

# Los peligros del furor revolucionario: discursos desde la Iglesia Católica sobre la acción de la mujer en la formación de la moral (provincia de Tarapacá, norte de Chile, 1880-1910)

Carolina Figueroa Cerna y Benjamín Silva Torrealba

Recibido 5 de marzo 2012. Aceptado 10 de mayo 2012

## RESUMEN

Desde siempre la mujer fue un tema central de preocupación para el Vicariato Apostólico de Tarapacá. La conversión de los feligreses se veía como una tarea ejercida desde la niñez por aquella que estaba más cercana a la infancia, por lo tanto su participación en cofradías religiosas, como las de Santa Filomena o el Sagrado Corazón, o en la atención de las paupérrimas capillas e iglesias dispersas por la pampa salitrera fueron un anhelo real de todo buen cura. En este sentido, el siguiente trabajo busca presentar el discurso esgrimido por los clérigos de las parroquias de Huara, Negreiros y Dolores con respecto a la participación de la población femenina en la formación de la moral, y su diálogo epistolar con las autoridades del Vicariato Apostólico entre 1893 y 1910, para luego analizar el inicio de la acción católica en la zona.

**Palabras clave:** Discursos; Moral; Mujer; Iglesia Católica; Provincia de Tarapacá.

## ABSTRACT

THE DANGERS OF REVOLUTIONARY FURY: DISCOURSES FROM THE CATHOLIC CHURCH ON THE ROLE OF WOMEN IN THE SHAPING OF MORALITY IN TARAPACÁ PROVINCE, NORTHERN CHILE, 1880-1910. The Apostolic Vicariate of Tarapacá had always focused its concern on women. The conversion of the faithful was seen as a task to be undertaken from childhood onwards, and precisely by those who were closest to the children. Thus, engaging women as participants in religious confraternities, such as those of Saint Filomena or the Sacred Heart, or in the tending of the extremely impoverished chapels and churches scattered about the pampa, became the goal of every good priest. This paper presents the discourse used by the clergy in the Parish Churches of Huara, Negreiros and Dolores relating to the participation of women in moral formation, as well as the epistolary dialogue kept with the authorities of the Apostolic Vicariate between 1893 and 1910, in order to uncover the initial stages of catholic activity in the area.

**Keywords:** Statements; Moral; Woman; Catholic Church; Province of Tarapacá.

## INTRODUCCIÓN

Hacia fines del siglo XIX, el espíritu positivista impregnó el desarrollo de los modelos económicos, políticos y sociales de los estados republicanos americanos (Mc Evoy 1999; Muñoz 2001; Irurozqui y Peralta 2003), haciéndose eco del proceso denominado como unificación del mundo (Hobsbawm 1998). Dentro de esta propuesta, la misión de la Iglesia Católica se trans-

formó en una pre-visión adecuada a la lógica de la modernización impulsada desde Europa tras la encíclica *Rerum Novarum*<sup>1</sup>, con lo cual se estableció una perspectiva materializada de los espacios en función a los datos arrojados por la geografía, la economía y la antropología (Blegnino 2005; Figueroa 2010, 2011).

Se promovió una evangelización delimitada por las esferas que ocuparon los *otros*, entendidos como

Carolina Figueroa Cerna. Instituto de Estudios Internacionales (INTE), Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile. 3 Poniente 220, Departamento 102, Viña del Mar. E-mail: carocerna@yahoo.com; cfigueroa@unap.cl

Benjamín Silva Torrealba. INTE, Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile. 3 Poniente 220, Departamento 102, Viña del Mar. E-mail: benjaminsilvat@yahoo.com; benjamin.silva@unap.cl

las clases subalternas de los proyectos republicanos, forjados según los dominios nacionales, regionales o locales como indígenas, inmigrantes, anarquistas o mujeres; proyectando un programa global de modernidad republicana bajo los principios de universalidad, racionalidad y moralidad que dependieron de la subordinación, la exclusión o la destrucción de formas alternativas de sociabilidad y valores (Guha 2002; Di Liscia y Bohoslavsky 2005; Ferro 2010; Spivak 2011).

Desde este supuesto, la labor de la Iglesia fue funcional a la construcción de una categoría de ciudadanos educados, culturalmente asimilados dentro de las sociedades nacionales, quienes debían seguir la ruta del desarrollo económico (Lomnitz 2009), imaginando un mundo a la espera de ser transformado por la civilización y el fervor espiritual<sup>2</sup>. Se conformó una urbanidad bajo lo que se señaló como el proceso civilizatorio<sup>3</sup>, y se ordenó una nueva geografía de la sensibilidad, que caracterizó el pulso ciudadano y la normalización del espacio público y el privado<sup>4</sup>.

Esta visión no fue ajena a las problemáticas americanas de construcción del Estado hacia fines del siglo XIX, mediante políticas que hacían hincapié en la implementación de proyectos civilistas con tradición republicana, que sostenían que el progreso se alcanzaba por medio de la industria, el trabajo y la producción, principales pilares de la república (Mc Evoy 1999: 73). El Estado se constituyó bajo el principio de la protección de la gente decente, e impuso la cultura por sobre las instituciones como instrumento de cambio, procurando que todo aquello que no había sido ilustrado durante la república de ciudadanos debía ser invisibilizado componiendo un tejido social unificado bajo la norma de la civilización (Muñoz 2001; Iruozqui y Peralta 2003: 93-140).

El baño diario, los trajes, la proliferación de la imagen por medio de la popularización de la fotografía, el ferrocarril, el urbanismo, etc., van disponiendo el clima cultural de la modernidad, rebasando las identidades sociales edificadas sobre la tradición y la costumbre popular (Cicerchia 2001). Ejemplo de esto fue la ciudad de Lima, que durante el *boom* guanero del gobierno de Ramón Castilla (1845-1860) inició su primer programa de modernización dirigido por una élite que aspiró a generar las condiciones que permitieran la integración a la dinámica de la modernidad europea. Bajo esta perspectiva de análisis, Fanni Muñoz ha señalado que "el ideal del hombre moderno, 'civilizado' como le denominaba la élite, poseía tres rasgos [...]. El primero el amor al trabajo y a las leyes; el segundo, la mentalidad racional: que genera la voluntad de acción, el espíritu de empresa; y el tercero se refiere al nuevo comportamiento y cultivo de un gusto estético asociado a la sensibilidad individual hasta el refinamiento de los comportamientos y costumbres" (Muñoz 2001: 235-236).

En relación con lo anterior, se desprende que el objetivo del Estado era modificar la conducta del ciudadano y dejar en manos de la iglesia la transformación de la mujer, ya que ésta respondía mejor al buen ejemplo y al consejo que los varones, argumento que reflejó la estereotipación por género y los límites de los papeles apropiados que debían cumplir en la sociedad (Aguirre 2008).

La Iglesia, con el apoyo del Estado, promovió la educación femenina de las hijas de la élite (Serrano 2008), e invitó en 1838, por medio del obispo Manuel Vicuña, a las religiosas francesas de la orden del Sagrado Corazón de Jesús y de María y Adoración Perpetua a fundar instituciones escolares en el territorio nacional, luego de reconocer "la importancia del control sobre la educación de la mujer y el rol que ésta juega en el destino social y político del país" (Stuven 2011: 342).

Lo femenino se compone socialmente adoptando prescripciones discursivas sobre una serie de pautas de conducta que regularon, definieron y tensionaron la relación intergenérica (Scott 1993). Desde este punto de vista, las relaciones de género se elaboraron por oposición binaria, reproduciendo formas de vida que manifestaron un imaginario en un momento y espacio determinado; vale decir, en tanto experiencia histórica, fue mutable.

Las políticas de control social derivadas desde las agencias estatales, como la iglesia y la escuela, definieron los límites en los que la mujer podía desenvolverse, con lo cual se construyeron formas identitarias de la marginalidad. Un ejemplo de estas dinámicas de control del cuerpo y el espacio se encuentra en los trabajos de Patricia Alvarenga para El Salvador entre 1900-1920. Esta autora analizó el estereotipo construido desde los discursos hegemónicos de la oligarquía liberal en torno a la figura de la prostituta, cuyo oficio fue circunscripto al ámbito de la higiene y la sanidad (Alvarenga 2000: 134). Antes de continuar, recordemos que la Iglesia era una institución que formaba parte del aparato administrativo del Estado, lo que la convertía en una agencia estatal hasta su separación en 1925, con la promulgación de la nueva constitución (Krebs 1981; Valdivieso 2006).

En la prensa, la mujer apareció como la única responsable del comercio sexual; de esta manera, se negaba la existencia de uno de los dos agentes activos, el comprador del servicio. La mujer se convirtió en la culpable del vicio perseguido como falta a la moral y foco de infección; las víctimas de esta falla espiritual fueron los buenos vecinos o la gente decente, que quedó expuesta al "cáncer [...]" que corroe a la sociedad en lo más delicado, en lo más estimable como es la juventud, que encarna el futuro progreso, que significa el porvenir de la patria" (Alvarenga 2000: 121-122).

El miedo al foco infeccioso y al proceso degenerativo de las bases de la nación fue común en los estados nacionales latinoamericanos; si el cuadro inmoral no podía ser destruido, entonces al menos debía desaparecer de la vista de la gente decente (Ragas 2005; Rosas 2005). El remedio fue el control de los espacios –entendidos como los barrios donde se practicaba la prostitución–, la creación de talleres regenerativos, la conformación de cofradías religiosas femeninas, etcétera (Alvarenga 2000; Enríquez 2000; Funes 2006).

Bajo esta línea de estudio, proponemos en el siguiente trabajo analizar el modo en que se construyeron los estereotipos culturales basados en el género y la raza, por medio del discurso público de la iglesia regional en la Provincia de Tarapacá entre 1880 a 1910, tratando de establecer cómo la prédica se trasladó desde el símbolo al espécimen<sup>5</sup> en función del argumento que legitimó la acción clerical sobre el control de la moral femenina en las parroquias de Huara, Negreiros y Dolores.

#### LA IGLESIA CATÓLICA CHILENA Y EL ESPACIO REGIONAL: EL AVANCE DE LA MORAL

El conflicto bélico iniciado en 1879 entre las repúblicas de Perú, Bolivia y Chile, conocido como Guerra del Pacífico, dio lugar a la anexión administrativa a la jurisdicción chilena de parte del territorio comprendido como sur peruano, vale decir, la provincia de Tarapacá. La incorporación de este territorio quedó asentada en el Tratado de Ancón, firmado el 20 de octubre de 1883, y significó la regulación de la posesión y la posterior delimitación administrativa de la nueva demarcación, pero no necesariamente la automática resolución de los problemas del ejercicio de la potestad eclesiástica<sup>6</sup>.

El espacio<sup>7</sup> se organizó como un paisaje de progreso siguiendo la dinámica de ocupación desplegada desde el período peruano (Figueroa 2011), que situó al puerto de Iquique como el núcleo de referencia del desarrollo y a los poblados altiplánicos como el reducto de lo bárbaro, caracterizado por “la ignorancia y masedumbre de los indígenas peruanos quienes hasta la fecha se creen en estado de conquista”<sup>8</sup>. De tal forma, entre las parroquias del interior, las ubicadas en la pampa y los puertos de Pisagua e Iquique, se estableció una dicotomía, puesto que cada territorio generó una acción clerical específica en función del sujeto y el estereotipo que se creó. Bajo el ímpetu estadocéntrico, el discurso eclesiástico se vio permeado por la retórica geopolítica, que señaló la necesidad de conformar una comunidad uniforme, vale decir, de que existiera una coherencia entre la comunidad con territorio (fronteras físicas) y la comunidad con cultura (fronteras simbólicas) (Grimson 2011). Dentro

de este proyecto, el problema de la moral fue uno más de los elementos a considerar en la constitución del buen ciudadano, en oposición al ciudadano deficiente o contaminado por la convivencia con los otros, ya fuera a través de la política, el vicio o la raza. Ejemplo de esta visión se observa en el informe emitido en 1884 por la máxima autoridad eclesiástica de la zona al describir las condiciones de vida de la población asentada en los caseríos andinos, centros de comercio y oficinas salitreras de la provincia.

El deplorable abandono en que por largos años han vivido ha producido tal relajación en sus costumbres que son muy pocos los que llegan a construir ordenada familia, i su ignorancia es tanta que cuando se presenta oportunidad de administrarles cualquier sacramento el párroco se ve en el imprescindible deber de enseñarles antes los rudimentos de la fe. Esta ignorancia es todavía mas sensible i repugnante en las parroquias del interior donde las nociones que se tienen del culto católico se mezclan con prácticas ridículas de los indios en estado semisalvaje<sup>9</sup>.

El relato se construyó entonces desde una mirada esencialista que equiparó –para el caso de la población andina– la diversidad cultural con la racial, al presentar sus costumbres bajo una narrativa preestablecida sobre el origen del atraso. Y en el caso de los sectores populares que habitaban la franja salitrera, situó su comportamiento impío en función de la ausencia de las agencias estatales que promovían la civilización. De esta forma, surgió una visión conservadora sobre el ejercicio de la fe en la zona, que sostuvo que, para preservar la cultura nacional vinculada al desarrollo de la civilización, era necesario que cada uno se mantuviera en su lugar, vale decir, que se conservara el orden social establecido desde el discurso hegemónico del Estado<sup>10</sup>. El proceso de reforma moral o civilizatoria no aspiró entonces a convertir totalmente al sujeto, sino a moldearlo bajo los principios básicos de la fe por medio de la convivencia, que fue vista como una convocatoria a la acción dentro de una realidad inmutable.

En cuanto a los trabajos sobre la acción de la agencia eclesiástica en la zona de estudio entre 1880-1910, estos se dividen entre aquellos que sitúan su interés en las prácticas registradas de los habitantes de los valles y quebradas del interior de la antigua provincia de Tarapacá<sup>11</sup>, y aquellos que, bajo la problemática de la cuestión social, centran su análisis en los moradores vinculados al proceso de extracción del nitrato de sodio.

En relación con los primeros, estos se encuentran adscritos a la corriente culturalista-antropológica, dado que abordan la problemática de la religiosidad popular a partir de la década de 1960, tras la creación del Equipo de Pastoral Andina<sup>12</sup>. Examinan de forma

sintética la evolución de la religiosidad y su relación con la autoridad eclesiástica por medio del análisis de las peregrinaciones a los santuarios marianos de La Tirana, Ayquina y Las Peñas. En sus obras, estos autores sugieren la coexistencia simbiótica de una rivalidad, observada desde la colonia en toda Latinoamérica, entre los dirigentes políticos y los eclesiásticos locales, de acuerdo con la cual ambos agentes buscaron controlar cierta cuota de poder al interior de los pueblos (Uribe 1968; Van Kessel 1970, 1986, 1992; Koster 1986; Tennekes y Koster 1986).

A partir de esta afirmación, analizan la religiosidad administrativa eclesiástica como la contraparte oficial impuesta desde la ocupación chilena del territorio, y definen la labor de la Iglesia Católica nacional como parte de una estrategia de cristianización y culturalización de la población de la zona, aceptando con reservas la religiosidad popular practicada por sus habitantes desde tiempos coloniales, esto último asociado a la idea de peruanidad y semibarbarie<sup>13</sup>.

Siguiendo esta línea de investigación, los estudios sostienen que en el contexto político de la chilenezación gestado por el Estado desde Santiago, la acción clerical surgió como uno de los principales agentes promotores de la creación de una identidad nacional, con un papel equivalente a la escuela, al asentamiento de funcionarios de una administración pública estable y la instauración del servicio militar obligatorio (Tudela 1992; Van Kessel 1992). En este sentido, el ideal de evangelización nacional habría sido asumido con gran interés por los vicarios apostólicos asentados en Tarapacá desde 1882, que centraron su atención en la zona costera y salitrera y dejaron para un segundo momento la zona altoandina, donde no se observó una acción decidida ni del Estado ni de la Iglesia (Tennekes y Koster 1986). Esta situación habría sido modificada después de 1930, con la instauración de una red de escuelas y retenes de carabineros en los pueblos rurales altoandinos, con el fin de reforzar el *ethos* nacional.

En cuanto al segundo grupo de estudios, éste ha centrado su debate en torno al arribo de las ideas sociales, a partir de la promulgación vaticana de la encíclica *Rerum Novarum* (Silva 1965; Huerta 1991; Hanish 1992). Con un mayor trabajo de análisis, utilizando registros documentales ubicados en el Archivo Nacional, se ha delimitado cómo estas nuevas nociones remecieron significativamente a un conjunto de la sociedad nacional chilena cuyos miembros, siguiendo la influencia francesa, fueron calificados como católicos sociales, quienes levantaron diversas propuestas para responder a la emergente problemática de la cuestión social (Valdivieso 2006).

Este grupo habría tenido una actividad inicial en el Vicariato Apostólico de Tarapacá sólo a partir de

1907, con la acción pastoral de Martín Rucker<sup>14</sup>, con mayor presencia tras el ejercicio del obispo de Millas y vicario apostólico de Tarapacá José María Caro (1911-1926) quien, con su labor pastoral, habría sentado las bases del desarrollo de un catolicismo social (Silva 2010), acompañando la acción de activos clérigos cercanos a sectores del movimiento obrero como el sacerdote Daniel Merino (Michel 1989). Esta transformación se debió al desarrollo de una tenaz prensa católica, con los semanarios *La Luz* y *Las Cuestiones Sociales*, que divulgaron el aporte de la Iglesia frente a la crisis del rentismo salitrero y promovieron un desarrollo regional más armónico (Castro 2005).

Sólo en recientes estudios se ha abordado, con los documentos resguardados en el Obispado de Iquique, la visión de los párrocos peruanos y chilenos residentes –entre 1879 y 1930– en el Vicariato Apostólico de Tarapacá (Figueroa 2009, 2010, 2011; Silva 2009, 2010, 2011). Continuando esta línea de análisis, proponemos en el siguiente apartado reconstituir la imagen que el personal eclesiástico tarapaqueño configuró y transmitió sobre la mujer en ese territorio, presentando el discurso esgrimido por los clérigos de las parroquias tarapaqueñas de Huara, Negreiros y Dolores con respecto a la participación de la población femenina en la formación de la moral.

Destacamos el diálogo epistolar sostenido con las autoridades del Vicariato Apostólico, que desde 1893 insistían en la necesidad de advertir a las féminas contra las nuevas doctrinas políticas, precaución que se registra desde 1891 en los discursos de Mariano Casanova, arzobispo de Santiago, quien alabó la postura adoptada por el Vaticano con respecto a la realidad social al comunicar al mundo sobre el peligro del avance del socialismo (Grez 1997).

#### **CONVIERTIENDO A LAS BESTIAS DE LA PAMPA: VISITAS CLERICALES A LAS OFICINAS SALITRERAS (1893-1906)**

La mujer fue un tema central de preocupación para el Vicariato Apostólico de Tarapacá. La conversión de los feligreses se vio como una tarea ejercida desde la niñez por aquella persona que estaba más cercana a los niños, por lo tanto, su participación en cofradías religiosas como la de Santa Filomena o la del Sagrado Corazón, o en la atención de las paupérrimas capillas e iglesias dispersas por la pampa salitrera, fue un real anhelo de todo buen cura.

La participación femenina en el rezo del rosario, las procesiones, comuniones y bautismos se convirtió en un eje trascendental para medir el avance de la Iglesia en los poblados tarapaqueños, entendidos como aquellos ubicados tanto en la franja salitrera como en el interior.

Desde 1893, el obispo de Antedone y vicario apostólico de Tarapacá Guillermo Juan Carter planteó, como necesidad principal de la iglesia regional, el rescate de las almas, específicamente de los obreros que pululaban en este territorio. En pos de este objetivo, encargó a los clérigos que enviaran informes sobre las características morales de la población, con el fin de reconocer los problemas para luego instaurar las soluciones, medida que tuvo como corolario la creación de sociedades religiosas dirigidas al segmento femenino, considerado éste un baluarte de todo sentimiento piadoso.

Se esperaba que la asistencia a las reuniones de estas organizaciones controlara el comportamiento de las mujeres, y se elaboró, por medio del ejemplo, un código de modales en que se hacía constante referencia a la moderación de los movimientos corporales. La mujer de origen obrero podía pasar como miembro honorable de la sociedad si aprendía a hablar y a comportarse correctamente, argumento distinguido para el caso europeo en la obra *Pygmalion* de Shaw<sup>15</sup>.

La iglesia se incorporó al proceso de conformación de una cultura civil que produjo su propia etiquetación o identificación de objetos, con énfasis en nombrar y representar el cuerpo como eje central del orden social público y doméstico<sup>16</sup>. Si bien las reformas liberales restringieron, hasta donde fue posible, la religión al ámbito privado, que supuso otorgarles a Dios y la Iglesia un sentido estrictamente moral, esto no implicó que la institución no participara de la construcción de los nuevos valores que se esperaba imponer a un grueso de la población.

Ejemplo de esto lo encontramos en las primeras páginas del *Compendio del Manual de Urbanidad y Buenas Maneras* de Carreño, destinado a las escuelas de ambos sexos y publicado en Valparaíso en 1863, donde se establecieron cuáles eran los deberes morales del hombre, entendidos como “todos los deberes sociales y todas las prescripciones de la moral; así es que el hombre verdaderamente religioso es siempre el modelo de todas las virtudes, el padre mas amoroso, el hijo mas obediente, el esposo mas fiel, el ciudadano mas útil a su patria” (Carreño 1863: 8).

En relación con lo anterior, la construcción del hombre ideal recayó de igual forma en el maestro, la familia y el párroco, quien debía cumplir con la misión de custodiar el culto divino y conducir las almas por el camino de la felicidad eterna. La sociedad en su conjunto tenía la obligación de “[...] respetarlos y honrarlos, oyendo siempre con interes y docilidad los consejos con que nos favorezcan, cuando en nombre de su Divino Maestro y en desempeño de su augusto ministerio, nos dirijan su voz de caridad y consuelo. El respeto a los sacerdotes es una manifestación de nuestro respeto a Dios mismo, y un signo inequívoco

de una buena educación moral y religiosa” (Carreño 1863: 10).

De esta forma, la urbanidad pasó a definirse como el conjunto de reglas observadas para representar “dignidad, decoro y elegancia”, y se convirtió en la emanación de los deberes morales en tanto debía revelar la “suavidad de las costumbres y la cultura del entendimiento” (Carreño 1863: 33). El uso de la etiqueta hizo posible abandonar la sensibilidad bárbara para asumir la civilizada, lo cual permitió el surgimiento de un hombre nuevo que disciplinó su deseo sacralizando su acción en el hábito (Straka 2009).

La proliferación del gusto, como la abstracción de atributos refinados asociados a las nociones de regla y modales, fue pregonada de igual forma a través de las imágenes idealizadas de las buenas mujeres, quienes representaron “[...] todo lo que hai de mas bello e interesante en la naturaleza humana; y esencialmente dispuesta a la virtud, por su conformación física y moral, y por la vida apasible que lleva. En su corazón encuentran digna morada las mas eminentes cualidades sociales” (Carreño 1863: 37).

Esta será la noción que prevalecerá en el discurso de la iglesia sobre las féminas, en el que se resalta además que tanto sus acciones como sus palabras debían ajustarse constantemente a la extrema delicadeza, y que aquella que observara una conducta inmodesta y descomedida se convertía en un peligro moral. Estas representaciones se desprenden en primera instancia de las cartas públicas enviadas y recibidas por los diversos párrocos y, en un segundo momento del análisis, de los periódicos católicos. En relación con el primer punto, uno de los primeros registros que encontramos sobre la tarea propuesta desde la iglesia iquiqueña proviene de las epístolas enviadas en 1895 por el misionero jesuita belga Bartolomé Mas quien, tras visitar el cantón salitrero de Negreiros, describió con horror la realidad de la pampa.

Sr. Obispo

Hemos dado misión en Negreiros de cinco días sin contar el día de entrada y el de salida. Parece que Negreiros es de lo peor de la pampa según malas lenguas. Es un dato expresivo de ello, el contar el pueblo entre seiscientos y más almas, que lo componen solo cuatro matrimonios. Viene a ser en su conjunto una sentina de pecados alimentada por las gentes de las oficinas en contorno, que allí concurren para remoler.

Instalamos la capilla en la escuela; nuestro empeño fue puesto en los niños y niñas, porque de la gente mayor, decía el Sr. Cura, a lo mas se confesarán unos doce<sup>17</sup>.

La misión del Vicariato Apostólico se planteó entonces en torno a la construcción de capillas que proporcionaran a los pobres de espíritu el alimento para

el alma. Para implementar este objetivo, se requirió de la participación y la presencia explícita de la mujer, que –con el ejemplo de su devoción– conseguiría convertir, primero al entorno familiar, y luego al pueblo. Una vez instaladas las capillas, las escuelas parroquiales serían las encargadas de reforzar, junto con los sentimientos patrios, los legítimos deberes de un buen cristiano.

Pero ¿qué esperanza se podía sostener en un vecindario cruzado por reivindicaciones políticas, que nada tenían que ver con las necesidades del espíritu? La correspondencia se encuentra marcada por la urgencia de implementar la vigilancia continua del cura sobre la moral viciada de las almas en los pueblos de Huara, Dolores y Negreiros; y respecto de las oficinas salitreras de La Unión, La Patria, Agua Santa, San Jorge, Constancia, Ramírez, Santa Catalina, Dolores y Caleta Buena –lupanares olvidados por el Estado y sus representantes– en las misivas sostiene el misionero que “si algunos diputados tomasen a pecho hablar de este desamparo y abogasen por esta provincia, que bien podrían hacer”<sup>18</sup>.

La solución sería la visita constante de misioneros enviados desde Santiago que, con apoyo del Gobierno, convencieran en primera instancia a las mujeres de costumbres pías y probas, que en su mayoría eran de nacionalidad peruana y boliviana, para luego persuadir al resto del vecindario. Destacamos la recurrente mención del abandono moral en que se encontraba la población chilena, reflejado en su renuencia a contraer matrimonio y bautizar a sus hijos.

Respecto de esta realidad, González (2006) señaló que las condiciones estructurales de los campamentos y pueblos salitreros hicieron imposible la consolidación de relaciones marcadas por la precariedad de la vida cotidiana. No podían encariñarse con las cosas, debían primero establecerse como trabajadores antes de pensar en formalizar vínculos, y los espacios de sociabilidad que se creaban estaban restringidos por los límites de la oficina (González 2006: 195).

En este escenario social, remarcó Justo Urrutia, párroco visitador de Oficinas Salitreras que “¡Ojalá que misioneros tan cumplidos como el R.P. Mas visitaran estas oficinas todos los años!. Si así se hiciera, antes de mucho tiempo, la batalla estaría ganada y estas fieras de la pampa completamente domesticadas. Todo este entusiasmo nace de la convicción que tengo de que esta gente no es tan mala como parece. Son malos porque han estado abandonados. Serán buenos cuando se les enseñe a serlo”<sup>19</sup>.

Cabe destacar que en la mayoría de los registros epistolares revisados para componer este trabajo se repitió la construcción del estereotipo del obrero pampino de nacionalidad chilena, identificado como el más férreo enemigo de la intervención de la iglesia en los

enclaves salitreros, producto de su fuerte politización. En oposición al trabajador boliviano o peruano que, sin ser en esencia buenos cristianos –en el sentido ideal añorado por los misioneros y párrocos que cruzaron la pampa–, poseían un carácter dócil y hasta servil, que hacía más fácil su adoctrinamiento. En este contexto, se levantó el uso de la dicotomía entre el símbolo y el espécimen, ya que si bien no se aceptó públicamente a la población de nacionalidad peruana y boliviana por sus costumbres semibárbaras, en el espacio salitrero, donde habitó la furia revolucionaria, se convirtieron en el símbolo del buen trabajador.

La mujer también surgió como actor central en la segunda avanzada de la iglesia, la defensa de las almas de los niños. La constitución de la cofradía de Santa Filomena tuvo como vital función “atender de preferencia y con mucha solicitud la educación cristiana de la infancia e infundir el espíritu cristiano en la clase obrera”<sup>20</sup>. Por esta vía, se convocó a las mujeres, protectoras de la inocencia, a luchar contra los principios laicos inculcados en las escuelas primarias fiscales, donde “la impiedad dirige todas sus baterías a combatir la enseñanza del catecismo en las escuelas porque conoce que ese es el mejor medio para descatozar a los pueblos. Esa es la obra de Satanás, de quien son legítimos ministros, todos los impíos e incrédulos que nos combaten”<sup>21</sup>.

No hay que olvidar entonces que la lucha por las voluntades de los obreros, y específicamente de las mujeres y niños de la pampa, se encontró sesgada por la problemática nacional de la separación de la Iglesia y el Estado (Krebs 1981, 2002; Stuvén 2000; Serrano 2001, 2008; Valdivieso 2006), razón por la cual los relatos sobre la moral chilena, infundida en las aulas escolares fiscales con el reconocimiento de los símbolos patrios, no siempre se acercaron a las realidades que se encontraban en las celebraciones de los oficios de las instituciones piadosas, en las que las señoras participaban de la misión catequística.

Bajo la mirada de la iglesia regional, la pampa surgió signada por el malestar económico, el aburrimiento general provocado por los vicios de la carne y el amancebamiento, el estado destemplado de las almas y el consiguiente abuso del alcohol. La procesión se convirtió en la representación pública de la piedad y en el espacio donde se reconoció la labor educativa de la iglesia, a través de cantos de alabanza promovidos a partir de la contemplación de la vida cotidiana del pueblo u oficina.

Un ejemplo de esto se advirtió en la procesión organizada en Negreiros el 12 de enero de 1897, donde 800 personas recorrieron las polvorientas calles de la ciudad junto al estandarte de Santa Filomena, cantando todos a voz en cuello “con el tono triste propio de los indios de Bolivia y del Perú”<sup>22</sup>, pasando por tiendas

de comerciantes de mala fe y lupanares de mujeres perdidas, el siguiente himno dirigido a la salvación de las almas de estas últimas:

¡Dulce Jesús mío  
 Mirad con piedad  
 Las almas perdidas  
 Por culpa ¡hay mortal!  
 Si la Magdalena  
 Sus culpas lloró  
 Yo lloro las mías  
 A tus pies Señor!<sup>23</sup>

Una vez concluida la descripción de la proce- sión por parte del párroco de Negreiros al vicario apostólico de Iquique, aquél nuevamente subrayó su convicción de que a esta pobre gente sólo le faltaba abandonar sus vicios para ser buena, y estableció que entre ellos se encontraba la tendencia mortal de sus mujeres, especialmente de las chilenas, de involucrarse en contiendas politiqueras con una pasión que, de ser destinada a la religión, obraría milagros.

En las cartas abundan componentes que van caracte- rizando a la mujer asalariada que habitaba la pampa, que no es la misma dama asociada a personajes nota- bles de la oligarquía regional, como Adela Devescovi, descrita como dueña de una piedad a toda prueba, quien había levantado sólo con su diligencia la capilla del pueblo de Negreiros. El resto de las féminas esta- ban muy lejos de ser piadosas, y marcaban la pauta del comportamiento de estas mujeres perdidas, el vicio público definido como el paso por la escala de la infamia a través del amancebamiento y la violencia de sus acciones<sup>24</sup>.

En el pueblo de Huara ninguna escuchaba misa ni practicaba actos de piedad, ocupadas en chinganas y en preocupaciones propias de los hombres, las úni- cas que mostraban signos de devoción se encontraban “entre los pobres trabajadores bolivianos”<sup>25</sup>.

Es así como se fueron cimentando los estereotipos de los sujetos que pululaban por ese variopinto terri- torio, donde eran fértiles las condiciones en que se desarrollaban las tendencias anárquicas de los elemen- tos trabajadores. Al respecto, algunos párrocos, como Benjamín Flores, reconocieron que estos movimientos se justificaban “por el egoísmo de los oficineros con sus fichas y sus pulperías”<sup>26</sup>.

Frente a este lúgubre escenario, cabe enfatizar la creación en el año de 1903 de la cofradía del Rosario en los pueblos de Iquique, Pisagua, Negreiros, Caleta Buena, Pica y Pozo Almonte, donde las mujeres de los funcionarios públicos, administradores de oficinas salitreras y familias de comerciantes, se plegaron en

cuerpo y alma a la celebración de las fiestas y la ma- nutención de las capillas.

Además se debe destacar el acercamiento de los funcionarios clericales al contenido social que van tomando las peticiones obreras, y que comenzaron a calar en el discurso de la iglesia tarapaqueña desde el año de 1903, en relación con la problemática del descanso dominical. La iglesia asumió, en este caso una postura reivindicativa, que tuvo como telón de fondo la incorporación de la mujer obrera a una iglesia con un carisma más cercano.

Haciendo eco de esta nueva postura, el 25 de septiembre de 1903 el vicario apostólico de Iquique, Guillermo Juan Carter, señaló que “La ley natural, la ley divina, la ley eclesiástica imponen como una ne- cesidad la suspensión del trabajo en ciertos días [...] El cristiano tiene necesidad de dedicar a Dios el ho- menaje de su amor cumpliendo sus deberes religiosos en ciertos días que la Iglesia señala como festivos, suspendiendo el trabajo servil”<sup>27</sup>.

Con este compromiso con los intereses del prole- tariado, la Iglesia regional esperó atraer al trabajador como al tierno niño al cuidado del pastor, que junto a la mujer tenía la misión de impedir “el mal hoy reinante en la familia”<sup>28</sup> y, por consiguiente, en la so- ciedad, concentrándose en la ridiculización del vicio, revelando los grandes males que éste ocasionaba al pueblo. La cuestión social se transformó entonces en una problemática recurrente en la acción clerical, lo cual develó las contradicciones entre el capital y el trabajo, problemática que acompañó el ejercicio del vicario apostólico Martín Rucker desde 1907.

### MARTÍN RÜCKER Y LA PROMOCIÓN DE LOS SENTIMIENTOS PÍOS (1907-1910)

El 26 de febrero de 1907, Benjamín Flores, párro- co del cantón de Negreiros, envió a Martín Rucker una circular en la que sugirió cuatro puntos básicos en la tarea de la instauración de sentimientos píos en la población obrera de los curatos salitreros. Estos fueron: 1° fundar instituciones piadosas; 2° rehacer las escuelas parroquiales; 3° establecer una sociedad de obreros que fuera sucursal de la de Iquique; y 4° promover el matrimonio<sup>29</sup>.

De los términos señalados, el primero y el último dependían de la acción femenina, especialmente del interés que debía promover la mujer de que su prole naciera bajo el signo del sacramento. Estas medidas irían de la mano del fomento de “La Acción Social Católica” promovida desde Roma por Pío X, única arma que lograría acercar al redil del pastor aquellas almas perdidas entre los vicios y la desesperanza. La enseñanza de la doctrina social de la iglesia era la

forma de aproximar a la mujer, no a través de la exposición de sus falencias, sino de la comprensión de sus virtudes, entendidas como el esfuerzo que la mantenía atada a un territorio inclemente.

Este discurso era contradictorio con las manifestaciones de Justo Urrutia quien, si bien reconocía la necesidad de incrementar la labor social de la iglesia a través de la promoción de cofradías, veía en el carácter mismo del obrero el germen de la maldad. Tras años de convivencia con el desierto y sus habitantes, ya no estaba tan seguro de sus primeras apreciaciones sobre las características del espíritu de los pampinos. Es más, solicitaba a Martín Rücker que "se aconsejara a todos los curas y clérigos que cuando vean llegar alguna persona, o familia medianamente piadosa, le suplique, por lo que mas quieran que se vuelvan cuanto antes a su tierra, si no quieren ver en poco tiempo perdida su fé y depravadas sus costumbres"<sup>30</sup>.

El diagnóstico enviado por los clérigos de Negreiros al Vicariato dio cuenta de posiciones múltiples respecto del proceso de adoctrinamiento católico. En él se calificó a la mujer como el punto neurálgico de cualquier empresa moralizante. Considerando estos informes, Martín Rücker decidió promover la aparición de una hojita periódica, que sirviera como paliativo al incremento de las ideas revolucionarias, tan abundantes en estos parajes.

Dicha hoja sería escrita con amenidad, y en ella se tratarían aquellas cuestiones que pudieran ser de alto interés para el obrero; desentendiéndose en absoluto de toda polémica odiosa y de toda cuestión política: sería lisa y llanamente un periódico moral y religioso [...] ella sería un antídoto contra las lecturas envenenadas que con tanta profusión corren en el Vicariato, y que son el pasto cotidiano con el cual se nutre el alma del pueblo<sup>31</sup>.

Esta publicación no fue recibida de buena gana por todos los párrocos de la pampa, quienes señalaron, en pleno año de 1907, que mientras no se consiguiera asentar un párroco por cada oficina, no se podrían salvar las buenas almas, ya que éstas solo eran conocidas por Dios. Obra por lo demás compleja, puesto que según declaraciones de los administradores de oficinas como Santa Clara, Paposo, Cholita y Keryma, los pampinos eran anticlericales, por lo tanto la presencia de un misionero o padre alteraría las pasiones de esta gente<sup>32</sup>, descrita de la siguiente forma:

Los que trabajan en las oficinas, o sea las once duodécimas parte de la población total, forman el elemento flotante de ellas, viven en condiciones muy poco mejores que si fuesen acorralados, en campamentos que se pueden comparar a cuarteles, sin la disciplina militar en una promiscuidad que es el mas grande obstáculo a una vida arreglada [...] en piezas separadas una de otra por una simple calamina, sin patios, [...] viven sin verdadero

hogar, sin tranquilidad de espíritu, en circunstancias favorables tan solo al desarrollo de las consecuencias fatales de una educación o formación que de ninguna manera, ha sido, ni podido ser dirigida a prepararles para la vida que les impone el trabajo, cuyos esclavos son, y por lo mismo viven siempre descontentos, siempre en movimiento, vagando de oficina en oficina, de cantón en cantón gastando en viajes sus ahorros y la mayor parte del tiempo [...] son los peores elementos de las tres naciones chilena, peruana y boliviana que quitan sus hogares, y emprenden esa aventura de vivir en la pampa [...] es la reunión de los hijos del mal, que por la reunión se vuelven peores [...] con ellos no se puede contar para formar sociedades piadosas<sup>33</sup>.

Este es el ambiente propicio para la proliferación de la prostitución clandestina y pública, cafés chinos, lupanares y casas de comercio que favorecerían la multiplicación de las cosas malas que, según este relato, eran culpa de la moral del trabajador, creada en condiciones económicas reproducidas por sus empleadores, en las que el desarraigo convivía con la precariedad y la explotación.

Los pueblos y las oficinas salitreras fueron vistos por la agencia eclesiástica como "Sodoma y Gomorra. No hay niños, niñas, todo maleado, corrompido hasta la médula, las autoridades dando mal ejemplo de indiferencia religiosa cuando no de irreligiosidad, de familia irregular, muy a menudo, no raras veces de grosera inmoralidad, la policía, un foco de escándalo y desmoralización. Sucursal de los burdeles"<sup>34</sup>. En este escenario, la única luz de esperanza se centró en el acercamiento de la iglesia a las féminas, a quienes era menester rescatar del infierno de la inmoralidad despertando sus conciencias, para lo cual debía enfrentárselas con el deber del ejemplo cristiano, que implicaba volcar su interés a la santidad del sacramento del matrimonio.

No será lo mismo en el caso del obrero, sujeto en que centrará el Vicariato Apostólico una nueva forma de vinculación, atendiendo a la gravedad excepcional en que se encontraba la región, perturbada por el malestar social que alcanzó ribetes alarmantes con la mataza de Santa María de Iquique, el 21 de diciembre de 1907. Tras estos sucesos, se agregará a la lista de prioridades exigidas a los párrocos la identificación del furor revolucionario, o aquellos pensamientos rojillos, y extirparlos del vocabulario de la infancia. En relación con esto, Martín Rücker señaló que:

En este Vicariato la cuestion social siempre es de actualidad, pues la misma naturaleza de los trabajos que en el se llevaran á cabo hace registro que exista de un modo violento, ya de un latente, los complicados problemas que sin cesar entraña la lucha entre el capital y el trabajo.

La solución del problema social solo podrá darla la doctrina de la Iglesia puesta en ejercicio, son los sacerdotes los llamados a hacer llegar al corazón de los fieles dicha doctrina.

El trabajo apostólico, en que invariable en el fondo ha de cambiar en la forma según las necesidades que vayan haciéndose sentir<sup>35</sup>.

Tras esto se lanzó una campaña mucho más ofensiva, y se solicitó a los curas la búsqueda de los feligreses no sólo mediante la oración y la espera en los templos, sino poniendo en práctica las ventajas tangibles que ofrecía la Iglesia al orden público y privado. Una de estas acciones implicó la promoción del proyecto de legislación obrera presentado por el Estado. Dicha propuesta tendería paulatinamente a evitar los conflictos entre patronos y trabajadores y solucionaría las dificultades sociales y morales de la provincia en interés del progreso del país, más aún considerando que era este territorio el que más ingresos otorgaba al erario público, y cuyos males se constituían en una carga nacional.

Junto con esta legislación, la religión sería la segunda arma, "porque la religión penetrara en las masas trabajadoras, a fin de regenerarlas"<sup>36</sup>, pero sólo si se conseguía aumentar el número de sacerdotes, que atendían a una población de más de cien mil personas. Con la escasez de funcionarios clericales, una veintena en 1908, la única alternativa fue reforzar la labor de las misiones, que implicaba incluso la fundación de algunas casas de misioneros en los pueblos pampinos. Ejemplo de esta directriz fue la llegada de los redentoristas al pueblo de Huara, punto estratégico de la pampa por su ubicación central y su densa población, donde la orden contaba con seis sacerdotes y tres legos.

Estos funcionarios clericales pretendieron instaurar su influencia moralizadora en la masa obrera, tratando de curar el mal de raíz para regenerar las costumbres mediante el ejemplo de su devoción y entrega, bajo los valores píos del buen cristiano, superando las inclemencias de un espacio en "donde la sequedad de la naturaleza parece que fuera un fiel reflejo de la sequedad y apatía de las almas"<sup>37</sup>.

## REFLEXIONES FINALES

Con la llegada en 1911 de José María Caro como vicario apostólico de Tarapacá, se inauguró una nueva forma de aproximación a la comunidad católica en la zona, que implicó resaltar la idealización del cuerpo con la construcción de imágenes más concretas sobre el comportamiento de los buenos feligreses. La publicación, en noviembre de 1912, del periódico *La Luz*, denominado así como una forma de graficar el

deber de llevar a Jesucristo a todos los rincones donde moraba la oscuridad, sería el púlpito desde donde se combatieran las pasiones, entendidas explícitamente como lujuria, gula y avaricia<sup>38</sup>.

En sus páginas también es posible advertir la pugna levantada contra la escuela fiscal, el capitalismo, los masones, los radicales y las nuevas corrientes ideológicas sociales; en ellas se determinaba también que era en el templo el lugar donde se aprendía a ser hombre, argumento ya sostenido por Carreño a mediados del siglo XIX.

La promoción de una fe centrada en la problemática social, sin adherir a las posturas ideológicas del movimiento obrero, será la tónica observada desde 1911 hasta 1926, período en que José María Caro dirigió la iglesia regional. Con su llegada se percibe la aparición más concreta, dentro de los discursos eclesiológicos, del infante como un nuevo sujeto social, quien se erige como pilar central de la piadosa labor, cuando se sostiene que "solo los niños son su esperanza, y por esto mismo, se esfuerzan todos los países civilizados, a costa de muchos sacrificios en conservar, en educar y mejorar la juventud"<sup>39</sup>.

En relación con la imposición de prácticas clericales concretas, una de las más extendidas fue la promoción de los distintos sacramentos, instalados como vía cierta y segura de comunicación entre el creyente y la divinidad cristiana. Motivar y difundir entre los fieles la participación en eucaristías, confesiones, confirmaciones, unciones de enfermos y matrimonios fue la acción pastoral más decidida por el Vicariato Apostólico. Por esta vía sacramental –además del apoyo de misioneros estivales provenientes de la zona central– se buscó cambiar y desarrollar la vida espiritual de los tarapaqueños, juzgada como disoluta y desordenada.

Fue deber de la mujer exigir y fomentar el matrimonio, ya que la ausencia del vínculo debilitaba la existencia de la familia tradicional, de lo cual derivaban un sinnúmero de problemas morales y sociales. De esta forma, 1911 marcó un punto de inflexión en las prácticas discursivas clericales, lo que da cuenta de un cambio en el escenario nacional e internacional, en el que los enemigos de la fe no sólo se encontraban en las malas prácticas morales, sino en la aparición decidida de nuevos paradigmas ideológicos promovidos al interior del mundo obrero, en los que se identificaba a "las doctrinas subversivas de autores descreídos y las enseñanzas de maestros radicales" como el origen de los suicidios<sup>40</sup>.

La mujer, en tanto madre de los futuros creyentes, tuvo como función la formación en los dogmas de una ferviente piedad, que permitiría alcanzar la vida plena, y se dejaba así relegada su participación en las demandas sociales, que sólo incitaban "las doctrinas

comunistas, con que las mujeres habían dado la nota alta de furor revolucionario" (Figueroa y Silva 2008: 41).

Ejemplo de esta anomalía moral es la que se presentó durante la revolución bolchevique (1917), proceso histórico descrito por José María Caro como el despertar de los peores instintos de la naturaleza humana, en los que la mujer fue fruto del histerismo colectivo.

Los hombres de Lenine (sic) fueron bestias convertidas en fieras hambrientas que no sabían nada del mundo ni de los hombres, ni de dios. Las hordas del proletariado, de los vagabundos "pies desnudos" y de las mujeres contagiadas de histerismo colectivo, sufrieron de los poblados, de los bosques, de los suburbios de las grandes ciudades, asolaron, robaron, exterminaron, clamando sus derechos a la anarquía, al sacrilegio<sup>41</sup>.

Con la imagen de las hordas bolcheviques y el movimiento obrero a escala nacional y regional en plena ebullición (Grez 2002), los discursos eclesiásticos modificaron nuevamente la caracterización de la mujer bajo la lógica del símbolo, y en ellos se construyó así un ideal de mujer activa en lo social, siempre que sus acciones se relacionaran con la piedad y la beneficencia, mientras que debían mantener pasividad en relación con lo político. El objetivo no era solamente hacer buenos cristianos, sino aplacar el furor revolucionario.

### Agradecimientos

Este artículo forma parte de los avances de investigación del proyecto FONDECYT N° 1100060, "Agentes fiscales, poblaciones indígenas y sociedad regional: articulaciones y conflictos durante el proceso de chilenización (Arica-Tacna y Tarapacá, 1880-1930)".

### REFERENCIAS CITADAS

- Aguirre, C.  
2008 *Denle duro que no siente. Poder y transgresión en el Perú republicano*. Fondo Editorial del Pedagógico San Marcos, Lima.
- Alvarenga, P.  
2000 Prostitución y control social en El Salvador 1900-1930. En *Fin de siglo XIX e identidad nacional en México y Centroamérica*, compilado por I. Molina y F. Enríquez, pp. 115-141. Museo Histórico Cultural Juan Santamaría, Costa Rica.
- Bachelard, G.  
1993 *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Barrán, J. P.  
1989 *Historia de la sensibilidad en el Uruguay*, tomo I. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.  
2001 *Amor y transgresión en Montevideo: 1919-1931*. Ediciones de la Banda Oriental, Montevideo.
- Blegnino, V.  
2005 *La zanja de la Patagonia. Los nuevos conquistadores: militares, científicos, sacerdotes, escritores*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Carreño, M. A.  
1863 *Compendio del Manual de Urbanidad y Buenas Maneras*. Imprenta y Librería del Mercurio de Santos Tornero, Valparaíso.
- Castro, L.  
2005 La cuestión social y la visión de la iglesia católica de Tarapacá a través del semanario "Las Cuestiones Sociales" (1921-1927). *Revista de Ciencias Sociales* 15: 66-89.
- Cicerchia, R.  
2001 *Historia de la vida privada en la Argentina. Desde la constitución de 1853 hasta la crisis de 1930*. Troquel, Buenos Aires.
- Day, D.  
2006 *Conquista. Una nueva historia del mundo moderno*. Crítica, Barcelona.
- Di Liscia, M. y E. Bohoslavsky  
2005 *Instituciones y formas de control social en América Latina 1840-1940*. Prometeo, Buenos Aires.
- Elías, N.  
1989 *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica, Madrid.
- Enríquez, F.  
2000 Control social y diversión pública en Costa Rica (1880-1930). En *Fin de siglo XIX e identidad nacional en México y Centroamérica*, compilado por I. Molina y F. Enríquez, pp. 3-25. Museo Histórico Cultural Juan Santamaría, Costa Rica.
- Ferro, G.  
2010 *Degenerados, anormales y delincuentes. Gestos entre ciencia, política y representaciones en el caso argentino*. Marea, Buenos Aires.
- Figueroa, C.  
2009 Las contradicciones del culto en la parroquia de Tarapacá (1880-1907). *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 13 (2): 147-168.  
2010 La genética como discurso político: la escuela primaria rural y la transformación del indígena (Tarapacá 1880-1920). *Naveg@merica. Revista Electrónica de la Asociación Española de Americanistas* 4. <http://revistas.um.es/navegamerica/article/view/99861> (11/05/2011).

- Figueroa, C.  
2011 Cartografiando el progreso: espacios de civilización y barbarie en la provincia de Tarapacá, Norte de Chile (1825-1884). *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* XV (370). <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-370.htm>
- Figueroa, C. y B. Silva  
2008 *Visitas pastorales de las parroquias de la provincia de Tarapacá. José María Caro R. Obispo de Milas y Vicario Apostólico de Tarapacá (1922-1926)*. Universidad de Valparaíso-Universidad Santo Tomás-LOM, Santiago.
- Funes, P.  
2006 *Salvar la nación. Intelectuales, cultura y política en los años veinte latinoamericanos*. Prometeo, Buenos Aires.
- García, P.  
2001 Pensamiento y desarrollo de la cuestión social en la iglesia de Iquique, años 1900 a 1933. *Tarapacá, Revista de Historia Regional* 1: 9-24.
- González, S.  
2006 El mundo de las casas de lata. La vida en la pampa salitrera. En *Historia de la vida privada en Chile. El Chile moderno de 1840 a 1925*, tomo II, compilado por R. Sagredo y C. Gazmuri, pp. 187-214. Taurus, Santiago.
- Grez, S.  
1997 *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*. Dirección de Bibliotecas, Archivo y Museos (DIBAM), Santiago.  
2002 ¿Autonomía o escudo protector? El movimiento obrero y popular y los mecanismos de conciliación y arbitraje (Chile, 1900-1924). *Revista Historia* 35: 91-150.
- Grimson, A.  
2011 *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de la identidad*. Siglo XXI, Buenos Aires.
- Guha, R.  
2002 *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Crítica, Barcelona.
- Hanish, W.  
1992 La encíclica *Rerum Novarum*, y cuarenta años de su influencia en Chile (1890-1932). *Anuario de Historia de la Iglesia* 9: 67-104.
- Hobsbawm, E.  
1998 *La era del capital*. Crítica, Buenos Aires.
- Huerta, M.  
1991 *Catolicismo social en Chile: pensamiento y praxis de movimientos apostólicos*. Ediciones Paulinas, Santiago.
- Irurozqui, M. y V. Peralta  
2003 Elites y sociedad en la América Andina: de la república de ciudadanos a la república de gente decente 1825-1880. En *Historia de América Andina*, vol. 5, editado por J. Maiguashca, pp. 93-140. Universidad Andina Simón Bolívar, Quito.
- Koster, P.  
1986 Religiosidad popular y régimen eclesiástico en el Norte de Chile. *Cuadernos de Investigación Social* II (18): 87-110.
- Krebs, R.  
1981 *Catolicismo y laicismo: las bases doctrinarias del conflicto entre la Iglesia y el Estado en Chile 1875-1885*. Nueva Universidad, Santiago.  
2002 *La Iglesia de América Latina en el siglo XIX*. Ediciones Universidad Católica de Santiago de Chile, Santiago.
- León, M. A.  
1988 Martín Rucker Sotomayor y el Vicariato Apostólico de Tarapacá (1906-1919). *Anuario de Historia de la Iglesia en Chile* 16: 104-127.
- Lomnitz, C.  
2009 El nacionalismo como un sistema práctico. La teoría del nacionalismo de Benedict Anderson desde la perspectiva de la América española. En *Repensando la subalternidad. Miradas críticas desde/sobre América Latina*, compilado por P. Sandoval, pp. 345-389. Instituto de Estudios Peruanos (IEP), Lima.
- Marx, K. y F. Engels  
1974 Manifiesto del Partido Comunista. En *Obras escogidas en dos tomos*. Progreso, Moscú.
- Mc Evoy, C.  
1999 *Forjando la nación. Ensayos de historia republicana*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Michel, J.  
1989 La huelga de jornaleros de Iquique y la participación del presbítero Don Daniel Merino Benítez, 1916. *Anuario Historia de la Iglesia* 10: 103-116.
- Muñoz, F.  
2001 *Diversiones públicas en Lima 1890-1920. La experiencia de la modernidad*. Pontificia Universidad Católica del Perú, Universidad del Pacífico, IEP, Lima.
- Quintero Rivera, Á.  
2006 Los modales y el cuerpo. Clase, "raza" y género en la etiqueta del baile. En *Calidoscopio latinoamericano. Imágenes históricas para un debate vigente*, coordinado por W. Ansaldi, pp. 395-423. Ariel, Buenos Aires.
- Ragas, J.  
2005 Las urnas temibles. Elecciones, miedo y control en el Perú republicano, 1810-1931. En *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*, editado por C. Rosas, pp. 233-256. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

- Rosas, C. (editora)  
2005 El miedo a la revolución. Rumores y temores desatados por la Revolución Francesa en el Perú, 1790-1800. En *El miedo en el Perú. Siglos XVI al XX*, pp. 139-166. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.
- Said, E.  
2010 *El Orientalismo*. Ediciones de Bolsillo, Barcelona.
- Scott, J.  
1993 La mujer trabajadora en el siglo XIX. En *Historia de las mujeres. El siglo XIX*, tomo IV, dirigido por G. Duby y M. Perrot, pp. 405-435. Taurus, Madrid.
- Serrano, S.  
2001 *Virgenes viajeras: diarios de religiosas francesas en su ruta en Chile 1837-1874*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago.  
2008 *Qué hacer con Dios en la República: política y secularización en Chile (1845-1885)*. Fondo de Cultura Económica, Santiago.
- Silva, B.  
2009 Registros sobre la infancia: una mirada desde la Escuela Primaria y sus actores. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 13 (2): 121-146.  
2010 Evangelizando Tarapacá: Iglesia regional bajo los ojos del José María Caro. 1911- 1926. *Anuario de Historia de la Iglesia* 27: 135-148.  
2011 Salvando a la infancia regional: miradas desde fuentes eclesiásticas. Tarapacá Norte de Chile 1911- 1926. *Anuario Historia de la Iglesia* 28: 179-194.
- Silva, F.  
1965 Notas sobre el pensamiento social católico a fines del siglo XIX. *Revista Historia* 4: 237-262.
- Spivak, G.  
2011 *¿Puede hablar el subalterno?* El Cuenco de Plata, Buenos Aires.
- Straka, T.  
2009 La república fingida: la urbanidad como salvación (Venezuela, 1870-1900). *Presente y Pasado. Revista de Historia* 14 (28): 333-368.
- Stuven, A. M.  
2000 *La seducción de un orden: las elites y la construcción de Chile en las polémicas culturales y políticas del siglo XIX*. Ediciones Universidad Católica, Santiago.  
2011 La educación de la mujer y su acceso a la universidad: un desafío republicano. En *Historia de las Mujeres en Chile*, tomo 1, editado por A. M. Stuven y J. Fernandois, pp. 335-374. Taurus, Santiago.
- Tennekes, H. y P. Koster  
1986 Iglesia y peregrinos en el Norte de Chile: Reajustes en el Balance de Poderes. *Cuadernos de Investigación Social* 18 (II): 87-110.
- Tudela, P.  
1992 *Transformaciones religiosas y desintegración de la comunidad aymara tradicional en el norte de Chile*. Ediciones Universidad de Bonn, Alemania.
- Uribe, J.  
1968 *Fiesta de La Tirana de Tarapacá*. Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso.
- Valdivieso, P.  
2006 *Dignidad humana y justicia: la historia de Chile, la política social y el cristianismo (1880-1920)*. Ediciones Universidad Católica, Santiago.
- Van Kessel, J.  
1970 *El desierto canta a María. Bailes chinos en los santuarios marianos del Norte Grande*. Mundo, Santiago.  
1986 *Lucero del desierto: mística popular y movimiento social*. Universidad Libre de Ámsterdam, Centro de Investigación de la Realidad del Norte, Iquique.  
1992 *Holocausto al progreso*. Hisbol, La Paz.  
1997 Los aymaras en la Iglesia chilena. *Cuadernos de Investigación en Cultura y Tecnología Andina* 11: 41-44.
- Weber, D.  
2007 *Bárbaros. Los españoles y sus salvajes en el era de la Ilustración*. Crítica, Barcelona.

## NOTAS

- 1.- Encíclica social decretada por el papa León XIII en 1891, en la cual insta al acercamiento entre obreros y patronos, en un clima de reciprocidad y solidaridad cristiana (Valdivieso 2006).
- 2.- Ejemplo de esta política de ocupación cultural se puede observar en el proceso de colonización inglesa de la isla de Tasmania a principios del siglo XIX (Day 2006).
- 3.- Definido como el proceso de coacción impuesta por las elites a las clases inferiores en pos de establecer sus propios códigos de conducta, mediante el cual se construye un ideal de civilización, entendido como un conjunto de hábitos (Elías 1989: 466-472). Este proceso de configuración cultural será legitimado por el discurso económico, articulado desde mediados del siglo XIX por la burguesía europea y señalado por Marx y Engels en 1848 (Marx y Engels 1974: 23-24).
- 4.- En la obra de José Pedro Barrán se establece el estudio de la historia de la sensibilidad como el análisis de los sentimientos dominantes en una época determinada. Vale decir, de aquellos sentimientos reconocidos y valorados por la sociedad, en oposición de aquellos que rechazaba y respecto de los cuales se impedía su manifestación pública. El traspaso de una sensibilidad bárbara a una civilizada será asociado directamente al surgimiento de una identidad culta, promovida por los estados nacionales latinoamericanos a partir de la década de 1850 (Barrán 1989, 2001).
- 5.- Nos referimos a la dicotomía construida en torno al discurso letrado, que utilizó al sujeto como espécimen, cada vez que representó la encarnación de la naturaleza humana más abyecta, brutal o como objeto científico a ser estudiado, y por lo tanto transformado; y como símbolo cuando las

instituciones y valores europeos describieron a las sociedades como ideales, bajo la retórica de la moral y las costumbres (Weber 2007).

6.- La provincia de Tarapacá perteneció eclesiásticamente al Obispado de Arequipa desde 1614, y si bien con la creación del Vicariato Apostólico de Tarapacá, en abril de 1882, se entregó la autorización a la agencia nacional chilena para nombrar párrocos y vicopárrocos en las plazas ocupadas por los curas peruanos, de igual forma excluyó de esta normativa a las parroquias andinas entendidas como Sibaya, Camiña y San Lorenzo de Tarapacá, que siguieron siendo parte de la antigua jurisdicción peruana hasta octubre de 1893, cuando se decretó desde el Vaticano su anexión definitiva al Vicariato Tarapaqueño.

7.- Visto bajo el concepto de la poética del espacio, entendido como el proceso de construcción de territorios y narraciones históricas nacionales en que se superponen el sentido emocional y el racional (Bachelard 1993).

8.- Archivo Histórico Nacional, Fondo Prefectura de Tarapacá, Vol. 67, 25/12/1877, s/fj.

9.- Archivo Histórico Nacional, Fondo Intendencia de Tarapacá, Vol. 9, *Visita territorial eclesiástica*, Iquique, 11/08/1882, fjs. 4r.4v.

10.- La idea de establecer espacios físicos y simbólicos como marcadores identitarios es vista por Edward Said como una práctica universal que permite organizar en la mente un "espacio familiar que es nuestro y un espacio no familiar que es el suyo", con lo cual se genera una geografía imaginaria que distingue de manera arbitraria los límites "entre nuestro territorio y el territorio de los bárbaros", y que no requiere que estos últimos reconozcan la distinción (Said 2010: 87).

11.- Nos referimos a la antigua Provincia de Tarapacá considerando los límites geográfico-administrativos establecidos en 1884. Archivo Histórico Nacional, Fondo Intendencia de Tarapacá, Vol. 48, *Límites del territorio de la Provincia de Tarapacá*, Tarapacá, 02/12/1884, fj. 261r.

12.- El Equipo de Pastoral Andina (EPA) es una organización definida como una iniciativa pastoral iniciada en conjunto con las comunidades rurales andinas ubicadas en Tarapacá, y que tuvo como objetivos principales la atención de las fiestas patronales de las poblaciones de la zona y la promoción del estudio de la religiosidad y cosmovisión andina (Van Kessel 1997).

13.- Las descripciones sobre las costumbres de la población calificada como indígena de la zona son profusas en las memorias y documentos públicos expedidos por los nuevos administradores chilenos, desde el año de 1879 hasta mediados del siglo xx, en que la diatriba oficial será la misma: "Allí palpita bajo la influencia de costumbres seculares, una nacionalidad distinta que conserva sus usos i su sistema de vida, su traje su idioma y su religion, por que aun ésta misma se distingue por sus prácticas infantiles, de lo que lla (sic) representa en las poblaciones civilizadas de Chile". Archivo Histórico Nacional, Fondo Intendencia de Tarapacá, Vol. 67, *Descripción de Tarapacá*, Iquique, 5/06/1884, fjs. 252r-253r.

14.- Martín Rucker Sotomayor fue vicario apostólico de Tarapacá entre 1907 y 1910 (León 1988; García 2001).

15.- La clásica obra de George Bernard Shaw fue publicada en 1916, y su argumento se basa en el relato de Ovidio.

16.- Vinculado a este proceso de homogenización cultural se encuentra la publicación desde mediados del siglo XIX de manuales de etiqueta como el Manuel Antonio Carreño,

escrito para incluir a las clases populares en la vida citadina o civilizada (Quintero Rivera 2006).

17.- Obispado de Iquique, Correspondencia de diversas oficinas, Of. La Unión 26/08/1895, fj. 1.

18.- Obispado de Iquique, Correspondencia de diversas oficinas, Of. La Unión 26/08/1895, fj. 2.

19.- Obispado de Iquique, Correspondencia de diversas oficinas, Of. Ramírez 09/10/1895, fj. 6.

20.- Obispado de Iquique, Correspondencia enviada por Carter al cura de Tarapacá (1895-1899), Iquique 03/12/1896, fj. 40.

21.- Obispado de Iquique, Correspondencia enviada por Carter al cura de Tarapacá (1895-1899), Iquique 03/12/1896, fj. 42.

22.- Obispado de Iquique, Correspondencia del padre Justo Urrutia, Negreiros 12/01/1897, fj. 1.

23.- Obispado de Iquique, Correspondencia del padre Justo Urrutia, Negreiros 12/01/1897, fj. 3.

24.- Obispado de Iquique, Correspondencia del padre Justo Urrutia, Negreiros 12/01/1897, fj. 5.

25.- Obispado de Iquique, Correspondencia del padre Justo Urrutia, Negreiros, 30/12/1900, fj. 42.

26.- Obispado de Iquique, Correspondencia enviada a G. J. Carter 1895-1906, Santiago, 18/06/1903, fjs. 28-29.

27.- Obispado de Iquique, Correspondencia de la Parroquia de Negreiros (1902-1907), Iquique, 25/09/1903, fj. 27.

28.- Obispado de Iquique, Correspondencia de la Parroquia de Negreiros (1902-1907), Iquique, 25/09/1903, fj. 27.

29.- Obispado de Iquique, Correspondencia del padre Benjamín Flores, Negreiros, 26/02/1907, fj. 111.

30.- Obispado de Iquique, Carta de Justo Urrutia sobre la cofradía del Santísimo Rosario, Oficina Constancia (Parroquia de Negreiros 1901-1908), 22/01/1907, fj. 26.

31.- Obispado de Iquique, Comunicación del Vicariato Apostólico a Negreiros, Correspondencia Parroquia de Negreiros (1902-1907), Carpeta 1907, 22/02/1907, fj. 11.

32.- Obispado Iquique, Comunicación de los Administradores de oficinas, Correspondencia Alfonso Jupin, Pozo Almonte 01/10/1907, fj. 56.

33.- Obispado de Iquique, Relación de los obreros de la pampa, Correspondencia Alfonso Jupin, Pozo Almonte 26/02/1907, fj. 175.

34.- Obispado de Iquique, Relación de los obreros de la pampa, Correspondencia Alfonso Jupin, Pozo Almonte 26/02/1907, fj. 175.

35.- Obispado de Iquique, Sobre Negreiros N° 6, Iquique, 06/07/1908, fj. 35.

36.- Obispado de Iquique, Sobre Negreiros N° 6, Iquique, 22/07/1908, fj. 42.

37.- Obispado de Iquique, Sobre Negreiros N° 6, Iquique, 28/11/1908, fj. 56.

38.- *La Luz* I (2), 10 de noviembre de 1912.

39.- *La Luz* I (4), 24 de noviembre de 1912.

40.- *La Luz* I (9), 29 de diciembre 1912.

41.- *Las Cuestiones Sociales* I (6): 2. 31 de marzo de 1921.

