



ESTADO DE LA CUESTIÓN CHILENIZADORA EN EL ANTIGUO TARAPACÁ, 1883-1930

*STATE OF THE CHILEANISING QUESTION
IN ANCIENT TARAPACÁ, 1883-1930*

René Patricio AGUILERA BARRAZA*

RESUMEN: En este artículo se presenta una radiografía sobre el conocimiento científico producido sobre el proceso chilenzador en la ex-región peruana de Tarapacá, durante los primeros cincuenta años de administración chilena en la jurisdicción conquistada. Se muestran las diversas perspectivas que han abordado dicho tema y se termina con un balance sobre las falencias y fortalezas que el conocimiento científico generado entrega referente al proceso chilenzador en Tarapacá.

PALABRAS CLAVE: conocimiento científico, chilenzación, Guerra del Salitre, indígena, Tarapacá.

ABSTRACT: *In this article, he presents an x-ray on the scientific knowledge produced on the Chileanization process in the former Peruvian region of Tarapacá, during the first fifty years of Chilean administration in the conquered jurisdiction. The various perspectives that have addressed this issue are shown and concludes with a balance on the shortcomings and strengths that the generated scientific knowledge delivers regarding the Chileanization process in Tarapacá.*

KEYWORDS: *Scientific knowledge, Chileanization, Saltpeter War, Indigenous, Tarapacá.*

1. Introducción

Este artículo presenta una reconstrucción breve de los principales autores que constituyen la producción científica sobre el proceso chilenzador en la sociedad tarapaqueña, en la posguerra del salitre. Dicho interés nace de la emergencia de una literatura de carácter sociológico y antropológico que, en los últimos treinta años, ha colocado en un primer plano temáticas no vistas por la investigación historiográfica, centrada en lo nacional. De esta forma, el estado de la cuestión a exponer ayudó a enseñar de qué manera cada autor mira el proceso chilenzador, qué significados otorga a este hecho, cuáles son

* Universidad Santo Tomás (Sede Arica-Chile). Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5283-9586>. C. e.: reneaguilera912@hotmail.com

los impactos provocados en la sociedad local. Entonces, el presente estado de la cuestión es una invitación a recorrer por una realidad compleja y dinámica marcada por el accionar de Estados y grupos de poder, por estrategias de resistencia de los subalternos, por dinámicas de cambio y continuidad en la etnicidad de grupos étnicos, por atmosferas xenófobas-chauvinistas, por discursos nacionales-regionales y locales, por espacios oficiales y contrahegemónicos, entre otras realidades en las que el proceso de chilenización entretejió las fronteras nacionales con las fronteras culturales y étnicas, la dominación con la resistencia y lo estructural con lo agencial.

Finalmente, el estado del arte de la chilenización termina con un recuento del conocimiento científico referente a lo que se ha dicho e investigado sobre este hecho y qué temas o realidades faltan por profundizar. Todo ello, siempre desde un quehacer científico que apuesta por una posición desde los bordes, evitando caer en la reproducción de un discurso hegemónico centralista que exalta o privilegia la mirada oficial y sus héroes sobre las prácticas cotidianas de los sujetos.

2. El proceso chilenizador en la región tarapaqueña

Con posterioridad a la guerra por el salitre (1879-1883) la región de Tarapacá, al igual que las otras provincias conquistadas (Tacna-Arica y Antofagasta), vivió un proceso chilenizador que —si bien la autoridad promovió a través de instituciones estatales y privadas en suelo tarapaqueño— apeló, especialmente, a la educación, al servicio militar y a la religión para reemplazar, incluso mediante la coacción, los rasgos peruanos e indígenas por los atributos de la chilenidad en la población local.

El cambio cultural fue desplegado en la región de Tarapacá diferenciadamente, mientras en el radio costa-pampa, donde existió el centro administrativo y productivo del salitre, la chilenización operó a través de dos fases: Una primera etapa de violencia simbólica que comenzó en el área en 1880, preTratado de Ancón, hasta 1910; y una segunda fase, desde 1911 a 1929, donde existió la intensificación de una violencia física¹. En los valles de piedemonte y serranía pre altiplánica el accionar estatal, pedagógicamente, gozó de diferencias en comparación con la praxis establecida en el radio costa-pampa de Tarapacá para lograr su propósito chilenizador. Esto se explica porque la acción estatal no encarnó una política de dominación sistemática a la que fue sometida la población conquistada, sino que dicha praxis operó en términos de un conjunto de prácticas hegemónicas que implícitamente reprodujeron la lógica chilenizadora promovida en Tarapacá².

El proceso chilenizador afectó a la población de la provincia de Tarapacá, entre 1880 y 1929, en tanto agrupación percibida y atendida por la burocracia nacional en términos de peruanos, indios o indígenas incivilizados o en un estadio de barbarie y no como un grupo con una identidad andina, indígena o aimara³.

¹ GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (2004): *El Dios cautivo. Las Ligas Patrióticas en la chilenización compulsiva de Tarapacá. 1910-1922*. Santiago, Ediciones LoM.

² AGUILERA BARRAZA, René (2019): «Conflicto y resistencia en un contexto de instalación del régimen eclesial chileno en la parroquia de San Lorenzo Mártir de Tarapacá (1893-1929)». *Cuadernos de Historia*, n.º 51, págs. 59-83.

³ GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (2004): *El Dios cautivo...*, *op.cit.*

La importancia de la chilenización en el territorio tarapaqueño no descansó sólo en la capacidad de asentar plenamente los órganos normativos, burocráticos y coercitivos del Estado, sino en la capacidad de definir y de crear un tipo de sujeto e identidad, mientras a la par negó y excluyó otra⁴. De esta forma, la chilenización tuvo la capacidad de construir la nación chilena en términos de una comunidad imaginada por los conquistados mediante un programa nacionalizador basado en la socialización de la historia, los héroes y las fechas patrias chilenas; al reorientar la vida religiosa en las ceremonias y en los santos patronos nacionales; al promover el ideario simbólico chileno; al lograr el reclutamiento de la población local en el servicio militar nacional; al reorientar la demanda local a la autoridad chilena; al participar la población en los rituales cívicos de adoración a Chile; al asumir los tarapaqueños cargos de la burocracia local, entre otras realidades, donde la autoridad produjo y reprodujo, paulatinamente, el *habitus* del ser chileno en el antiguo Tarapacá⁵.

La creación paulatina de la nación de Chile en el territorio conquistado no fue unilateral, o forjada únicamente desde el poder, ya que los contenidos del imaginario nacional dominante fueron apropiados, adaptados y resignificados por los subalternos⁶. Esto quiere señalar que la población tarapaqueña, de manera voluntaria o forzada, ayudó a definir los contornos del Estado-nación chileno. La mirada desde abajo para entender la emergencia de la nación chilena en suelo tarapaqueño permitió entender que la edificación de la nación —en términos de una comunidad imaginada— encarnó una realidad representada por una serie de lugares de lucha desigual entre hegemonía y contrahegemonía por medio de los cuales la población local contestó, reprodujo y adaptó el imaginario nacional a los intereses y a los valores culturales de la realidad tarapaqueña⁷.

En resumen, los trabajos a exponer permitieron colocar atención a los espacios intersticiales⁸ en los que la maquinaria constitucional, desarrollista y represiva del Estado-nación chileno en gestación tomó la mano de los intereses y de los proyectos de la población conquistada para dar forma a un solo cuerpo en el que producir a la comunidad imaginada chilena, la que consolidó su realidad en una hegemonía local, en las tres primeras décadas del siglo veinte en territorio tarapaqueño.

A partir de los antecedentes teóricos expuestos se presenta a continuación el estado del arte de la chilenización en la antigua región tarapaqueña.

⁴ AGUILERA BARRAZA, René (2009): «Resistencia y ciudadanía en la chilenización de los valles tarapaqueños, 1900-1930». *Diálogo Andino*, Universidad Tarapacá, n.º 34, págs. 77-100.

⁵ GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (2002): *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino. 1880-1990*. 1.ª Edición, Colección Sociedad y Cultura, Chile; GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (1995): «El poder del símbolo en la chilenización de Tarapacá: violencia y nacionalismo entre 1907 y 1950», en *Revista de Investigaciones Científicas y Tecnológicas. Serie Ciencias Sociales*, n.º 5, págs. 42-56.

⁶ MALLON, Florencia (2013): *Campesino y nación: la construcción de México y Perú poscoloniales*. México; MANRIQUE GÁLVEZ, Nelson (1981): *Las guerrillas indígenas en la Guerra con Chile: campesinado y nación*. Lima.

⁷ MALLON, Florencia (2013): *Campesino y nación...*, *op.cit.*

⁸ BHABHA, Hommi (1994): *El lugar de la cultura*. 1ª Edición, Ediciones Manantial, Buenos Aires, Argentina.

3. Estado del arte referente a la cuestión chilenezadora en la antigua provincia de Tarapacá

La aproximación al estado de la cuestión chilenezadora en la producción académica, de raíz histórica y socioantropológica, tiene el propósito de presentar de forma sintética una información relevante y actualizada sobre el objeto de estudio para lograr un panorama epistémico y teórico-metodológico que sirva para orientar investigaciones en torno a la anexión de Tarapacá entre 1880 y 1929.

De esta forma, el estado del arte ayuda a desarrollar un recorrido bibliográfico por el conocimiento existente en torno al objeto de estudio, cuyo fin es determinar qué se ha investigado sobre este tema de interés, qué puntos de convergencia y desencuentro existen en los estudios examinados, qué modelos teóricos priman para pensar la realidad migratoria, cuáles son las estrategias metodológicas empleadas para la recolección de información y cuáles son las inconsistencias y aspectos ignorados por la literatura científica relativa a la chilenezación⁹.

La presentación comienza con Juan Van Kessel, cuyo trabajo expone que la política del gobierno de Chile, posterior a la conquista de la antigua región peruana de Tarapacá, fue apoyar la empresa salitrera para así asegurar su soberanía sobre la provincia tarapaqueña. Para ello implementó una política chilenezadora entendida como un proceso de transculturización que generó la desestructuración del mundo andino y la pérdida de su identidad cultural¹⁰. La iniciativa chilenezadora, pese a ser generado en el litoral y en la pampa tarapaqueña por estar allí el ciclo comercial-productivo del salitre, igualmente involucró a la población de valle y altiplano, dado que funcionó entre los habitantes de la comarca anexada —al generar su proletarización en la pampa salitrera la industria del caliche— como un mecanismo efectivo de asimilación de lo chileno y destructor de la cultura indígena¹¹.

Si bien, la política económica de Chile dejó en un segundo o tercer orden la zona de los valles de Tarapacá, lo que se evidenció en que la escuela pública fuese promovida en la sociedad tarapaqueña posterior a la crisis del salitre (1930)¹². Posteriormente, dicho autor, a partir de su estudio sobre la Iglesia católica entre los aimaras modificó su enfoque para pensar la relación chilenezación-Tarapacá rural bajo el argumento según el cual desde 1900 en la región conquistada había sido desplegada una política de chilenezación de nacionalismo y xenofobia radicalizada en las diferentes dimensiones de lo social, incluyendo el campo religioso: fueron expulsados los curas peruanos; los bailes religiosos locales, censurados o denostados so pretexto de que eran costumbres antimodernas no compatibles con la tradición católica chilena, entre otras acciones para excluir lo peruano del ámbito pío¹³. Sobre la tradicional y popular fiesta religiosa de la Tirana este autor indica:

⁹ LONDOÑO PALACIO, Lucía, Luis MALDONADO GRANADOS y Liccy CALDERÓN VILLAFÁÑEZ (2014): «Guía para construir estados del arte», Ministerio de Perú, <https://repositorio.minedu.gob.pe>.

¹⁰ VAN KESSEL, Juan (2003): *Holocausto al Progreso*. Hisbol, La Paz, Bolivia.

¹¹ *Ibid.*, pp. 173 - 174.

¹² *Ibid.*, p. 174.

¹³ VAN KESSEL, Juan (1998): *La Iglesia católica entre los Aymaras*. REHUE, Santiago-Chile.

(En) *la Tirana, el vicario apostólico concentró el culto a la Virgen María bajo la nueva apelación de Virgen del Carmen, patrona de Chile y generalísima del Ejército chileno. Ordenó el izamiento del pabellón chileno [...] Invitó a las duerzas armadas a acompañar la imagen de la Virgen en su procesión con un cortejo de honor. Hacía cantar repetidas veces el himno nacional de Chile y la marcha de Yungay*¹⁴.

Para este autor la política chilenizadora no fue pensada por el vicariato de Tarapacá, más bien este consintió el proyecto nacionalista de las administraciones estatales ubicadas en Santiago de Chile, transformándose el poder religioso en un colaborador del accionar chilenizador, ya que en sus sermones, ritos y actividades diarias promocionó una ideología nacionalista a favor de la nación de Chile en Tarapacá.

Aunque el trabajo de Van Kessel es valorado por iniciar las indagaciones alusivas a la chilenización, su enfoque ostentó un determinismo teórico, pues atribuyó a la industria calichera sólo la función de promover un desarrollo alógeno (u occidental) que provocó la explotación y destrucción de la economía y sociedad autóctona de los Andes¹⁵. Sin fijar su atención en las realidades en las que existió una recomposición y articulación de lo denominado «andino» en la pampa salitrera. Si bien posteriormente modificó su modelo teórico para observar la chilenización en suelo tarapaqueño, ampliando así su perspectiva sobre la praxis estatal, desde el radio costa-pampa tarapaqueña a los pueblos del interior Tarapacá, aquello no significó alterar su tesis de la desestructuración de la cultura e identidad andina en contacto con la chilenización, realidad que en el campo religioso se expresó en debilitamiento de la autoridad y organización comunitaria, perdiendo rápidamente su importancia producto de la inserción de valores y estructuras externas¹⁶.

Continuando con el recorrido de los estudios sobre la chilenización en Tarapacá se expone el trabajo de Patricio Tudela, quien propone percibir la política chilenizadora como un proceso secularizador que estuvo orientado a remover las estructuras tradicionales de la sociedad oriunda de los Andes tarapaqueños, lo que generó la pérdida de la influencia de la autoridad tradicional y la descomposición de la cultura indígena fruto del intento de fortalecer los vínculos de Chile con la sociedad andina¹⁷. Sobre lo indicado anteriormente este autor indica:

Los acontecimientos ocurridos a fines del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX son producto del enfrentamiento de dos sistemas socioculturales distintos, que progresivamente conduce a una crisis social y cultural en el seno de la comunidad aimara tradicional. Este conflicto —de origen étnico y nacional— refleja, a juicio de algunos actores de la época, el choque entre el progreso y modernidad (representada por la sociedad y la institucionalidad chilenas) y la barbarie e ignorancia de la tradición indígena local. Los cambios en el ayllu-comunidad se deben a una integración forzada y adaptación a las

¹⁴ *Ibid.*, p. 20.

¹⁵ VAN KESSEL, Juan (2003): *Holocausto.....*, *op.cit.* pp. 85 - 92.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ TUDELA POBLETE, Patricio (1992): *Transformación Religiosa y Desintegración de la Comunidad Aymara tradicional en el Norte de Chile*. Mundus Reihe Ethnologie, Boon.

presiones económicas e ideológico-políticas de ese momento (nacionalismo y construcción de soberanía)¹⁸.

Ahora bien, Tudela advierte de que la campaña de chilenización se desarrolló en dos fases y con diferencias en las áreas de Tacna-Arica y Tarapacá¹⁹. Su propuesta de análisis fue limitada porque razonó, únicamente, los efectos negativos que ocasionaron la chilenización —modernidad o secularización— y el capitalismo regional —industria del salitre— en la sociedad tarapaqueña, sin atender la capacidad inventiva de los sujetos para producir y reproducir los contenidos de la chilenización, modernidad y capitalismo regional en su diario vivir.

Con una visión multidisciplinaria y crítica las investigaciones de Sergio González parten de la premisa de que el ambiente de efervescencia nacional, aunque estuvo centralizado en las ciudades de Tacna y Arica, igualmente involucró a la región de Tarapacá. Conjetura que para ser sostenida estableció a modo de hipótesis la siguiente lectura sobre el protocolo de 1883:

Se conjetura que desde la perspectiva chilena, el artículo 3.º del Tratado de Ancón que le entregaba a Chile por un plazo de diez años las provincias de Tacna y Arica, tenía sentido como una medida táctica para consolidar la soberanía y seguridad de Tarapacá [...]. Por lo anterior, se conjetura que el artículo 2.º del Tratado de Ancón fue la finalidad principal de la decisión política del Estado chileno, es decir, la anexión definitiva e incondicional de la provincia salitrera de Tarapacá. Siendo esta provincia, por tanto, la razón que justificó el conflicto en la frontera norte, especialmente por su importancia económica estratégica²⁰.

Por lo tanto, fue la riqueza minera de la región de Tarapacá la que llevó a que dicha jurisdicción no estuviera ausente del clima de exacerbación nacional. Este ambiente sociopolítico se expresó desde la perspectiva gubernamental chilena en un proceso de chilenización y de desperuanización que contuvo diferentes intensidades en las cautivas Tacna y Arica y en suelo tarapaqueño. Mientras, desde la óptica gubernamental peruana esa atmósfera nacionalista se manifestó en una resistencia peruana que desde Tacna a Tarapacá desarrollaron los pobladores locales para rechazar la ocupación extranjera. Resistencia que para ser entendida el autor en descripción indica que pese, a estar fuera de la pugna territorial la jurisdicción tarapaqueña, la decisión peruana de deslegitimar el Tratado de Ancón hizo surgir la esperanza de que la antigua comarca de Tarapacá junto a las provincias cautivas retornaría a Perú. Este hecho despertó la ilusión en los tarapaqueños de retornar a su nación; de ahí

¹⁸ TUDELA POBLETE, Patricio (2002): «El Estado y sociedad chilena ante los aimaras de Tarapacá. Factores y consecuencias de su integración entre 1930-1973», *En Documento de trabajo interno Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. Grupo de Trabajo Pueblos Indígenas del Norte. SubGrupo de Trabajo Pueblo Aymara*. Santiago-Chile, p. 7

¹⁹ TUDELA POBLETE, Patricio (1992): *Transformación Religiosa y Desintegración...*, *op.cit.*

²⁰ GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (2003): *Pax castrense en la frontera norte 1884- 1929. El 'Factor Tarapacá' en el conflicto entre Perú y Chile por Tacna y Arica*. Tesis doctoral en Estudios Americanos, Mención en Relaciones Internacionales, Instituto de Estudios Avanzados (IDEA), Universidad Santiago de Chile, 2003, p. 13.

que emplearan una resistencia manifestada, con diferentes intensidades, en las distintas zonas ocupadas por la autoridad chilena, posterior a la guerra²¹.

Bajo esta propuesta teórica este autor estableció que el ambiente de exacerbación nacional genéricamente rotulado «período de chilenización» debe ser abordado a través de dos procesos que —aunque estuvieron imbricados en lo social— persiguieron objetivos distintos, entre 1883 y 1929. El primer proceso es definido como chilenización, y apuntó a socializar a los sujetos en la identidad nacional y cultura chilena, en reemplazo de la identidad peruana. Este trabajo socializador fue promovido por el Estado, particularmente, mediante la escuela pública como principal institución para chilenizar a la población local²². En sintonía con lo anterior, el autor indica:

Las autoridades chilenas consideraron importante escolarizar a la población de la provincia con propósitos de integración a la sociedad nacional, es decir, de soberanía. Este objetivo estaba destinado a chilenizar a la población peruana que era mayoritaria [...]. A partir de 1880 el Estado chileno irrumpe en Tarapacá con todas sus agencias, incluida la escuela pública, principal reproductora de la identidad nacional y cultura cívica. Lentamente esta agencia comenzará a llegar hasta los más apartados rincones del territorio con el objetivo de chilenizar a la población de Tarapacá...²³.

La labor socializadora estaba propagada, principalmente, por la educación y complementada por los aparatos ideológicos como la Iglesia y los medios de comunicación, entre otras entidades, encargadas de fomentar la cultura, identidad y soberanía chilena²⁴. La principal consecuencia generada por el proyecto chilenizador es que para consolidar el rasgo chileno en suelo tarapaqueño difundió clandestinamente una violencia simbólica, y de forma indirecta una violencia estructural, a través de las que el peruano e indígena comenzaron a ser excluidos de lo social y a tener menores oportunidades para acceder a los servicios y derechos entregados por el Estado chileno. Ello evidenció que los tipos de violencia mencionados erosionaron el supuesto principio de igualdad que el Estado subsiguiente a 1883 otorgó a los tarapaqueños en su incorporación a Chile²⁵.

En cambio, el accionar desperuanizador representó un acto de violencia física e imposición, que también incluyó el desarraigo, la persecución y la expulsión de las personas peruanas, con origen peruano o con afinidades por la causa peruana, actividad llevada a cabo en Tarapacá, particularmente, en los años: 1911, 1918 y 1919²⁶. Si bien en la conformación de las Ligas Patrióticas, instrumento eje de un plan desperuanizador, participaron agentes estatales en relación con actores civiles, no es posible afirmar que fueron los gobiernos de Chile (Pedro Montt o Ramón Barros Luco) los que crearon y articularon,

²¹ *Ibid.*, pp. 5-13.

²² GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (2004): *El Dios cautivo...*, *op. cit.*, p. 14.

²³ GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (2002): *Chilenizando a Tunupa...*, *op. cit.*, p. 23.

²⁴ GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (1995): «El poder del símbolo en la chilenización de Tarapacá: violencia y nacionalismo entre 1907 y 1950», en *Revista de Investigaciones Científicas y Tecnológicas. Serie Ciencias Sociales*, n.º 5, págs. 42-56.

²⁵ GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (2003): *Pax castrense...*, *op. cit.*

²⁶ *Ibid.*

intencionalmente, esas organizaciones²⁷. A partir de lo mencionado, el principal impacto de la desperuanización radicó en que sus operaciones de violencia física, expulsiones y amedrentamiento psicológico, lentamente, modificaron la trama internacionalista y pluriétnica de la región por una de carácter nacionalista y xenófoba que obedeció a los intereses chilenos²⁸.

Por medio de este esquema chilenzador-desperuanizador describe el autor el clima nacionalista dado en las provincias cautivas y en la jurisdicción de Tarapacá. En lo que respecta a las áreas de Tacna y Arica fue postulado que el ambiente sociopolítico derivado de la firma del Tratado de Ancón se tradujo en una *pax* castrense, recurso teórico empleado para describir de qué manera el Estado ulterior al conflicto bélico y el respaldo en el derecho internacional efectuó un conjunto de acciones en las zonas pertenecientes a Perú, aunque fueron transitorias buscaron legítimamente promover la soberanía chilena por medios violentos²⁹.

El citado ambiente de *pax* castrense constó de dos fases en las provincias cautivas. La primera se situamos entre 1883 y 1910, donde funcionó bajo la lógica bourdeana de campo: *En un campo, agentes e instituciones están en lucha, con fuerzas diferentes y de acuerdo a reglas que constituyen el espacio de juego [...]. Aquellos que dominan el campo tienen los medios para hacerlo funcionar a su favor; pero tiene que tomar en cuenta la resistencia de los dominados*³⁰. Tal lógica concedió establecer que la primera etapa de ocupación chilena de Tacna y Arica estuvo marcada por un ambiente sociopolítico facilitador de la convivencia pacífica de dominados y dominantes. Y es que, si bien Chile producto de la potestad entregada por el Tratado de 1883, estaba facultada para realizar actos de soberanía y reproducción cultural de sus instituciones fundamentales en Tacna y Arica, aquellos actos chilenzadores no impidieron que la autoridad entregara cuotas de poder o de autonomía a la sociedad local como permitir, por un lado, el funcionamiento de escuelas, clubes sociales, periódicos; y, por otro, la presencia de sacerdotes y autoridades de origen peruano en las provincias cautivas³¹.

Con los sucesos de 1910 —expulsión de los curas peruanos— y 1911—destrozos y saqueos de clubes e imprentas en Tacna y Arica—, la lógica de la *pax* castrense pasó de un campo a un aparato de fuerza³²; esto quiere decir, que el ambiente de convivencia dio paso a un clima nacionalismo extremo dirigido a promover acciones que disminuyeran o eliminaran las expresiones peruanizadoras en las provincias cautivas. Por consiguiente, el período que va desde 1910 a 1929 supuso como un contexto preplebiscitario, especialmente en 1925 y 1926, reafirmando los intereses chilenos en Tacna y Arica, y no sólo activando actos chilenzadores, sino promoviendo un conjunto de acciones

²⁷ *Ibid.*

²⁸ *Ibid.*

²⁹ GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (1995): *El poder del símbolo...*, *op. cit.*, p. 51.

³⁰ GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (2008): *La llave y el candado. El conflicto entre Perú y Chile por Tacna y Arica (1883 - 1929)*. Editorial LoM. Chile.

³¹ GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (2003): *Pax castrense...*, *op. cit.*, p. 53.

³² *Un campo deviene en aparato cuando los dominantes tienen los medios para anular la resistencia y las reacciones de los dominados. Esto, es cuando todo movimiento es de lo alto a lo bajo y los efectos de la dominación son tales que la lucha y la dialéctica constitutiva del campo mueren* [GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (2008): *La llave y el candado...*, *op. cit.*, p. 15].

desperuanizadoras que mediante la aplicación de la violencia física, psicológica y estructural buscaron neutralizar la resistencia peruana, así como tratar de desarraigar y expulsar de las provincias cautivas a las personas de origen peruano o con afinidades por la causa peruana³³.

Siguiendo el presente modelo académico, propuso que el ambiente de efervescencia nacional desplegado, y profundizado desde 1910 en las provincias cautivas, más que estar orientado a reducir o a eliminar el factor peruano y así favorecer los intereses chilenos en un posible plebiscito por las cautivas fue promocionado para ocultar por medio del litigio por Tacna y Arica el interés chileno por el salitre tarapaqueño, pues señala el sociólogo que las cautivas por sí mismas no tuvieron valor para Chile, sino que su importancia radicó en que fueron utilizadas como un contenedor territorial que sirvió para asegurar la soberanía de la provincia tarapaqueña, que por su riqueza mineral era estratégica para la economía nacional. En consecuencia, la dilatación o negación de la autoridad chilena por resolver la situación de las cautivas sólo fue una decisión que implícitamente expresó la razón de Estado chilena, es decir, la manera en que intervino el Estado para conseguir definitivamente la anexión a Chile de la provincia tarapaqueña y de su salitre³⁴.

La dimensión económica del Factor Tarapacá avaló postular la instalación de un clima de pasiones nacionalistas en Tacna y Arica, atmósfera que Chile prolongó en esas zonas en la medida en que fue consolidando su soberanía sobre el salitre tarapaqueño. Para explicar el establecimiento de un ambiente de efervescencia nacional en el viejo Tarapacá, provincia incorporada a Chile legalmente con la cláusula 2.º del Tratado de 1883, este autor acudió teóricamente a la dimensión social del Factor Tarapacá, dado que en la zona anexada el problema a enfrentar para normalizar la producción de la industria salitrera a favor de los intereses chilenos era lograr la adhesión de la población local, que por ser mayoritariamente peruana y con influencia en el plano económico, social y cultural representó no sólo un bastión de resistencia a la nueva autoridad, sino además una fuente para mantener vivo un sentimiento de lealtad a Perú³⁵. Es así como, para entender la forma en que la autoridad persiguió promover el cambio cultural orientado a modificar la textura nacional y socio-cultural de la región tarapaqueña, se sugirió que la actitud de las administraciones del Estado para imponer una política nacionalista desde terminada la guerra hasta 1929 no fue homogénea en la excomarca peruana³⁶.

Según el autor iquiqueño la derrota de Balmaceda en 1891 marca un antes y un después en la lógica del Estado para conseguir implantar su soberanía en la antigua jurisdicción de Tarapacá ya que, previo a 1891, la conducta estatal producto de percibir la región ocupada bajo el esquema sarmientino de civilización y barbarie llevó a promover un plan dirigido a lograr la modernización y civilización de la provincia. Esta situación fue modificada después de la guerra de 1891 y hasta 1907, pues el Estado reemplazó su actitud nacionalista-civilizatoria por un rol rentista para de ese modo no entorpecer las

³³ GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (2004): *El Dios cautivo...op.cit.*, pp. 135-149.

³⁴ GONZÁLEZ, MIRANDA, Sergio (2003): *Pax castrense..., op. cit.*, pp. 17-18.

³⁵ *Ibid.*, pp. 13-18.

³⁶ GONZÁLEZ, MIRANDA, Sergio (1994): «El Estado chileno en Tarapacá: El claroscuro de la modernización, la chilenización y la identidad regional». *Revista Dialogo Andino* (13), pp. 79-89.

actividades salitreras que, debido a la necesidad de mano de obra y por la circulación de mercancías para un buen funcionamiento de la industria del oro blanco, necesitó de fronteras abiertas o flexibles³⁷.

La actitud estatal del dejar hacer a las salitreras tuvo en la matanza de la escuela Santa María, en 1907, un punto de inflexión, pues desde ese momento el accionar estatal acentuó en su proceder la ideología de un Estado unitario y homogeneizador, todo ello como resultado de la emergencia de voces nacionalistas que cuestionaron al Estado por el abandono en que se encontró la región. Fue una cuestión social a causa de ser expuesta como un problema nacional en Tarapacá e incidió en que las jefaturas estatales, para terminar con los cuestionamientos, comenzaron rápidamente a emplear una política nacionalista para imponer la ansiada soberanía chilena sobre Tarapacá, actitud estatal que especialmente desde 1911 en adelante va a ser complementada por una serie de actos de desperuanización que, promovidos por grupos de la sociedad civil, buscaron apoyar la política chilenizadora en la comarca tarapaqueña³⁸.

A pesar de que la actitud estatal poseyó diferencias en su proceder, entre 1883 y 1929 se deja establecido que el Estado, por ocupar legítimamente el territorio tarapaqueño a partir de lo dictaminado por el Tratado de Ancón, funcionó, básicamente, en la lógica de campo y no de aparato. Esto quiere señalar que el Estado en Tarapacá no representó meramente un aparato de fuerza, más bien encarnó un organizador de la hegemonía, un rol que aunque estuvo en un segundo plano entre 1981 y 1907 por la actitud rentista del Estado, aquello no significó que la acción estatal hacia 1907 poseyera la capacidad de organizar la hegemonía, no sólo mediante sus aparatos ideológicos, sino además por medio de las instituciones y organizaciones que habitualmente son denominadas privadas, como la Iglesia, la escuela, los partidos políticos, entre otras entidades³⁹.

Por lo tanto, el ejercicio del poder efectuado por Chile en Tarapacá fue legítimo, dado que estuvo enmarcado en un Estado de derecho, y por ende muchas de las acciones desplegadas por la escuela o la Iglesia, por ejemplo, contribuyeron a fundar hábitos propios de la idiosincrasia chilena en Tarapacá. Cosa muy distinta fue la función de las organizaciones paramilitares, como la Liga Patriótica, que en pos de una chilenización compulsiva —tanto física como psicológica— excedió la legalidad vigente, de modo que si bien, *en un primer momento pudieron parecer funcionales al Estado [...], colocaron en riesgo la legitimidad del derecho de anexión de Tarapacá a los ojos de la comunidad internacional y del árbitro arbitrador (Estados Unidos de América) del conflicto por las cautivas de Tacna y Arica*⁴⁰.

A partir de las consideraciones histórico-teóricas establecidas, el ambiente nacionalista en Tarapacá es examinado en función de dos periodos. El primer momento fue desde 1883 a 1907, contexto en el que el Estado y sus instituciones —mediante el impulso de un cambio cultural contenido o cohibido por los intereses salitreros— incidió en que el espacio de Tarapacá se construyera

³⁷ GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (1995): *El poder del símbolo...*, op. cit., pp. 45-46.

³⁸ GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (1994): *El Estado chileno en Tarapacá...*, op. cit.

³⁹ GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (2004): *El Dios cautivo...*, op. cit., pp. 30 – 37.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 138.

socialmente de forma multinacional y pluriétnica, textura social que facilitó hasta 1910 la coexistencia pacífica entre chilenos y peruanos. Así, junto a las actividades e instituciones relacionadas con lo chileno funcionaron en Tarapacá periódicos, colegios, bombas y clubes sociales peruanos, además de celebrar por un lado el 28 de julio en la pampa calichera, y, por otro, conservar fiestas locales como carnavales y La Tirana, esta última celebrada anualmente en forma alternada, ya que el 28 de julio era la fiesta del Perú, el 6 de agosto la fiesta de Bolivia y el 16 de julio la fiesta de Chile⁴¹.

Un cambio es perceptible durante el segundo período (1911-1929), señalando el autor en su descripción el hito de la matanza obrera de 1907 como un punto de no retorno en la política de exacerbación nacionalista que empezó a promover el Estado para impulsar el cambio cultural dirigido a imponer la soberanía chilena en la región anexada. Subraya que desde ese momento, debido a la mezcla de la cuestión social con la cuestión nacional la autoridad comenzó a utilizar los símbolos patrios como símbolos políticos que no sólo sirvieron como medios de control social o de disciplinamiento cultural. También fueron empleados como vehículos para promover implícitamente a través de ellos una violencia simbólica y estructural que ayudó a imponer y subrayar lo chileno en lo social, en desdoro de lo peruano⁴². El contexto de xenofobia y racismo se inició en 1911 con la expulsión de tarapaqueños peruanos por parte de la Liga Patriótica, pero además ese mismo año desapareció el periódico *La Voz del Perú* y la escuela para niños. Los símbolos patrios recurrentes en las operaciones estatales fueron: la bandera, la canción y el escudo nacional, la canción de yungay y la figura de Arturo Prat⁴³.

Es de advertir que aunque en la construcción social de un Tarapacá xenófobo y racista jugó un rol relevante la Liga Patriótica por sus acciones de violencia física y psicológica, el proceder de dicho grupo fue intermitente, concentrado básicamente en los años 1911, 1918 y 1919⁴⁴. Sin embargo, que el papel de la Liga Patriótica haya permanecido anclado a esos años no implicó que el clima de tensión y de nacionalismo compulsivo desapareciera, ya que ese ambiente nacionalista fue fomentado desde varios aparatos ideológicos estatales y no estatales como fueron: La escuela, la Iglesia, la masonería, clubes sociales, las reparticiones públicas, las fuerzas armadas, los partidos y movimientos sociales y políticos⁴⁵. Lo interesante del fenómeno es que: *El proceso de ideologización-chilenezadora fue tanto desde la sociedad civil como desde el Estado. Y todos los símbolos y acciones tuvieron un alto contenido de violencia y autoritarismo*⁴⁶.

⁴¹ *Ibid.*, p. 82.

⁴² GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (2001): *La Escuela Fiscal en el proceso de chilenización de Tarapacá (1910 -1922): un caso de violencia social y xenofobia en Chile*. Tesis para optar al grado académico de Doctor en Educación, Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago, Chile.

⁴³ GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (1995): *El poder del símbolo...*, *op. cit.*, p. 53.

⁴⁴ GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (2004): *El Dios cautivo...*, *op. cit.*, p. 15.

⁴⁵ GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (1995): *El poder del símbolo...*, *op. cit.*, pp. 49-50.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 50.

Esa atmosfera de efervescencia nacionalista motivó una resistencia activa por parte de la población de origen peruano, particularmente de aquella definida como ilustrada: curas, empresarios y maestros⁴⁷. Resistencia que más que manifestar el reclamo por una identidad nacional fue por la defensa de lo local o regional, regionalismo que donde mejor queda manifestado es en los refugiados en el Perú. Su persona indicó:

Como las razones de la expulsión-partida fue una mezcla de razones patrióticas y motivos económicos, posiblemente ello mismo exacerbó el sentimiento asociado al regionalismo y avivó la llama de la identidad tarapaqueña, resistiéndose y complementándose a otras identidades a nivel meso como al de ser «chalaco» (Callao) o Limeño. Quizás podríamos decir —como Benedict Anderson se refirió a las comunidades que originaron el nacionalismo— que los tarapaqueños del Callao «imaginaron» y continúan imaginándose una región que ya no existe en el territorio que abandonaron un día, pero en cambio han construido una comunidad que es real, posee identidad, organización, son todavía un movimiento social que se diferencia de todas las demás comunidades que conforman la sociedad peruana contemporánea. En otras palabras, los tarapaqueños del Callao son una comunidad real, con un sentimiento regionalista de gran profundidad histórica, construido en base a una región imaginada. Recorrer las calles de la urbanización Tarapacá es recordar; cada calle tiene el nombre de un pueblo, de un valle, de un toponimio tarapaqueño⁴⁸.

Sin embargo, la resistencia tarapaqueña, con su capacidad de reinención en una identidad pampina en suelo nacional o en una de las identidades regionales en territorio peruano, no logró detener el cambio cultural provocado en el tejido social de Tarapacá por el Estado, sus aparatos ideológicos y por la sociedad civil chilena, en especial por el papel jugado por la Liga Patriótica, dado que la exprovincia peruana de carácter pluriétnico y multinacional hacia 1929, año en que se coloca punto final al clima de pasiones nacionalistas en Tacna y Arica, había adquirido por imposición y voluntad la fisonomía de una sociedad homogeneizada y asimilada en los preceptos de la identidad chilena, quedando en el olvido su multiculturalidad y ocultas las identidades locales que siguieron existiendo tanto dentro como fuera de la región, como fue la identidad tarapaqueña⁴⁹.

Entonces, el modelo sociohistórico de González a través de un enfoque multidisciplinario y crítico expuso las implicancias que ocasionó el accionar chilinizador y desperuanizador en la región de Tarapacá, y también en Tacna y Arica⁵⁰. Para el caso de la región tarapaqueña el ambiente de agitación nacional fue empleado por la autoridad para difundir un cambio cultural dirigido a modificar la fisonomía sociocultural y nacional local. Fue un cambio cultural producto de ser promocionado por una parte por la escuela, Iglesia y servicio militar; y por otra, por la Liga Patriótica, y permitió modificar la anatomía de

⁴⁷ GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (1997): «Tarapacá: El Dios cautivo. Reflexiones en torno al regionalismo de los tarapaqueños del Callao». *Revista Debates en Sociología*, (22), pp. 42-43.

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 44-45.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 46.

⁵⁰ GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (2003): *Pax castrense...*, *op. cit.*

la región anexada, que que pasó de ser una región abierta, internacionalista, plurinacional y pluriétnica a ser una provincia frontera que expresó culturalmente la identidad nacional y geopolíticamente los intereses de un Estado centralista⁵¹.

En sintonía con una mirada histórica y crítica del proceso chilenezador en Tarapacá, los estudios de Rosa Troncoso colocan el acento en los peruanos tarapaqueños que vivieron en la región de Tarapacá, posterior a la ocupación chilena, y que producto del clima de hostilidad que recayó sobre ellos tuvieron que regresar a Perú. El interés académico surgió en la investigadora en comentario después de conocer un grupo considerable de personas que en tiempos contemporáneos residían en la ciudad de Lima y que descendían de familias que habitaron Tarapacá, que resultado del proceso de chilenización fueron repatriadas y forzadas a salir con destino a Perú, tras la guerra de 1879. Será el presente hecho que motivó a la historiadora a investigar la vida de los tarapaqueños peruanos que llegaron entre 1907 y 1920 a Lima, con el propósito de conocer las consecuencias que tuvo el ambiente de exasperación nacional en las personas que optaron por mantener su identidad peruana en un contexto en que Chile ocupó la jurisdicción de Tarapacá.

Considerando que la intención de sus estudios fue conocer los testimonios de los tarapaqueños peruanos, el presente grupo fue definido por la autora bajo el siguiente marco:

Legalmente la situación de las familias peruanas en Tarapacá se regularizó mediante la ley de 31 de octubre de 1884, expedida por el Congreso chileno, donde se señalaba que los peruanos podían conservar su nacionalidad siempre y cuando se registraban como tales en el término de un año en sus respectivas municipalidades. Así, la población peruana quedó conformada por los lugareños que habían querido conservar su nacionalidad y también los migrantes, muchas veces «enganchados» de Puno, Cuzco y Arequipa. Ellos eran los «tarapaqueños peruanos»⁵².

Si bien en los trabajos de dicha historiadora no existe una definición explícita sobre cómo rotular el ambiente de agitación nacionalista que envolvió las zonas de Tacna, Arica y Tarapacá, factor que llevó a que muchos originarios de Tarapacá tuvieran que abandonar su tierra natal, sus trabajos clasificaron ese ambiente sociopolítico como chilenización o desperuanización. En el párrafo siguiente queda plasmada la visión de la autora sobre el contexto sociopolítico existente en Tarapacá entre 1883 y 1929:

A nivel oficial, Chile «chilenizaba» de manera pacífica legitimando su victoria bélica [...] No se trataba, aún, de desperuanizar sino simplemente de gobernar un territorio anexado legalmente en donde los peruanos continuaban viviendo [...]. La tranquilidad del trabajador peruano se vio alterada [...] hacia 1911 debido a la política de chilenización o de desperuanización implementada por la recién fundada

⁵¹ GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (1994): «El Estado chileno en Tarapacá: El claroscuro de la modernización, la chilenización y la identidad regional». *Revista Dialogo Andino* (13), p. 84.

⁵² TRONCOSO DE LA FUENTE, Rosa (2002): «Una historia de amor patrio. El caso de los tarapaqueños peruanos». En Puente (Eds.) *Sobre el Perú: Homenaje a José Agustín de la Puente Candamo*, p. 1.313.

*Liga Patriótica [...]. Luego en un mitin acordaron clausurar las escuelas peruanas, expulsar a los peruanos de los gremios obreros y de las agencias de aduana, prohibir la inmigración peruana y obligar a los tacneños, ariqueños y tarapaqueños a cumplir con el servicio militar*⁵³.

A partir de la cita expuesta, el clima de efervescencia nacionalista existente en suelo tarapaqueño fue asociado a la chilenización o desperuanización. Conceptos que, aplicados como sinónimos, significaron indistintamente gobernar el territorio anexado, clausurar escuelas peruanas, obligar a cumplir con el servicio militar. En resumen, lograr imponer lo chileno sobre lo peruano. Ese clima nacionalista, según Troncoso, tuvo dos etapas en la región de Tarapacá⁵⁴. La primera etapa fue desde la firma del tratado de Ancón hasta 1907. En ese tramo histórico:

*Los tarapaqueños peruanos fueron aceptados y se integraron a la comunidad salitrera: compartieron paseos, cumpleaños y aniversarios patrios; las familias se vincularon a través de matrimonios y compadrazgos; los niños estudiaban en colegios chilenos sin que por ello tuvieran que renunciar a su nacionalidad. Cada nacionalidad era reconocida por el otro, cada fiesta nacional era cocelebrada [...]. La tolerancia étnica y el internacionalismo estaban presentes*⁵⁵.

El contexto sociopolítico de relativa calma y convivencia fue modificado con los sucesos de la escuela Santa María en 1907, dando paso a una segunda etapa chilenizadora que comenzó el año de la matanza obrera y terminó en 1929. Dentro del período descrito la autora se centró en dos coyunturas por estar vinculadas con el proceso de repatriación de los tarapaqueños a Perú. La primera contingencia histórica fue desde 1907 a 1911, y en ella se registra la primera ola de repatriados a suelo peruano. Los primeros fueron en su mayoría pampinos que habían participado en la huelga obrera y que aceptaron su repatriación debido a que el consulado peruano ofreció pasajes gratuitos hasta Callao. Sin embargo, la vida en Perú no fue fácil para algunos, ya que al no poder ofrecer trabajo a todos los que llegaron hubo personas que tuvieron que vivir de la caridad pública y alojarse en sitios insalubres. La situación llevó a que un primer grupo de peruanos tarapaqueños volviera a Tarapacá a trabajar a las salitreras⁵⁶. Posteriormente, y producto del proceder de la Liga Patriótica, entre otros actores chilenizadores, hubo una nueva oleada de repatriados, y siguieron otras on hasta finales de 1911⁵⁷. Sobre este hecho el diario *El Comercio* mostró el difícil viaje que un grupo de tarapaqueños peruanos tuvo a bordo del barco *Viking*:

⁵³ TRONCOSO DE LA FUENTE, Rosa (2008): «Nación, región e integración. El caso de los tarapaqueños peruanos» en *Seminario de Historia trinacional Bolivia-Chile-Perú*, Arica, p. 3.

⁵⁴ TRONCOSO DE LA FUENTE, Rosa (2002): *Una historia de amor patrio...*, op.cit., pp. 1.313-1.314.

⁵⁵ TRONCOSO DE LA FUENTE, Rosa (1998): «Peruano en Tarapacá y chileno en Lima: El caso de los tarapaqueños peruanos repatriados 1907-1920». En GONZÁLEZ (Coord.): *A 90 años de los sucesos de la Escuela Santa María de Iquique*. 1.ª edición, Ediciones LoM. Santiago-Chile, p. 329.

⁵⁶ TRONCOSO DE LA FUENTE, Rosa (2002): *Una historia de amor patrio...*, op. cit., p. 1.314.

⁵⁷ TRONCOSO DE LA FUENTE, Rosa (2008): *Nación, región e integración...*, op. cit., p. 4.

Paseamos rápidamente la nave, que se hallaba convertida en un verdadero campamento al aire libre. Había que abrirse paso a fuerza de codos, cuidándose de no resbalar en el piso, cubierto de una capa con los residuos grasos de las comidas [...]. Familias enteras, de triste y proletariado aspecto, se hacinaban en los rincones, conservando a su lado todo lo que les quedaba del abandonado hogar: colchones, catres de fierro plegados, baúles de modesta factura, silletas, bártulos de cocina, grandes cestos de mimbre, máquinas de coser⁵⁸.

Las condiciones de vida eran difíciles en Perú, pero muchos de los repatriados encontraron trabajo en haciendas, fundiciones, proyectos de canalización y colonización en el interior del país, situación que hacía suponer que la vida mejoraría para los tarapaqueños peruanos en Lima y en otras ciudades del Perú⁵⁹.

La primera coyuntura histórica exhibió las contradicciones que vivieron los primeros retornados llegados a Callao y Lima, pues algunos consiguieron trabajo y rehicieron sus vidas, mientras otros volvieron a Tarapacá por no ver cumplidas sus expectativas. La segunda contingencia que está relacionada con los repatriados que llegaron a Perú en 1918, a causa de la profundización de las hostilidades y violencia recaída sobre los tarapaqueños, se caracterizó por un lado por el tipo de pasajeros que se embarcaron en los vapores *Chancay*, *Orcoma*, *Itata* o *Perú*, que eran, básicamente, unidades familiares desarticuladas. Esto quiere decir que se iban a Callao y Lima sólo una parte del núcleo familiar, y el resto de los integrantes quedaba en terruño tarapaqueño. Además, estaba el rechazo masivo que comenzó a recibir el repatriado por parte de la sociedad limeña. Para Troncoso tal repudio se debió a los siguientes factores:

Ya no llegaba sólo «gente pobre», sino que se trataba de sectores medios (comerciantes, empleados, industriales) que tuvieron que salir también de Tarapacá. A ellos era más difícil encontrarles trabajo «por ser gentes de mal comportamiento». Ellos llegaron en una coyuntura política específica: cuando los gremios artesanos y obreros luchaban por alcanzar las 8 horas de trabajo con una huelga que paralizó la capital en enero de 1919 y donde, según la memoria popular, participaron en la organización y desarrollo de la misma muchos peruanos repatriados. Además, aún se recordaba la participación de los peruanos repatriados en la huelga de 1907, en Iquique [...]. Tal vez todo eso confluyó para que ya no se les siguiera recibiendo con bandas de música y comisiones, sino que ahora eran esperados por grupos que al desembarcar les gritaban despectivamente «chilenos» y «repatriados»⁶⁰.

Los relatos de Don Alejandro Caballero y de Doña Olga Contreras ayudaron a recrear el ambiente de hostilidad que el tarapaqueño peruano experimentó en un segundo contexto de repatriaciones a Perú. El dato de don A. Caballero describió el impacto que provocó la mala recepción dada a los tarapaqueños peruanos: *Un recibimiento que creo que a ningún peruano se le puede hacer, ni*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ TRONCOSO DE LA FUENTE, Rosa (2002): *Una historia de amor patrio...*, op. cit., p. 1.315.

⁶⁰ TRONCOSO DE LA FUENTE, Rosa (2008): *Nación, región e integración...*, op. cit., p. 6.

*aun repatriado. Acá no había cultura, no había patriotismo. Nosotros no veníamos a quitarles nada...*⁶¹.

A la vez, el comentario de doña O. Contreras expuso las dificultades vividas especialmente en el trabajo, recordando ella:

*Llegamos a Lima a sufrir lo imposible, lo increíble, acá toda la gente nos decía chilenos [...]. Allá nos botaron por peruanos y acá nos despreciaban por ser chilenos, se ha sufrido bastante, en los colegios, en todas partes [...] cuando iban a solicitar trabajo decían: aquí no hay trabajo para chilenos [...]. Yo estaba chica y he visto llorar hombres, llorar de no poder conseguir trabajo*⁶².

Los relatos descritos expusieron cómo en el transcurso de 1907 a 1918 la emoción y efusividad que expresó la sociedad limeña a la llegada de los retornados cambió por rechazo, lo que manifestó que ser identificado así comenzó a poseer una connotación negativa, pues para los tarapaqueños recibir esa clasificación:

*Era una ofensa, era no ser chileno «chileno» ni peruano, era vivir de alguna manera el desarraigo, era vivir una crueldad porque como doña Dora Mayer de Zulen escribió por entonces: Los repatriados se desilusionaron de Lima y los limeños se desilusionaron de los repatriados. Y esto fue muy doloroso para quienes amaban entrañablemente al Perú*⁶³.

Aunque muchos tarapaqueños, debido al clima hostil que experimentaron retornaron a Chile, otros se quedaron porque siguieron creyendo que Perú era su patria; y fue una parte de ellos, particularmente, las familias más pobres y expulsadas de Tarapacá desde 1910 las que recibieron ayuda del presidente Leguía en 1926. No está de más decir que serán esas familias las que posteriormente darán pie a la Urbanización Tarapacá, que alberga a personas relacionadas con la provincia de Tarapacá⁶⁴.

El diseño historiográfico de la mencionada autora peruana a través del clima de reivindicación nacional surgido en Chile y Perú, tras la guerra de 1879, buscó mostrar las contradicciones que vivieron los repatriados por poseer una identidad tarapaqueña. No sólo fueron víctimas del nacionalismo chileno, que promovió el hostigamiento y violencia sobre ellos por adherir a una identidad y cultura peruana, sino que también, por su identidad tarapaqueña fueron rechazados lentamente en la sociedad limeña por ser percibidos como chilenos y no como peruanos. Esas contrariedades motivaron a un grupo de familias, después de su llegada al Callao y Lima, a querer retornar a su querido Tarapacá, mientras que otros núcleos se radicaron definitivamente en Perú, conservando una identidad regional vinculada con la tradición del salitre y otros contenidos⁶⁵.

Continuando con este estado de la cuestión, nos fijamos en la aportación de José González (2012), que en sus estudios del proceso chilenezador en las

⁶¹ *Ibid.*

⁶² *Ibid.*

⁶³ TRONCOSO DE LA FUENTE, Rosa (1998): *Peruano en Tarapacá y chileno en Lima...*, op. cit., p. 333.

⁶⁴ TRONCOSO DE LA FUENTE, Rosa (2008): *Nación, región e integración...*, op. cit., pp. 7-8.

⁶⁵ *Ibid.*, pp. 7-9.

jurisdicciones de Tarapacá y Antofagasta abordó el plano religioso para describir los impactos provocados por la política estatal en los pueblos de las regiones antes mencionadas. Su trabajo parte de que el proceso chilenezador fue entendido como:

Una política de desmantelamiento de los rasgos originales de los territorios (desde los identitarios hasta las prácticas cívicas), a través de la inculcación de los referentes simbólicos que caracterizaban al Estado chileno, empleando la coacción en los planos educativos, eclesiásticos y rituales cotidianos, mediante las agencias propias de aquellos ámbitos (los preceptores normalistas, los textos de enseñanza, el clero y su apego al rito romano, etc.), amparado por la presencia de la guarnición militar⁶⁶.

La relevancia de esta caracterización es que propone que la política chilenezadora no fue un accionar centrado exclusivamente en el plano educativo, sino que envolvió otras dimensiones de la realidad, entre ellas el campo eclesiástico. Por lo tanto, estudiar la capacidad del poder religioso y el rol del clero nacional (capellanes castrenses o presbíteros) en la promoción de los contenidos chilenezadores no resultó una cosa extraña.

Dentro de su propuesta de estudio aborda particularmente la labor del cura Luis Silva-Lezaeta, tanto en Antofagasta como en Tarapacá, bajo las siguientes consideraciones. La primera, relacionada con que el Estado percibió de modo dicotómico la ocupación militar de Tarapacá y Antofagasta. Y es que para la autoridad el primer territorio fue visto como una anexión; en cambio, el segundo territorio formó parte de una reivindicación en su gran parte, y de una franja anexionada. Y esto último, nos sitúa en la política exterior chilena de 1879 y en el lenguaje justificativo de su proceso de conquista territorial⁶⁷:

Como con Perú no había frontera política, pero sí con Bolivia, la estrategia de la ocupación fue distinta. Con Bolivia, el territorio había sido planteado de modo complejo por ambas partes en torno al debate de autoridades sobre el desierto de Atacama [...], y que determinó en los hechos, no solo una exploración minera, capitales y mano de obra de chilenos, sino que las principales instituciones, municipios, sociedades, cuerpo de bomberos, tanto en Antofagasta y Caracoles (entre 1870-1875) fueran creaciones de connacionales que se vieron favorecidos por disposiciones especiales del gobierno boliviano para llevar a cabo sus actividades comerciales. De este modo, existía una presencia mayoritariamente chilena en el desierto de Atacama [...]. De esta manera, al momento de la ocupación militar de Antofagasta en 1879, la presencia de los simbolismos del Estado chileno ya había arribado, como por ejemplo, las escuelas públicas [...]. Empero, el territorio anexionado, Tarapacá fue incorporado primeramente a la soberanía chilena, mediante la creación de la homónima provincia-por ley de 31 de octubre de 1884⁶⁸.

⁶⁶ GONZÁLEZ PIZARRO, Antonio (2012): «El Vicario Luis Silva Lazaeta y el proceso de “chilenezación” en el norte grande: Las experiencias de Antofagasta y Tarapacá. 1882-1897». *Revista Tiempo Histórico* (5), p. 56.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 57.

⁶⁸ *Ibid.*, pp. 57-58.

Por lo tanto, la evolución distinta de Tarapacá y Antofagasta en sus relaciones con Chile, además del carácter bifronterizo que tuvo Antofagasta, llevó a que Chile tuviese una mayor preocupación por esta región, para así resguardar sus intereses de Bolivia y Argentina. Prueba de ello fue la continuidad histórica de las expediciones científicas chilenas en el desierto de Atacama⁶⁹.

Una segunda consideración para captar el plan chilenizador en Antofagasta y Tarapacá fue la visión estatal de los pueblos originarios. Mirada que para el historiador antofagastino estuvo enmarcada en la antinomia chileno —elemento civilizador— y peruano-boliviano —factor de retraso moral y material—. Siguiendo este esquema civilizatorio, el ejército de Chile, los capellanes castrenses y otros actores chilenos observaron una desconfianza y desvalorización sobre el elemento indígena por ser conceptualizado con costumbres similares a las bolivianas y por hallarse embrutecido por la ignorancia⁷⁰.

Bajo las consideraciones mencionadas, el autor analiza la figura del cura Luis Silva Lezaeta. Su labor eclesial en Antofagasta la desarrolló primero como vice-párroco (1883-1885), y después como vicario (entre 1886 y 1896). Se puede decir que este sacerdote, en el mentado proceso de chilenización, siguió a la letra la sugerencia gubernamental, como expresó al ministro del Culto, en oficio de 15 de junio de 1889:

Cuando S. E. el presidente de la República hizo su visita al norte me manifestó la conveniencia que habría en colocar un sacerdote que en calidad de misionero se ocupara en enseñar y civilizar a los números indígenas que residen en los apartados lugares de Pastos Grandes, Catua, Antofagasta de la Sierra, Toconao, etc., y esparcidos en los vastos desiertos que hay entre esos puntos⁷¹

Siguiendo dicha orientación, el vicario aplicó las siguientes directrices en su jurisdicción eclesial:

1. Levantar un archivo-ordenando los distintos libros parroquiales de las antiguas doctrinas de indios [...] 2. Establecer una misión circular para el párroco de San Pedro de Atacama [...] 3. Cuidar la doctrina y liturgia en los poblados, mediante la impartición de la catequesis en lengua castellana [...] 4. Apoyar la creación de escuelas privadas, como en Chiu-Chiu [...] 5. Remodelar los templos coloniales [...] 6. Desde esa época, algunos templos inscribieron en sus paredes interiores los símbolos nacionales de Chile, la bandera o el escudo tricolores, como se puede observar en la Capilla Nuestra Señora del Carmen de Conchi Viejo⁷².

Terminada su obra en la diócesis de Antofagasta, el presente cura solicitó su destino al pueblo de Pica, provincia de Tarapacá, petición atendida el 10 de junio de 1896. Agrega el autor que el proceso chilenizador en Tarapacá fue más intenso y prolongado en el tiempo, empleando el Estado de Chile las mismas herramientas utilizadas en Antofagasta. Sin embargo, hubo diferencias, como el mayor número de sacerdotes peruanos; las disputas entre villorios

⁶⁹ *Ibid.*, p. 58.

⁷⁰ *Ibid.*, pp. 59-60.

⁷¹ *Ibid.*, p. 62.

⁷² *Ibid.*, pp. 62-64.

coloniales por ejemplo Matilla y Pica; los conflictos entre cura y fieles de los pueblos, entre otros aspectos⁷³.

La llegada de Silva Lezaeta a Tarapacá coincidió con una política de la vicaría apostólica de Tarapacá de tener controlados todos los aspectos de la vida religiosa en la zona, y en ese marco los asuntos que preocupó al sacerdote fueron:

1. Su preocupación que en la fiestas de La Tirana, la celebración de los matrimonios exhibía determinados inconvenientes que era necesario resolver [...] 2. Negligencia en el servicio religioso, como lo constató en el villorrio de Guatacondo [...] 3. La recuperación de valiosas alhajas ocultas desde la ocupación militar. En agosto de 1896, Silva Lezaeta escribe: «Desde el tiempo en que el Ejército ocupó esta provincia han permanecido ocultas algunas valiosas alhajas de esta iglesia parroquial con el fin de sustraerlas de las eventualidades del nuevo orden de cosas que no inspiraba confianza a los habitantes. Algunas de ellas fueron llevadas al Perú donde permanecen hasta ahora» [...]. 4. Reconstrucción de la parroquia de Pica, destruida por el terremoto de 1877 [...]. 5. La tolerancia ante determinadas «informalidades», de acuerdo a las Instrucciones de la Sagrada Congregación de Ritos, de 1877, sobre la prohibición de exponer el Stmo. Sacramento «a modo de máquina», como se observaba en las tres iglesias dependientes de la parroquia de Pica. Hacía notar que en las fiestas de San Andrés, patrono de Pica, y en la de San Antonio, patrono de Matilla, ha sido costumbre sacar en la misma procesión «las imágenes de dichos santos y el Stmo. Sacramento. Se podrá continuar en tal costumbre a pesar de la decisión de la S. C. de R. del 31 de Enero de 1896»⁷⁴.

En definitiva, el paso del cura Lezaeta por el pueblo de Pica señaló una experiencia distinta a la vivida en Antofagasta, pues su relación con habitantes que manifestaron una creencia más católica permitió la continuidad del rito católico más romanista que sincrético. La situación fue posible por la presencia de liderazgos de familias mestizas, cuando no descendientes de españoles que en un contexto de tensiones nacionales ayudaron a que el reemplazo de la curia peruana por la chilena no implicase un mayor conflicto⁷⁵.

El trabajo de González es importante por mostrar las similitudes y diferencias existentes en el proceso chilenizador desplegado en Antofagasta y Tarapacá, aunque en ambas zonas la incidencia de la actividad estatal y eclesial se apoyó en la lógica de la civilización y barbarie para imponer los contenidos de lo chileno sobre los elementos peruano, boliviano e indígena. En términos de diferencias, la región de Antofagasta representó un problema menor con respecto a la zona de Tarapacá. Se debió a que en la primera zona el sometimiento de la población local a la nueva autoridad se dio con mayor rapidez, consecuencia de que Chile mantuvo en tiempos de soberanía boliviana una serie de instituciones y actividades que no hicieron desconocida la llegada de Chile a Antofagasta. Quizás el único problema que visualizó el cura Lezaeta

⁷³ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 66–68.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 68–69.

fue la existencia de una religiosidad sincrética en la precordillera o puna de Atacama, lo que atentaba contra la ortodoxia del ritual católico romano. En cambio, en Tarapacá la situación fue más compleja, pues los conflictos entre pueblos precordilleranos, la resistencia de los curas peruanos y las pugnas entre curas chilenos y los fieles tornaron difícil el trabajo eclesial de la nueva curia. Sin embargo, esas dificultades en el poblado de Pica no impidieron la continuidad del ritual católico, ya que en esa población existió un apego a las costumbres religiosas católicas por encima de la presencia de una religiosidad sincrética.

En sintonía con una óptica de los estudios regionales, y siguiendo una óptica de la complejidad social, los trabajos de Gundermann y González muestran la dinámica dada entre Estado y comunidades andinas para señalar que la constitución moderna de la propiedad indígena, sobre todo en suelo chileno, ha sido un proceso conflictivo que involucró a una serie de actores locales y agentes del Estado⁷⁶. Producto de estas relaciones y debido a la aplicación de una política liberal para reconocer derechos sobre la tierra en términos individuales y no colectivos, se creará un nuevo balance entre comunidades y unidades domésticas en el que existirá una disminución de las atribuciones políticas de la corporación de la comunidad como entidad de representación colectiva. Tal realidad en torno a la corporación de la comunidad de raíz colonial provocó paulatinamente la aparición en el sector de altiplano de la denominada comunidad sucesorial, articulada en las unidades socioterritoriales de las estancias, y en los valles nació la rotulada comunidad local estructurada en torno a las unidades de las chacras⁷⁷.

Asimismo, estos autores señalan que en el paso de súbdito a ciudadano el indígena, aparte de buscar mantener el control sobre la tierra, generó una reorganización y organización de su matriz sociocultural que incidió en la redefinición de sus identidades colectivas (étnicas, religiosas y nacionales). Por lo tanto, los estudios de Gundermann y González son valorados por visibilizar la existencia de actores locales, individuales o colectivos, que a partir de las presiones estatales ejercidas en torno a las identidades (nacionales-étnicas), propiedad de la tierra y ejercicio ciudadano, en el caso de la población aimara fueron capaces de establecer estrategias para conservar con nuevos matices una identidad étnica, así como estructuras comunitarias para la reproducción y producción de un grupo en términos específicos⁷⁸.

Durante el último tiempo ha emergido un conjunto de investigaciones que, interesadas por la religión, abrieron una nueva ruta para entender las características del proceso chilenezador en la región tarapaqueña. Uno de los representantes de esta línea de estudio es Bernardo Guerrero (2011, 2013), quien ha estudiado la religiosidad en el norte de Chile, especialmente, los bailes re-

⁷⁶ GUNDERMAN KRÖLL, Hans, y Héctor GONZÁLEZ CORTEZ (1997): *Contribución a la historia de la propiedad aimara*. CONADI. Santiago de Chile.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ *Ibid.*

ligiosos dentro de la fiesta de La Tirana. Según el autor citado, *los bailes religiosos hay que verlos en [...] dos dimensiones: en tanto creadores de nacionalidad pero también de regionalismo*⁷⁹.

A través de los bailes religiosos, este autor revisa el tema de la religiosidad y chilenización en Tarapacá, resaltando una mirada no estructural sobre la difusión de la chilenidad en territorio tarapaqueño, pues dichos bailes son vistos como espacios autónomos donde los sujetos han diseñado de forma activa y no mecánica prácticas religiosas con un sentido chilenezador⁸⁰. Sobre esto, Guerrero plantea:

*Lo que nos interesa es ver cómo, de manera relativamente autónoma, agentes de la sociedad del Norte Grande de Chile producen chilenidad mediante prácticas religiosas [...]. No se trata de la chilenidad vivida en el centro y sur de Chile, que se representa en la figura del huaso con manta y espuela, y que la escuela y el servicio militar obligatorio reproducen de manera mecánica. Nos interesa ver cómo, a través de estructuras de la sociedad civil, por ejemplo bailes religiosos [...], se dinamizan sentimientos patrios. Pero hay que destacar que esta chilenidad tiene fuertes acentos regionales y locales; prueba de ello son los usos permanentes que se hacen de los símbolos patrios*⁸¹.

Por lo tanto, la invitación de esa propuesta investigativa es realizar una crítica a la historiografía clásica, que tiende a reflexionar el proceso chilenezador en términos deterministas; es decir, como obra exclusiva del Estado y de sus agencias⁸². Así, su propuesta busca promover:

*Otra mirada desde la sociedad civil, o desde una perspectiva sociológica, que no enclaustre ni encierre al sujeto en estructuras unilaterales y que, al mismo tiempo, invite a ver al sujeto como un individuo que produce de forma activa y no mecánica el proceso de nacionalización, por ejemplo, a través del club deportivo o de los bailes religiosos*⁸³.

De esta forma, la perspectiva de Guerrero explota la idea de máquina cultural para exponer que lo religioso produce ideas, prácticas, configuraciones de la experiencia, pero que no son seguidas al pie de la letra por los actores sociales⁸⁴:

*En el marco que nos ocupa, interesa ver cómo los actores socializados bajo el emblema de la chilenización en el Norte Grande, no necesariamente repiten de forma mecánica los postulados del credo nacionalista, sino que crean nuevos sentidos, combinan y resemanizan esos códigos*⁸⁵.

⁷⁹ GUERRERO JIMENEZ, Bernardo (2013): «Chile, aquí tienes a tu madre»: chilenización y religiosidad popular en el Norte Grande». Revista Persona y Sociedad. Vol. XXVII, n.º 3, p. 110.

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Ibid.*, p. 110.

⁸² *Ibid.*, pp. 111-112.

⁸³ *Ibid.*, p. 112.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 116.

⁸⁵ *Ibid.*, p. 117.

Prosiguiendo con la exposición de la producción científica acerca de la chilenización, Luis Castro, en un primer momento postuló que el salitre inhibió un proceso chilenizador en los valles tarapaqueños, lo que quedó en evidencia en que el funcionamiento intermitente de la escuela pública hizo imposible socializar una identidad chilena en la población conquistada⁸⁶. Para sostener su hipótesis, este investigador manifiesta:

Entre las décadas de 1880 y 1920 la preocupación estatal por instalar escuelas públicas en la provincia de Tarapacá para consolidar una socialización de lo chileno sólo se restringió a los lugares de interés, es decir, los pueblos y puertos salitreros. Este accionar se vinculó fundamentalmente con el carácter trinacional de la población y la sociabilidad pampina, un aspecto que sí le inquietó a los agentes del Estado asentados en el territorio tarapaqueño en la medida que podía llegar a ser un factor de inestabilidad social, afectando la producción de la preciada sustancia salina, especialmente en lo tocante a la reproducción de identidades no nacionales tales como la peruana y la boliviana⁸⁷.

Posteriormente, en nuevos trabajos ha sugerido que los sacerdotes chilenos, en los espacios más difíciles de llegar en el área de precordillera y altiplano tarapaqueño, jugaron un rol central en la socialización de la población local en cuanto a los atributos de la nación chilena como única vía de asimilar la civilización. Para ello, los curas resaltaron en sus informes las escasas cualidades morales y barbarización de los pobladores a razón de justificar su pastoral chilenizadora-civilizadora. Esa labor pastoral despertó en la feligresía local una resistencia porque no estuvieron dispuestos a reorganizar sus prácticas religiosas en el parámetro religioso exigido por la iglesia chilena⁸⁸.

Siguiendo la estela religiosa, Carolina Figueroa, en un contexto de anexión revisa la instauración de la administración eclesiástica chilena en la parroquia de San Lorenzo de Tarapacá para analizar la labor de los primeros sacerdotes chilenos y los conflictos que tuvieron con los fieles católicos en torno al manejo de las iglesias y sus bienes religiosos⁸⁹. Su estudio está centrado en las contradicciones del culto expuestas por el cura chileno Amador Mujica, estableciendo como hipótesis:

Que la acción de la Iglesia en la parroquia de San Lorenzo de Tarapacá entre 1893 y 1905 estuvo marcada por problemáticas relacionadas al ámbito de la religión popular, en conjunto con proyectos políticos nacionales, generando un espacio donde la tradición se cruzó con la administración clerical ortodoxa, y la identidad de los

⁸⁶ CASTRO CASTRO, Luis (2004): «Una escuela fiscal ausente, una chilenización inexistente: La precaria escolaridad de los aimaras de Tarapacá durante el ciclo expansivo del salitre (1880 a 1920)». *Revista Cuadernos Interculturales* (3), pp. 43-52.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 58.

⁸⁸ CASTRO CASTRO, Luis, Carolina, FIGUEROA CERNA, A y Héctor HERNÁNDEZ OPAZO (2014): «Párrocos, agentes fiscales y comunidades andinas: conflictos e imaginarios (Tarapacá, Norte de Chile 1893-1914)». *Revista Cuadernos de Historia*, n.º 41, pp. 83-105.

⁸⁹ FIGUEROA CERNA, Carolina (2005): «Las contradicciones del culto en la parroquia de Tarapacá (1880-1897). Articulando la devoción». *Revista PUC Lima*. pp. 191-212.

*pueblos se reveló frente a la adscripción a nuevas prácticas y advocaciones propias de la iglesia de León XIII, instituyendo contradicciones con el culto derivado de una dirección eclesiástica nacional*⁹⁰.

El trabajo de esta autora es relevante por evidenciar que el vicariato apostólico de Tarapacá, debido a basarse en un diagnóstico que caracterizó el interior tarapaqueño como un espacio donde reinó la barbarie, el vicio y la ignorancia, llevó a promover una misión moralizadora y civilizadora que a través de la misa, la comunión y los sacramentos buscó erradicar las prácticas ridículas de los feligreses, que fueron vistas propias de seres en una condición semisalvaje. Esa tarea pastoral, desarrollada entre 1880 y 1897, provocó una difícil convivencia de la curia nacional con la población de la quebrada de Tarapacá, pues los feligreses rechazaron que el control de los objetos cultos y administraciones de las iglesias quedara exclusivamente en manos de los curas chilenos.

Por su parte, Alberto Díaz propuso que durante la anexión a Chile de Tarapacá las adscripciones identitarias republicanas fueron expresadas en la *performance* ritual de las festividades religiosas locales, permitiendo que una serie de prácticas devocionales sirvieran para reactualizar una memoria peruana en el interior de una sociedad panóptica y chilenizadora⁹¹. Cuestión que llevará a la autoridad eclesial, entre 1880 y 1929, a regimentar la realidad religiosa, especialmente la fiesta de la Tirana y de San Lorenzo de Tarapacá, para eliminar las expresiones vistas de peruanas o asociados a actos incivilizados y de ese modo implantar las leyes y costumbres chilenas⁹².

En este contexto chilenizador Díaz propondrá que un punto de conflicto entre el vicariato de Tarapacá y los parroquianos fue el sistema de cargos religiosos existentes en los pueblos tarapaqueños, por el que los comuneros participaron de la organización de actos litúrgicos y de la custodia de objetos sacros e iglesias. Fue un sistema de cargos religioso que, al no ser comprendido por la curia chilena en cuanto a su función y significado, buscó ser reprimida su injerencia en la vida religiosa, despertando con ello la molestia de la feligresía local, ya que tal medida eclesial vulneraba las tradiciones y prácticas locales que provenían desde tiempos coloniales⁹³.

Cierran el estado de la cuestión chilenizadora los estudios de René Aguilera, que describieron en un contexto de anexión que los sacerdotes chilenos colaboraron en la imposición de la dominación chilena a través de un conjunto de prácticas que, influenciadas por la doctrina de la encíclica *Rerum Novarum*, persiguieron mediante la reorganización de la vida religiosa erradicar aquellas expresiones locales —asociadas a lo peruano bajo la excusa de que eran incompatibles y contrarios a los principios de la moderna Iglesia católica—,

⁹⁰ *Ibid.*, 5.

⁹¹ DÍAZ ARAYA, Alberto, y Alejandro, MALAGA NUÑEZ (2013): «Fiestas religiosas e identidades nacionales: La peruanidad ritualizada en el desierto chileno (Siglo XX)». En: *Las historias que nos unen. Episodios positivos en las relaciones peruano-chilenas, siglos XIX-XX*. Universidad Arturo Prat, Chile, pp. 469-482. DÍAZ ARAYA, Alberto, Paula, MARTÍNEZ y Carolina, PONCE (2014): «Cofradías de Arica y Tarapacá en los siglos XVIII y XIX. Indígenas andinos, sistema de cargos religiosos y festividades». *Revista de Indias*, vol. 34 (260), pp. 101-128.

⁹² DÍAZ ARAYA, Alberto y Alejandro, MÁLAGA NUÑEZ (2013): *Fiestas religiosas e identidades nacionales...*, *op. cit.*

⁹³ *Ibid.*

transformándose la labor pastoral en una herramienta funcional al servicio del Estado, ya que mediante su trabajo moralizador y civilizatorio contribuyó, con sus particularidades a la promoción e imposición de los intereses de la dominación en suelo tarapaqueño⁹⁴.

4. Conclusiones

Concluida la exposición sobre los autores que dieron cuerpo a la historiografía peruana y chilena es posible señalar que sus propuestas historiográficas son relevantes, porque ellas —mediante el uso de documentos y relatos— han sacado de la oscuridad un hecho que sólo ha sido asumido someramente por las visiones oficiales de Chile y Perú, que es el proceso de chilenización en las ciudades de Tacna, Arica, Tarapacá y Antofagasta. Esas investigaciones convirtieron a los estudios descritos en aportes al saber de la historia regional, pues rescataron experiencias, documentos, relatos, entre otros contenidos, que expusieron cómo experimentaron los pobladores de Tarapacá, y de las otras zonas nombradas, el ambiente de nacionalismo xenófobo instalado en esas áreas con posterioridad a 1879.

Asimismo, los ensayos descritos son importantes porque reflejaron que el Tratado de Ancón de 1883 no fue simplemente un acto diplomático que mediante las reglas del Derecho Internacional puso fin al conflicto bélico entre Perú y Chile, sino que encarnó el marco político y jurídico en el que germinaron procesos de carácter nacional y cultural. Esto fue así porque desde la perspectiva chilena el protocolo de 1883 fue un instrumento para desplegar un proceso de chilenización y desperuanización en las zonas ocupadas posterior a la guerra del salitre; y desde la óptica peruana ese instrumento político, al ser deslegitimado por el incumplimiento chileno, fue usado para avivar una resistencia de la sociedad local a la nueva autoridad.

Y por último, las propuestas de investigación detalladas son significativas porque no poseyeron sólo un interés académico, sino que también buscaron establecer un juicio ético al exponer los efectos negativos de los nacionalismos para las personas cuando estos son exacerbados de forma irracional, ya que en ese momento dejaron de ser un componente identitario que daba sentido a la vida de las personas y se convirtieron los contenidos nacionalistas en armas para desvalorizar y violentar a los otros.

Los antecedentes bibliográficos presentados ayudaron a establecer los siguientes puntos:

Primero, en su conjunto los estudios ayudaron a señalar que el proceso chilenizador funcionó con particularidades en las distintas zonas en donde fue desarrollado, lo que significó tener en consideración las particularidades de cada área para establecer de qué forma operó la chilenización en suelo tarapaqueño.

Segundo, los trabajos de S. González, H. Gundermann y H. González, A. Díaz y R. Aguilera ayudaron a entender que la guerra de 1879 dio inicio a un proceso de reconfiguración de las identidades nacionales, religiosas y étnicas

⁹⁴ AGUILERA BARRAZA, René (2019): «Conflicto y resistencia en un contexto de instalación del régimen eclesial chileno en la parroquia de San Lorenzo Mártir de Tarapacá (1893-1929)». Cuadernos de Historia, n.º 51, pp. 59-83.

en los territorios ocupados, más que generar la desintegración cultural de los tarapaqueños.

Tercero, los estudios de S. González y J. A. González mostraron que el proceso chilenezador activado en las zonas anexadas se basó en la lógica civilización y barbarie, ecuación civilizatoria a través de la que se exaltó lo chileno — como progreso y civilización— y lo peruano, boliviano e indio — como atraso y barbarie—. Esto evidenció que el ambiente nacionalista afectó a los originarios de Tarapacá por ser percibidos como peruanos o indios, y no como campesinos, aimaras, indígenas o andinos.

Cuarto, los estudios de S. González ayudaron a señalar que chilenezación y desperuanización no fueron sinónimos, sino que esos procesos portaron objetivos distintos, en cuanto la chilenezación estuvo relacionada con la organización de la hegemonía y la desperuanización con la ejecución de la violencia contra el peruano e indio.

Quinto, los trabajos de C. Figueroa, J. A. González, L. Castro, A. Díaz, J. Van Kessel y R. Aguilera coadyuvaron al conocimiento de los conflictos religiosos y de nacionalidades existentes en la zona norte posterior a la ocupación de Chile. De la misma manera, dicho estudios permitieron saber que la curia nacional, para generar un vínculo con los grupos conquistados, lo hizo bajo la lógica civilizatoria.

Y sexto, el estudio de Troncoso evidenció las consecuencias de la salida de los tarapaqueños a Perú, que implicó en ocasiones dejar familias desarticuladas, pues algunos integrantes quedaron en Chile y otros partieron a Callao y Lima, además de mostrar la violencia nacionalista vivida por los tarapaqueños por ser catalogados como chilenos en Perú y como peruanos en Chile.