidad respecto al curso de los acontecimientos. O de no ejecutarla. Prudencia frente a ideales. La decisión no era extraña, puesto que el gobierno central de la Monarquía reservaba frecuentemente a los virreyes la última palabra en un rico abanico de circunstancias, desde las más comunes a las más trascendentes (Latasa, 1997; Vargas, 1989: 219-234). En Lima, Velasco solicitó la opinión de las mejores mentes de la ciudad para dilucidar qué hacer. Eso explica la vivacidad del debate público limeño en aquel momento, en el que destacó con luz propia el *Tratado que contiene tres pareceres graves en derecho sobre servicios personales y repartimientos de indios* (1604), de fray Miguel de Agía, OFM

- 
- 11 El original se encuentra en la Biblioteca Nacional de España, ms. 8.553, fols. 38 y ss. (Zavala, 1984: 227) y publicado en (Mendoza, 1964 [1866], VI: 118-165; Vargas Ugarte, 1951: 94-115). En este trabajo se citará el memorial de Mejía a través de la edición de Vargas Ugarte.
  - 12 Archivum Romanum Societatis Iesu, Chilensis, vol. 4, doc. 2. Ha sido publicado en Díaz Blanco (2011: doc. 1). En este trabajo se citará la relación de Valdivia por esta edición.
  - 13 Reproducida, entre otros, en fray Miguel Agía (1946: XXXI-LII).

(1946). El libro de Agia pudo ser el más notorio de los escritos que surgieron en torno a la cédula de los servicios personales, pero no fue el único. Entre los otros deben contarse el memorial de Mejía y, más transversalmente y menos conocida, la relación de Valdivia.

Esta coyuntura extraordinaria de 1603-1604 señala el cruce más interesante entre las trayectorias personales de Valdivia y Mejía, por la calidad de los testimonios y por la coincidencia cronológica con la *conversión*. Después, las interferencias entre las vidas de Valdivia y Mejía parecen perder intensidad e incluso puede detectarse un cierto alejamiento personal entre ellos. Coincidieron brevemente en la Congregación Provincial peruana de 1606, donde Valdivia fue nombrado secretario y Mejía procurador a Roma (Vargas Ugarte, 1963, I: 268). Desde entonces no se vieron hasta mucho tiempo después, presumiblemente hasta 1620. Sin embargo, Valdivia y Mejía no se perdieron el rastro completamente. Mejía, al menos, estuvo al tanto de los sucesos de la Guerra Defensiva y, según Rafael Vargas Ugarte, fue uno de los jesuitas más críticos con Valdivia después del martirio de Elicura, formando parte de aquellos que “juzgaron inconveniente su actitud” (Vargas Ugarte, 1963, I: 315)<sup>14</sup>. De tal manera, se habría confirmado un distanciamiento no sólo geográfico, sino también político. Por tanto, la vinculación que pudiera existir entre la *conversión* de Valdivia y la relación de éste con el P. Mejía debe rastrearse preferentemente en los manuscritos de 1603-1604, que deben ser analizados individualmente y después comparados con el fin de fijar los puntos comunes y las discrepancias entre los modelos de pensamiento que expresan.

## II. EL MEMORIAL DE ALONSO MEJÍA (1603).

El escrito del P. Mejía suele datarse en 1603. El texto no explicita su fecha de redacción, pero refiere con algún detalle la circunstancia que lo motivó: “Cerca de la cédula de S.M. y demás despachos que tratan del servicio personal de los indios, se pregunta qué obligación tiene el Señor Virrey á su cumplimiento, y qué es lo que de dicha cédula se podrá cumplir o dejar de cumplir con buena conciencia” (Vargas Ugarte, 1951: 94). La pregunta era oficial, puesto que Mejía entregó su respuesta al virrey Velasco y posteriormente llegó a manos de D. Rodrigo de Aguiar y Acuña, ministro del Consejo de Indias (Vargas Ugarte, 1951: 115).

---

14 Basándose en Archivo Nacional Histórico de Chile. Jesuitas, vol. 93, fols. 65 y ss.

La historiografía ha ensalzado el memorial de Mejía como una de las mejores argumentaciones contra el servicio personal de los pueblos americanos en las sociedades coloniales. Silvio Zavala se refiere a él como “este largo, pero no superfluo memorial, de quien tenía un conocimiento práctico acerca de los diversos géneros de servicios que recaían sobre los indios del Perú” (Zavala, 1979, II. 17). El análisis textual confirma esta valoración. Mejía empezó su escrito con una síntesis en doce puntos del contenido de la cédula real, del que inmediatamente resaltó tres aspectos clave: 1) que el bien que se procurase hacer a los indios con todas estas medidas no debía suponer un colapso de la sociedad colonial; 2) que debían desaparecer las injusticias detectadas en el sistema de explotación minera de Potosí, pero sin alterar la producción de plata y su inyección sobre los sistemas militares con los que la Monarquía intentaba mantener su posición hegemónica en Europa; 3) que el virrey tenía plena libertad para decidir el grado de ejecución de la cédula. La conclusión estaba clara: la defensa particular de la población indígena americana no podía comprometer la estabilidad general de la Monarquía. Si se otorgaba libertad de acción al virrey, era para que evitase el conflicto entre ambas variables (Vargas Ugarte, 1951: 94-95).

A juicio de Mejía, sería imposible que una ejecución integral de la cédula no provocase los problemáticos inconvenientes que se presuponían. De hecho, sucedería cualquier cosa menos un estado de calma en la sociedad virreinal. Según sus propias palabras,

pondríase a riesgo conocido la perpetuidad y conservación de estas provincias; causaría sentimiento y general descontento en todo el reino, que darían cuidado de toda importancia. Esto se prueba así: cesaría casi de todo punto la cultura de las tierras, la crianza de los ganados, la labor de las minas, en las cuales cosas están situadas la vida, hacienda y honra de los españoles deste reino. Luego justamente se saca la conclusión dicha (Vargas Ugarte, 1951: 95).

En definitiva, los virreinos tal como habían sido conocidos hasta aquel momento dejarían de ser viables sin la concurrencia de las instituciones jurídicas que la cédula de Felipe III pretendía eliminar o desvirtuar.

Mejía encontraba la razón de esta inviabilidad en la inexistencia de un proyecto social alternativo. La cédula pretendía solucionar la situación de los indios peruanos, pero no aportaba soluciones válidas para la situación que ella misma generaría a los españoles. El gobierno pretendía sustituir el trabajo compulsivo indígena por tres fuentes de manos de obra: 1) los esclavos negros importados desde África, 2) los vagos y ociosos (mulatos, mestizos e incluso españoles, la

gente “perdida” de la república) y 3) los propios indígenas, pero contratados en un mercado de trabajo racionalizado y justo, no repartidos. El proceso de sustitución de los indios encomendados por estos tres colectivos diferenciados no resultaría exitoso por razones específicas de cada uno de ellos:

a) La funcionalidad de la esclavitud requeriría un aumento muy sensible de la importación de negros africanos en América del Sur. De tal circunstancia se derivaría un incremento demográfico de esclavos demasiado peligroso para la seguridad pública, por su inclinación a la sedición y por la frecuencia con la que contraían y contagiaban enfermedades infecciosas. Adicionalmente, había que considerar que los mineros carecían del suficiente poder adquisitivo para comprar una cantidad de esclavos tan elevada como se necesitaría y que los negros se habían demostrado poco aptos para el trabajo en las minas.

b) La solución de los mulatos era poco útil, puesto que se refería a un sector social que era muy poco numeroso y que en modo alguno podría ayudar mucho en la sustitución de la mano de obra indígena.

c) La propuesta para cambiar las condiciones laborales de los indios no podría llevarse a efecto, por mera imposibilidad material. La cédula proponía que éstos sólo fuesen obligados a acudir a las plazas para tratar con los empresarios y que una vez allí vendiesen libremente su trabajo, contratándose por el tiempo que creyesen oportuno y a cambio de los salarios que considerasen adecuados. Sin embargo, este cambio exigiría que la residencia de los trabajadores y los lugares de contratación pública se encontrasen cercanos y no era así. Si ya dentro de una estructura minuciosa de compulsión laboral como la entonces existente el absentismo era un fenómeno sumamente extendido, ¿cuánto más no crecería con un sistema como aquél, hasta dejar desabastecidos de oferta los mercados de trabajo?

De todos estos razonamientos deducía Mejía que la aplicación de la cédula real no traería sino problemas. “Caerá de golpe este reino, faltará la comida y la plata, que lo uno conserva la vida y lo otro entretiene la gente” (Vargas Ugarte, 1951: 95-97).

Pero el jesuita no quería justificar una política que se resignase a no cambiar nada por el simple miedo a que el remedio fuese peor que la enfermedad. Antes al contrario, era muy consciente de que las cosas no podían seguir como estaban y que hacían falta importantes cambios en la sociedad colonial peruana. Mejía sólo solicitaba soluciones más pragmáticas, más útiles que utopías irrealizables. Explicaba sus puntos de vista con metáforas que se entrelazaban con la actividad sísmica del mundo andino. Según él,

podemos considerar a este reino, como una casa atormentada con un gran temblor, derribada la mayor parte della, y la que queda en pié, tan sentida y con tantas listas de aberturas, que si el dueño della, lastimado de verla así, quisiese remediarla y volverla á su primer estado, había de ser con riesgo de derribarla toda y levantarla de nuevo. Pero si no quiere aventurarse á tanto gasto y pérdida procuraría llenar los vacíos de las aberturas y fortalecerla y enlucirla lo mejor que pudiese, y así quedaría disimulado su daño y más segura su vivienda (Vargas Ugarte, 1951: 98).

Era preferible “remediar los particulares abusos”, antes que “querer poner en su punto y perfección este reino, después del temblor que ha pasado por él [...] con riesgo de perderlo todo”. En definitiva, era mejor reformar que revolucionar (Vargas Ugarte, 1951: 98).

Reformar no era una tarea pequeña. Las propuestas concretas de Mejía estaban ordenadas en varios apartados principales: sementeras, mitas y minas (con especial atención a Potosí). Respecto a lo primero, partía de una exaltación de la agricultura que era común al pensamiento arbitrista que se desarrollaba contemporáneamente en Castilla: “la agricultura es principio del acrescentamiento del linaje humano, el cimiento de todos los oficios é industrias, y ella sin ellas podría en manera alguna pasar, y ellas sin ella no” (Vargas Ugarte, 1951: 115)<sup>15</sup>. Por eso era fundamental arreglar las frecuentes corruptelas que se detectaban en el trabajo agrícola: no permitir que los labradores retribuyesen a los indios con pagarés que nunca se ejecutaban, ilegalizar los contratos laborales que se habían demostrado más problemáticos, evitar que los labradores empleasen en otras labores a los indios que se les repartían para hacer sementeras o dejar de conceder a los corregidores licencias para plantar sementeras en sus distritos, pues solían aprovecharse de su posición de fuerza para usurpar a las comunidades las mejores tierras y el agua, y obligar a los indios a trabajar para ellos. Como problema general más grave, Mejía señalaba la paga de un jornal injusto y pensaba que bastaría la colaboración de las autoridades españolas para remediarlo: el virrey debería enviar provisiones a todos los corregidores para que analizaran cómo se retribuía el trabajo indígena en sus corregimientos junto a los preladados de las órdenes religiosas y el protector de indios. Una vez obtenidas las conclusiones pertinentes, deberían comunicarlas a Velasco, para que las estudiase y tomase las medidas que creyese oportunas (Vargas Ugarte, 1951: 98-99).

---

15 Compárese esta afirmación con el contenido de Martín González de Cellorigo (1991).

Mejía no creía en la erradicación de las mitas. “El útil que dellas hay en este reino es conocido, y para los mismos indios es grande”. Sin embargo, no podía negarse que en su ejecución diaria había injusticias que era necesario corregir: 1) se pagaba un salario insuficiente de cinco patacones mensuales, cuando los indios necesitaban no menos de nueve y una ayuda para volver a sus hogares que jamás percibían, 2) determinadas labores menores no recibían ningún tipo de remuneración, 3) no se establecían medidas de protección para las propiedades privadas de los mitayos y frecuentemente las encontraban arrasadas a su regreso, 4) no se cuidaba la atención espiritual de los trabajadores durante el servicio y 5) no se proponían remedios para los daños que recibían los pueblos de indios a causa de las continuadas ausencias de sus hombres más fuertes y aptos para el trabajo. La solución de estos problemas localizados era mucho más conveniente que desmantelar un sistema para el cual no se sabía si había alternativa cierta (Vargas Ugarte, 1951: 99-100).

Mejía no ponía en duda la licitud del reparto específico de indios para las minas, pues era “negocio tolerado por los Reyes, sus virreyes y consejeros, y por los seguros que tienen de sus conciencias con parecer de hombres muy doctos”. Lo que sí podía discutirse era la conveniencia de seguir repartiendo indios para los yacimientos que habían perdido rentabilidad: Castrovirreina, Vilcabamba y Salinas, que ocupaban innecesariamente a miles de indios. El provecho individual que pudiesen sacar de ellas algunos pocos particulares, no podía sobreponerse al bien común que, en opinión de Mejía, pasaba por desmantelar esas explotaciones. Lo poquísimo que pudieran perder los mineros tras hacerlo sería un precio aceptable antes que seguir tolerando los enormes abusos que sufrían los indios que trabajaban allí. El jesuita temía que muchos de los desastres que se habían sufrido en Perú durante los años anteriores no fuesen sino un castigo divino por los pecados que cometían los españoles. “Quizás castiga Dios á este reino con tan grandes pérdidas en mares y ríos y sucesos tan desgraciados de pocos años acá, para mostrar que nos quiebra los arcaduces por donde se negocia y corre la sangre de estos miserables indios” (Vargas Ugarte, 1951: 101).

El interés de la Corona por la plata peruana tampoco debía preponderar sobre la conveniencia de cerrar aquellas minas. El rey debía preferir la pérdida de 300 ó 400 pesos antes que la de 3.000 indios. No podía esgrimirse el argumento de la necesidad superior de toda la Monarquía, la obligación cierta del Perú de “ayudar al [reino] de España y á su Rey y Señor, para la defensa de sus reinos”. Porque Perú servía más que con suficiencia a la gran política de los Habsburgo, gracias a las exportaciones de plata hechas desde Potosí. El gran yacimiento del Cerro Rico cubría de sobra la obligación que Perú tenía dentro de la Monarquía. Lo había hecho durante décadas y seguía haciéndolo en aquel 1603, “dando [...]

hoy más quintos que nunca ha dado”. Antes al contrario, la Corona tenía que preocuparse por las políticas de buen gobierno en Perú. “En género de buen gobierno”, decía Mejía, “el gobernador está obligado, en conciencia, á moderar cuanto se puedan los trabajos de la república”. Estaba en ojos de todos la disminución acentuada de la población indígena y tampoco era desconocida la dureza de las labores en las minas. Mejía las calificaba de “insoportables”, establecía -como tantos otros- una relación causal entre ambas y abogaba por “reparar esta violencia de trabajo” (Vargas Ugarte, 1951: 102).

Existían propuestas de cierre de las minas menores que incluían la esperanza de poner en explotación otros yacimientos alternativos. Provenían, evidentemente, del sector minero y Mejía se oponía a ellas con decisión. Se diría que los indios peruanos tuviesen la obligación de agotar cuantas minas hubiese en el reino y no era así: en Nueva España no existía una actividad minera tan intensa ni deshumanizada; entregaba menos plata a la Corona, pero el reino se hallaba menos destruido. Así debía actuarse también en Perú, donde las nuevas minas no funcionarían con las mejoras que sus defensores alegaban. No proporcionarían a los mitayos comidas más baratas ni exigirían a los indios una cantidad menor de trabajo. No existiría ninguna ventaja sustancial o previsible que pudiese hacer interesante su apertura (Vargas Ugarte, 1951: 103).

Tras proponer el desmantelamiento de los pequeños centros mineros peruanos, “degolladeros de indios y naturales”, Mejía tenía mucho que decir específicamente sobre Potosí. Evidentemente, no podía prescindirse de la que entonces era la principal mina del mundo, cantera de los metales preciosos con los que la Monarquía financiaba su política internacional. Pero sí podían cambiarse muchas cosas dentro de su gestión. Y era necesario hacerlo. Por tanto, Mejía terminó su memorial con un abanico de propuestas que ayudasen a acabar con los “daños é injusticias que reciben los indios, muy dignos de remediar”, todas relacionadas con la necesidad de dar salarios justos a los trabajadores, ofrecerles condiciones de trabajo dignas y compeler a los españoles a que respetasen sus derechos (Vargas Ugarte, 1951: 104-115).

### **III. LA RELACIÓN DE LUIS DE VALDIVIA (1604).**

Valdivia escribió su relación algunos meses después de que Mejía finalizase su memorial. Se refería a una tierra mucho más pobre que Perú, más periférica y menos estabilizada socialmente. Chile era un reino azotado por la guerra y esa guerra, que no hacía sino empeorar con los años, era lo que preocupaba al virrey Velasco. Por tanto, la relación no surgió directamente de la necesidad de debatir sobre la cédula de 1601, como en el caso del memorial de Mejía, a pesar de

lo cual Valdivia encuadró la problemática chilena en el marco de las discusiones que estaban entonces en boca de todos. En su opinión, la guerra de Chile era un castigo divino, consecuencia de los malos tratos que los españoles infligían a los indios de paz. El servicio personal, materia de la cédula de 1601 y del memorial de Mejía, era la causa de la guerra. Valdivia se empapó del debate que se estaba desarrollando en Lima, gracias al cual obtuvo una perspectiva analítica diferente con la que comprender la crisis bélica del reino austral. Aunque Velasco acudiese a Valdivia por su conocimiento directo de la realidad de Chile, el jesuita podía atender su petición gracias a lo que había aprendido en Lima.

Valdivia comenzó su relación con una afirmación contundente:

Y aunq[ue] son muchas las cosas q[ue] pudiera aduertir, todas reduzgo a un punto solo que aquí propondré y probaré y es éste. El medio vnico eficaz para concluyr brebem[en]te la guerra de Chile y reducirlo a paz al qual en conciencia obligan la charidad, la justicia y la prudencia es començar deshaziendo los agravios e injusticias con q[ue] están opprimidos los indios de paz q[ue] ay en Chile (Díaz Blanco, 2011: 85).

Esta propuesta podía defenderse por seis razones diferentes. Era un medio “absolutamente necessa[ri]o”, conveniente para el servicio real, para los españoles, para los indios de paz, para la predicación del Evangelio y, finalmente, sencillamente posible (Díaz Blanco, 2011: 85-86).

El problema central eran los agravios que recibían los pueblos indígenas que vivían dentro del territorio español, dentro del sistema social colonial. Valdivia decía querer escribir sobre ellos “con sangre, pues es sangre de yndios la q[ue] clama y da voces a Dios y a los hombres”. Los que sufrían los huarpes en Cuyo eran durísimos, pero en su escrito se centraría en los que vivían en la parte fundamental de Chile, al oeste de los Andes. Refería sobre ellos que los pueblos estaban siendo divididos en tres grupos por los hábitos políticos del momento: 1) los que se encontraban sirviendo personalmente a sus encomenderos en la ciudad o en el campo, en sus casas o en sus haciendas, 2) los que iban a trabajar a las minas de oro y cobre, que eran siempre una tercera parte de cada comunidad y 3) los que se quedaban en los pueblos por estar exentos de trabajar directamente para el encomendero. Cada uno de estos grupos se enfrentaba a problemas diferentes, aunque tuviesen en común la problemática de un sistema social en el que la justicia no estaba garantizada (Díaz Blanco, 2011: 86-87).

Los indios que iban a servir personalmente a sus encomenderos desempeñaban una enorme variedad de oficios. Los hombres trabajaban como pastores

y labradores en los campos, como criados en las casas o como sastres, zapateros, albañiles, carpinteros, botijeros, herreros o tejedores. Por su parte, las mujeres se encargaban de labores domésticas, tales como cocinar, limpiar o coser. Estos indios de servicio sufrían numerosos agravios, debidos en parte a la escasez demográfica de las encomiendas chilenas. Al ser tan exigua la cantidad de indios repartidos, apenas había posibilidad de sustituir a los que acudían al servicio personal, cuyo carácter temporal se perdía y se convertía en permanente. Así podían verse, según testimonio de Valdivia, indios que llevaban sirviendo en las chacras de sus señores veinte y treinta años con sus mujeres e indias que no dejaban las casas donde servían salvo cuando se casaban con un hombre de otro pueblo. Incluso los niños de corta edad servían, algunos huérfanos y otros no. La práctica del servicio personal esclavizaba a los indios, privándoles de su libertad individual y obligándoles a servir toda la vida a su amo; los empobrecía por la cortedad del jornal, desestabilizaba su vida familiar y envilecía su moral personal. Todo en pro de un beneficio ilegítimo de los encomenderos y en detrimento, por cierto, del bien común, puesto que esta estructura de trabajo extraía del mercado libre a los trabajadores indios, que cobraban un precio altísimo por sus productos y servicios, retribución que luego se quedaba el encomendero para pagar sus deudas personales y no dejar al indio más que un pago minúsculo (Díaz Blanco, 2011: 87-88).

Los indios que acudían a minas permanecían en ellas durante ocho meses o más, a causa de la lejanía entre sus pueblos y los yacimientos. Iban allí por varias razones. Unos lo hacían por orden del protector de indios, para que pudiesen conseguir el volumen de tributos que las comunidades debían pagar por ley al encomendero. Otros, que eran mayoría, para satisfacer la normativa impuesta por el licenciado Hernando de Santillán, que les obligaba a trabajar los ocho meses, entregar 5/6 de las ganancias al encomendero y reservar sólo 1/6 para sus comunidades (Jara, 1987). Las injusticias también eran frecuentes entre ellos. La primera era que, al igual que en el servicio doméstico y agrario, también aquí se daba el fenómeno de la especialización excesiva, del cual resultaba que había indios que trabajaban en las minas durante décadas. Por supuesto, se sufría también el problema de salarios insuficientes y, específicamente, el de la seguridad y salud pública dentro de los complejos. Quien enfermaba en la mina carecía de personas y alimentos para su atención (Díaz Blanco, 2011: 88-89).

Pese a ello, Valdivia no dejaba de reconocer que los indios preferían el trabajo en la mina. La razón se encuentra en el absentismo de los encomenderos, que rara vez se pasaban por las minas. El trabajador que desempeñaba sus funciones en la casa, la ciudad o las haciendas se encontraba vigilado por el señor o sus capataces. En cambio, el que trabajaba en la mina gozaba del precioso tesoro

de la libertad individual, “sin amo a cuestras”, pues el veedor de minas hacía poco más que pedir el sábado el producto obtenido a lo largo de la semana. En ese momento les bastaba con entregar cualquier cantidad pequeña y aducir que desgraciadamente no habían podido encontrar más. Con tan escasa contribución, los encomenderos recibían de los indios de minas “más daño” que provecho, que a duras penas les permitía pagar los alimentos y la doctrina de sus encomendados. Por eso, lo que los indios preferían era lo que los españoles querían desechar, pues para ellos sería mejor cualquier otra forma de tributación antes que este “modo de minas”. Era ya “tan poco el oro q[ue] sacan q[ue] no entiendo llega todo él a veyn-te mil pesos q[ue] son 5 mill p[es]os de quintos reales” (Díaz Blanco, 2011: 89-90). Valdivia, dicho sea de paso, ofrece aquí una explicación adicional al descenso de los rendimientos mineros chilenos (Jara, 1987), que no apunta sólo al agotamiento de los yacimientos, sino también a las contradicciones e imperfecciones del sistema de trabajo con el que se pretendía ponerlos en explotación.

Los que permanecían en los pueblos sin acudir al servicio personal no estaban libres de injusticias y penalidades. Eran los que se encontraban ya impedidos físicamente, los ancianos exentos de tributar, los muchachos pequeños. Trabajaban y cuidaban las propiedades de la comunidad, cultivaban sus propios campos y pastoreaban los rebaños de ganado. Sin embargo, no eran raros los casos en los que tenían que entregar parte del producto de su trabajo a los españoles que pasaban por sus tierras y, muy especialmente, a los soldados que iban haciendo camino. En general, la contribución para la guerra era una molestia continua y para la que no existía ningún tipo de compensación establecida (Díaz Blanco, 2011: 90).

Los gobernadores conocían perfectamente la existencia de estos agravios que los indios de paz habían sufrido durante décadas. Incluso reconocían la necesidad de remediarlos. Pero nunca tomaban cartas en el asunto y, cuando se les pedían cuentas por su pasividad, siempre se excusaban de la misma manera: mientras durase la guerra, no había posibilidad de acometer reformas sociales tan profundas, especialmente en el contexto de máxima urgencia surgido tras la rebelión mapuche de 1599. El problema era que la guerra no terminaba nunca. Los gobernadores conseguían socorros de Castilla y Perú, hacían fuertes y poblaciones, maloqueaban, capturaban piezas de guerra, proporcionaban a los ejércitos los bienes que necesitaban, enviaban procuradores a España... pero nada de eso había rendido frutos. En tiempos del virrey Velasco se habían enviado a Chile unos 2.000 hombres, amén de importantes cantidades de plata y “gobernadores prácticos en aquella y otras milicias”. Pero “todo esto se a desecho como la sal en el agua” (Díaz Blanco, 2011: 90-91).

Este fracaso tenía una explicación: el aumento de la financiación no podía corregir la disfuncionalidad de la estrategia de los gobernadores. La guerra ofensiva tradicional era inútil para sofocar la rebelión y pacificar el reino y lo seguiría siendo, por más recursos que se dilapidasen en ella. Sólo el intento de una opción alternativa sería capaz de desentrañar aquel nudo gordiano. La búsqueda de la eficacia pasaba por hacer algo diferente y, según Valdivia, no había más posibilidades que la que él planteaba. Estableciendo un vínculo directo entre condiciones materiales de vida, equilibrios sociales estructurales y estabilidad política, Valdivia identificó una relación de causa y efecto entre los agravios padecidos por los indios de paz y la belicosidad de los indios de guerra, otrora indios de paz ellos mismos. La injusticia social era la causa de la rebelión y la persistencia increíble de la guerra en Chile. Por tanto, el único medio posible para terminar con ella consistía en traer la justicia.

La veracidad de este juicio podía demostrarse merced a las seis razones que Valdivia había enunciado precedentemente. La *primera* de ellas, que apuntaba a la necesidad del arbitrio, se probaba por haber sido “el fundam[en]to y origen d[e] este alçam[ien]to y rebellión [...] verse los yndios siruiendo y en minas al modo dicho”, igual que su persistencia en ella. Los rebeldes, alzados contra el servicio personal, no querían sosegar, porque daban por hecho que tendrían que volver a él en las mismas condiciones que sufrían los indios de paz, que también habían intentado sublevarse, sólo que no lo habían conseguido. Ergo si finalizasen los agravios, se relajaría el potencial peligro de una nueva insurrección y se eliminarían los frenos que impedían la relajación de la que se encontraba en curso. Pero, más aun, por este medio se privaba a los mapuches de sus “más fuertes armas” y “mayores fuerzas”, que no eran otras que la legitimidad moral de su rebelión, garantizada por Dios. En las propias palabras de Valdivia: “las mayores fuerzas q[ue] contra nosotros tienen son la razón natural contra estos agravios, q[ue] éstas son armas diuinas q[ue] les da Dios p[ar]a su defensa”. Nada menos. Aunque sí algo más: si Dios defendía a los mapuches era porque, en último extremo, se le estaba agrediendo a Él mismo en las personas de aquellos hijos suyos: “hazemos guerra contra Dios en tener assí los indios de paz, pues cómo nos ayudará en la guerra contra los indios el Señor, el qual hazemos tan injusta guerra en sus hijos bautizados que están de paz” (Díaz Blanco, 2011: 91-93).

La *segunda razón* se relacionaba con Felipe III. Para el rey, aquel medio era conveniente para descargar su conciencia, según se deducía de lo anterior. Él era el principal responsable de que el gobierno fuese justo con los vasallos y honrase la gloria de Dios. Debía actuar en consecuencia si quería salvar su alma. Y también si quería salvar una parte nada despreciable de su Hacienda. Los años de guerra ininterrumpida habían consumido recursos sin que se obtuviese nin-

gún fruto apreciable. Persistir por ese camino sólo serviría para seguir perdiendo riqueza sin esperanza de que terminase la guerra e, incluso si lo hiciera, tal vez sería más gravoso, pues habría que mantener militarmente una victoria conseguida sólo con las armas. La paz podía consumir tanto como la guerra. En cambio, la eliminación del servicio personal era gratuita (Díaz Blanco, 2011: 93-95).

Según la *tercera razón*, el medio era tan conveniente para los españoles que vivían en Chile como para el monarca. Primero por una cuestión de conciencia, porque también ellos la tenían muy cargada a causa del mal gobierno. E, igualmente, también por interés, porque “como este serui[ci]o de indios es tan violento a modo de esclauonía”, se terminaba convirtiendo en un mal servicio. Los indios trabajaban poco y mal, se huían, robaban, se emborrachaban, discutían y peleaban entre sí. Los españoles tenían que estar siempre pendiente de ellos y el rendimiento que obtenían de su trabajo era pequeño. Según Valdivia, “algunos hazen más costa q[ue] es el prouecho” (Díaz Blanco, 2011: 95-97).

La *cuarta razón* aseguraba que el medio también convenía a los indios. De esto Valdivia podía albergar escasas dudas. Estaba convencido de que hasta aquel momento los indios habían vivido en una casi esclavitud y que les sería mucho más llevadero adaptarse a un régimen de trabajo justo, que les permitiría crear riqueza, satisfacer sus obligaciones fiscales y llevar una vida digna dentro de sus pueblos y comunidades (Díaz Blanco, 2011: 97).

La *quinta razón* era muy importante para Valdivia, tal vez la más importante. Aquel medio era necesario para potenciar la predicación del Evangelio, que en aquel contexto de guerra y explotación laboral se hacía imposible. Los indios no eran receptivos al mensaje de Dios, porque lo relacionaban con los hombres que abusaban de ellos y los violentaban. Porque creían que detrás de cualquier sacerdote vendría después el español dispuesto a aprovecharse de su trabajo y arruinarle la vida. Era necesario predicar con el ejemplo y no sólo con la palabra. Así pues, sólo habría paz cuando hubiese justicia y, por añadidura, sólo habría Evangelio cuando hubiese paz. Y a eso había ido Valdivia a América, a extender el Evangelio (Díaz Blanco, 2011: 97-98).

La *sexta razón* se componía de pragmatismo puro. El medio era recomendable, sencillamente, porque era posible. En opinión del jesuita, no había quien pudiese contradecirlo ni aportar argumentos razonables contra él. Los encomendados no perderían nada e incluso podrían ganar si su Majestad accedía a prolongarles algunas vidas los repartimientos que entonces gozaban. Por supuesto, tampoco el rey sufriría el menor menoscabo. Y, finalmente, se podría encontrar solución para los indios que vivían entonces en las ciudades. Es muy interesante la clasificación tipológica de los indios del medio urbano realizada por Valdivia, compuesta de cuatro categorías: 1) los encomendados de pueblos cercanos, 2) los

originarios de otros distritos que habían emigrado y vivían fuera del régimen de encomienda<sup>16</sup>, 3) los que habían sido tomados en la guerra hacía mucho tiempo y se encontraban ya totalmente separados de sus tierras de origen y 4) “los q[ue] aora llaman esclavos tomados en la guerra”<sup>17</sup>. Los problemas de todo ellos podrían tener una solución, no sólo la de los primeros, cuya situación laboral trataba directamente el arbitrio valdiviano. Los yanaconas y los viejos exiliados de guerra podrían reducirse en pueblos sin ningún coste y en plena libertad, para que pudiesen trabajar y vivir “con policía y comercio”. Los nuevos esclavos, siempre que no estuviesen bautizados, podrían liberarse como gesto de buena voluntad y deseos de paz hacia los mapuches rebeldes. La pérdida de mano de obra que ello supusiese podría compensarse con la sustitución por trabajadores negros esclavos (Díaz Blanco, 2011: 98-99).

Estas seis razones eran la confirmación y justificación teórica de la tesis que Valdivia había expuesto y que podía al fin expresar con todas las garantías:

Concluyo pues q[ue] el poner en libertad a los indios de paz quitándoles los agravios es el medio q[ue] juzgo ser vnico p[ar] a concluir la guerra y q[ue] obliga la chardad, justicia y prud[enci]ª a ponelle en 1º lugar y q[ue] no ay inconuenientes de consideración, pues el acudir a esto no es impedir la guerra, sino tratar de veras de acaballa por el cami[n]º más cierto (Díaz Blanco, 2011: 99).

Ese camino más cierto empezaría a recorrerlo el gobierno español con el plan reformista de 1605 y, después, con la Guerra Defensiva.

---

16 Valdivia se refiere, evidentemente, a los yanaconas, que habían escapado de sus encomiendas y se habían insertado en un mercado libre de trabajo. Sobre los regímenes de trabajo indígena ajenos a la encomienda, véase Jara (1987).

17 Esta observación de Valdivia es una manifestación interesantísima sobre cómo la cédula de la esclavitud de 1608 no hizo sino legalizar una situación real que se vino dando desde el siglo XVI y, sobre todo, desde la explosión de la rebelión mapuche de 1599 (Jara, 1981).

#### IV. CONCLUSIÓN.

Los escritos de Valdivia y Mejía trataban sobre asuntos diferentes, la legislación laboral en Perú y la guerra fronteriza en Chile. Sin embargo, los puntos en común entre ambos son muy visibles. Entre los más importantes deben contarse:

1) El profundo enfoque social, ilustrado a través de un conocimiento minucioso de la legislación laboral entonces vigente y, sobre todo, de su aplicación<sup>18</sup>. Valdivia y Mejía conocían la variada casuística de penalidades que padecían los trabajadores indígenas en el marco de instituciones jurídicas como la encomienda o la mita. Y la lamentaban.

2) La conciencia de que el servicio personal ofendía a Dios y la conclusión consiguiente de que los grandes males de Chile y Perú, la guerra y la despoblación, eran castigos divinos por las prácticas abusivas de los españoles.

3) La vocación reformista de las diferentes soluciones que ambos presentaron. La solución para los problemas del tiempo no consistiría en dismantelar el sistema colonial, sino en combatir los abusos introducidos por los colonos españoles sobre la legislación prevista por los reyes de España, que era justa.

Desde luego, también existían diferencias entre los escritos de uno y otro. Nótese cómo, por ejemplo, Mejía desconfiaba de la operatividad de la esclavitud negra como mecanismo de sustitución de la mano de obra indígena, que sin embargo Valdivia aprobaba. O cómo Valdivia empleaba frecuentemente la expresión servicio personal, que sin embargo se encuentra ausente, y ello es realmente notorio, en Mejía, lo cual tal vez no sea una simple cuestión de vocabulario. O cómo Mejía se centraba en el trabajo minero, mientras que para Valdivia sólo era una parte del problema y no la mayor, señalando su relativa suavidad respecto al trabajo doméstico y agrario<sup>19</sup>. Pese a ello, puestas en una balanza, las coincidencias pesan mucho más que las discrepancias. Puede hablarse de una comunidad ideológica entre los elementos nucleares del pensamiento de ambos.

Incuestionablemente, muchas de estas conclusiones se encontraban en el ambiente de comienzos del siglo XVII y no eran exclusivas de la Compañía de

---

18 Muy diferente a la obra de, por ejemplo, el P. Diego Álvarez de Paz, cuyos textos reflejan una teología de alto valor intelectual, pero completamente descontextualizada, que podría haberse escrito en cualquier otro lugar del mundo y que no se vincula explícitamente con ninguno de los grandes problemas de la provincia jesuita en la que servía. Sobre Álvarez de Paz (O'Neill y Domínguez, 2001, vol. I: 176; Medina, 1958: vol. II).

19 Lo cual era, evidentemente, consecuencia del menor peso que tenía la minería en la economía chilena respecto a la peruana.

Jesús. Sensibilidades similares a las de Valdivia y Mejía podían encontrarse en otros pensadores fuera del ámbito estrictamente jesuita. Probablemente, no hubiese hecho falta un Mejía para que Valdivia abandonase sus viejas ideas sobre la esclavitud indígena y la militarización de la Araucanía, ni para que abrazase su nuevo pensamiento sobre la justicia y el servicio personal. Pero no tiene sentido perderse en tales elucubraciones. Lo cierto es que Mejía estuvo allí y no cabe duda de que, habida cuenta de las similitudes en el conjunto de sus opiniones políticas, la relación personal que los unió fue enormemente fructífera para ambos y particularmente para Valdivia en su proceso de *conversión*. No cuesta imaginar a aquellos dos hombres hablando, leyendo y pensando juntos, apasionados por la actualidad y la urgencia del debate político de su tiempo. Entre los muros del colegio de San Pablo, donde coincidieron entre 1602 y 1604, Valdivia y Mejía debieron de intercambiar ideas muchas veces, consultarse mutuamente y responderse dudas. Seguramente, otros jesuitas participaron en sus conversaciones e influyeron en las ideas que estaban gestando, pero la ausencia o la pérdida de sus escritos impide conocerlos.

No puede saberse a ciencia cierta si Valdivia leyó alguna vez el memorial de Mejía, aunque es posible que así fuera e incluso que siguiera de cerca el proceso de redacción. Sin embargo, es muy improbable, por no decir imposible, que Valdivia escribiese su relación de 1604 sin conocer las ideas de Mejía sobre el servicio personal. La conclusión del análisis de los escritos de uno y otro revela coincidencias tan sustanciales que no dejan lugar a dudas respecto a las influencias recíprocas o unidireccionales. Sin duda, en la *conversión* de Luis de Valdivia, hecho trascendental para la comprensión de su vida y la Guerra Defensiva, el P. Alonso Mejía, SI, jugó un papel relevante.

## V. FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.

### FUENTES

1. Agia, Miguel. *Servidumbres personales de indios*. Francisco Javier Pérez de Ayala (ed.). Sevilla: Escuela de Estudios Hispanoamericanos, 1946. Impreso.
2. Díaz Blanco, José Manuel. *El alma en la palabra. Escritos inéditos del P. Luis de Valdivia*. Santiago de Chile: Biblioteca Jesuita de Chile, Universidad Alberto Hurtado, Pontificia Universidad Católica de Chile, 2011. Impreso.
3. González de Cellorigo, Martín. *Memorial de la política necesaria y útil restauración a la república de España y estados de ella y del desempeño universal de estos reinos (1600)*. Francisco J. Pérez de Ayala ed. Madrid: Instituto de Estudios Fiscales, 1991. Impreso.

4. Mejía, Alonso de. *Catálogo de algunos varones insignes de la provincia del Perú de la Compañía de Jesús, hecho por orden de la Congregación Provincial que se celebró en el colegio de San Pablo de Lima año de 1630, en que fue elegido por su procurador general para Roma el padre Alonso Messía, calificador del Consejo de la Santa General Inquisición y los reinos y provincias del Perú*. Sevilla: Francisco de Lyra Barreto, 1633. Impreso.
5. Medina, José Toribio. *Biblioteca Hispanoamericana* (1493-1810), vol. II. Santiago de Chile: Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina, 1958.
6. ---. *Biblioteca Hispano-chilena, 1513-1817*, 3 vols. Ámsterdam: Nascimento, 1965. Impreso.
7. *Monumenta Peruana*, vol. 6 (1596-1599), editado por Antonio de Egaña. Roma: IHSI, 1974. Impreso.
8. *Institutum Societatis Iesu*, 3 vols. Firenze: IHSI, 1892-1893. Impreso.
9. Torres de Mendoza, Luis. *Colección de documentos inéditos, relativos al descubrimiento, conquista y organización de las antiguas posesiones españolas de América y Oceanía, sacados de los Archivos del Reino, y muy especialmente del de Indias*, vol. VI. Madrid: Kraus Reprint, 1964. Impreso.
10. Vargas Ugarte, Rubén. *Pareceres jurídicos en asuntos de Indias*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 1951. Impreso.

#### BIBLIOGRAFIA.

11. Amunátegui, Domingo. *Un soldado de la Conquista de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1898. Impreso.
12. Astrain, Antonio. *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, 7 vols. Madrid: Razón y Fe, 1901-1915. Impreso.
13. Dagnino, Vicente. *El correjimiento de Arica, 1535-1784*. Arica: Imprenta La Época, 1909. Impreso.
14. Díaz Blanco, José Manuel. *Razón de Estado y Buen Gobierno. La Guerra Defensiva y el imperialismo español en tiempos de Felipe III*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 2010. Impreso.
15. Enrich, Francisco. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*, 2 vols. Barcelona: Imprenta de F. Rosal, 1891.
16. Errázuriz, Crescente. *Historia de Chile durante los gobiernos de García Ramón, Merlo de la Fuente y Jaraquemada*, 2 vols. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1908. Impreso.
17. Feros, Antonio. *El duque de Lerma. Realeza y privanza en la España de Felipe III*. Madrid: Marcial Pons, 2002. Impreso.

18. García García, Bernardo J. *La Pax Hispánica. Política exterior del duque de Lerma*. Lovaina: Universidad de Lovaina, 1996. Impreso.
19. Gaune, Rafael. "(...) flacos con el poco comer, quebrantados con el mucho temor. Aproximaciones a una dimensión espiritual del jesuita Luis de Valdivia". *Devozioni, pratiche e immaginario religioso. Espressioni del cattolicesimo tra 1400 e 1850*. René Millar y Roberto Rusconi (coords). Roma: Viella, 2011. Impreso.
20. ---. "El jesuita como traductor. Organización, circulación y dinámicas de la Compañía de Jesús en Santiago de Chile, 1593-1598". *Historia Crítica*, 50, 2013. 13-36. Impreso.
21. Hanisch, Walter. *Historia de la Compañía de Jesús en Chile*. Buenos Aires-Santiago de Chile: Francisco Aguirre, 1974. Impreso.
22. Jara, Álvaro. *Guerra y sociedad en Chile. La transformación de la guerra de Arauco y la esclavitud de los indios* [1961]. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1981. Impreso.
23. ---. *Trabajo y salario indígena. Siglo XVI*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1987. Impreso.
24. Latasa, Pilar. *Administración virreinal en el Perú: gobierno del marqués de Montesclaros*. Madrid: Fundación Ramón Areces, 1997. Impreso.
25. Mendiburu, Manuel de. *Diccionario histórico-biográfico del Perú*. Lima. Librería e Imprenta Gil, 1933. Impreso.
26. O'Neill, Charles y Joaquín M<sup>a</sup>. Domínguez (coords.). *Diccionario Histórico de la Compañía de Jesús*, 4 vols. Roma-Madrid: IHSI-Universidad Comillas, Roma-Madrid, 2001. Impreso.
27. Olivares, Luis. *La provincia franciscana de Chile de 1553 a 1700 y la defensa que hizo de los indios*. Santiago de Chile: Universidad Católica, 1961. Impreso.
28. Parker, Geoffrey. *Felipe II*. Madrid: Alianza, 2003. Impreso.
29. Valenzuela, Jaime. "Esclavos mapuches. Para una historia del secuestro y deportación de indígenas en la Colonia". *Historias de racismo y discriminación en Chile*. Rafael Gaune y Martín Lara (eds.). Santiago de Chile: Uqbar editores, 2009. Impreso.
30. ---. "Indígenas andinos en Chile colonial: inmigración, inserción espacial, integración económica y movilidad social (Santiago, siglos XVI-XVII)". *Revista de Indias*, vol. LXX: 250, 2010. 749-778. Impreso.
31. Vargas Ugarte, Rubén. *Historia de la Compañía de Jesús en el Perú*, 4 vols. Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1963. Impreso.
32. ---. *Historia de la Iglesia en el Perú (1570-1640)*. Burgos: Imprenta de Aldecoa, 1959. Impreso.

33. Vargas, Juan Eduardo. “Notas sobre el gobierno militar en Indias: el caso del Ejército de Chile en el siglo XVII”. *Revista chilena de Historia del Derecho*, 15, 1989. 219-234. Impreso.
34. Zapater, Horacio. *La búsqueda de la paz en la Guerra de Arauco: padre Luis de Valdivia*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 1992. Impreso.
35. Zavala, Silvio. *El servicio personal de los indios en el Perú (extractos del siglo XVII)*. México: El Colegio de México, 1979. Impreso.
36. ---. *El servicio personal de los indios en Nueva España*, vol. V. México: El Colegio de México, 1984. Impreso.