



**FACULTAD DE HUMANIDADES  
INSTITUTO HISTORIA Y CIENCIAS SOCIALES**

TESIS PARA OPTAR AL GRADO ACADÉMICO DE  
LICENCIADO EN HISTORIA

**El caso de Luis Ponce:  
Obrero ilustrado, anarquista y espiritista.  
Contribución a la Microhistoria de Chile.**

**Estudiante Tesista: Andrés Cangas Cangas**

**Profesor Guía: Dra. Marcela Cubillos Poblete**

**Valparaiso, Marzo, 2017.**

*A Juan José y Javiera, que el camino que escojan y sus vidas estén llenas de felicidad,*

*de la misma manera que ellos llenan la mía.*

*Al espíritu de mi abuelo Pepe.*

## ÍNDICE

**AGRADECIMIENTOS..... 6**

**INTRODUCCIÓN..... 8**

### **PRIMERA PARTE.**

#### **MARCO TEÓRICO: TRAS LAS “HUELLAS” DE *MENOCCHIO*.**

1.1 Historia social, Historia cultural y Microhistoria: justificación, influencias y fundamentos..... 16

1.1.1 “Reducir” la escala y superar la Ultratumba: los aportes de la Microhistoria para visibilizar sujetos ignorados por la historiografía tradicional..... 31

1.2 Cuando la verdad se encuentra “vedada”: Problemáticas y problema de la investigación..... 35

1.3 Planteamiento de la Hipótesis: Heterodoxia en la pampa salitrera: anarquismo y espiritismo, ¿una relación posible?..... 38

1.4 Metodología y fuentes: Prensa ácrata, prensa espiritista y el caso de Luis Ponce: Fuentes para un estudio “desde abajo” y microhistórico en Chile..... 40

## **SEGUNDA PARTE.**

### **EL “CHILE MODERNO” A COMIENZOS DEL SIGLO XX. DINÁMICAS, CONTRADICCIONES Y RESISTENCIAS.**

2.1 La sociedad del salitre tarapaqueña.....	52
2.2 La cultura obrera ilustrada: hacia una <i>mentalidad</i> y <i>espíritu</i> de época.....	55
2.3 La “visión de mundo” del anarquismo tarapaqueño y del trabajador pampino.....	69
2.4 La politización tarapaqueña y el <i>trasvasije militante</i> .....	74
2.5 Indefinición ideológica y racionalidades cercanas.....	75

## **TERCERA PARTE.**

### **EL CASO DE LUIS PONCE. OBRERO ILUSTRADO, ANARQUISTA Y ESPIRITISTA. CONTRIBUCIONES A LA MICROHISTORIA EN CHILE.**

3.1 El <i>espiritismo</i> y su irrupción en la modernidad.....	88
3.2 La necesidad de “invocar a los espíritus” en la historiografía chilena.....	94
3.3 Prensa espiritista: Indicios de la lucha espiritual de Luis Ponce.....	97
3.4 La construcción de un <i>modo de ser</i> : Luis Ponce y las tendencias de la época.....	103
3.4.1 Anticlericalismo.....	105
3.4.2 Pacifismo.....	108
3.4.3 Discurso moralizante.....	110

3.4.4 La ciencia.....	113
3.5 Heterodoxia: Espiritismo y Anarquismo ¿Proyectos discordantes?.....	117
3.6 El caso de un obrero ilustrado: La heterodoxia de Luis Ponce.....	120

<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>136</b>
--------------------------	------------

## **BIBLIOGRAFÍA**

<b><u>Fuentes Primarias</u>.....</b>	<b>147</b>
<b><u>Textos</u>.....</b>	<b>147</b>
<b><u>Capítulos y/o Artículos</u>.....</b>	<b>152</b>

## **ANEXOS**

1. “Director y Secretario del Exterior: Luis Ponce”.....	154
2. “Tres grandes ideales. Espiritismo, Naturismo y Socialismo”.....	155
3. “Firma de Luis Ponce”.....	155
4. “Luis Ponce en su época ibañista”.....	156

## **Agradecimientos**

Son innumerables las personas que han contribuido y apoyado directa e indirectamente esta investigación, pero siempre hay personas que dedican su tiempo desinteresadamente para estar presente. Para ellos y ellas son este espacio.

En primera instancia, a mi Familia: a mi madre y a mi “vieji”, Marisol y María Lúz Cangas, por criarme y dedicar buena parte de su vida a contenerme, apoyarme y entregarme amor. A Malú Noé y Cristian Mendoza, por su guía y ejemplo, por mostrarme la importancia de la educación, y que esta no solamente se emplea en un establecimiento. A Rómulo Noé, por enseñarme la importancia de otorgarle un sentido a la vida. A cada uno por su alegría, ejemplo y amor. No existe ni el tiempo ni el espacio suficiente para agradecer completamente todo lo que han hecho por mi vida.

A mis amigos de vida: A Gabriela Marín, por tantos años de cariño y amistad. A Matías Mancilla, por enseñarme la importancia de la verdadera amistad durante este “viaje” de tantos años.

También a mis compañeros y amigos de la universidad: A Nicolás Jiménez, por cada conversación y alegrías. A Esteban Cisternas, por enseñarme una importancia de la Historia que yo no conocía. A Diego Riffo, por cada consejo y conversación. De modo especial, a Eva Villegas, por haberme enseñado indirectamente que, en un ambiente tan frío como el académico, es posible la alegría.

En la universidad, un afectuoso agradecimiento a Jennifer Jara, por su ejemplo y apoyo, es realmente un orgullo que Ud. haya sido parte de mi formación académica. A todos los profesores que fueron parte de mi formación profesional. A la profesora Marcela Cubillos, por creer en esta investigación, por sus consejos y apoyo al momento de participar en distintas instancias académicas, orgulloso y agradecido de que Ud. forme parte fundamental de esta investigación y de todo el proceso.

A cada uno gracias por haber sido y seguir siendo parte fundamental de mi pasado y presente. Espero estar algún día a la altura de tanta dedicación y cariño.

Villa Alemana, junio de 2017.

## **INTRODUCCIÓN**

Este documento representa solamente el producto académico de un proceso más amplio, a saber: más de un año y medio de investigación historiográfica, metodológica y revisión de fuentes, bajo la supervisión de la docente e historiadora Dra. Marcela Cubillos Poblete, en donde se postula obtener el grado académico de Licenciado en Historia en la Universidad de Valparaíso (Chile). El orden, desarrollo y complejidad de la investigación responde a la opción metodológica-disciplinar adoptada, a las diferentes temáticas históricas y sujetos que se analizan, a su vez que, busca respetar el propio proceso de esta investigación histórica, acompañado por la descripción consciente de ésta, sus dificultades y proyecciones.

Una necesidad clave al momento de iniciar una investigación histórica, recae en la necesidad de indagar una temática original, sea en un hecho, un proceso o un protagonista de máximo atractivo. Ahí se inicia la investigación y, desde ahí se trazan las líneas metodológicas y se adopta una u otra corriente disciplinar y por ende las fuentes a estudiar e interpretar en torno a esa temática. Este estudio asume y parte de esa necesidad de modo contrario, o sea, el interés por adherirse a una perspectiva historiográfica, profundizarlo en una de sus corrientes y, desde ahí, analizar una temática viable en torno a esa elección metodológica.

Por lo tanto, la primera y principal motivación de esta investigación histórica es ocupar el campo conceptual (si bien no homogéneo), los recursos metodológicos y la óptica social y cultural de la Microhistoria, la que por ejemplo, a través de uno de sus más notables elementos, el de la *escala*, y por consiguiente su “reducción” al momento de interpretar y reconstruir su objeto de estudio, serán esenciales para revelar las incoherencias del contexto general del cual está inserto. La Microhistoria, si bien no la única, se ha establecido por sí misma en el tiempo como una de las formas más auténticas e innovadoras en las que derivó la historia social. Al momento de analizar esta “corriente histórica y epistemológica que tuvo su nacimiento en un momento postparadigmático”<sup>1</sup>, pareciera que tanto sus inicios como su vitalidad se sustentan en su tendencia inevitable de captar escenarios de alta complejidad, y ocupar su amplia variedad de elementos para analizarlos y reinterpretarlos. Esta elección disciplinar va de la mano con una de sus principales características: su interdisciplinariedad, la que asume a la Antropología, la Sociología, la Literatura y la Psicología, entre otros “campos cercanos”, como válidos para generar lazos y un conocimiento en conjunto, enriquecido de interpretaciones posibles y con el

---

<sup>1</sup> MAN, R. (2013). “La microhistoria como referente teórico-metodológico. Un recorrido por sus vertientes y debates conceptuales”, en: *HAO*, UNR, Rosario. p. 167

fin principal de, como asume el historiador italiano Giovanni Levi, “(...) buscar una descripción más realista del comportamiento humano”<sup>2</sup>. En relación a lo anterior, no resulta extraño asumir que esta corriente, desde sus inicios en la Microhistoria italiana, ha buscado “combatir” una historiografía denominada “tradicional” y una “carga positivista” que, creemos, aún persiste. Por lo tanto, interpretar los hechos, procesos, pensamientos y sujetos históricos desde la óptica de la microhistoria, no solo forma parte del interés metodológico que derive en una temática coherente, sino que al mismo tiempo, en una modesta reflexión historiográfica, tanto en lo que ha hecho, está haciendo y podría hacer en relación a la temática escogida y al propio desarrollo de la microhistoria, o sea, hacia si misma.

El historiador italiano Carlo Ginzburg, uno de los fundadores de la microhistoria italiana, eleva y a la vez clarifica esta idea cuando asume que “(...) lo verdadero es un punto de llegada, no un punto de partida. Los historiadores (...) hacen por oficio algo propio de la vida de todos: desenredar el entramado de lo verdadero, lo falso y lo ficticio que es la urdimbre de nuestro estar en el mundo”<sup>3</sup>. Con lo anterior, si bien asumimos la dificultad que genera este interés por interpretar la *verdad* del comportamiento humano (propio, aunque no exclusivo, de la historia social), no se aceptaran premisas ni interpretaciones de una “verdad dada”, tendencia propia de la historiografía tradicional, sino más bien un constante examen del objeto de estudio, el que si para algunas corrientes podría ser visto como “extraño”, tanto para nuestra perspectiva como su corriente, forma parte de una temática histórica más y, por lo tanto, sujeta a diferentes interpretaciones.

---

<sup>2</sup> LEVI, G (1996). “Sobre microhistoria”, en Burke, Peter (ed.): *Formas de hacer historia*. Ed. Alianza, Universidad Madrid. ©1991. p. 121

<sup>3</sup> GINZBURG, C. (2010). *El hilo y las huellas: lo verdadero, lo falso y lo ficticio*. 1º ed. FCE, Buenos Aires. p. 18

Nuestra segunda motivación radica en el nivel temático de esta investigación histórica. Podríamos asumir que un interés recurrente para quien estudie la historia radica, como asume el historiador Marc Bloch, tanto en su placer estético como en las sutiles seducciones de lo extraño<sup>4</sup>. Ante una historiografía cambiante y nutrida de corrientes tan diversas y diversificadas, creemos necesario plantearse cómo superar esta idea de “lo extraño” en una temática, comúnmente vista desde una mirada tradicional de la disciplina, por un lado, y otra mirada alejada de la misma que tiende a lo “anecdótico” de los hechos y personajes.

A través de este documento, y evitando caer en lo que asume Umberto Eco como un “acto de sobervia” al realizar una tesis demasiado panorámica<sup>5</sup>, se buscará entregar una propuesta a la problemática dicha anteriormente, a saber: se propone diversificar el estudio del anarquismo chileno en su escenario tarapaqueño, o sea, contribuir a la superación de su óptica “tradicional” tan asumida por la historiografía chilena, a su vez que, por otra parte, se buscare profundizar un campo escasamente explorado por nuestra disciplina interna: el estudio del “movimiento” espiritista chileno, superando su representación “anecdótica” reciente, o sea, como parte de lo “extraño”. Si bien la historiografía chilena, como la de cualquier otro país, es hija directa de su historia<sup>6</sup>, con todas las ausencias y limitaciones que eso implica, creemos que nuestra generación posee las suficientes competencias como para combinar perspectivas, enfoques y metodologías, diversificar y ampliar estas temáticas, así como también, visibilizar sujetos –y sus diferentes facetas- ignoradas por la misma. Poniendo énfasis en la temática ácrata, dentro de las contribuciones que indirectamente se proponen, se busca desmitificar la visión del caos y

---

<sup>4</sup> BLOCH, M. (2000). *Introducción a la Historia*, 4º ed., FCE, México D.F. p 13

<sup>5</sup> ECO, U. (2009). *Como se hace una tesis* (ed.). Gedisa, Barcelona. ©1977. p. 24

<sup>6</sup> PINTO, J. (2016). *La historiografía chilena durante el siglo XX. Cien años de propuestas y combates*. América en Movimiento, Santiago. p. 13

“desorden” que históricamente se le ha atribuido al anarquismo, incluso desde reconocidas visiones historiográficas. Por más zanjada que resulte para algunos esta ya clásica desmitificación, creemos que esas visiones se mantienen vigentes, ya sea desde el desconocimiento, confusión o incluso desde la desinformación, en donde el anarquismo chileno sigue siendo demonizado por nuestra sociedad de formas tanto conscientes como inconscientes.

Si bien creemos que ambas tendencias históricas son, en primera instancia discordantes, al realizar un examen más profundo de ambas, se develan estudios interdisciplinarios que las relacionaron. Junto a esta interdisciplinarietà, así como también este intento por desmitificar esta relación “extraña” vista desde una historiografía “cerrada”, se conectan inicialmente nuestra opción metodológica tanto como la temática. Creemos posible, viable y hasta innovador, estudiar el espiritismo como el anarquismo chilenos, generar un dialogo entre ambos y caracterizarlo en un caso particular (desde la Microhistoria y no de carácter “biográfico”), o sea, en un sujeto que mantuvo relaciones con ambas, tanto a nivel simbólico, discursivo y social, que a su vez nos permita develar su propia *mentalidad*, y un diálogo continuo entre su comportamiento con el contexto cultural general en el cual está inserto, derivándose características y contradicciones esenciales del mismo.

La doctrina (por cierto histórica y vigente) del espiritismo moderno asume un inicio, desde la segunda mitad del s.XIX bajo la tutela del filósofo y pedagogo francés Allan Kardec, un desarrollo de carácter elitista-ilustrado, en donde aterriza en Chile bajo esa misma fórmula. En relaciona a lo anterior, ¿hasta qué punto podríamos asumir que las prácticas espiritistas en los obreros fueron “subalternas” a las de la elite chilena? si como hemos ido presenciado en su vinculación con el anarquismo ¿no fueron más complejas (y por qué no, contradictorias) que las

de sus fundadores burgueses? En relación al anarquismo tarapaqueño (en función de este estudio), ¿cuál es su real profundidad ideológica en los obreros del salitre? teniendo en cuenta que incluso varios (por lo que no es un caso aislado) de sus dirigentes, si bien es cierto desde una cultura obrera ilustrada, buscaron complementar esta ideología (de momento, a nivel discursivo) con otras aparentemente discordantes como la teosofía, el misticismo, el naturismo, el magnetismo, y claramente, el *espiritismo moderno*.

Con todo, se presentara el estudio de un caso particular, a saber: Luis Ponce, un trabajador tarapaqueño que en la primera década del siglo XX buscó, bajo su condición de obrero ilustrado, establecer una relación discursiva tanto del anarquismo, como reconocido difusor de “la Idea” en el territorio estudiado; a su vez con el espiritismo, legitimado desde el “movimiento” chileno liderado por la burguesía del Valle Central.

Creemos tener las competencias hacia demostrar, tal como lo hace Ginzburg para el análisis de distintos casos de brujería, que un fenómeno aparentemente irracional y que indiscutiblemente irrelevante para muchos y muchas investigadores, puede ser analizado históricamente a través del gusto por el detalle revelador<sup>7</sup>, hilando las *huellas* (como iría el mismo historiador italiano) hacia explicar este fenómeno histórico concreto y por que no, trascender la propia investigación.

En relación a las fuentes, como *tercera* motivación, resulta igualmente atractivo el hecho de analizarlas teniendo en cuenta su carácter “no oficial”, en algunos casos, e invisibilidades por parte, incluso nuestra propia historia social, por otros. Se mantiene la tendencia general del análisis y fichaje de fuentes bajo una marcada (aunque no única) metodología cualitativa. A

---

<sup>7</sup> GINZBURG, C. (2013). *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Gedisa, Barcelona. ©1986. p. 12

modo y necesidad de manera más “auténtica”, se recurre a la *prensa obrera* (principalmente periódicos), la cual fue aglutinando diversas postulaciones desde la tendencia democrática, la mancomunal y obviamente (bajo una óptica primordial), con las declaradas o con mayor cercanía ideológica con el anarquismo; al mismo tiempo se recurre a la *prensa espiritista* (para este caso, de revistas) como parte de la difusión y caracterización doctrinal del “movimiento” chileno.

El contexto escogido, o sea, la pampa salitrera tarapaqueña de la primera década del siglo XX chileno, viene acompañado de una motivación no menor; se asume su ubicación temporal-espacial como escenario privilegiado para el estudio tanto de la cultura obrera ilustrada como del anarquismo; de la misma manera que se admite dicha elección al momento de aplicar el análisis microhistórico en el sujeto aludido, o sea, la trayectoria política, social y cultural de Luis Ponce y su divulgación de la doctrina espiritista por un lado, y como el hecho de formar parte de los primeros propulsores de “la Idea” anarca en dicha zona, por otro; lo que se complementa a lo anterior, es la notable proliferación de fuentes y formas de sociabilidad moderna que se generaron en el enclave salitrero, ampliando así las posibilidades de nuestra interpretación histórica.

A nuestro juicio, investigaciones como ésta nos invitan a “desfamiliarizar” el pasado, lo que no debería ser exclusivo de temáticas “innovadoras”, sino propio del rol de quien interprete el pasado, así como ser “autocríticos” con nuestro propio presente al juzgar ideas y comportamientos alejados a los propios. En relación a lo anterior, el historiador Manuel Vicuña nos aporta que: “En la actualidad se juzga una excentricidad o una rareza anodina e incluso cómica reunirse a convocar espíritus de difuntos en torno a una mesa. Hoy por hoy, día tras día,

en innumerables altares, se celebra no obstante un ritual que especula con la idea de transformar el pan y el vino en el cuerpo y la sangre de Cristo”<sup>8</sup>.

La investigación inicia con el Marco Teórico (Primera Parte), el cual en primera instancia repasa de modo panorámico la trayectoria histórica reciente de la Historia Social, la Historia Cultural y la Microhistoria, sus características, cuestionamientos, recursos y aportes metodológicos centrales, sus principales obras y autores, el “estado de la cuestión” de los mismos a nivel general y también en nuestra propia realidad historiográfica; todo a fin de dar cuenta de las principales influencias teóricas y metodológicas que este estudio adopta y/o reflexiona, hacia su justificación y sustento para que la investigación sea coherente y contribuya a un aporte historiográfico. Luego, brevemente se expone una reflexión sobre la corriente central escogida, la microhistoria, y sus aportes y fundamentos que permiten visibilizar sujetos que escasamente han tenido cabida en la denominada historia tradicional. Siguiendo lo anterior, se expone el Problema de la Investigación acompañado de diferentes problemáticas que ha tenido la ejecución y desarrollo de la investigación misma, en donde luego e inmediatamente de lo anterior se presenta tentativamente la Hipótesis de la investigación; asumiendo diferentes vías de explicación del Problema, todo bajo una mirada reflexiva de la investigación vista como un “proceso”. Finalmente en ese apartado se presentan las principales fuentes de la investigación; las posibilidades y potencialidad de un estudio “desde abajo” y microhistórico de las temáticas escogidas y concretizado en el seguimiento de un caso particular.

En la Segunda Parte, se asumirá una contextualización histórica, tomando en cuenta los principales aspectos políticos, y especialmente sociales y culturales del *Chile moderno*, siguiendo

---

<sup>8</sup> VICUÑA, M. (2006). *Voces de Ultratumba. Historia del Espiritismo en Chile*. Ed.Taurus, Santiago. p.16

con esta contextualización, se ira “aterrizando” el análisis hacia la *sociedad del salitre* (concepto ampliamente trabajado por el historiador Sergio González Miranda) y su relación con la *cultura obrera ilustrada* específica que allí se desarrolla. Siguiendo con un análisis de la cosmovisión ácrata y trayectoria política-social en correspondencia de nuestro caso de estudio. Finalmente, se realiza una reflexión histórica sobre la indefinición ideológica y las racionalidades que confluyeron en el contexto de estudio y que se concretizan con nuestro caso específico.

El capítulo central de nuestra investigación, la Tercera Parte, integra las principales contribuciones de nuestro estudio hacia la reconstrucción microhistórica de nuestro caso; partiendo desde una contextualización histórica del *espiritismo moderno*, continua con una argumentación hacia la necesidad de visibilizar nuevos sujetos históricos en nuestra disciplina, para luego iniciar concretamente la Microhistoria de nuestro obrero ilustrado a través del fichaje de las fuentes y con ello dilucidando sus diferentes facetas y patrones discursivos; hasta finalmente analizar su discursos en la prensa bajo la relación anarquismo/espiritismo, su carácter o no contradictorio, y luego agregando las categorías (a contrapelo de nuestro caso) de heterodoxia, representatividad y a nivel disciplinario, el de circularidad cultural.

Finalmente, determinando el resultado de nuestra problemática e hipótesis inicial, se realiza un balance de los objetivos trazados en la investigación, a su vez que se exponen las principales conclusiones que se derivan de esta y las proyecciones posibles a nivel historiográfico. Teniendo en el horizonte las fuentes para visibilizar sujetos cuyas prácticas han sido ignoradas, tenemos las “puertas abiertas” para analizar una doctrina caracterizada por ser “puertas a dentro”, contamos con el análisis microhistórico para reducir un fenómeno, a veces, científico y /o religioso de alta complejidad, a su vez la influencia historiográfica que nos impulsa a encontrar (tomando la

referencia de Ginzburg) nuestro propio *Menocchio*; hacia un obrero acrata con intereses espiritistas que se *reencarne* desde ultratumba y nos de voces de sus prácticas que han estado, históricamente, *más allá* de nuestra disciplina.

**PRIMERA PARTE. MARCO TEÓRICO: TRAS LAS “HUELLAS” DE *MENOCCHIO*.**

## 1.1 Historia social, Historia cultural y Microhistoria: justificación, influencias y fundamentos.

Al momento de definir a la disciplina de la Historia, el reconocido e influyente historiador francés Marc Bloch asumía que: “No hay, pues, más que una ciencia de los hombres en el tiempo y esa ciencia tiene necesidad de unir el estudio de los muertos con el de los vivos”<sup>9</sup>. Resumir la infinita contribución conceptual y crítica hacia la propia disciplina por este historiador desde esta frase sería caer en un reduccionismo absurdo. Lo que sí es viable, es cuando contrastamos dicha reflexión de mediados del siglo pasado con lo que ocurrirá décadas más adelante, una ampliación y diversificación de la disciplina en enfoques, perspectivas y temáticas. Bloch y su obra demostraron que el historiador debe reflexionar por esencia su oficio como tal y que éste jamás está desligado con el propio contexto del cual escribe. Lo anterior se reflejó nítidamente en uno de los procesos claves del siglo pasado de auto reflexión y cuestionamiento en la disciplina —y por cierto, de la mayoría de las ciencias humanas— tras las convulsiones de los 60’s, entre la agitación política y la renovación intelectual también se produce una profunda convulsión historiográfica. Este proceso produjo que ciertas corrientes y perspectivas durante esos años comienzan a poner su énfasis analítico, por ejemplo, en las esferas simbólicas en que se desenvuelven los individuos<sup>10</sup>. No es para nada coincidencia que los historiadores, intelectuales, corrientes y perspectivas que se emplean en este estudio protagonizaron dicho proceso de introspección y de también, como asume Robert Darnton de “realineación de la investigación”<sup>11</sup>, hacia su propio oficio sin desligarlo de su propio contexto convulsionado, de los cuales criticaron

---

<sup>9</sup> BLOCH, *Op.cit.* p 50

<sup>10</sup> SERNA, J. y PONS, A. (2013). *La historia cultural. Autores, obras, lugares*. Akal, Madrid. p. 24

<sup>11</sup> DARNTON, R. (2010). *El beso de Lamourette: reflexiones sobre historia cultural*. FCE, Buenos Aires. ©1990. p. 203

y complejizaron modelos ya existentes como la Historia Social y la Historia Cultural, hasta incluso protagonizar una de su metamorfosis más interesante: la Microhistoria.

Desde los inicios del rotulo asumido como Historia Social y siempre lejos de la homogeneidad, académicos pioneros dentro de los cuales se ubicaban precisamente Marc Bloch y también Lucien Febvre<sup>12</sup>, asumían la tendencia de expandir la disciplina hacia ocuparse del conjunto de la sociedad. En esa misma dirección, durante las últimas décadas se han profundizado los lazos metodológicos con otras disciplinas de las ciencias sociales<sup>13</sup>. Sin embargo, pareciera que la Historia Social se encuentra en crisis; por una parte, debido a la ya histórica disputa con las posturas posmodernas, mientras que por otra y similar a lo que ocurre con la Historia Cultural, una ampliación temática radical en donde aparecen objetos de estudio que llegan a estar ligados a lo “anecdótico” y lo “curioso” y que poco dan cuenta de fenómenos sociales que nos permitan comprender críticamente el pasado y el presente.

Para nuestra realidad historiográfica interna, cuando Salazar y Pinto analizaban el estado de la cuestión de la disciplina fines del siglo pasado, asumían que “(...) existe en nuestro país una generalizada sensación de que los historiadores han dedicado muy poco tiempo al estudio de lo social - a diferencia de lo político, lo económico o lo cultural-.”<sup>14</sup>, reflexión que se mantendría aún vigente pese a innumerables esfuerzos en los últimos años, ya que creemos aún persiste esta deuda en relación a una perspectiva que no solo estudia sujetos marginados (aunque no exclusivamente), sino que la propia historia social aún se encuentra marginada por aquella más

---

<sup>12</sup> HERNÁNDEZ, G. (2012). “Historia social frente a Historia tradicional. ¿Una cuestión de moda?”. En: *Ab initio*, n° 5. USAL, Salamanca. p. 87

<sup>13</sup> FERNÁNDEZ, B. (2014). “Carlo Ginzburg, microhistoria y escala. El caso del vinatero calvinista”. En: *Historiografías*, n° 8, Universidad de Granada. pp. 109-110

<sup>14</sup> SALAZAR, G. y PINTO, J. (1999). *Historia Contemporánea de Chile, Tomo II: Actores, identidad y movimiento*. LOM, Santiago. p. 7

“oficial”. Peor aún, aquellos argumentos que sostienen que la actual Historia Social ha perdido su posibilidad crítica, se encuentra desactualizada, y ocupa conceptos y métodos del siglo pasado, los mismos que emplean los referentes ya “clásicos” de este ámbito como los autores recién nombrados. En la cara más extrema de este problema, la historiografía tradicional chilena bajo el denominado “paradigma portaliano” asumía (y en más de algún caso, creemos que aún persiste) la idea de que “(...) para que un individuo pudiese ser considerado un actor social e histórico, debía profesar estas ideas; de lo contrario, su historicidad no le era reconocida”<sup>15</sup>. Por consiguiente, toda acción que no se desarrolle coherentemente a nivel de “sistema”, o peor aún, que actúe en contra del mismo, automáticamente asume una escasa “dignificación historiográfica”<sup>16</sup>, siendo en su momento la escasa visibilización del movimiento anarquista chileno un claro ejemplo de aquello. Sin embargo, hay una tendencia recurrente de nuestra disciplina que radica en su capacidad de reinventarse, pese a que dependa recurrentemente de estudios y obras específicas de historiadores de renombre, también existen amplias excepciones que abren espacios poco explorados, o incluso, desconocidos. Una de esas excepciones fue el proceso historiográfico conocido como la *Nueva historia*, en donde si hay algo que la caracteriza al ser analizado por Peter Burke recae en que “todo tiene una historia”<sup>17</sup>, lo cual tampoco deja de ser peligroso, siempre bajo el fundamento filosófico que asume este fenómeno historiográfico en donde la realidad esta social y/culturalmente construida<sup>18</sup>. Claramente este fenómeno de la disciplina no influyó meramente a la Historia Social.

---

<sup>15</sup> Idem, p. 95

<sup>16</sup> Idem, p. 95

<sup>17</sup> BURKE, P. (1996). “Obertura: La nueva Historia, su pasado y su futuro”, en *Formas de hacer historia* (ed.). Alianza Universidad Madrid. ©1991. p. 14

<sup>18</sup> Ídem. p. 15

Hace algunos años, los reconocidos investigadores de la Historia Cultural (así como también, de la Microhistoria), Justo Serna y Analet Pons, le atribuían a un reducido grupo de historiadores de esa misma perspectiva historiográfica la pertenencia a la denominada escuela o “academia invisible”, institución metafórica entendida como “(...) aquél ámbito en el que unos objetos comunes de investigación y unos procedimientos y métodos compartidos acercan a investigadores que pueden estar geográficamente muy distantes”<sup>19</sup>. Tal como asumen aquellos cuando analizan la trayectoria de la Historia Cultural y sus grandes historiadores, asumen que ésta “(...) es un extensísimo campo en el que trabajan investigadores de distintas nacionalidades y de procedencias muy diversas. Rastrear variados asuntos y temas, numerosas cuestiones que no parecen tener relación entre sí”<sup>20</sup>. Esto no deja de ser peligroso, lo que ocurre cuando la Historia Cultural va progresivamente aumentando los temas de las más variadas materias, es decir, caer en una irrelevancia y relativismo. El problema de la relevancia –completan los autores- se resuelve en relación al modo que se trate el fenómeno histórico<sup>21</sup>, siempre asumiendo dicho desafío a través de los mayores avances e innovaciones que esta perspectiva disciplinar ha encarnado en las últimas décadas. A su vez, esta tendencia antirelativista, como también las de la interdisciplinariedad y la tendencia a evitar la excesiva familiaridad del objeto de estudio, han sido mayormente profundizadas por grandes historiadores de la cultura y la Microhistoria; esta “academia invisible” –como definen Serna y Pons- en los cuales se encuentran Peter Burke, Carlo Ginzburg, Robert Darnton, Natalie Zemon Davis y Roger Chartier, en donde la lectura de los tres primeros ha sido vital para las reflexiones y consistencia de este estudio. Dichos historiadores, los que por cierto asumen una proximidad generacional, han tenido una activa contribución en la

---

<sup>19</sup> Serna y Pons (2013), *Op.cit.* p. 31

<sup>20</sup> Ídem. p. 9

<sup>21</sup> Ídem. p. 9

Historia Cultural (por ejemplo, en la historia del libro), la Historia Social; o como otros dirían en una *historia desde abajo*; la cultura popular y hasta la *vida cotidiana* principalmente de aquellos sujetos marginados por la Historia Tradicional, así como también, una enorme influencia de Marc Bloch, la historiografía francesa (desde la *Escuela de los Annales*, como la Francia moderna misma como objeto de estudio en varios de sus estudios) y por cierto, menciones, críticas y contribuciones constantes al estudio de las *mentalidades*; no es coincidencia por tanto que estos elementos también sean tomados en este estudio. En tanto, la definición de Historia Cultural que acá se emplea pone énfasis en lo que Darnton asume como “el estudio de la cultura en el sentido antropológico, incluyendo las cosmovisiones y las *mentalités* colectivas”<sup>22</sup>, así como también, sus mundos simbólicos.

Volviendo a mediados del siglo pasado, ocurrirá que “(...) la Historia se vería sacudida por la impugnación a la que la sometían otras disciplinas, en particular la sociología y la antropología, y por el empuje general de la perspectiva estructuralista. Los historiadores respondieron a esta demanda de dos formas distintas. En primer lugar, fueron ampliando el campo de la investigación con nuevos temas y objetos, en general con aquellos que, aun no siendo totalmente extraños, eran mucho más familiares para los antropólogos (la actitud ante la muerte, la familia, etcétera), asuntos estos que, por ejemplo, Ariès había hecho propios. En segundo término, los historiadores dejaron de lado enfoques bien establecidos y se centraron en el análisis de las relaciones entre individuos y grupos, atendiendo en particular a sus múltiples significados (ya no solo económicos, sino sobre todo simbólicos). La conclusión de ese doble esfuerzo sería la paulatina aparición de lo que Roger Chartier denomina una «Historia sociocultural». Y este es el cambio

---

<sup>22</sup> DARNTON (2010), *Op.cit.* p. 220

decisivo que nos interesa destacar en su discurso. Aun siendo un rótulo todavía ambiguo, *sociocultural* expresa ya el abandono de la “mentalidad” como objeto preferente y apunta en la dirección anglosajona que será tan importante en el propio Chartier. En este sentido hay dos aspectos importantísimos, a su juicio, que fundamentan esa nueva forma de investigar. Son, por un lado la aportación de Michel Foucault y, por otro, la orientación microanalítica que estarían adoptando los historiadores”<sup>23</sup>, siendo claramente esta última la que mayormente nos interesa, ya que a su vez está orientada hacia “(...) el abandono de la clásica Historia cuantitativa de la cultura, sustituida por una sensibilidad antropológica atenta a las acciones y mentalidades de los individuos, a las prácticas culturales”<sup>24</sup>.

No resulta extraño verificar que en el sentido común de la gente “lo cultural” sea remitido a monumentos, museos, arquitectura y formas de arte. Las Ciencias Sociales nos han demostrado de diferentes maneras que la cultura no recae meramente en la producción material y obras de incalculable valor comercial, sino que también y aún más importante en lo simbólico, el comportamiento, el lenguaje, las prácticas rituales, la lectura, la alimentación, y tantas otras variantes posibles. En dicho ámbito, nuestra disciplina interna se ha caracterizado por una progresiva diversificación y ampliación hacia superar esta problemática inicial, potenciando una Historia Cultural en Chile encarnada en estudios como los de Bernardo Subercaseaux y Manuel Vicuña, entre otros. La “piedra de tope” y hasta contradictoria de estos celebres historiadores recae cuando su enfoque cultural remite principalmente a la elite o la clase dominante de turno en nuestra historia. Esta situación se puede interpretar de diferentes maneras, por ejemplo, en la disposición de fuentes y su propio posicionamiento historiográfico. Ahora bien, lo relevante es

---

<sup>23</sup> SERNA y PONS (2013), *Op.cit.* pp. 107-108

<sup>24</sup> Ídem. p. 223

dilucidar que la Historia Cultural – la que ha sido desarrollada a “años luz” de nuestra realidad interna- lleva décadas imbuyéndose en la cultura popular en determinados contextos bajo un “espíritu antropológico” e incluso más allá: dilucidar los intercambios, “prestamos” y relación entre la “cultura alta” y la “baja”. Dentro de los historiadores que Julio Pinto los aglutina en la denominada “nueva Historia Cultural” chilena<sup>25</sup>, se ubicarían nuevamente desde los estudios de Bernardo Subercaseaux hasta la camada más joven encarnada en Manuel Vicuña, ambos por cierto, historiadores que les han dedicado más de una línea al estudio del fenómeno espiritista en Chile; el primero con un breve análisis de lo que denomina como el “espiritualismo de vanguardia” expresado en la oligarquía femenina de inicios de siglo XX<sup>26</sup> (integrando el espiritismo y la teosofía como vertientes de aquel movimiento intelectual-espiritual), y el segundo, asumiendo el rol de pionero del estudio del espiritismo moderno en Chile desde una visión más panorámica y exhaustiva de fuentes. Probablemente el punto de encuentro más notorio entre ambos, como por ejemplo en la temática spirita, se ubica en su tendencia y perspectiva confesa de hacer una historia “desde arriba”; tendencia historiográfica habitual en la mayoría de las corrientes de nuestra disciplina, excepto en unas pocas acepciones, entre ellas la Microhistoria.

La Microhistoria, si bien no la única, se ha establecido por sí misma en el tiempo como una de las formas más auténticas en las que derivó la Historia Social. Pareciera que tanto sus inicios como su vitalidad se sustentan en su tendencia inevitable de captar escenarios de alta complejidad, y ocupar su amplia variedad de elementos para analizarlos y reinterpretarlos. Hacia

---

<sup>25</sup> PINTO (2016), *Op.cit.* p. 98

<sup>26</sup> Categoría propuesta y analizada por el historiador chileno Bernardo Subercaseaux en el capítulo “Feminismo aristocrático y espiritualismo”, En: SUBERCASEAUX, B. (2011). *Historia de las ideas y de la cultura en Chile, Tomo III*. Ed. Universitaria, Santiago. pp. 79-81

finés de los años 70's y comienzos de los 80's, el microanálisis en general y la Microhistoria en particular propusieron como una de las salidas a esta dualidad entre generalización y particularismo una especie de “*vía intermedia*”, apoyada además de un constructivismo consciente, en el cual no caben premisas dadas de antemano, ni se aceptan ciertas evidencias epistemológicas tradicionales<sup>27</sup>, siempre orientado “(...) a una reducción de la escala de observación y a una perspectiva preferentemente cultural del pasado, dándose a entender que la cultura es el marco en que se desenvuelven las acciones, las emociones y las ideas humanas”<sup>28</sup>. Ahora bien, dicho enfoque no se remitiría netamente a la dimensión cultural, ya que por ejemplo para Edoardo Grendi “(...) el microanálisis era una forma particular de hacer Historia Social”<sup>29</sup>. Esto nos permite asumir que la Microhistoria desde sus inicios no solo busca estudios culturales, sino que también la Historia Social y también combinados. Sin embargo, pese a los enormes aportes de esta corriente, “(...) no es posible concluir que esta tendencia sea unívoca o se constituya en un nuevo paradigma filosófico. Dado que la Microhistoria ha surgido de una crítica, realizada desde muchos lados y por muchas voces, su cuerpo argumentativo es igual de diverso (...)”<sup>30</sup>. Quien ocupe a la Microhistoria como referente hacía, por ejemplo, criticar el discurso historiográfico “tradicional” y al mismo tiempo no se auto analiza ni autocritica, podría caer incluso en una práctica más peligrosa en donde el “todo vale” domine en su discurso crítico mientras que la interpretación del pasado sea dispersa bajo esa misma lógica, cayendo en una contradicción en sí misma. Pese a esta realidad conceptual difusa, existen elementos asumidos de modo unánime hacia su utilización como lo es el de la escala, ya que para esta corriente la

---

<sup>27</sup> MAN, *Op.cit.* p. 168

<sup>28</sup> SERNA y PONS (2013), *Op.cit.* p. 111

<sup>29</sup> Ídem. p. 111

<sup>30</sup> MOYANO, C. (2006). *Microhistoria de la renovación socialista en el MAPU. Un partido, unos sujetos, nuestra transición a la democracia 1973-1989*. Tesis Doctoral, Universidad de Chile, Santiago. p. 29

reducción de escala, y por ende de su investigación, serán esenciales para revelar las incoherencias del contexto general. Ahora bien, tampoco la Microhistoria posee un discurso implícito en donde la interpretación se reduce meramente a esta suerte de *close-up*, sino que más bien se colocan desde la “otra verada”, ya que asumen que la “mirada de cerca” permite captar algo que no tenía una visión de conjunto, pero que también esto se produce en viceversa<sup>31</sup>. Pese al ya reconocido ejercicio microhistórico de captar las incoherencias y falencias de los sistemas sociales y culturales, asumimos que ésta no se encuentra condicionada hacia dicha cualidad, ya que el análisis de algunos casos concretos también pueden enriquecer con nuevos elementos interpretaciones más generales y no necesariamente contradecirlas<sup>32</sup>, manteniendo siempre el sentido crítico que esta corriente posee sea cual sea el camino escogido.

Otra unanimidad reconocida de esta corriente recae en su carácter interdisciplinario, ya que define también la diversa gama de interpretaciones y enfoques posibles del pasado al ocupar elementos de variadas –aunque complementarias- disciplinas. Dadas nuestras competencias, este énfasis interdisciplinario probablemente sea el menos aprovechado de nuestro enfoque escogido, pero no deja de ser necesario enunciarlo dada su fundamental importancia para esta corriente y la disciplina en general, de la misma forma, una advertencia hacia insinuaciones e ideas que de otras disciplinas hemos extraído a fin de enriquecer nuestras interpretaciones. Esta interdisciplinariedad resulta clave debido a que, como asume Levi, “(...) muchos historiadores que practican la Microhistoria han mantenido constantes intercambios con las Ciencias Sociales”<sup>33</sup>, realidad que se ha sostenido desde sus inicios hasta la actualidad, un claro ejemplo de ello es la

---

<sup>31</sup> GINZBURG (2010), *Op.cit.* p. 377

<sup>32</sup> GINZBURG, C. (2004). *Tentativas*. Prohistoria Ediciones, Rosario. p. 200

<sup>33</sup> LEVI, *Op.cit.* p.119

*descripción densa* heredada desde la antropología de Clifford Geertz. En cuanto a esto y la bibliografía consultada sostenemos que la Antropología interpretativa y la Microhistoria, tienen tanto en común como por ejemplo la historia y la propia antropología en general, a diferencia de que la antropología interpretativa posee un significado homogéneo de los signos, mientras que la microhistoria asume su complejidad y multiplicidad de representaciones sociales que pueden llegar a generar.

Resulta vital para este estudio socio-cultural y microhistórico asumir y reconstruir el *mundo simbólico* del cual se sostienen los individuos (como sujetos históricos) para crear un discurso, en donde la Microhistoria intentara definir las ambigüedades de la cual este mundo se sustenta (considerando que parte de la complejidad de estos sujetos, asume también el nivel simbólico del cual se identifican), lo que permite una pluralidad de interpretaciones de las cuales- parafraseando a Aguirre Rojas cuando analiza el modelo cultural de Ginzburg- se recorren “a contrapelo”, o sea, se toman las “declaraciones” – cuan juicio- de los sujetos históricos que se analizan, el proceso histórico real en el cual están insertos y los “estereotipos” impuestos generalmente desde las clases altas que no los logran comprender<sup>34</sup>; a su vez de la lucha que se manifiesta entre dichos recursos simbólicos y también los materiales. Un claro ejemplo de lo anterior es la obra icono de Darnton y el caso de *Léveillé* con el gato como símbolo, en donde no se realiza su masiva matanza netamente por venganza (“estereotipo” que se le podría asignar a los burgueses a los cuales les pertenecen esos gatos), sino que además asume elementos simbólicos

---

<sup>34</sup> AGUIRRE ROJAS, C., “A modo de Introducción: El queso y los gusanos: un modelo de historia crítica para el análisis de las culturas subalternas”. En: GINZBURG (2004), *Op.cit.* p. 15

que colindan con lo social, lo político, lo laboral, lo artístico e incluso con lo sexual, ante las contradicciones de la cual se siente parte.

Tal como asume Moyano, “(...) pese a que los microhistoriadores supongan que las realidades pasadas son "reconstruidas" (...) no son partidarios del relativismo máximo ni creen que la historia sea una novela ficticia”<sup>35</sup>. Es más, creemos que la Microhistoria avanza progresivamente hacia una visión más realista de la historia, desde la desmitificación de algunos “grandes” personajes, hasta (y principalmente) a la reivindicación de otros sujetos ignorados, en donde habitualmente se diferencian, en relación a los sujetos que el estudio microhistórico escoja, los relacionados al estudio de familias; al de comunidades o pueblos (los más numerosos) y hacia “individuos olvidados”<sup>36</sup>, del cual este último y en gran medida, con sus respectivas salvedades, se ajusta este estudio. Con todo, la Microhistoria asume que los grupos e individuos son más complejos de lo que se cree, que el comportamiento humano no es homogéneo, y que por tanto la búsqueda de dar una descripción más realista del mismo asume esa complejidad que requiere ser auxiliada y enriquecida con otras interpretaciones y disciplinas.

Tal como asume Julio Pinto en su estudio panorámico de la historiografía chilena del siglo XX, paradójicamente (y no por eso menos importante) la primera aplicación en Chile de un estudio a nivel micro recae en lo que realizó en los 80’s un historiador extranjero, el norteamericano Peter Winn, cuando estudiaba una empresa textil de carácter emblemático y así historiaba el protagonismo obrero que se vivía en ese tiempo a través de la utilización de fuentes orales<sup>37</sup>. Esta

---

<sup>35</sup> MOYANO (2006), *Op.cit.* p. 29

<sup>36</sup> SERNA, J. y PONS, A. (2004). “Nota sobre la microhistoria. ¿No habrá llegado el momento de parar?” En: *Pasado y Memoria*, N°3, Universidad de Alicante. p. 6

<sup>37</sup> PINTO (2016), *Op.cit.* p. 66

apertura de nuestra disciplina interna demostró que si se podían combinar nuevos enfoques como el “micro” y la utilización de la memoria, con temáticas “viejas” sin abandonar la visión “desde abajo” ni tampoco desvinculada de la realidad chilena de la época. Por otra parte y varios años después, Cristina Moyano realiza un notable estudio que se circunscribe a la perspectiva microhistórica, a la del tiempo presente y la memoria, cuyo trabajo nos influye en la medida que “más que dar cuenta de los grandes procesos institucionales ha optado por los sujetos, sus producciones simbólicas, imaginarios y narraciones”<sup>38</sup> cuando analiza la trayectoria histórica, ideológica y simbólica del MAPU en la dictadura cívico-militar chilena con sus respectivos matices hacia la transición democrática, evidenciando que es posible enlazar los estudios de la microhistoria con perspectivas habitualmente asumidas como más “política”, lo que no quiere decir que tanto la historia social como la cultural no contengan en sí “lo político” como propio de la práctica historiográfica. Dicho estudio asume un enfoque interdisciplinario propio –aunque no exclusivamente – de la Microhistoria, esta vez llevamos al extremo de tomar elementos desde el posmodernismo de Michel Foucault hasta los aportes de la antropología de Clifford Geertz hacia una interpretación en común. Moyano se toma de un partido político en particular, matizando también la clasificación “clásica” de los tipos de Microhistoria; los que se ocupan de una aldea/comunidad, una familia o un individuo. Pese a tomar el enfoque microhistórico y considerarlo riesgoso pero válido, dentro de lo que discrepamos con la autora ubicamos su conceptualización de la microhistoria como “posmoderna” al remitir este enfoque con el discurso narrativo del cual el sujeto analizado construye en su propio contexto y que este no construye al sujeto<sup>39</sup>, ya que y como hemos intentado dar luces, precisamente la Microhistoria es mucho más

---

<sup>38</sup> MOYANO (2006), *Op.cit.* p. 3

<sup>39</sup> Ídem. p. 11

que esta interpretación, por ejemplo, con su condición antirelativista ya que busca intentar una comprensión real del pasado. Otro elemento que recuerda Moyano en su estudio es la capacidad de la perspectiva microhistórica de hacer comprensible la experiencia, a veces errática y otras “no racional”, de distintos actores (habitualmente quienes escasamente han sido visibilizados) hacia comprender procesos y tendencias históricas más generales<sup>40</sup>. Esto es sugerente para nuestro estudio teniendo en cuenta que al pretender visibilizar actores tales como los espiritistas, y en la misma dirección, diversificar el “lente” de análisis hacia los anarquistas (mayormente visibilizados que los primeros), lo que acá se realiza es encarnar ambas esferas en un caso particular; Luis Ponce representa de alguna manera ambas tendencias de la época y concretiza sus adhesiones (tanto al espiritismo como al anarquismo) a través de discursos en la prensa en donde es posible dilucidar muy tempranamente elementos contradictorios y sobre todo una trayectoria errática entre ambas y otras doctrinas/ideologías. El desafío recae directamente en evidenciar si su discurso/comportamiento genera representatividad de procesos históricos generales o que resulta ser un excéntrico, visionario o “loco” para su propio contexto y época. La Microhistoria, siguiendo la idea anterior, permite establecer ese elemento diferenciador entre el nivel de representatividad del sujeto de estudio, así como también, el verdadero aporte/impacto que genera a nivel disciplinario.

Cabe mencionar que la Microhistoria, como también ocurre en la Historia Cultural, no solamente se ocupa de sujetos de los sectores populares. Una ejemplificación criolla de aquello recae en el estudio microhistórico de Rafael Gaune, el cual se ocupa de analizar – a partir de una *historia de la muerte*- el itinerario y examen de consciencia durante los últimos meses de vida de

---

<sup>40</sup> Ídem. p. 26

un “viejo de elite santiaguina” del siglo XVIII, a saber, el gobernador Gabriel Cano de Aponte<sup>41</sup>. El enfoque que el autor le da a su estudio inicia con una revisión de la vida pública y política del gobernador, muy de la mano con el enfoque microhistórico que realiza en profundidad Cristina Moyano, para luego analizar su testamento como fuente histórica privilegiada para desglosar su cosmovisión. Gaune presenta a un personaje iletrado (propio de la época), con un miedo profundo a la muerte – como temática central- que progresivamente va conformando un discurso que evidencia consciencia sobre ésta, sin dejar de tener contradicciones<sup>42</sup>. Nuevamente la *muerte* pasa a ser una categoría central a nivel simbólico, analítico e historiográfico. Y esto nos lleva por ejemplo a reflexionar sobre Luis Ponce y su supuesto discurso contradictorio en donde éste, ¿habrá tenido una consciencia de su propia muerte? O su adhesión al espiritismo, ¿será una válvula de escape de la misma?

Con todo y parafraseando a Peter Burke cuando reflexionaba en torno a que, luego de los pioneros, ¿es momento de parar con la microhistoria? Esto se responde en gran medida en el objetivo que su utilización busque: si se ocupa para lo curioso, lo mero anecdótico<sup>43</sup> - asumiendo que este reparo no recaerá solamente en aquella corriente sino más bien en la disciplina en general- o para lo que intentamos con este estudio, entre los cuales se presenta la necesidad (entre muchas otras) de obtener una reflexión crítica de nuestro aporte al quehacer historiográfico; que apunte al saber y no la mera curiosidad; a una interpretación más rica y representativa del pasado, el cual tiene mucho que decirnos – cuan *espíritu superior* en lenguaje espiritista- de nuestro presente. Buscaremos dirigirnos hacia superar – o al menos, poner en tela de juicio- el “relativismo

---

<sup>41</sup> GAUNE, R. (2006). “Una microhistoria de un viejo de la elite santiaguina y su itinerario hacia la muerte. Siglo XVIII”. En: *Boletín de Historia y Geografía*, N° 20. PUC, Santiago. pp. 133-169

<sup>42</sup> Ídem. p. 139

<sup>43</sup> SERNA y PONS (2004), *Op.cit.* p. 7

radical” propio de la moda posmoderna, la cual bajo distintas denominaciones (“deconstrucción”, “posestructuralismo”, etc.) creemos que aún se encuentra vigente y que niega el camino hacia la existencia de una verdad absoluta, así como también y tal como asume Hobsbawm, al menos llegar a una “comprensión consensuada” de ella a través de medios racionales<sup>44</sup>. Si bien no se busca interpretar ni crear un discurso de verdad absoluta, si creemos posible dar cuenta de “tentativas de aproximación” en torno al ejercicio metodológico social y cultural en relación a un fenómeno histórico y remitido a un caso particular. Se escoge una perspectiva centrada en lo socio-cultural: ¿Por qué “centrada”?, porque se le da énfasis, pero no es la única ya que siempre dialoga con otros aspectos, como lo económico y por supuesto que lo político; por qué socio-cultural, creemos que ambas perspectivas historiográficas son ricas en sí mismas, pero que deben ser concebidas como un dialogo necesario y que incluso nuestra disciplina debe ir más allá en el sentido de estudios complementados, o sea, asumir que una no existe sin la otra. La Microhistoria ha dado cuenta de aquello, y no solo una convivencia de perspectivas históricas como la social y cultural, sino que también con otras disciplinas como ya se ha mencionado. En el caso que este estudio no se remitiese a la idea anterior no se lograría una interpretación satisfactoria de la trayectoria, intereses, ideología y prácticas de Luis Ponce sin tener en cuenta por ejemplo su incidencia y participación en el movimiento social popular y obrero salitrero, además de cuáles eran sus motivaciones, cuáles eran los cambios culturales que promovía y que también era parte, y también cuáles eran los elementos que componía sus discursos. Es ahí en donde se conecta lo social, lo cultural como perspectiva “hegemónica” –si se quiere, de este estudio- por sobre la mera interpretación –sin tampoco desvincularse- de lo político, lo sindical y

---

<sup>44</sup> HOBBSAWM, E. (2015). *Historia del siglo XX*. 10º ed., Crítica, Buenos Aires. p. 439

lo económico. Bajo esa misma lógica creemos que estas últimas deben asumir ese mismo camino mirando hacia las perspectivas que en esta investigación se encuentran al “centro”. Una perspectiva histórica socio-cultural, la que si bien se encarna y se centra en la corriente microhistórica, indudablemente permiten integrar otras vías de explicación e interpretación complementarias tales como las corrientes de las *mentalidades* y la *vida cotidiana*. Estudios y reflexiones que se desprenden desde estas últimas corrientes también son incorporadas a esta investigación, enriqueciendo la propuesta disciplinar “central” enunciada anteriormente.

Con todo y tal como asume Blanca Fernández (dicho sea de paso, experta en teoría literaria) asume que algunos historiadores, de los cuales podríamos integrar a aquellos forjadores de la *Nueva historia*, de la “Escuela invisible” y de la microhistoria, “sí pretenden alcanzar una verdad científica, problemática, probablemente no definitiva, pero una verdad”<sup>45</sup>. Darnton completa el cuadro cuando asume que precisamente las más innovadoras y excitantes corrientes de nuestra disciplina son aquellas que buscan poner al descubierto la condición humana; el sentido de la vida, sin presionar las investigaciones hacia dar respuestas definitivas ni acertijos filosóficos, sino que acceder a las respuestas que incluso nuestros predecesores ya buscaron responderlas<sup>46</sup>.

### **1.1.1 “Reducir” y superar la Ultratumba: los aportes de la Microhistoria para visibilizar sujetos ignorados por la historiografía tradicional.**

*Dios está en los detalles.*

A Warburg

---

<sup>45</sup> FERNÁNDEZ (2004), *Op.cit.* p. 119

<sup>46</sup> DARNTON (2010), *Op.cit.* p. 18

Dentro de los diversos fundamentos en los que se apoyaba Peter Burke para analizar la *Nueva Historia* recae en la crítica hacia la historia tradicional o la que denomina “historia vieja”, en este caso a su carácter elitista, o sea, una visión de la Historia “desde arriba”<sup>47</sup>. Hacia utilizar nuestra corriente historiográfica en dicha dirección asumimos la necesidad de concebirla, en primera instancia, como un “árbol del conocimiento”, del cual se deben apelar a sus *raíces* y el *campo* en el cual esta cultivado; su *tronco* conceptual; y luego, los *frutos* que potencialmente se derivarían de su adecuada utilización. A la Microhistoria de la cual nos referimos, asumiremos a esta “corriente histórica epistemológica que tuvo su nacimiento en un momento postparadigmático”<sup>48</sup> -en referencia a la crisis de las Ciencias Sociales (como parte de una más generalizada en diferentes niveles de la existencia y del conocimiento) entre los 60’s y 80’s- que desde sus inicios asumió sus fundamentos como respuestas directas a un escenario disciplinario complejo, en donde- entre otras- se manifestaba el interés, como asumen Serna y Pons, de nuevos sujetos de estudio tales como: “(...) la cultura popular o incluso los sectores más marginales (que) estaban en el centro de las inquietudes sociales, políticas e historiográficas”<sup>49</sup>. Pareciera que tanto sus inicios como su vitalidad se sustentan en su tendencia de captar escenarios de alta complejidad, y ocupar su amplia variedad de elementos para analizarlos y reinterpretarlos bajo su óptica social y cultural. Nos detendremos en analizar estos elementos.

En relación a su funcionamiento, nos resulta pertinente la metáfora (dicho recurso de la que sus teóricos habitualmente se toman para caracterizarla) que –parafraseando a Omar Calabrese-

---

<sup>47</sup> BURKE (1996), *Op.cit.* p. 15

<sup>48</sup> MAN (2013), *Op.cit.* p. 167

<sup>49</sup> SERNA, J. y PONS, A. (2000). *Como se escribe la microhistoria*. Frontesis, Universidad de Valencia. p. 57

utilizan Justo Serna y Anacleto Pons en relación al *detalle* y el *fragmento*: “Cuando queremos representarnos una obra de arte, ésta constituye un todo, un conjunto, un sistema dotado de partes, de elementos, de porciones. Si conocemos efectivamente esa totalidad, las partes que la constituyen son detalles de la misma; en cambio, cuando esa totalidad se ignora, esas partes son fragmentos (...) El propósito es el de conocer el conjunto al que pertenecía y, por tanto, la meta es la de relacionar esos restos entre sí”<sup>50</sup>. La Microhistoria (en estricto rigor, el microhistoriador) habitualmente niega el conocimiento de esa *totalidad*, mientras que la asumiría tal como un puzzle sin contornos claros; no conoce el conjunto completamente ya que está –asumido estratégicamente– “vedado”. Como podría asumir notablemente Borges que lo definitivo solo pertenece a la religión o al cansancio. Hacia superar esta complejidad, un concepto fundamental será el de la *escala*, ya que para esta corriente la reducción de la misma, y por ende de su investigación, serán esenciales para revelar las incoherencias del contexto general (o sea, de la totalidad), así como también, del descontento y posturas que la “gente corriente” asume al dimensionarlas. Una notable comparación de esto sería con un lente fotográfico, en donde asumiría que la proyección de un elemento particular, que al ser enfocado tiene una influencia sobre la “fotografía” en conjunto y la habilidad del “fotógrafo” (el “microhistoriador”) será clave en la forma en que podrá verse más o menos “borroso”. Como ya se ha mencionado, la microhistoria al parecer no formaría parte de un cuerpo conceptual homogéneo, básicamente porque como establece Levi, “(...) no posee un cuerpo de ortodoxia establecida”<sup>51</sup>. Sin embargo, se logra encontrar, por ejemplo, una “triada” fundamental para entender su funcionamiento: su premisa anti escéptica, su racionalidad y su antirelativismo.

---

<sup>50</sup> Ídem. p. 15

<sup>51</sup> LEVI (1996), *Op.cit.* p.119

Dentro de las obras y autores claves de esta corriente, al mismo momento de conocerlas, podemos apreciar características propias de la misma encarnadas en casos generalmente atípicos para la Historia Tradicional. Como punto de partida (no solo para este estudio) asumimos al ya mencionado Ginzburg con “*El queso y los gusanos*” (1976) como obra reconocida por su carácter fundacional. El propio Ginzburg diría tres años después de la publicación de su obra más celebre que “a partir de un análisis preciso, la idea de una religión popular ahistórica e inmóvil, se revela como insostenible. En su lugar hay que plantear la idea compleja de una lucha entre religión de las clases hegemónicas y religión de las clases subalternas, conformada como toda lucha, por confrontaciones abiertas, por compromisos, por situaciones de una paz forzada, por guerrillas”<sup>52</sup>, esquema que claramente se manifiesta a lo largo del proyecto cultural que el autor ha desarrollado en su vasta trayectoria, fundamento más que suficiente para convertirse en una obra tan influyente e innovadora a nivel historiográfico, cuyo autor podríamos asumir como uno de los principales exponentes de este campo.

En cuanto a Giovanni Levi y su aporte en la Microhistoria (con su obra más reconocida en estos términos, “*La herencia inmaterial*”, 1985), es reconocido consensuadamente como “(...) un destacado historiador; precursor, junto con Eduardo Grendi y Carlo Ginzburg de la denominada Microhistoria Italiana, escuela que ha influenciado notablemente las ciencias sociales en las últimas décadas”<sup>53</sup>. En su obra más célebre nos permite visualizar un principio unificador de toda investigación microhistórica como lo es la creencia de que la observación microscópica nos permite revelar factores anteriormente no observados, especialmente ante una historiografía

---

<sup>52</sup> GINZBURG, C. (1979). “Premessa Giustificativa”. En: *Quaderni Storici*, n°. 41, Il Mulino. p.393

<sup>53</sup> MUÑOZ, S. y PÉREZ, M. C. (2010). “Perspectivas historiográficas: entrevista con el profesor Giovanni Levi”. En: *Historia Crítica*, n° 40, Bogotá. p.197

tradicional estática, todo esto con su notable ejemplificación con el caso del proceso y condena de un sacerdote piamontés a fines del siglo XVII por practicar exorcismos y curaciones de forma indiscriminada, lo que nos permite comprender un aspecto de las relaciones familiares, clientelares e incluso económicas del campesinado en el Antiguo Régimen<sup>54</sup>.

Con la obra del estadounidense Robert Darnton (“La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa”, 1987), reconocido historiador del libro y de la cultura francesa, nos permite ejemplificar un elemento central de la microhistoria: la descripción densa, debido a que el repertorio de las mismas no asumen un propósito comparativo, sino que se sostiene en un repertorio simple que extrae elementos ilustrativos según reglas, al parecer, no especificadas. Es por esto que el extraño episodio encarnado en *Léveillé* y la simbólica matanza de gatos en la calle *Sain-Severin* no formaría parte de un “caso típico” del Antiguo Régimen francés, en palabras del mismo Darnton, ya que no concibe (propio de la Microhistoria) que “existan campesinos típicos ni burgueses representativos”<sup>55</sup>, fundamento del cual también se podría adoptar al estudiar los obreros en este estudio.

Con todo, y tal como asumen Justo Serna y Analet Pons, por más extravagante que resulten estos estudios, “(...) ¿quién decide que lo que sucedió en otra escala o a individuos sin relevancia especial es menos significativo? A cualquiera de nosotros no nos gustaría que el historiador del mañana nos tomara como un dato prescindible de la experiencia, puesto que cada una de nuestras acciones es relevante como ejemplo de la epopeya humana. Lo que sí es cierto es que, desde la

---

<sup>54</sup> En: LEVI, G. (1990): *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*. Nerea, Madrid. ©1985

<sup>55</sup> DARNTON, R. (2002). “La rebelión de los obreros: la gran matanza de gatos en la calle Saint-Séverin”. En: *La gran matanza de gatos y otros episodios en la Historia de la cultura francesa* (ed.). Fondo de Cultura Económica, México D.F. pp. 81-107 ©1984. p.13

perspectiva de una historia más tradicional, pueden causar cierta sorpresa”<sup>56</sup>. En el fondo, para aquellos estudios que se auto limitan, no creen en una disciplina más “audáz” e incluso riesgosa y “acortan” el espacio hacia una práctica más rica en métodos, enfoques, perspectivas, conceptos, temáticas y dialogo con otras disciplinas, claramente no habrá “cupos” para ideas y reflexiones mayores. Nuevamente Justo Serna y Anacleto Pons reflexionan en relación a que: “La Historia se escribe para poder ser leída y aprovechada: se supone que alguna enseñanza obtenemos al comparar lo que hicieron los antecesores y lo que hacemos nosotros”<sup>57</sup>. Entonces en cierta medida se actualiza esa visión de Bloch en que la Historia es el estudio de los muertos que construyen los vivos; ya que también es un desafío actual e incluso ir más allá, en relación a nuestra perspectiva de estudio: el que seamos capaces de interpretar y cuestionar no solamente la sociedad y la cultura de los muertos, sino que también la de nosotros mismos.

## **1.2 Cuando la verdad se encuentra “vedada”: Problemáticas y problema de la investigación.**

Una tendencia diferenciadora de los *microhistoriadores* recae en hacer constantemente explícito su declaración de subjetividad al asumir que la interpretación del pasado se encuentra –aunque no exclusivamente- mediado por la figura del historiador y el texto narrativo que genera<sup>58</sup>, sobre todo en las debilidades y falencias del mismo. Han sido diversas las dificultades que han iniciado este estudio, desde la propia elección de un tema específico, como asume Umberto Eco, donde “(...) la primera tentación del estudiante es hacer una tesis que hable de muchas cosas”<sup>59</sup>, hasta la

---

<sup>56</sup> SERNA y PONS (2004), *Op.cit.* p. 15

<sup>57</sup> SERNA y PONS (2013), *Op.cit.* p. 6

<sup>58</sup> MOYANO (2006), *Op.cit.* p. 28

<sup>59</sup> ECO (2009), *Op.cit.* p. 23

determinación de fuentes que permitan profundizar el tema escogido, sobre todo por su escasa investigación en la historiografía chilena al no constatar otros esfuerzos como los de Manuel Vicuña y, posteriormente, los aportes de Yerko Muñoz. Sin embargo, es notable la “transparencia” de la Microhistoria en relación a lo que Serna y Pons asumen como el “problema del relato”, en donde: “Lejos de ocultar las insuficiencias y las limitaciones de las pruebas documentales, estas carencias y sus alternativas se hacen explícitas en la narración: las hipótesis afortunadas o fracasadas se presentan sin ocultaciones”<sup>60</sup>. Por lo tanto, entender a la Microhistoria como un *proceso* – y todo lo que aquello implica- es clave; el microhistoriador cuan viajero, escribe explícitamente en su *bitácora* los peligros y dificultades de su aventura, así como sus propias limitaciones. No será “extraño” constatar (aunque no deje de ser llamativo) el hecho de que Ginzburg – con toda su contribución y peso historiográfico- que en más de algún análisis de sus diversos ensayos exponga frases tales como “(...) no poseo la competencia necesaria para un intento de ese tipo”<sup>61</sup>, entre otras de dicha índole.

El estudio busca *encarnarse* en un ejercicio metodológico e historiográfico combinado, más que en un manual, en un verificacionismo absurdo o en un mero revisionismo de relatos (sin dejar de asumir, que la propia disciplina de la Historia lo es). Por lo tanto, se plantean continuamente preguntas y desafíos hacia intentar resolverlos y por qué no, dar paso a nuevas investigaciones que puedan familiarizarse, así como también, distanciarse del ejercicio propuesto.

Al asumir que nuestra “verdad” se encuentra vedada, entendemos que los detalles visibilizados pueden –como también no – ser las claves reveladoras que abren el acceso de fenómenos que han

---

<sup>60</sup> SERNA y PONS (2000), *Op.cit.* p. 35

<sup>61</sup> GINZBURG (2010), *Op.cit.* p. 71

sido vistos de modo más general o simplemente no han sido asumidos para la investigación histórica, aquellas temáticas o fenómenos que habitualmente se les denomina “en la periferia de la disciplina”. Tal como lo reordena Ginzburg, se busca hacer una analogía de métodos tales como los de Morelli (rasgos pictóricos), Freud (síntomas) y Sherlock Holmes (indicios)<sup>62</sup>, obteniendo datos aparentemente “secundarios” que terminan siendo claves hacia la reconstrucción de hechos, fenómenos y procesos históricos (asumiendo que efectivamente sucedieron y lo que se realiza es una imagen actual de los mismos), o sea, el de una realidad más compleja. A su vez, Ginzburg comparaba el quehacer historiográfico – dentro de todo los tipos de metáforas que ocupa para el mismo- como un verdadero laboratorio historiográfico, en donde los experimentos (sin dejar de proponer implícitamente a la historia como una ciencia) le están vedados<sup>63</sup>. Este fundamento creemos que forma parte esencial de una estrategia metodológica hacia reconstruir el pasado desde, en este caso, el enfoque socio-cultural y que no forma parte necesariamente de una “falsa modestia”, la que dicho sea de paso, caracteriza a dicho historiador. Junto a lo anterior, creemos necesario asumir que “(...) el giro cultural obliga a los investigadores a mostrar una conciencia más crítica del sentido de su trabajo, puesto que sus asuntos no solo son sometidos a escrutinio, sino que también se examinan las condiciones de su propia obra y de su oficio<sup>64</sup>.

El problema de esta investigación busca – bajo diversas influencias, aportes y vías de acceso- responder bajo qué condiciones históricas, un obrero del salitre tarapaqueño se imbuje simultáneamente en dos tendencias (una doctrina y una ideología) aparentemente contradictorias

---

<sup>62</sup> GINSBURG (2013), *Op.cit.* p. 192

<sup>63</sup> GINSBURG (2004), *Op.cit.* p. 158

<sup>64</sup> SERNA y PONS (2013), *Op.cit.* p. 206

tales como el anarquismo y el espiritismo hacia inicios del siglo XX chileno. A nuestra problemática central, se superponen elementos tales como determinar si este fenómeno individual radica en un hecho aislado o a una tendencia de la época; bajo qué condiciones históricas y socio-culturales específicas se enmarcaría dicha relación (al menos de carácter discursiva) y cuáles podrían ser las influencias, motivaciones e intereses para que un individuo voluntariamente las incorpore a su discurso y visión de mundo. Y esta problemática no estará exenta de problemas y falencias, pero al aceptar enfoques y temáticas poco exploradas por nuestra disciplina, el riesgo y el “vértigo” también vienen incorporadas. En el fondo, “(...) cuando alguien escoge un lugar al que desplazarse no ha concluido su tarea: más bien la comienza”<sup>65</sup>.

### **1.3 Planteamiento de la Hipótesis: Heterodoxia en la pampa salitrera: anarquismo y espiritismo, ¿una relación posible?**

Al momento de presentar esta investigación y de aquí en más, la metáfora será clave para representar elementos complejos y también favorecer una mejor ejemplificación. En este caso específico para la hipótesis postulamos la idea de concebirla como un “triángulo”, ya que para resolver nuestra problemática central creemos que interactúan y se superponen tres “vértices” esenciales, cuya importancia de alguno por sobre otro se irá desarrollando durante la investigación y determinará el equilibrio o deformidad de nuestra triangulación. Creemos que, para resolver nuestro problema de como un individuo en un contexto y época específicos se

---

<sup>65</sup> Ídem. p. 209

imbuye en tendencias históricas aparentemente contradictorias como el anarquismo y el espiritismo, debemos considerar los siguientes elementos:

- En primera instancia, si bien la ideología y doctrina mencionadas poseen una distancia de origen considerable a la del individuo aludido, es el “espíritu de época” el que en parte “empuja” a este individuo a integrarlas a nivel (al menos) discursivo, en este caso, tanto de la crisis política y económica del “Chile moderno” y la “cuestión social” de inicios del siglo XX, asumiendo problemáticas propias –aunque no exclusivamente- de la sociedad del salitre tarapaqueño de la cual pertenece a lo largo de la cronología de estudio.
- Como segundo elemento, creemos que si bien se produce una profunda crisis política, económica y social, su profundización y dinámicas históricas permite también circunscribirla como una “cuestión cultural”, en donde bajo la necesidad de superarla – así como también, otros factores que la explican- se presentan culturas específicas y alternativas a la “dominante”, en este caso, el desarrollo de una cultura obrera ilustrada que elevará a la prensa y nuevas formas de sociabilidad como principales herramientas, lo que esto permitiría que sujetos como el aludido se imbuyan en ideas modernas y regenerativas en distintos niveles de la existencia humana bajo diversas estrategias de subsistencia de tipo laboral, simbólico, espiritual, entre otras.
- Finalmente, al reducir la escala de observación se aterriza al individuo específico, y que los diferentes intereses y motivaciones que tuvo para imbuirse en ambas tendencias radican específicamente en su mentalidad, su visión de mundo y sus propias estrategias

para enfrentar y representar su mundo simbólico; esto para plantear que los individuos por más que pertenezcan a un contexto y tendencias de época, sus elecciones son propias y que no se encuentra determinado por aquellos. El individuo asume, aglutina y representa su propio mundo según él escoja, incluso integrando diferentes “prestamos” de contextos y culturas lejanas a la cual el mismo se circunscribe.

#### **1.4 Metodología y fuentes: Prensa ácrata, prensa espiritita y el caso de Luis Ponce: Fuentes para un estudio “desde abajo” y microhistórico en Chile.**

*La historia es historia del alma y la metodología es la empatía.*

Robert Darnton

La historia tradicional posee distintas denominaciones en la medida que se haga hincapié en alguna de sus estáticas categorías. Una de ellas, es la que la engloba como una *historia desde arriba*, la que se concreta en una presentación de los “grandes personajes” de la historia y que por tanto, abunda el género biográfico de dichos sujetos<sup>66</sup>. Del lado contrario y aún más interesante y complejo, uno de los fundamentos esenciales de hacer una *historia desde abajo*, recae por ejemplo en la reflexión de Jim Sharpe cuando ejemplifica y asume que las batallas no son ganadas por sus oficiales exclusivamente como lo enuncian los libros de Historia, sino que también, por miles de soldados anónimos que requieren ser visibilizados<sup>67</sup>. Algo similar a lo que el mismo autor asume en la contribución del marxismo británico de Eric Hobsbawm y E.P.

---

<sup>66</sup> HERNÁNDEZ (2012), *Op.cit.* p. 84

<sup>67</sup> SHARPE, J., “Historia desde abajo”. En: Burke (1996), *Op.cit.* p. 39

Thompson en los estudios de la cultura popular y la visibilización de la “gente corriente” en procesos los históricos. Con todo, una *historia desde abajo*, bajo el análisis de Sharpe, requiere una visibilización de la “gente corriente”, apoyada de un dialogo interdisciplinario y una necesaria ampliación y diversificación de las fuentes y su análisis, principalmente, elementos que en distintas medidas han sido asumidos para este estudio. Así como el análisis de la correspondencia de un soldado con su esposa permite cuestionar y reconstruir procesos históricos habitualmente vistos “desde arriba” como la batalla de Waterloo<sup>68</sup>, el caso de Luis Ponce permite enfocar “desde abajo” procesos y fenómenos históricos habitualmente vistos desde una posición elitista y hasta “anecdótica” como el espiritismo, y de la misma manera, diversificar social y culturalmente el estudio del anarquismo chileno habitualmente visibilizado desde una perspectiva más “política” y sindical, la que si bien acá no se descarta, paradójicamente cuando es utilizada exclusivamente desde dicho enfoque se asemeja más a aquella historia más tradicional tan criticada por la aquella “desde abajo”.

Uno de los principales problemas que asumen los nuevos historiadores en relación al constante intento por superar la Historia Tradicional, es sin duda, el de las fuentes. En este sentido, tal como lo asume Burke, “(...) hubieron de buscar nuevos tipos de fuentes que complementarían los documentos oficiales”<sup>69</sup>, más aún si estos nuevos documentos son dispersos y alterados en el tiempo, en donde Ginzburg con el caso de *Menocchio* nos aporta que “(...) hay que admitir que cuando se habla de filtros e intermediarios deformantes tampoco hay que exagerar. El hecho de que una fuente no sea «objetiva» no significa que sea inutilizable”<sup>70</sup>. Las fuentes nos permiten

---

<sup>68</sup> Ídem. p. 39

<sup>69</sup> BURKE (1996), *Op.cit.* p.26

<sup>70</sup> GINZBURG, C. (1999). *El queso y los gusanos* (ed.). Muchnik Editores, Barcelona. ©1976. p.6

recrear el pasado asumiendo que en ellas hay algo de realidad y su representación; por mas imaginación que tenga el historiador no todo remite a una invención individual o colectiva. A su vez hay que entender que esas fuentes “(...) no son lo que ocurrió, sino versiones de lo que aconteció, testimonios que adoptan consciente o inconscientemente la retórica, los códigos y las estrategias compositivas de cualquier texto”<sup>71</sup>. Dicho sea de paso, los de aquella "escuela invisible" asumen en gran medida esta declaración de principios en relación a las fuentes, ya que por ejemplo la propia Microhistoria “(...) rompe con la manera tradicional y positivista en que se entienden los documentos en tanto fuentes privilegiada de la historia”<sup>72</sup>, haciendo un reiterado hincapié en el carácter interdisciplinario del cual se sustenta el proceso metodológico.

En un análisis de una obra previa a la del caso de *Menocchio*, Ginzburg asumía que una de las ventajas que proporciona este tipo de documentación “no oficial” es su “inmediatez”, o sea, precisamente la carencia de estos “filtros” ya que nos llegarían directamente desde las voces de quienes las emiten<sup>73</sup>. Bajo esta línea, si las fuentes son bien tratadas, pueden representar un aporte considerable en relación a la escasez de fuentes que caracteriza a los obreros del espiritismo chileno de inicios del siglo XX. Si bien son fuentes escasas, no significa que no existan, ya que asumimos la falta de atención que los historiadores chilenos (a excepción de Vicuña y Muñoz) han tenido sobre ellas. Una notable aproximación contextual a ellas es la que nos permite Muñoz, al decir que los “(...) espiritistas aprovecharon la coyuntura floreciente de las comunicaciones de ultratumba para leer en ellas una práctica que pudiese avivar o revitalizar los sentimientos

---

<sup>71</sup> SERNA y PONS (2013), *Op.cit.* p. 148

<sup>72</sup> MAN (2013), *Op.cit.* pp. 169-170

<sup>73</sup> GINZBURG, C. (2005). *Los benandanti* (ed.). Editorial Universitaria, Guadalajara. ©1966. p. 19

religiosos que no habían encontrado un puerto de exteriorización adecuado aún”<sup>74</sup>, relacionándolo con una profunda espiritualidad propia de la sociedad chilena de la época agregándole un marcado empirismo científico de sus prácticas en medio de la *guerra cultural* anti materialista. Estas constataciones se pueden ver claramente en las prolíferas revistas espiritistas de la época, como la *Revista de estudios espiritistas, morales y científicos* (Santiago, 1875-1877) que ya relataba que algunos connotados adeptos al “movimiento”, como sus propios padres fundadores, “(...) ya en la década de 1870, procuraron instruir a los obreros, en conferencias impartidas en el Instituto Nacional, sobre las bondades de la ciencia moderna como liturgia laica del conocimiento que celebra la magnificencia de la creación divina”<sup>75</sup>.

Es necesario mencionar que el espiritismo y su producción en revistas de la época constituyó diversas denominaciones para el mismo fenómeno, en relación a lo que denomina Muñoz como un verdadero “campo de bifurcaciones” ya que al mismo tiempo de ser denominado como espiritismo, además “(...) confluyen así catalogaciones como psicología experimental o física experimental”<sup>76</sup>, lo que aumenta la complejidad de su estudio, al mismo tiempo que enriquece nuestro aparato conceptual. En el brevísimo pasquín obrero porteño como lo fue *Ecos del Taller* (Valparaíso, 1877), así como también en la *Revista Espiritista* (Valparaíso, 1877), las cuales son ilustres producciones de espiritismo porteño en relación a la escasez de las mismas, nos aportan testimonios y textos europeos reproducidos que fueron parte de una construcción consciente de un saber obrero, sustentado básicamente del aprendizaje de las relaciones entre ciencia-espiritismo, a su vez que dichas revistas permitían convertirse en armas intelectuales en

---

<sup>74</sup> MUÑOZ, Y. (2012a). “*¡Vuelven los muertos!: espiritismo y espiritistas en Chile (1880 – 1920)*”. Informe de Seminario de Grado para optar al grado de Licenciado en Historia. Universidad de Chile, Santiago. p. 7

<sup>75</sup> VICUÑA (2006a), *Op.cit.* p. 37

<sup>76</sup> MUÑOZ (2012a), *Op.cit.* p. 12

medio de la guerra cultural, al mismo tiempo que permitían la difusión del propio espiritismo en la sociedad. Además de las funciones enunciadas, este tipo de revistas se caracterizaban por presentar debates en torno al movimiento, historia y actualidad internacional del mismo, así como también testimonios directos de las prácticas espiritistas de la época, revistas tales como *¿A dónde Vamos?* (Santiago, 1902-1905), *Reflejo Astral* (Santiago, 1901) o la de gran importancia para nuestro estudio como la *Revista de Estudios Psíquicos de Valparaíso* (Valparaíso, 1905-1919). No sólo sustentaban “(...) la necesidad de los adeptos de proyectar un mecanismo mediante el cual poder dar a conocer la doctrina espiritista”<sup>77</sup>, sino que también, buscaron ser una reflexión social y cultural de las contradicciones espirituales e ideológicas de las cuales se sentían parte cotidianamente la gente corriente de fines de siglo.

Establecer que la *Revista de Estudios Psíquicos* (Valparaíso) es asumida acá como fuente primaria que complementa a la prensa obrera y ácrata, y no porque su conocida difusión de la doctrina espírita, así como también, la faceta espiritista de Luis Ponce sean menos relevantes hacia el análisis, por ejemplo, de su *mentalidad*, sino que su condición elitista y ubicación geográfica hacen que carezcan de “inmediatéz” en relación a la prensa obrera y ácrata tarapaqueña en donde Ponce tuvo una participación directa con alguna función como director, redactor, etc. Este mayor o menos acento en relación al análisis de cada fuente se complementa también con la posición historiográfico de este estudio que busca enfatizar el análisis “desde abajo”, así como también, la propia disposición de las fuentes que dan cuenta del fenómeno de estudio.

---

<sup>77</sup> MUÑOZ, Y. (2014). “Espiritismo y espiritistas en Chile: de la secularización a la otra lógica”. En: *Revista Sociedad y Cultura*, n° 1, Santiago. p. 75

Con todo y parafraseando a Serna y Pons en relación al *Menocchio* de Ginzburg: “¿A quién – y agregaríamos, y por qué- diablos le importa averiguar lo que pensaba un personaje así?”<sup>78</sup> Consideramos que su caso – por cierto único, excepcional, pero no por eso aislado y excéntrico - demuestra una *heterodoxia* tan notoria, compleja y fascinante para esta investigación, que su “seguimiento” nos podría otorgar elementos centrales de las doctrinas e ideologías a las que se adscribió y, por supuesto, sus diversas relaciones posibles con el espiritismo en la pampa salitrera, demostrando una complementariedad en algunos casos, hasta una total paradoja en otros, pudiéndose dilucidar (con diversas fuentes tales como revistas y periódicos de la época) a través de los espacios sociales en los que participó (o incluso fundó) y evidenció sus prácticas.

Creemos también que en este campo de estudio la historiografía chilena está al debe, en relación a los aportes de estudios de la relación socialismo-espiritismo en Brasil y la de anarquismo-espiritismo en Argentina, y en diferentes países como Cuba, Puerto Rico y Perú (entre otros) a lo que no solo pretenderemos ser un modesto intento de innovación historiográfica interna, sino que ser un complemento de las anteriores para una mejor y más amplia interpretación de las fuentes del alcance transversal que tuvo el espiritismo moderno en Latinoamérica a fines del s.XIX y principios del XX.

Cuando Salazar y Pinto reflexionan sobre las fuentes, entrando a nuestro siglo asumían que “(...) el mundo popular no ha dejado muchos testimonios directos, al menos en el plano del discurso, sobre sus verdaderas percepciones y auto-percepciones. Hasta bien entrado el siglo XX, todo lo que sabemos sobre los sujetos populares emana de opiniones de terceros, a menudo descalificatorias u hostiles; de transcripciones, de testimonios populares emitidos bajo

---

<sup>78</sup> SERNA y PONS (2000), *Op.cit.* p. 23

condiciones no exentas de presión o temor (como las declaraciones judiciales); y de actos o costumbres suyas igualmente descritas por testigos no populares. Sólo podrían escapar a estos efectos distorsionantes ciertas expresiones culturales, como la poesía, la música o la religiosidad popular, que por su propia naturaleza han llegado hasta nosotros en estado más “puro”, pero que en Chile recién comienzan a estudiarse, sobre todo desde la antropología o los estudios literarios”<sup>79</sup>, agudizando la importancia interdisciplinaria de este tipo de estudios. Hacia superar esta supuesta escasez encontramos, por ejemplo, el hecho de que algunos de los poetas salitreros ocultaba su identidad a través de seudónimos, tendencia de la época básicamente para evitar represalias por la crítica social contenida en su poesía<sup>80</sup>. Sin embargo, lo notable y ventajoso para el estudio de Luis Ponce es que sus publicaciones eran firmadas (al parecer generalmente) bajo su propio nombre. Tener en cuenta también que, como asume Sergio González, la realidad de que “(...) nunca antes ni tampoco después, hasta la actualidad, por la pampa recorrieron tantos semanarios, periódicos, folletos, libros, revistas y cartas”<sup>81</sup>. Lo que nos habla no sólo de la importancia cuantitativa en relación a la disposición de las fuentes, sino que también, de la alta necesidad de demanda política, intelectual, cultural y por cierto simbólica que estas formas de sociabilidad y opinión pública de carácter moderno ocupaban en la cotidianeidad de los obreros del salitre, agudizándose aún más en aquellos pertenecientes a la cultura ilustrada. Creemos que este estudio busca enriquecer esta tarea aún inconclusa en relación al análisis de las fuentes de la cultura popular, en este caso hacia la específica cultura obrera ilustrada tarapaqueña, asumiendo

---

<sup>79</sup> SALAZAR y PINTO (1999), *Op.cit.* p. 101

<sup>80</sup> GONZÁLEZ MIRANDA, S. (2008). “La Pluma del Barretero. La cultura obrera ilustrada en Tarapacá antes de la masacre de 1907. Una reflexión en torno a la figura de Osvaldo López Mellafe”. En: UNIVERSUM, n°23, vol. 1, Universidad de Talca. p. 76

<sup>81</sup> GONZÁLEZ MIRANDA, S. (2013). *La Sociedad del Salitre: Protagonistas, migraciones, cultura urbana y espacios públicos 1870-1940*. Ril Editores, Santiago. p. 221

la multidiversidad interna de esta cultura alternativa, así como también la diversidad metodológica e interdisciplinaria de la cual se dispone para su análisis.

Con todo, tal como asume Ginzburg, estudiar la historia es analizar fragmentos de manera inadecuada como toda cosa que es diversa<sup>82</sup>. Reconstruir este pasado específico requiere entonces reordenar e interpretar estas fuentes que también funcionan como fragmentos de una realidad histórica compleja sin buscar homogeneizarla o entenderla del todo, sino más bien, que el estudio contribuya hacia ampliar esa complejidad. Se plantea la necesidad de que, si asumimos que efectivamente un obrero ilustrado mantuvo relaciones (al menos a nivel discursivo) entre el anarquismo y el espiritismo, no sólo se analizan fuentes de ambos escenarios ideológicos y simbólicos hacia enriquecer su interpretación, sino que también, se incluyen ambas fuentes de la época (por cierto, una de carácter claramente elitista y la otra desde el mundo obrero) ya que si nos guiáramos sólo por una fuente, incluso dudaríamos de su real autenticidad<sup>83</sup>.

En este “rompecabezas metodológico”, no deja de ser cierta la metáfora que emplea Darnton cuando asume que el historiador para “visitar a los muertos” –cuan espiritista- no basta sólo con una metodología, y que: “Por escépticos que podamos ser sobre la vida futura, ante las vidas que ya han sido no podemos sentir sino humildad”<sup>84</sup>. Además, y parafraseando un anhelo de Ginzburg, ya nos gustaría saber muchas cosas más sobre Luis Ponce, pero con los datos disponibles en esta investigación creemos que es posible reconstruir un fragmento de la cultura

---

<sup>82</sup> GINZBURG (2004), *Op.cit.* p. 152

<sup>83</sup> GINZBURG (2010), *Op.cit.* p. 16

<sup>84</sup> DARNTON (2010), *Op.cit.* p. 20

popular/ilustrada a la cual pertenece<sup>85</sup>, y posiblemente, el diálogo con la denominada “alta cultura” o “dominante”.

## **SEGUNDA PARTE. EL “CHILE MODERNO” DE INICIOS DEL SIGLO XX: ALGUNAS DINÁMICAS, CONTRADICCIONES Y RESISTENCIAS.**

Si bien para los denominados microhistoriadores la reducción de la escala es fundamental, al mismo tiempo estos “(...) admiten un valor explicativo y significativo muy especial en el contexto. Si es que se dedican a cosas pequeñas, lo hacen ubicándolas en el tiempo y en el espacio correspondiente”<sup>86</sup>, cuidando que éste no sea concebido como una determinación del objeto de estudio, así como también, enfocado en que el análisis particular revela las

---

<sup>85</sup> GINZBURG (1999), *Op.cit.* p. 14

<sup>86</sup> MAN (2013), *Op.cit.* p. 170

contradicciones y falencias del mismo. Por así decirlo, se utiliza el contexto más como una herramienta que como una determinación. Cuando se habla de *contexto* desde la Historia Cultural, según Serna y Pons, “(...) no nos referimos solo a las circunstancias sociales, económicas o políticas (...) (ya que) aludimos al entorno cultural en que se emprenden las acciones”<sup>87</sup>, lo que a su vez representa una suerte de declaración de principios para la posterior adopción de enfoques, perspectivas y corrientes que se guían bajo los mismos. Ahora bien, es sabida la tendencia de los estudios microhistóricos en relación a no aceptar contextos o condiciones “predeterminadas” a los sujetos –y sus acciones-<sup>88</sup> que analiza, por lo que es importante y necesario explicitar, que si bien se presenta un contexto general: el del *Chile moderno*, éste no condiciona de manera predeterminada a los sujetos y al caso de estudio, sino que más bien, permite establecer a propósito un diálogo en el que ambas escalas se enriquecen; de la misma manera, cuestionando el propio discurso de supuesta “modernidad” que contiene dicha escala general. Con ese diálogo de escalas, se da la opción de evidenciar el nivel de influencia que el contexto general influye en, por ejemplo, las prácticas cotidianas de los sujetos, y como éstas aportan a la conformación e interpretación de esos procesos más generales, o sea, analizar su representatividad. Lo interesante desde esta idea se agudiza cuando asumimos que tanto el espiritismo como el anarquismo cuestionaron precisamente ese contexto más general desde su propia época, buscando regenerarlo a través de la conformación de una cultura alternativa a la “dominante”. Partiendo desde el contexto de la época, asumiéndolo como una entre diversas aproximaciones, intentaremos progresivamente adentrarnos a la cultura y mundo simbólico de nuestro obrero ilustrado, y así ir comprendiendo de qué manera y bajo qué

---

<sup>87</sup> SERNA y PONS (2013), *Op.cit.* p. 8

<sup>88</sup> MOYANO (2006), *Op.cit.* p. 26

condiciones expresó ideas, en primera instancia, tan contradictorias y a su vez cuestionando el poder hegemónico en el cual se sostenía el supuesto *Chile moderno*.

Hacia fines del siglo XIX tanto Chile como Latinoamérica experimentaran procesos políticos, económicos y culturales que influirán de manera clave en las dinámicas y en la conformación de la sociedad chilena de inicios del siglo XX. Nuestra historiografía interna durante décadas ha contribuido a relacionar dichos cambios históricos como dinámicas propias de una modernidad creciente, por ejemplo enfatizando procesos como el de la década de 1880 cuando se manifestaría la “modernización de la educación”. El denominado “Chile moderno” reflejará a nivel cultural una época bajo un eurocentrismo en apogeo, en donde si se relaciona limitadamente el ámbito cultural como producción material, podríamos asumir como al teatro como una de las actividades de esta índole en donde se expresaría mayormente la modernidad en el ámbito urbano<sup>89</sup>, aunque por cierto no exclusivamente, ya que se manifestara fuertemente en la cultura obrera ilustrada, por ejemplo, asentada en el enclave salitrero pampino, tal como lo estudia el historiador Pedro Bravo-Elizondo, el cual por ejemplo constata hacia 1908 a Enrique Valderrama, que resulta ser “(...) un itinerante que pasa por el lugar, tiene ocasión de asistir a la representación del Círculo Dramático del Centro Social Filarmonico de la oficina Dolores dirigido por el periodista Luis Ponce que en la noche del 24 de diciembre de 1908 presentó una velada dramático-literaria”<sup>90</sup>. Esta “faceta” de Ponce, una de las tantas por cierto y que se podrán constatar en este estudio, ejemplifica una tendencia recurrente en relación a la apropiación simultánea de diversas formas

---

<sup>89</sup> GONZÁLEZ MIRANDA (2013), *Op.cit.* p. 18

<sup>90</sup> BRAVO-ELIZONDO, P.: “Teatro obrero en Chile: Norte Grande, 1900-1930”. En: González, Sergio (2013), *Op.cit.*, p. 266

de sociabilidad de carácter moderno que se manifestaran en esta época, y por cierto, los diferentes niveles sociales que alcanzaron.

Es sabido hasta por el estudio o curriculum educativo más desactualizado que el denominado Periodo Parlamentario comienza sumido en una profunda crisis de legitimidad y representatividad que no conocía desde los inicios de la era republicana<sup>91</sup>. Claramente, la elite dirigente fallaba como clase hegemónica y eso le daba mayor justificación a aquellas propuestas que buscaron un cambio social real. Tal como asumen Salazar y Pinto, uno de los elementos claves para entender el funcionamiento de la elite dominante de principios de siglo y su relación con el bajo pueblo – el cual sería el bárbaro- sería “civilizarlo”, en donde se ubica una clara connotación paternalista. Junto a los procesos modernizadores, esta actitud paternalista se iría complejizando y disfrazando en relación a un pueblo cada vez más organizado y rebelde, por lo cual las estrategias de cooptación tendrán que ser más “finas” ante una otredad más consciente e identificada con el marxismo y el anarquismo, cuyo fin será en primera instancia “alejarlos” de este tipo de creencias fundamentadas en la capacidad de que podían forjar su propio destino destruyendo las jerarquías sociales<sup>92</sup>, o sea, como asumen los autores, una actitud paternalista “estructuralmente desmovilizadora” y creciente en el tiempo. Cuando este mecanismo fracasa, se expresa la acción de la fuerza en su máxima expresión, o sea, a través del terror.

Otra de las dinámicas y contradicciones que se incertan en este supuesto “Chile moderno” recae en el conjunto de problemas sociales y laborales de la *cuestion social*, cuyo concepto y discurso “(...) caló tan hondo dentro de la sociedad chilena, que no solo conformó parte del discurso de la

---

<sup>91</sup> SALAZAR y PINTO (1999), *Op.cit.* p. 38

<sup>92</sup> Ídem. p. 55

elite, sino que se traspasó a una parte importante de los sectores populares, específicamente obreros, que tomaron y se identificaron con este discurso de la elite, y lo hicieron suyo, forjando de esta forma su propio discurso de regeneración del pueblo”<sup>93</sup>. La cuestión social también se irá progresivamente constituyendo como una problemática recurrente de acción social por ejemplo para la incipiente Iglesia tarapaqueña y por tanto en su acción clerical, develando por ejemplo las contradicciones entre el capital y el trabajo<sup>94</sup> y por cierto, bajo un discurso moralizante nuevamente de carácter paternalista. Tanto los procesos de modernización (estatal, económica, la educación, etc.) como la propia cuestión social (entre otros procesos tales como la inmigración europea, indígena y campesina; la acción clerical, etc.) reconfiguraron una sociedad que supuestamente transitaba hacia la modernidad. En esa época se dan cuenta de ideologías redentoristas por el impacto de la cuestión social, la que si bien ya asume una trayectoria histórica por sí misma, al mismo tiempo formara parte el proceso de fines de siglo que da cuenta del fracaso de los proyectos de modernización liberal de las oligarquías, a escala chilena como Latinoamericana. En algunos casos sus dinámicas y contradicciones han sido mayormente visibilizadas por nuestra historiografía interna en términos de magnitud y ejemplificación, ya que en el caso de nuestro estudio, permitió conformar una sociedad específica: la sociedad del salitre tarapaqueña, la cual tuvo su propia identidad y manifestó diversas formas de sociabilidad hacia superar los embates del denominado (y cuestionado) “Chile moderno”.

---

<sup>93</sup> MOYANO, C. (2004). “Cultura política y universos discursivos del movimiento obrero ilustrado. Chile en los albores del siglo XX”, en: Revista de Historia y Ciencias Sociales Palimpsesto, nº3, Vol. I, Universidad de Santiago de Chile. p. 2

<sup>94</sup> FIGUEROA, C.: “Desde Camilo Ortuzar a Guillermo Juan Carter. La instauración de una iglesia moderna o la ocupación moral del territorio tarapaqueño, 1882-1906”. En: GONZÁLEZ MIRANDA (2013), *Op.cit.* p. 110

## 2.5 La sociedad del salitre tarapaqueña.

Al reducir la escala de observación hacia la sociedad del salitre tarapaqueña, ésta ha sido estudiada mayormente por historiadores tales como Sergio González, el cual asume que ésta ha sido vista por nuestra historiografía más “tradicional” generalmente como un ciclo económico y escasamente como un proyecto de sociedad, por lo que asumir este posicionamiento, así como también de un extenso dialogo interdisciplinario, resulta de alta importancia para renovar el análisis del fenómeno salitrero<sup>95</sup>. Se puede apreciar en este periodo el paso del desierto a una sociedad moderna, y esto se acrecienta al momento de compararlo con las zonas rurales que, por cierto, eran mayoría<sup>96</sup>. Según González, hay que tener en cuenta que “(...) los obreros del salitre transformaron el desierto en un paisaje cultural con características propias”<sup>97</sup>, y solo a través de este fenómeno histórico, entre otros, se pudo haber desarrollado una cultura obrera ilustrada, la que por cierto también demostrará dicha especificidad.

Ahora bien, desde nuestra óptica socio-cultural: ¿Por qué Tarapacá es un escenario representativo para el estudio del mundo popular? Como primera respuesta, hay que tener en cuenta que el escenario tarapaqueño forma una suerte de “vanguardia moderna” no solo a nivel económico de los cuales se han centrado los estudios historiográficos del “enclave salitrero”, sino que también *la sociedad del salitre* es representativa y específica por la construcción y adhesión a culturas e ideologías alternativas a la “dominante”; el desarrollo de una prensa y formas de sociabilidad de carácter moderno, proliferas e inéditas para la época. Otra idea que refuerza su representatividad recae en la identidad pampina, en donde la supuesta homogeneidad del desierto

---

<sup>95</sup> GONZÁLEZ M. (2013), *Op.cit.* p. 15

<sup>96</sup> GONZÁLEZ M. (2008), *Op.cit.* p. 69

<sup>97</sup> GONZÁLEZ M. (2013), *Op.cit.* p. 21

se cuestiona cuando se comparan los cantones, y que todos poseen su propia identidad, incluida la cultural y social, pudiendo incluso asumir que el pampino fue un chileno específico. Como tercera idea, logramos identificar los procesos migratorios que conforman la sociedad tarapaqueña, la cual en buena medida se resume a la reflexión que realiza Cristian Parker cuando asume que: “Para la gran masa de migrantes de origen rural (provenientes del Valle Central de Chile) o de pastores y campesinos indígenas (provenientes del altiplano chileno, peruano o boliviano), que ahora se proletarizan, no solo cambian sus condiciones materiales de vida sino todo su entorno natural y social, y por ende están expuestos al cambio en sus pautas de vida, conductas y valores, y visión de mundo (...) no se da un proceso de ruptura total con sus antiguas creencias y prácticas tradicionales, más bien lo que se da es una suerte de recombinación del sentido al interior del campo simbólico popular, produciendo nuevas formas de un pensamiento social y religioso de tipo sincrético”<sup>98</sup>. En general, el trabajo de los hombres y mujeres en la pampa salitrera se caracterizó por una gran movilidad laboral, siendo posible hablar en esta época, paradójicamente, de crecientes flujos de población en la zona sin precedentes provocando una “pampa aluvial”. Como última idea, creemos de vital importancia indagar en las diferentes “estrategias de subsistencia” que se desarrollaron –aunque no exclusivamente- en esta sociedad específica con las cuales contaron el mundo popular hacia superar las difíciles condiciones laborales, cotidianas y hasta espirituales. La necesidad de reunirse, de apoyo y “socorro mutuo” (el nombre no es casual), en el fondo sobrevivir al desierto con todo lo que eso conlleva: la muerte familiar e individual a la “vuelta de la esquina”, la explotación, el abandono, hasta incluso los factores climáticos y geográficos.

---

<sup>98</sup> PARKER, C. (1987). “Anticlericalismo y religión popular en Chile (1900-1920)”, en: *Revista Mexicana de Sociología*, n°3, vol. 49, UNAM, Mexico D.F. p. 194

Incluso podríamos indagar hasta qué punto las ideologías y doctrinas que “adherían” los obreros pampinos “cavaban” realmente a fondo como tales, teniendo en cuenta por ejemplo su alto grado de analfabetización, así como también, algunas de sus condiciones de vida ya expuestas. Tal como las estudia Bernardo Guerrero, estas “estrategias de subsistencia” concretizadas tanto en los espacios, los grupos y formas de sociabilidad parecen ser en muchos de los casos precisamente esa contención familiar, fraternal y espiritual que escasamente experimentaron, completando que el concepto de estrategia de subsistencia “(...) no se agota en su dimensión material y productiva, sino que tiene otros componentes que podemos llamar culturales. La sobrevivencia implica, la creación de recursos no sólo materiales, sino también psicológicos para enfrentar los problemas y la resistencia a ellos”<sup>99</sup>, sobre todo en un escenario tan hostil como el desierto, el que dicho sea de paso, no resultaría tan extraño observar que algunas de las más importantes religiones del mundo han surgido de este tipo de geografía tan extrema.

Dentro de los desafíos que asume este estudio en relación a esta escala, el enclave salitrero, será el poder mirarlo “desde abajo hacia arriba”, ya que su análisis historiográfico ha privilegiado a los empresarios y a los obreros ilustrados<sup>100</sup>. Asumiendo esta crítica, creemos posible no sólo rehabilitar el estudio del obrero ilustrado como un sujeto posible de interpretar “desde abajo”, sino que también, como desafío a diversificar y complementar lo ya estudiado. Tampoco hay que ser injustos con los aportes previos de reconstrucción histórica de este sujeto desde una mirada más “tradicional” (ya sea política o económica). Posiblemente las temáticas, problemáticas e interrogantes nuevas que se dirigen hacia los obreros ilustrados vienen acompañados también de

---

<sup>99</sup> GUERRERO, B. (1993). “Religiosidad popular y estrategia de subsistencia: El caso del Norte Grande de Chile”, en: *Revista Ciencias Sociales*, nº2, Universidad Arturo Prat, Iquique. p. 4

<sup>100</sup> GONZÁLEZ M. (2013), *Op.cit.* p. 27

renovados enfoques y métodos, los cuales también son recientes y que tampoco contaron –aunque también algunos teniéndolos, no los privilegiaron- los pioneros de aquellos estudios. No por intentar renovar y diversificar lo ya estudiado, deriva necesariamente consistencia, ese es un peligro que esperamos hacer frente y no caer en verdades absolutas, las cuales precisamente caracterizan en gran medida aquellos aportes de carácter más “tradicional”.

El cantón salitrero será uno de los espacios paradigmáticos y propicios para la elaboración de discursos y prácticas sociales (y por cierto, políticas y culturales) alternativos a la dominante<sup>101</sup>, a su vez teniendo en cuenta que nunca antes ni tampoco después, incluso hasta la actualidad, por esta pampa recorrieron tantos semanarios, periódicos, folletos, libros, revistas y cartas en dicha dirección. Es ahí en donde se plasman ideas y proyectos de carácter emancipatorios (aunque no exclusivamente) liderados en gran medida por una cultura obrera ilustrada que, entre la opresión y la autogestión, protagonizaran un descontento generalizado por su realidad cercana, así como la de toda una época.

## **2.6 La cultura obrera ilustrada: hacia una *mentalidad y espíritu* de época.**

*Hay otros mundos, pero están en éste*

Paul Éluard

La cultura, además de ser una construcción social, se entenderá acá como “(...) defensas humanas contra la naturaleza, contra la incertidumbre y contra el caos, modos de ordenar la vida, de oponer resistencia a la equiprobabilidad de los sentidos. No podemos vivir solos, sin

---

<sup>101</sup> GONZÁLEZ M. (2013), *Op.cit.* p. 224

cualidades culturales prestadas por la sociedad que nos acoge. La incomunicación, el silencio, el aislamiento, si tales cosas fueran posibles, nos hundirían en el delirio, en efecto”<sup>102</sup>. En este caso, la cultura obrera ilustrada se incerta como una cultura específica que busca y al mismo tiempo se “encuentra” con la posición de ser “alternativa” y solución a la dominante. Encontrarse con obreros que se imbuyen en tendencias y practicas contradictorias y “extrañas” para nuestra óptica, más que un placer estético resulta en una oportunidad historiográfica para adentrarse en los mas diversos aspectos y perspectivas que otorga la disciplina hacia interpretar precisamente una realidad diversa y compleja, en donde esto “extraño” o “excepcional” permite ser una posible via de acceso no percibida previamente para analizar de modo más profundo un grupo, una colectividad, una cultura e incluso hasta una mentalidad específica, en este caso, la obrera ilustrada del 1900.

Si bien las corrientes y perspectivas historiográficas van evolucionando -o no- en el tiempo y en sus fundamentos (que mejor ejemplo de aquello, la propia Historia Social), se podría asumir que existen al menos dos grandes tendencias al momento de analizar la Historia de las Mentalidades; por una parte su clara imprecisión, mientras que por otra, la notable “atracción” que de aquello se deriva. De lo anterior, esta “satisfacción” individual que asume el historiador al tratarla, coincide y se tensa con la *insatisfacción* generalizada entre quienes la practican cuando miran “hacia el lado”. Una problemática que se superpone a lo anterior es la propia identificación de los historiadores con dicha corriente. Por ejemplo, y como asume Peter Burke, habitualmente aparecen Richard Cobb y Carlo Ginzburg como practicantes de este enfoque, pese a que los mismos no se identifiquen como tal<sup>103</sup>. Pese a lo anterior, asumimos desde ya vinculaciones

---

<sup>102</sup> SERNA y PONS (2013), *Op.cit.* p.147

<sup>103</sup> BURKE, P. (2000). *Formas de Historia Cultural*. Alianza Editorial, Madrid. p. 207

directas entre la Historia de las Mentalidades y la Microhistoria ya que, siguiendo la obra de Burke, ésta (Historia de las mentalidades) “(...) le interesa la «estructura» de las creencias, además de su contenido; en otras palabras, las categorías, metáforas y símbolos, cómo piensa la gente, además de qué piensa”<sup>104</sup>. Claramente, la Microhistoria se hace cargo de estas categorías desde su propia óptica, en donde ese *cómo piensa la gente* formaría parte de la *astucia callejera* que ponen en práctica primordialmente (aunque no exclusivamente) la gente común, mientras que no habría que indagar demasiado en que esas metáforas y símbolos son parte esencial del *mundo simbólico* de la que los teóricos de la Microhistoria aluden y pretenden reconstruir, lo que en otras palabras, Burke alude al “sistema de creencias” como conjunto de esquemas, que si bien tienden a sostenerse entre sí, también pueden caer en profundas contradicciones<sup>105</sup>. Esencial para este estudio será determinar más adelante, hasta qué punto el caso (así como el de otros) de un obrero ilustrado, anarquista y espiritista a la vez, cumple o no con esta norma.

En relación a la Historia de las Mentalidades, Serna y Pons asumen que “(...) el investigador buscaría sistemas de valores, organizaciones colectivas, estrategias comunitarias, en suma conductas que permitieran mostrar una determinada cultura: popular o elitista, urbana o rural. Con un proyecto como este, era inevitable, decía Ariès, el acercamiento a otras ciencias humanas tras décadas de interdisciplinariedad proclamada y no vivida o no practicada, o incluso a perspectivas teóricas en principio muy alejadas de la historia, como el psicoanálisis”<sup>106</sup>. De lleno al concepto de *mentalidad*, podríamos asumir que ésta, a diferencia de aquellas perspectivas cuyos enfoques son desde el ámbito político y económico (entre otros), busca ir siempre “más allá”, ir más lejos. En relación a lo anterior, se asume otro elemento común entre Historia de las

---

<sup>104</sup> BURKE (2000), *Op.cit.* p. 207

<sup>105</sup> Ídem. p. 226

<sup>106</sup> SERNA y PONS (2013), *Op.cit.* p. 100

Mentalidades y la Microhistoria como su tendencia y potencialidad interdisciplinaria. Esa trascendencia que busca se puede justificar en parte a su objeto primordial, o sea, de lo colectivo. Por lo tanto, estudiar la mentalidad de un individuo histórico, como asume Jaques Le Goff, es justamente lo que tendría en común con otros hombres de su tiempo<sup>107</sup> (de ahí una vinculación posible con la idea de “espíritu de época”, la que se desarrollara más adelante). Siguiendo ese mismo análisis, ésta se situaría en el punto de conjunción de lo individual con lo colectivo, del tiempo “largo” y de lo cotidiano, de lo inconsciente (el que cual podríamos asumir como el más recurrente) y lo intencional, así como también, de lo marginal y lo general<sup>108</sup>.

Con todo, un fundamento generalizado para la Historia de las Mentalidades será su aceptación a una amplia posibilidad de tratamiento de diversas fuentes, ya que no se mueve en la base de que los documentos (cualquiera que se analicen) sean una imagen de la “verdad” objetiva, sino que más bien, ésta: “(...) se alimenta naturalmente de los documentos de lo imaginario”<sup>109</sup>.

Hacia una aproximación del *espíritu de época* de los obreros del salitre, como la propia *mentalidad* del sujeto aludido, se ubican la *idea de la muerte* y el *discurso moralizante* como posibles categorías analíticas (entre otras) que forman parte habitual del *mundo simbólico* (visto desde la Microhistoria) de la cultura obrera ilustrada. Deteniéndonos vagamente en la última aludida, Parker analiza este discurso moralizante asumiendo que: “No resulta extraño ver en los periódicos de las organizaciones obreras de aquel tiempo consignas de tinte puritano, arremetiendo contra el alcoholismo y los vicios, como parte de la tarea de la ilustración,

---

<sup>107</sup> LE GOFF, J. (1974). “Las mentalidades. Una historia ambigua”, en: Le Goff, Jaques y Nora, Pierre (1985), *Hacer la Historia*, Editorial Laia, tomo 3, Barcelona (versión digital). p. 2

<sup>108</sup> Idem. p. 4

<sup>109</sup> Ídem, p. 10

educación y progreso moral que persigue levantar al pueblo de su postración”<sup>110</sup>. El ideario anarquista no es una excepción a esto, desde una revisión básica de la prensa de la época y la tendencia a evitar el alcohol (en parte, para dar legitimidad a la movilización contingente), como también se consigna en estudios recientes sobre el discurso moral anarquista<sup>111</sup>. No resultaría extraño que la cultura obrera ilustrada aglutine ideas moralizantes homogeneizadas por parte de la elite dominante y la cultura obrera las intente *catalizar*, la que a su vez que se nutre de *racionalidades* de distintos niveles hacia la construcción de su propio proyecto social y cultural.

Esta *mentalidad* va ligada claramente a su propio comportamiento, condicionado en parte por los procesos de *modernización liberal* que configuran el Chile *moderno*, el que ya hacia 1900, como expresa Sergio González para la realidad pampina, se expresa con: “(...) la emergencia de organizaciones obreras de carácter moderno pero notoriamente contradictorias entre sí, como mutuales, mancomunales, filarmónicas, sociedades de resistencia, escuelas nocturnas, teatro popular (...) etc. Algunas de estas organizaciones tuvieron en su interior el sincretismo entre lo tradicional y lo moderno (...)”<sup>112</sup>. En relación a lo anterior, si bien esta cultura obrera ilustrada altamente moralizante (de modo más “tradicional”) y racionalizadora (de modo más “moderno”), no se podría establecer bajo una caracterización homogénea, por lo tanto, en estos espacios demuestran *racionalidades* y *mentalidades* diferentes y contradictorias, dándose la posibilidad, como asume Devés, de mostrarse como “(...) sumamente laica y en otro sumamente religiosa o mística”<sup>113</sup>. Estas podrían ser una de las claves para explicar la adhesión y divulgación del

---

<sup>110</sup> PARKER (1987), *Op.cit.* p. 191

<sup>111</sup> Vease en: GODOY, E. (2011). “Lucha temperante y ‘amor libre’. Entre lo prometeico y lo dionisiaco: El discurso moral de los anarquistas chilenos al despuntar el siglo XX”, *Cuadernos de historia* n° 34, Santiago. pp. 127-154

<sup>112</sup> GONZÁLEZ M. (2013), *Op.cit.* p. 221

<sup>113</sup> DEVÉS, E. (1991). “La cultura obrera ilustrada”. En: *Revista Mapocho*, n° 30, Santiago, Chile. p. 204

espiritismo por parte de obreros ilustrados, los que para este caso, su ligación esta mediada más bien por su interés científico y racional impulsado por un fuerte, como asume Devés, “carácter sarmientino” de idealización de la ciencia, asimiladas a través de un prisma de un modernismo *naturalista*. De todas maneras hay que tener en cuenta también que, como asume Yerko Muñoz, esta práctica del espiritismo puede que “(...) se presente a veces como una práctica de características religiosas, mientras que, en otras ocasiones, se muestre absolutamente científico y carente de todo tinte de religiosidad”<sup>114</sup>.

Sin embargo, no necesariamente el interés científico de este tipo de prácticas y doctrinas por parte de los obreros de cultura ilustrada (desde la *teosofía* hasta el propio espiritismo moderno) reemplaza el alto contenido espiritual, si se quiere, de su propia mentalidad. Devés nuevamente, nos adentra en una posible tercera categoría analítica en torno a esa dialéctica entre laicismo y misticismo<sup>115</sup>, las que por ejemplo a través de los estudios en torno a los mausoleos y ceremonias funerarias de la cultura obrera nos permiten comprender esta espiritualidad de un modo más amplio. Este interés – y por cierto, cotidianeidad- con la muerte es innegable en torno a la configuración de su espiritualidad, a su vez que con las diferentes formas que adoptan para entender su realidad. En relación a esta espiritualidad, por cierto diversa, de la cultura obrera ilustrada, Bernardo Guerrero asume que el caso de “(...) el anticlericalismo, que no debe ser confundido con anti-religión”<sup>116</sup>, es una parte constante del discurso crítico del obrero ilustrado, pero también se da la tendencia como patrón constante, de los obreros “difusores” de cierta ideología política o doctrina de ocupar relatos, frases y metáforas tomadas desde la propia Biblia.

---

<sup>114</sup> MUÑOZ, Y. (2012b). *El jardín de racionalidades que se bifurcan*. PUC, Santiago. p.2

<sup>115</sup> DEVÉS (1991), *Op.cit.* p. 133

<sup>116</sup> GUERRERO, B. (1996). “Pensamiento ilustrado, moral y religión en la novela Tarapacá”, en: *Revista Ciencias Sociales*, nº 6, Universidad Arturo Prat, Iquique. p. 73

Por lo tanto la tendencia generalizada radicaría más bien en una denuncia y ruptura con la jerarquización y las relaciones de poder por parte de la Iglesia Católica (tomada para este caso al ser en la época la religión preponderante) que un desprendimiento espiritual, si se quiere, de su doctrina más “primitiva”. En torno al mismo Guerrero, el sociólogo asumirá que existe una serie de *estrategias de subsistencia* en el Norte Grande chileno, las que no se limitan netamente a su realidad material y económica, sino que a otros elementos también de índoles “culturales”. Esta posibilidad analítica que presenta el autor, parte desde la base de que: “La sobrevivencia implica, la creación de recursos no sólo materiales, sino también psicológicos para enfrentar los problemas y la resistencia a ellos”<sup>117</sup>.

Ya se ha intentado entregar una contextualización en torno a las duras y extremas condiciones climáticas, laborales, sociales, psicológicas y por qué no decirlo, espirituales en las que la cultura obrera son parte. Si bien el análisis de Bernardo Guerrero ocupa el concepto de religiosidad popular como la encargada de tomar un rol primordial como estrategia de subsistencia debido a la vitalidad que representa para la vida cotidiana de quienes la asumen, esta categoría nos resulta menos evidente para el caso de la doctrina espiritista, lo que no deja de entrever al menos, que sus adherentes si la ocuparon como estrategia, pero más bien de *resistencia* en torno a la jerarquía religiosa, ante la oportunidad de ocupar espacios “puertas adentro” en torno a la manipulación de “fluidos” (teniendo en cuenta que esta es una de las formas en que los espiritistas denominan a la materialización de los espíritus en sus sesiones) sin la preparación y limitaciones de un sacerdote, por ejemplo. Este campo ampliamente cultivado de espiritualidad desde la propia cultura obrera podría ser vista también desde los orígenes indígenas de los propios obreros; en algunos casos

---

<sup>117</sup> GUERRERO (1993), *Op.cit.* p. 4

también en torno a su nivel de superstición; en otros –y por qué no- por moda de la época, entre otros elementos que aportarían a completar este cuadro en torno a las espiritualidades. No se pretende de ninguna manera que ese campo simbólico se “cerque” y aisle a otras interpretaciones como influencias posibles.

Los teóricos de la Microhistoria aluden constantemente a que el estudio de un sujeto en particular, una familia o un pueblo (entendiéndose a estas tres formas posibles desde la propia microhistoria), no se encuentran desligados de interpretaciones de procesos y estructuras sociales y culturales más amplias. Esto es fundamental para entender su desligamiento de una preocupación netamente por lo anecdótico o extraño del pasado. Lo que se analiza forma parte de estos procesos históricos, pero también con un diálogo intencional con el *mundo simbólico* que lo rodea; su *mentalidad* (que como se dijo anteriormente, se ubicaría “al medio”) y lo que podríamos asumir como un *espíritu de época* más amplio y, por cierto, aun mas colectivo. Con todo, el propio Ginzburg alude a esta última conceptualización quizás más “abstracta” y amplia, sin embargo, haciendo la salvedad de sus límites en relación a su utilización como categoría histórica, asumiendo que “El “espíritu de época” sigue constituyendo un intento – aunque mas no sea genérico y mitológico- de responder a un problema real, el de las relaciones existentes entre los distintos rostros de la realidad histórica (...)”<sup>118</sup>.

En el lenguaje común (generalmente desde el ámbito académico) cuando se habla de *espíritu de la época* se establece la referencia a la vida de la sociedad<sup>119</sup>, los *patrones* generales que la identifican y de la cual se podrían o no identificar con este *espíritu*. Desde ya podríamos asumir a

---

<sup>118</sup> GINZBURG (2013), *Op.cit.* p. 80

<sup>119</sup> ARVILA, R. (1987). *Sobre el concepto de espíritu de época*, Universidad de Navarra (versión digital).

priori que un anarquista, incluso un espiritista, no necesariamente se sentía parte - o más bien identificado- de su época, de hecho buscan regenerar ese *espíritu* corrompido, partiendo desde un progreso del propio o – para el segundo caso- contactándose con otros ya *desencarnados*. En relación al concepto como tal, el filósofo español Rafael Arvila asume que “(...) cuando se habla de espíritu de la época lo que se quiere indicar es que hay una forma según la cual vive la sociedad a lo largo de un período de tiempo”<sup>120</sup>. En relación a esto, resulta atractiva una posible interrogante sobre hasta qué punto la *cultura obrera ilustrada tarapaqueña* mantendría una forma de *ser* (o como otros historiadores categorizan desde otras perspectivas, como un “modo de ser”) sostenida en el tiempo. Probablemente esta idea no sea zanjada satisfactoriamente en este espacio, sin embargo, podría ser potencialmente profundizado más bien desde lo que los sujetos de esta cultura específica *desean ser*. La alternativa política, social, cultural y, si se quiere espiritual, que promueven no están desligadas de este *espíritu de época*, sino más bien todo lo contrario, lo nutren como también lo combaten.

Uno de los historiadores de la cultura y las ideas en Chile, Bernardo Subercaseaux, asumirá a este periodo y desde esta perspectiva como el *Centenario y las vanguardias*, el cual asumir una crisis y crítica cultural profunda, simultáneamente con la formación de *imaginarios* inéditos para la época. Con todo, el historiador asume que: “Se trata sobre todo de una crisis del sistema político y cultural, aquel que fue construido durante el siglo XIX por la elite liberal, y hegemonizado, desde 1891, ostentadamente, por la oligarquía. En este contexto de modernización, crisis y cambio cultural se generan las condicionantes y los nichos que legitiman la apropiación y emergencia de la vanguardia<sup>121</sup>”. Lo notable que se agrega es que esta crisis de

---

<sup>120</sup> Ídem p. 79

<sup>121</sup> SUBERCASEAUX (2011), *Op.cit.* p. 35

fin de siglo “tocaría” muy superficialmente el carácter moralizante y homogeneizado por la oligarquía de la cultura obrera ilustrada mencionado anteriormente, y que por tanto tocaría otras vías de tipo vanguardista. Claramente la cuestión social a pleno alimentaba esta necesidad, por ejemplo, en un país en donde morían más personas de las que nacían. Podríamos asumir que estas vanguardias asumen el rol de un malestar previo y creciente en torno a los procesos de *modernización* oligárquica. Las ideas anarquistas van siendo asimiladas en torno a este malestar, tanto por artesanos de la realidad urbana como los obreros – primeramente desde la cultura obrera ilustrada- del enclave salitrero del Norte Grande. Con todo, podríamos asumir en primera instancia, que este espíritu de época se encuentra en crisis y fraccionado, y quienes lideran este decantamiento hegemónico son precisamente los que buscaron (desde diferentes vías) una *modernidad* distinta a la del liberalismo oligárquico, la cual se *demoniza* y se busca combatirlo con proyectos de ilustración del pueblo. El movimiento obrero en formación, los artesanos, los estudiantes e intelectuales llevaron a las vanguardias al punto de convertirse en alternativas de un nuevo *espíritu de época* de inicios de siglo. Sin embargo, este notable grupo no sería el único en liderar estas alternativas.

En relación a esta (re) construcción del espíritu de esta época, resulta clave (a su vez en función de nuestros intereses más generales) una tendencia poco estudiada por nuestra historiografía interna, lo que Subercaseaux denomina como el *Feminismo aristocrático y espiritualismo*. Con este interés no se quiere desviar el estudio de la cultura obrera ilustrada, o sea, “desde abajo”, sino más bien intentar explicar este espíritu de época a modo más amplio y, por qué no, entender el origen de tendencias que son “traídas” por la propia oligarquía descontenta con su “propio” proyecto, y que posteriormente van siendo asimiladas por las culturas subalternas. El autor

ahonda en que este feminismo (con claras diferencias de lo que hoy se entiende – o no- sobre el concepto) es transversal social y culturalmente, ya que no solo influye a las mujeres aristocráticas, sino que también a nivel mesocrático (representado en gran medida por Amanda Labarca) y por cierto, a aquellas de corte obrero y ácrata.

En relación al feminismo aristocrático<sup>122</sup> en gran medida se explicaría por su poder adquisitivo y de tiempo que les permite internarse en estas como en otras tendencias de la época. Una de ellas, y por lo que se explica el habernos detenido en aquellas, son los asuntos del *espíritu*. Subercaseaux completa asumiendo que aquellas “(...) mujeres que desde un piso cultural católico se abrieron a otras dimensiones de la espiritualidad: al misticismo, al espiritismo, al hinduismo y a la teosofía”<sup>123</sup>. Aquellas formarían parte de este feminismo de “cuño iluminista”, diferenciadas en el camino de un feminismo “a secas” ligada a una emancipación civil, política y social de la mujer, vías que no necesariamente fueron excluyentes. Desde ahí se puede asumir la aparición y profundización intelectual de ideas como la purificación y comprensión del alma, y por tanto la necesidad de un *espíritu* alternativo al dominante. Son en gran medida las mujeres, desde estas vertientes, quienes aportan hacia este discurso de malestar de la época. El retraso de nuestra historiografía interna en relación a estas temáticas resulta innegable. De lo anterior, se superpone la tendencia de admiración por la cultura francesa de la época. Desde su vinculación con la aristocracia en todos los planos de su vida (moda, arte, educación, costumbres, etc.) enlazado con esta idea de creer que la cultura francesa formaría parte de la “lengua espiritual” por excelencia. No por nada el francés Allan Kardec (1804- 1869) sería quien fundaría la doctrina filosófica y

---

<sup>122</sup> Concepto al cual Subercaseaux asume a Inés Echeverría de Larraín (1869-1949) la más destacada de esta tendencia y la primera en emplearlo. Véase en: SUBERCASEAUX (2011), *Op.cit.* p. 81

<sup>123</sup> SUBERCASEAUX (2011), *Op.cit.* p. 82

espiritualista del espiritismo moderno a mediados de siglo XIX. De ambas tendencias, se suma la idea de que la mujer tiene una disposición y *sensibilidad* histórica más apta para estas prácticas. No será extraño constatar a mujeres como médiums de sesiones espiritistas.

En relación a lo anterior, Eduardo Devés nos permite dilucidar que esta metamorfosis del *espíritu de época* responde a una tendencia más amplia, o sea, a nivel Latinoamericano a través del análisis de sus redes intelectuales. En relación a este conjunto anterior, asume la existencia de redes específicas, una de ellas serán las redes teosóficas y pensadores (políticos) latinoamericanos entre 1910- 1930, quienes si bien se formarían en los límites finales de nuestro marco temporal, creemos posible que entenderlos podría ser una de las claves (de varias) para entender un *espíritu* y *mentalidad* de la época caracterizados por su “lentitud”, o sea, por permanecer temporalmente como patrón constante y sostenido en la realidad de los sujetos que la viven y por cierto, combaten. Con todo, Devés asume la reinterpretación de la época a través del análisis de “(...) el quehacer intelectual latinoamericanista de esos años a partir de estos criterios, redimensionando aspectos teóricos (indigenismo, espiritualismo, mestizofilia, raza cósmica), así como prácticos (aprismo, continentalismo, socialismo latinoamericano)”<sup>124</sup>. Bajo estas ideas se deslumbra cierto *pacifismo* y la idea de una armonía cultural futura, como otra de las claves y patrones que podremos analizar en torno a la relación anarquismo y espiritismo en la época, dándose la existencia de sujetos que se imbuyen en ambas tendencias redentoristas desde una cultura obrera ilustrada, la que al parecer, las relaciona antes que los políticos e intelectuales desde sector mesocrático hacia “más arriba”.

---

<sup>124</sup> DEVÉS, E. (2007). *Redes intelectuales en América Latina. Hacia la constitución de una comunidad intelectual*. Colección Idea, Santiago. p. 76

¿Hasta qué punto la *cultura obrera ilustrada* es independiente de esta de “más arriba”? ¿Y viceversa? Al parecer los historiadores de la cultura han desentrañado en gran medida esta interrogante. Sumado al reconocido aporte historiográfico hecho por Peter Burke, cuando Carlos Aguirre Rojas presenta una de las obras (traducidas) más celebres de Carlos Ginzburg, asume precisamente que su complejo modelo de historia cultural, afirma que dicha cultura y como tesis central: “(...) es, y ha sido siempre, un verdadero campo de batalla y de confrontación entre las culturas hegemónicas y las culturas subalternas, batalla que sin embargo no ha impedido que, simultáneamente a ese combate permanente, e incluso como parte del mismo, se haya dado también un constante intercambio o movimiento de ida y vuelta entre ambos campos culturales”

125

No resulta fácil asumir el análisis que se deriva tanto del estudio de una –o varias- *mentalidad (es)*, como el del propio *espíritu de época* en las que éstas se encuentran circunscritas. En torno al segundo, Arvila asumirá finalmente que: “Me parece que se trata sólo, como digo, de dos tendencias, y, por eso, el espíritu de la época no alcanza nunca a ser pleno y coherente. Hay, tanto en las manifestaciones individuales como en las generales, muchas desviaciones, incoherencias y limitaciones. Y muchas excepciones también. Si esto es así, podemos decir que el espíritu de la época es más bien el espíritu dominante en una época”<sup>126</sup>. Resulta aceptable esta categorización en la medida que dicho conjunto no sea visto nunca como homogéneo (que por lo demás, verlo así y con todas las posibilidades que nos ofrece la disciplina se pecaría, por lo bajo, de ingenuo), aceptando precisamente esas desviaciones, etc. – y, agregando también- una serie de *contradicciones* que este espíritu contiene. Ya se ha intentado demostrar anteriormente que

---

<sup>125</sup> AGUIRRE ROJAS (2005), en: GINZBURG, *Op.cit.* p. 15

<sup>126</sup> ARVILA (1987), *Op.cit.* p. 79

precisamente aquella delimitación de elementos incoherentes en el *mundo simbólico* de los sujetos estudiados es uno de los objetivos primordiales de la microhistoria. Si bien esta mantiene como tendencia y esencia el análisis “desde abajo” (aunque no exclusivamente), son esas contradicciones el resultado –y un punto de encuentro constante- entre las mentalidades *desde arriba hacia abajo* (o viceversa).

Finalmente, resultaría inadecuado caracterizar a la cultura obrera ilustrada como una *mentalidad* única bajo un sólo *espíritu de época*. Se ha intentado demostrar que ésta se nutre -intencional como indirectamente- de racionalidades, ideologías, costumbres y un *querer ser* diversificado, desde distintas vías (o redes) y espacios intelectuales, como sociales y culturales. Lo que nos permite cerrar la problemática conceptual inicial de este capítulo, asumiendo como dice notablemente Le Goff, que: “La coexistencia de varias mentalidades en una misma época y en un mismo espíritu es uno de los datos delicados, pero esenciales de la Historia de las Mentalidades”

<sup>127</sup>.

El capítulo ha sido constituido a modo de introducir y potenciar las reflexiones siguientes en torno a la *mentalidad* del sujeto – o sea, Luis Ponce- y de otros pertenecientes a la cultura obrera ilustrada, una cultura principalmente “desde abajo” pero que se nutre y combate constantemente un *espíritu de época* oligárquico dominante, buscando construir uno nuevo bajo la bandera de vanguardias, ideologías y formas de sociabilidad que asumen profundas contradicciones que nos permite adentrarnos, y por qué no, reconstruir un *espíritu de época* aún más amplio y diversificado. Luis Ponce representa un *espíritu* más de su época, pero este espíritu asume elementos que le adjudican una alta representatividad: política liberal demócrata; formas de

---

<sup>127</sup> LE GOFF(1974), *Op.cit.* p. 11

sociabilidad moderna; descontento social y cultural; ideologías redentoristas; movimiento obrero y represiones tales como la Masacre Santa María (1907), de la cual participo indirectamente.

A modo de reflexión, se constata la necesidad de desechar constantemente el falso sentimiento de familiaridad con el pasado y es conveniente recibir, como dice Robert Darnton “electrochoques culturales”<sup>128</sup>, o en palabras de Burke, evitar caer en la “empatía prematura” en relación a creer que los sujetos pensaron como nosotros, asumiendo que fueron parte de un sistema de creencias – por ejemplo- que se apoyaban unas con otras<sup>129</sup>, lo que no quiere decir –como hemos mencionado anteriormente y según el propio historiador británico- que esté exento de contradicciones; probablemente el análisis de los discursos y prácticas de Luis Ponce nos tengan mucho que decir al respecto, siempre teniendo en cuenta esta idea de la distancia – al estilo de los antropólogos- que comparten estos historiadores y en general los de la “escuela invisible” (Darnton, Ginzburg, Burke, entre otros). Estas salvedades son vitales al momento de asumir este tipo de temáticas, a modo de buscar completar vacíos historiográficos y teóricos al momento de analizar una cultura, espíritu y mentalidad profundamente compleja y fascinante. Por más “parcelada” y fragmentada que se encuentre nuestra disciplina a nivel temático y metodológico, al realizarse una Historia de las Mentalidades, o en este caso una tentativa de aquello, resulta erróneo creer que ésta se produce de manera independiente a la historia de los sistemas culturales, de las creencias<sup>130</sup> y de diversas otras vertientes de nuestra disciplina.

Con todo y a modo de ir complejizando la reflexión, sea esta cultura obrera ilustrada más o menos representativa de un conjunto de mentalidades hacia reconstruir un espíritu de época, lo

---

<sup>128</sup> DARNTON (2002), *Op.cit.* p. 12

<sup>129</sup> BURKE (2000), *Op.cit.* p. 215

<sup>130</sup> LE GOFF (1974), *Op.cit.* p. 12

que sí se puede afirmar con propiedad es el hecho de que esta cultura específica no solo es una “alternativa a la dominante”, ya que si vamos más allá, seguir asumiendo esta “subordinación” a una alta cultura sería seguir cayendo en una historia de carácter aristocrática y tradicional. Este modelo asume que la cultura popular es parte de un fenómeno cultural unilateral y siempre descendente, en donde solo se aprenden y asimilan de manera pasiva y siempre tardía las ideas y prácticas de esta cultura más “alta”<sup>131</sup>. Y sabemos que lo que demostró esta cultura específica fue todo lo contrario.

## **2.7 La “visión de mundo” del anarquismo tarapaqueño y del trabajador pampino.**

Estudiar el mundo de los trabajadores es ejercitar una *historia desde abajo*, por ejemplo cuando la obra de Edward P. Thompson buscaba “(...) averiguar de qué manera se materializó la existencia de los obreros, con qué medios afrontaron las estrecheces y con qué valores revistieron sus acciones”<sup>132</sup>, haciendo al mismo tiempo preguntas nuevas sobre “temáticas viejas”, sin dejar de asumir una marcada influencia interdisciplinaria por parte de los estudios de este historiador británico y de otros afines. En el fondo, por más ilustrado que haya sido Luis Ponce, su condición de trabajador del salitre (al menos, en el periodo acá estudiado) permite asumir fundamentos de una *historia desde abajo*, pero como se intentara demostrar, dicha perspectiva no se encuentra como perspectiva central ni exclusiva ya que dialoga con otras.

---

<sup>131</sup> GINZBURG (2004), *Op.cit.* p. 18

<sup>132</sup> SERNA y PONS (2013), *Op.cit.* p. 56

El hecho de dar tentativas de aproximación a la visión de mundo de un grupo o individuo nos obliga a asumir una sumatoria de símbolos, entendidos acá como “(...) las metáforas sociales en que cristaliza la operación humana de observar el mundo que reciben los individuos y de interpretarlo, y que les sirven para enfrentar significativamente la realidad”<sup>133</sup>. A fin de superar, como asumen Del Solar y Pérez, la a veces mitificada historia del movimiento anarquista en Chile de principios del siglo XX<sup>134</sup>, creemos posible dar al menos tentativas de aproximación hacia una posición “neutral” en torno a la interpretación de la visión de mundo del anarquismo –para este caso- en su escala tarapaqueña. Se busca también contribuir hacia superar la tendencia generalizada a nivel latinoamericano de visibilizar el anarquismo no solo desde el centro/capital, sino que también, hacer hincapié en lo que ocurre con este fenómeno histórico a nivel de provincias, en este caso, la tarapaqueña.

Desde sus orígenes y a su vez, sus máximos referentes, el anarquismo ha tenido diferentes lecturas, en donde cada autor ha contribuido a su carácter moldeable y reinterpretarle a la luz de los tiempos en el que viven<sup>135</sup>, en relación a esto, ¿Por qué habría de no creer que la cosmovisión de los ácratas tarapaqueños no fue parte de esa tendencia? El anarquismo jamás ha *encarnado* una ortodoxia u homogeneidad establecida y sostenida en el tiempo. Sus derivaciones en el anarco-comunismo, el anarco-sindicalismo y el individualismo libertario son ejemplos y dan cuenta de esa diversidad ideológica.

Por otra parte, hay que entender que la sociedad del salitre tarapaqueña se fué construyendo también como resultado de un “tejido cultural” complejo en el cual fueron aportando muchas y

---

<sup>133</sup> Ídem. p. 23

<sup>134</sup> DEL SOLAR, F. y PÉREZ, A. (2008). *Anarquistas. Presencia libertaria en Chile*. RIL Editores, Santiago. p. 14

<sup>135</sup> Ídem. p. 19

diversas identidades de origen<sup>136</sup> (desde el altiplano, el Valle central y el sur chileno hasta los veleros y *clippers* que llegaban a la zona) no solo en lenguas, formas de vida y costumbres diferentes a las ya asentadas, sino que también, en nuevas visiones de mundo. Esto es sugerente en la medida que permite asumir, dada la diversidad de origen de su población en esta época, que esta sociedad forjó una identidad específica, distinta a la del resto del país, por tanto las formas de sociabilidad, la vida cotidiana, las religiones, doctrinas e ideologías también asumirán esa especificidad. Por lo tanto, la visión de mundo del anarquismo tarapaqueño merece una interpretación específica bajo ese fundamento. También hay que asumir, que la masa inmigrante que llega hacia fines del siglo XIX a la zona tarapaqueña no está solamente conformada por empresarios capitalistas, sino que también, existe una oleada masiva de carácter proletaria, empobrecida e incluso expulsados por sus propios países bajo una plena expansión capitalista<sup>137</sup>. Por lo tanto, estas nuevas ideologías, doctrinas y visiones de mundo no sólo vendrán bajo un proceso de asimilación cultural “desde arriba”, sino que también, y considerablemente, como un sincretismo cultural “desde abajo”.

A gran escala y tal como asume Eric Hobsbawm, el anarquismo que hasta 1914 “(...) había sido una ideología mucho más atractiva que el marxismo para los activistas revolucionarios en una gran parte del mundo”<sup>138</sup>. En nuestro contexto: “El primer registro de actividad anarquista concreta recién viene a verificarse hacia 1902, con la aparición, en la localidad de Huara, del periódico *El Obrero Libre*, dirigido por militantes demócratas radicalizados, como el propio Luis Ponce y Rosario Burgueño. Sin embargo, esa iniciativa, así como otras de análoga orientación, no

---

<sup>136</sup> CALLE RECABARREN, M.: “La inmigración europea en la Provincia de Tarapacá. Su inserción en la estructura productiva, 1860-1940”. En GONZÁLEZ M. (2013), *Op.cit.* p. 121

<sup>137</sup> Ídem. p. 156

<sup>138</sup> HOBBSAWM, E. (2015), *Op.cit.* p. 71

sobrepasaron un perímetro muy reducido de adeptos y núcleos organizativos que a duras penas se las ingeniaban para sobrevivir”<sup>139</sup>. Y dicha permanencia en el tiempo claramente no dependía meramente en lo económico y organizativo, sino que también en la propia sobrevivencia de sus participantes, en donde la muerte estaba aún más cerca que a “la vuelta de la esquina”.

Resulta de vital importancia, al momento de estudiar sujetos que buscaron comunicarse con los muertos, tener en cuenta al menos una noción de qué, en primera instancia, entendían por la muerte. Darnton nos muestra un panorama desalentador en relación a que “(...) es un tema que ha ocupado a los sociólogos, antropólogos, poetas y sepultureros, pero no a los historiadores”<sup>140</sup>, disminuyendo o peor aún, quitándole su historicidad. Esto es claramente contradictorio, ya que tal como asume Rafael Gaune, probablemente la muerte resulte ser una de las cosas más seguras, reales y verdaderas de todo ser humano<sup>141</sup>. Esto permite entender la preponderancia y consciencia que la muerte tiene en la vida cotidiana de sujetos que habitualmente se enfrentan a ella, y que por tanto adentrarse a su estudio enriquece sustancialmente a interpretación de su cosmovisión y mundo simbólico. Existen distintas representaciones de la muerte en la conciencia de los obreros, y que se expresan en la poesía del propio trabajador pampino. ¿Qué simboliza la muerte para los obreros? Asumir que la muerte nunca ha sido un fenómeno homogéneo, y para este caso, las condiciones de vida de los obreros determinan su propia idea de muerte. Se presenta a la pampa como un campo de sacrificio, el obrero como “mártir” del capitalismo<sup>142</sup>. Ellos no fueron puestos en la tierra, sino arrojados., además de un constante sentimiento de soledad. Poseen un

---

<sup>139</sup> PINTO, J. (2004). “Discursos de clase en el ciclo salitrero: La construcción ideológica del sujeto obrero en Chile, 1890-1912”. En: *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Año VIII, USACH, Santiago. p. 176

<sup>140</sup> DARNTON (2010), *Op.cit.* p. 283

<sup>141</sup> GAUNE (2006), *Op.cit.* p. 134

<sup>142</sup> MANSILLA, M. A (2014). “La muerte en la pampa. Las representaciones de la muerte en la poesía de los obreros del salitre chileno (1890-1910)”, en: *Atenea*, n° 549, Universidad Arturo Prat, Iquique. p. 162

sentimiento de abandono de la Iglesia, del Estado, de los capitalistas y por lo general sin sus familias. No resulta extraño que los obreros envejecieran precozmente y murieran jóvenes, incluso el suicidio era constante. Se producen masacres y *quinteos* (elegidos al azar para ser eliminados) en la época que acrecientan el fenómeno de la muerte, los que complementan la hambruna generalizada y los accidentes laborales<sup>143</sup>.

Sin caer en el anacronismo, al intentar establecer categorías de diferenciación entre este estudio microhistórico de Luis Ponce y el realizado por Rafael Gaune en relación al itinerario mortuorio del gobernador español del siglo XVIII en Chile, Gabriel Cano de Aponte, claramente en ambos personajes existe una disposición y sobre todo una idea diferente en relación a la idea de la muerte. Ponce bordea los 40 años hacia inicios de siglo, mientras que el gobernador español los 70. Este último tras un fatal accidente deja la vida política/pública hacia otra privada/reflexiva convirtiéndose en un “ser para la muerte”, hecho que espera con ansiedad y que le permite cambiar su consciencia de la muerte al asumir que ésta no se encuentra en la periferia de la vida humana, sino que en el centro de ella<sup>144</sup>. Ponce asume una idea de la muerte más profunda, ilustrada y hasta científica. Se encuentra dentro de los patrones a nivel discursivo que reitera y permite asumir una preponderancia hacia los temas ligados a la muerte. Para el obrero ilustrado, la muerte se encuentra al servicio de algo que lo trasciende, en donde quienes ya la experimentaron – los espíritus, bajo la tutela espiritista- permitan ser guías de un cambio social y cultural regenerativo, por sobre el miedo o transcendencia espiritual meramente individual.

---

<sup>143</sup> Ídem. p. 166

<sup>144</sup> GAUNE (2006), *Op.cit.* pp. 138-139

Con todo, es así como diversas temáticas, propuestas, ideas y prácticas se entrecruzan al momento de analizar tanto la visión como la representación del mundo por parte de los anarquistas, desde sus orígenes como filosofía e ideología propiamente tal hasta su “aterrizaje” a la realidad chilena y de la cual Luis Ponce es un claro ejemplo de aquello, y es en este universo diverso que Víctor Muñoz asume que “(...) en cada lugar, en cada faena y en cada iniciativa cultural o política, se manifestaron distintos tipos de anarquistas”<sup>145</sup>, del cual nuestro obrero ilustrado formaría parte de una *visión de mundo* más dentro de todas las que se concretaron en dicha diversidad de posibilidades.

## **2.8 La politización tarapaqueña y el *trasvasije militante*.**

Resulta necesario asumir en primera instancia, que una alta proporción de la actividad humana está relacionada a *lo político*; y esto recae en un debate contingente en torno a qué se entiende por ejemplo, con Historia Política y si ésta, ¿está separada de las otras? Y en contrasentido, ¿la Historia Cultural es “a política”? Claramente no. Sin ir tan lejos, en los 80’s, *Los reyes taumaturgos* es visto como un volumen que anuncia la antropología histórica y que nos haría pensar en otro tipo de Historia Política, más próxima a la perspectiva cultural”<sup>146</sup>. Claramente y dentro de una opinión extrema –y diríamos, ingenua- cabe pensar que lo político se remite o se expresa en su máxima expresión en la política partidista, el Estado y los sindicatos. Con esto se intenta demostrar que los procesos de politización también forman parte de procesos sociales y

---

<sup>145</sup> MUÑOZ, V. (2013). *Sin Dios ni patronos. Historia, diversidad y conflictos del anarquismo en la región chilena (1890-1990)*. Mar y Tierra Ediciones, Valparaíso. p. 6

<sup>146</sup> SERNA y PONS (2013), *Op.cit.* p. 88

culturales, ya que la disciplina emana enfoques que permiten establecer un análisis integral de estas dimensiones que, a nuestro parecer, resulta difícil verlas de modo diferenciadas.

Como asumen Salazar y Pinto, hacia fines de siglo XIX el movimiento social experimenta profundas transformaciones, en donde por ejemplo trabajadores con “escasa experiencia organizativa” como los pampinos y otros de mayor trayectoria como los portuarios, se van constituyendo en una nueva “vanguardia social”<sup>147</sup>. Los autores agregan además que: “Nuevos lineamientos ideológicos y estratégicos entrarán en escena en el siglo XX. El liberalismo popular será reemplazado por el socialismo y el anarquismo, las estrategias de lucha serán rupturistas y las mancomunales, sociedades de resistencia y sindicatos se impondrán a las mutuales como principales formas organizativas”<sup>148</sup>. Todo acompañando del proceso propio de modernización sindical que coincide precisamente con el crecimiento “hacia afuera” propio (aunque no exclusivamente) del enclave salitrero tarapaqueño. A la masiva movilidad migratoria y la constante movilidad laboral (en donde frecuentemente quienes llegaban al no conocer los oficios empezaban “desde abajo”<sup>149</sup>, como ocurre con el propio Luis Ponce) se superpone una tercera tendencia, la que podríamos denominar como “movilidad ideológica”.

## **2.9 Indefinición ideológica y racionalidades cercanas.**

Al entender al anarquismo como “(...) corriente de pensamiento filosófico (que) se nutre de diversos autores, cuyas múltiples concepciones epistemológicas y de conocimiento del mundo

---

<sup>147</sup> SALAZAR y PINTO (1999), *Op.cit.* p. 112

<sup>148</sup> Ídem. p. 112

<sup>149</sup> TAPIA, M.: “Migración y movilidad de los trabajadores fronterizos en Tarapacá durante el ciclo del nitrato, 1880-1930”. En: GONZÁLEZ M. (2013), *Op.cit.* p. 187

son también muy diversas. Así encontramos a personajes tan disimiles como Proudhon, Bakunin, Kropotkin y Tolstoi, que construyen diferentes estrategias para abandonar este sistema capitalista (...)”<sup>150</sup>. Hay que tener en cuenta que el anarquismo surge en Europa como ideología propiamente tal durante la primera mitad del siglo XIX y desde sus inicios demostró vertientes tales como el mutualismo, el colectivismo y el anarco-comunismo, bajo los referentes de Proudhon, Bakunin y Kropotkin<sup>151</sup>, dilucidándose desde matices hasta disputas ideológicas internas. Lo esencial es asumir de aquí en más la heterogeneidad no solo organizativa del anarquismo, sino que también ideológica y dese ahí se agudiza con las diferentes “racionales” que los ácratas fueron entrelazando de modo coherente o contradictorio.

Hay que asumir que al referirse a la *heterodoxia* de algunos anarquistas de esta época se cae en cierta redundancia debido a que el propio origen y trayectoria histórica del anarquismo de por sí es heterodoxa. No se puede hablar de una ortodoxia heterogénea a nivel discursivo ni en las prácticas libertarias de sus adherentes (como también de aquellos que no dicen serlo). Son una suerte de *crossover* en relación a ideas que constantemente se intercambian, reemplazan o incluso conviven. La temática de este estudio al momento de representarla históricamente, no se trata de una mera contemplación hacia lo extraño o algún tipo de descubrimiento anodino. Lo que se intenta en este apartado es enriquecer estudios previos y -por qué no- futuros a nivel historiográfico e interdisciplinario. Dado lo anterior, se contemplan autores desde diferentes vertientes a fin de dar respuesta a un tema tan fascinante como complejo. Por tanto, asumir una temática como *híbrida*, obliga de igual manera desarrollar una perspectiva *híbrida*; entre lo

---

<sup>150</sup> MOYANO (2004), *Op.cit.* p. 10

<sup>151</sup> DEL SOLAR y PÉREZ (2008), *Op.cit.* pp. 16-17

extraño y lo típico; las perspectivas “viejas” como las nuevas; entre lo verdadero, lo falso y lo ficticio.

Para Chile y América Latina, el paso del siglo XIX al XX marcó también la creciente *autovisualización* de los actores, sobre todo de los de extracción popular, quienes se ven progresivamente como un sujeto llamado a inaugurar nuevas formas de convivencia humana, siendo Tarapacá escenario privilegiado para representar esta realidad del proletariado chileno.<sup>152</sup>

Por otra parte y de modo más amplio y explicativo, Cristian Parker asume que: “Para la gran masa de migrantes de origen rural (provenientes del Valle Central de Chile) o de pastores y campesinos indígenas (provenientes del altiplano chileno, peruano o boliviano), que ahora se proletarizan, no solo cambian sus condiciones materiales de vida sino todo su entorno natural y social, y por ende están expuestos al cambio en sus pautas de vida, conductas y valores, y visión de mundo (...) no se da un proceso de ruptura total con sus antiguas creencias y prácticas tradicionales, más bien lo que se da es una suerte de recombinación del sentido al interior del campo simbólico popular, produciendo nuevas formas de un pensamiento social y religioso de tipo sincrético”<sup>153</sup>. Dado este origen de una cosmovisión que se va complejizando, se puede dilucidar el marco histórico para entender la posterior evolución social, política e ideológica por parte de los obreros que se vincularon directa o indirectamente con tendencias de la época que se enfrentan ante un escenario “nuevo” y traumático a fin de dar respuestas inmediatas a los problemas de carácter laboral y cotidiano hasta la conformación de proyectos a futuro de carácter *utópico*.

---

<sup>152</sup> PINTO (2004), *Op.cit.* p. 134

<sup>153</sup> PARKER (1987), *Op.cit.* p. 194

Tanto el Partido Democrático, la Mancomunal y el anarquismo principalmente, bajo un proceso como asume Julio Pinto, de “lenta politización tarapaqueña” desde fines del siglo XIX, buscan aglutinar a nivel político e ideológico estas necesidades hacia la construcción de una sociedad y cultura alternativa a la dominante. A modo de complemento a lo anterior y tal como asume Goicovic, es posible establecer que el anarquismo se convirtió en una alternativa cultural, ideológica, moral y ética, opuesta al mundo de la burguesía y a la opción socialista de partido obrero.<sup>154</sup> Sin embargo, este proyecto “alternativo” se frustraba con fenómenos tratados por algunos historiadores como el ya mencionado, tales como el *trasvasije militante*. Esta realidad creemos tiene un origen más profundo del que podríamos asumir como una *indefinición ideológica*, la cual ha sido ampliamente mencionada por la historiografía pero poco escarbada.

La realidad tarapaqueña en esta época se comporta como un verdadero *laboratorio* de “sustancias” ideológicas que se mezclan y que dada su nomenclatura permiten evaluar sus resultados. El reconocido historiador de la realidad pampina Sergio González M. asume como elemento clave para adentrarse a su estudio la necesidad de: “Entender que en la pampa salitrera no solo hubo utopía sino también heterotopia, en el sentido de la existencia de flujos densos y contradictorios de bienes, servicios, personas, ideologías, etc. (...)”<sup>155</sup>. A lo anterior y en general, se superpone el hecho de que el trabajo de los hombres en la pampa salitrera se caracterizó por una gran movilidad laboral por diferentes razones. La supuesta homogeneidad (general y erróneamente de manera implícita) del desierto por parte de la historiografía tradicional del tema se cuestiona cuando se comparan los cantones y el encontrarse que todos poseen su propia

---

<sup>154</sup> GOICOVIC, I. (2012). *La propaganda por los hechos en el movimiento anarquista chileno (1890-1910)*. Proyecto FONDECYT 1020063 / U. de Los Lagos, Puerto Montt. p. 2

<sup>155</sup> GONZÁLEZ M. (2013), *Op.cit.* p. 27

identidad, incluida la cultural y social. Establecer un marco homogéneo a nivel ideológico, entre tantos otros niveles, por parte de los obreros en la zona sería caer en un abismo de ignorancia sin sentido.

Hacia nuestra temática, al realizar un examen acucioso de la ideología anarquista de la época en Chile, el historiador Bernardo Subercaseaux – desde la plataforma de la *historia de las ideas* -, asume que “(...) se exponen algunos planteamientos básicos del ideario anarquista -mezclados, las más de las veces, con ideas socialistas o de otras vertientes”<sup>156</sup>. Al reducir la *escala* de nuestra observación, el anarquismo tarapaqueño no logra movilizar a miles de trabajadores, a diferencia de la Mancomunal y el Partido Demócrata. Además, los anarquistas de la época solían exhibir fronteras bastante “porosas”, lo que resultaba común ver a un militante de sus filas, en un corto tiempo, identificarse como mancomunado o demócrata<sup>157</sup>. En tanto este fenómeno ha sido mayormente estudiado por el historiador Sergio Grez, ya que en su estudio en torno al anarquismo chileno señala que: “(...) un examen acucioso arroja un panorama más complejo, caracterizado por cierta laxitud e indefinición ideológica en los grupos populares de izquierda”<sup>158</sup>. A su vez que analiza la heterogeneidad y heterodoxia de los anarquistas chilenos, que en parte se explica por denominadores en común como su sesgo moralista y redentorista, compartido también por socialistas y demócratas que provocarían continuamente este trasvasije militante. Otra idea importante que nos aporta Grez resulta en la orientación organizativa de sus integrantes, ya que: “(...) es evidente que el anarquismo chileno de comienzos del siglo XX no conformó un “movimiento” homogéneo sino más bien una “corriente” diversificada, un universo de

---

<sup>156</sup> SUBERCASEAUX (2011), *Op.cit.* p. 55

<sup>157</sup> PINTO (2004), *Op.cit.* p. 176

<sup>158</sup> GREZ, S. (2007). *Los anarquistas y el movimiento obrero*. LOM Editores, Santiago. p. 14

sensibilidades cercanas (...)”<sup>159</sup>. En relación a lo anterior, ¿será ésta una de las claves para entender la relación discursiva que tanto el espiritismo como el anarquismo asumen a nivel ideológico en algunos obreros ilustrados? Por ahora y por ejemplo, es posible detectar la idea de que algunos dirigentes obreros de corte ácrata como el propio Luis Ponce, poseían “arranques místicos” a nivel discursivo (apelando a elementos de la naturaleza, la creación, la divinidad, etc.), de los cuales creemos no son utilizados meramente por interés estético o poético, sino que revelan *indicios* de un interés mayor y una *racionalidad* inédita para su contexto.

La historiografía chilena salitrera ha tenido un repunte en los últimos años en relación a superar la interpretación meramente política y/o económica de la cual generalmente se caracterizaba, realidad no muy lejana si se compara con otros contextos y procesos históricos tratados por nuestra disciplina interna. En relación a aquello, Sergio González asume retrospectivamente que “(...) han quedado en el tintero de los especialistas algunos problemas por investigar y no se trata necesariamente de nuevos temas o de otras temporalidades, sino fundamentalmente de renovados enfoques y perspectivas teóricas de las Ciencias Sociales que reclaman un diálogo con la historiografía salitrera”<sup>160</sup>. Si bien asumimos implícitamente que dicho historiador no alude a la temática tratada en este estudio, si creemos que aquellos enfoques y perspectivas de las que contamos –desde la Historia Social, la Microhistoria y el diálogo interdisciplinario- podrían contribuir hacia esta renovación de este campo historiográfico ampliamente tratado por algunas perspectivas, mientras dejadas “desérticas”, por otras. Por tanto, al asumir a las *racionalidades* como categoría analítica e histórica posible hacia esta finalidad, se busca diversificar la interpretación de los discursos y comportamientos de sujetos tan complejos como los que le dan

---

<sup>159</sup> Ídem. p. 283

<sup>160</sup> GONZÁLEZ M. (2013), *Op.cit.* p. 15

vida a esta cultura obrera ilustrada, en donde al asumirlas como “cercanas”, no se quiere afirmar necesariamente su racional complementareidad, sino que intentar comprender el por qué y como fueron relacionados precisamente por dichos sujetos.

Entenderemos pues, en torno a la disposición de estas *racionalidades cercanas*, como asume Alvira, de que: “No hay ninguna razón pura. Lo que hay son seres racionales, pero esos no tienen razón pura, sino razón dialogante, que implica, entre otras cosas, voluntad”<sup>161</sup>. Por lo tanto sería contradictorio si buscáramos determinar, en estos términos, si una racionalidad es “más lógica o no” que otras al ser relacionadas entre sí. Lo que sí podemos optar de manera más satisfactoria, es en relación al cómo anarquistas y espiritistas de la época -en esta parte, vistos de modo diferenciado- asumieron ideas y/o doctrinas que en principio podrían ser vistas como contradictorias, pero que sin embargo tanto a nivel discursivo, simbólico e incluso práctico buscan conectar. Determinar la naturaleza y desarrollo de estas conexiones – vistas como “*racionalidades cercanas*” - podría ser una de las claves para nuestro posterior *cara a cara* entre anarquistas y espiritistas.

Al ampliar la *escala*, y esta vez a nivel del caso latinoamericano, durante la irrupción de la *modernidad* a través de las coordenadas de la segunda revolución industrial, para las *redes intelectuales* -especialmente de carácter teosófico como asume Devés- el historiador señala que: “Se podía indistintamente además de teósofo, ser autodidacta, masón, católico y socialista, o en su variante, ser librepensador, protestante y aprista. Otras posibilidades aluden al anarquismo y comunismo”<sup>162</sup>, demostrando que los intentos por relacionar intelectualidades independientes no

---

<sup>161</sup> ALVIRA (1987), *Op.cit.* p. 78

<sup>162</sup> DEVÉS (2007), *Op.cit.* p. 79

es un caso aislado, ni mucho menos “extraño” para la época, a su vez que propone una amplia diversidad ideológica. Mientras que al reducirlo para el caso de los obreros de la cultura ilustrada tarapaqueña, se debe tener presente que existe una potente actividad cultural a nivel del trabajador común, en parte como forma de enfrentar el medio tan hostil que en si era la pampa salitrera. Asumir también que estas actividades se encuentran ubicadas en el tiempo de un eurocentrismo en apogeo, en donde los obreros de la pampa salitrera de inicios del s.XX asumen – en este sentido- la proliferación de ideas europeas de carácter emancipadoras que van siendo más o menos asimiladas y promovidas por sus principales difusores. Pese a esta tendencia de tipo ilustrada y parafraseando a Darnton, no sería posible ofrecer estudios de casos típicos, al no darse la posibilidad real de la existencia de obreros típicos ni “representativos”. Cada obrero aglutina, codifica, moldea y *cataliza* las ideologías, doctrinas de manera única, aunque no excluyente de tendencias generales o de modo más recurrentes en algún tipo de colectividad.

En relación al anarquismo, desde sus cimientos de carácter ideológico se denota una diversidad de influencias y fundamentos. La historiadora Cristina Moyano lo clarifica cuando asume que: “El anarquismo como corriente de pensamiento filosófico se nutre de diversos autores, cuyas múltiples concepciones epistemológicas y de conocimiento del mundo son también muy diversas. Así encontramos a personajes tan disimiles como Proudhom, Bakunin, Kropotkin y Tolstoi, que construyen diferentes estrategias para abandonar este sistema capitalista basado en la explotación del hombre por el hombre. Sin embargo, todos coinciden en que el actor central de esta destrucción debe ser únicamente el individuo, en su integridad y universalidad (...)”<sup>163</sup>. Además, uno de los elementos claves que asumirán como tendencia de época los anarquistas - siendo parte

---

<sup>163</sup> MOYANO (2004), *Op.cit.* p. 10

los anarcos chilenos y del cual se superpone a su diversidad epistemológica - será que: “No aceptan la superstición, ni las creencias que no tengan asideros lógicamente comprobables, a la vez que proclaman al estudio científico y sistemático como una de las herramientas claves para permitir la redención del individuo”<sup>164</sup>. Esta científicidad del quehacer intelectual del anarquista ilustrado vendrá acompañada por una serie de *cercanías* racionales con doctrinas e ideas que buscan el progreso tanto moral, educativo, social y por cierto, espiritual de todo anarquista –y de modo más general- de todo obrero que se forme bajo su nueva condición de ilustrado. Con todo, si bien los aspectos religiosos no son ajenos a su *mundo simbólico*, las teorías positivas de la época cuya base científicista se ocupa del progreso y desarrollo íntegro del individuo, podría ser una de las conexiones más claras en torno a estos obreros que comienzan a imbuirse en una de las doctrinas más polémicas de su época, el espiritismo.

El contexto religioso del que podrían relacionarse las prácticas espiritistas en Chile y sus *racionalidades* cercanas podrían ser enmarcadas en lo que Vicuña asume como una creciente “democratización de la experiencia religiosa”<sup>165</sup>. En ese sentido, y de modo bastante clarificador, el historiador asume que pertenecer a dicha doctrina (la cual asume como una forma más de *racionalización teológica*<sup>166</sup>) no implica una actitud excluyente de otras formas de religiosidad: “Se podía ser espiritista al tiempo que católico, protestante, judío, budista o musulmán, bien entendido de que la profesión de cualquier credo no era sinónimo de abdicación de la facultad crítica frente sus autoridades oficiales”<sup>167</sup>. Nuevamente se nos invoca una de los fundamentos clásicos de todo espiritista, su actitud de recelo a la *jerarquización* (principalmente

---

<sup>164</sup> Ídem. pp. 10-11

<sup>165</sup> VICUÑA (2006a), p. 23

<sup>166</sup> Ídem. p. 65

<sup>167</sup> Ídem. p. 34

anticlericalista) de la experiencia espiritual como uno de los principales requisitos al momento de querer complementar otro tipo de credos – y por cierto de *racionalidades*- generalmente excluyentes. A diferencia de los credos oficiales, el espiritismo resulta ser más *pluralizante* en lo que respecta a sí mismo y en relación a otros cultos<sup>168</sup>. Esta resulta ser una de las claves para entender precisamente sus “cercanías” con otras creencias e ideas que en principio resultan ser discordantes, pero que dicha actitud de apertura proporciona la posibilidad de entender al espiritismo como una doctrina – en este sentido- más *espiritual* que religiosa, ya que mientras se involucre con otras *racionalidades* en las que se cultiva el espíritu, el enemigo sería otro; el materialista, la autoridad, la jerarquía, elementos que, dicho sea de paso, son inherentes a toda religión que ha de llamarse como tal.

Cuando Yerko Muñoz inicia uno de sus estudios de las prácticas espiritistas en Chile, ésta las asume como en el “medio de un cruce de caminos” y de “(...) una convergencia de bifurcaciones que divergen luego de provenir desde un sendero común y que se pierden, hacia el horizonte, en locaciones que resultan, simultáneamente, familiares y extrañas”<sup>169</sup>. Esta idea la toma de una de las notables obras de Borges: *El jardín de los senderos que se bifurcan*, en donde probablemente dicha imagen rescatada y relacionada sea hasta la fecha la más adecuada para representar estas prácticas en el contexto chileno. En lo que respecta a esta imagen, Vicuña atañe al espiritismo como “una especie doctrinal cultivada en el jardín del liberalismo”<sup>170</sup>. Esta *racionalidad* de base inicial – si se quiere- será altamente determinante en las próximas relaciones que tendrán los

---

<sup>168</sup> Ídem. p. 88

<sup>169</sup> MUÑOZ (2012b), *Op.cit.* p. 1

<sup>170</sup> VICUÑA (2006a), *Op.cit.* p. 132

espiritistas con otras doctrinas, por ejemplo con la masonería<sup>171</sup>. Este tipo de relaciones demuestra, como continua Vicuña, una especie de “biculturalismo” entre actitudes cristianas e ilustradas. Aunque el historiador evidentemente adscribe al análisis de sujetos pertenecientes a una elite más dominante, este fenómeno al parecer también puede manifestarse de alguna manera en los sujetos más radicalizantes de cultura obrera ilustrada ya que, por ejemplo, como asume Goicovic: “Una de las formas más recurrentes utilizadas por los anarquistas para socializar las ideas libertarias fue la utilización de citas bíblicas o la recreación de parábolas que se asemejan a las contenidas en el Libro Sagrado, las cuales, por la simpleza de su lenguaje y, a la vez, por la proximidad que tienen los contenidos católicos con el mundo del bajo pueblo, eran susceptibles de ser comprendidas de mejor manera que los documentos teóricos y doctrinarios”<sup>172</sup>. Una posible explicación más profunda a esta tendencia se puede atribuir a las formas de apropiación cultural con el que incluso tanto los obreros como los propios espiritistas – sean o no de dicha condición social- combaten a la Iglesia Católica, utilizando incluso el propio *mundo simbólico* creado por dicha institución, pero para su uso contrario, o sea, el de recuperar valores e ideas de un *cristianismo primitivo* arrebatado históricamente por su actitud corrupta y tiránica.

Con todo, no será por tanto extraño asumir que las *voces* de aquellos espíritus invocados por los espiritistas estuvieron bajo diversas *racionalidades* e intereses particulares de los integrantes del “movimiento”, en donde se confundían entre el ocio, el interés científico y el radicalismo político-religioso como lucha de aspiración social. Creemos que los obreros de la pampa salitrera, asumieron todas las anteriores (en menor medida el ocio, expresado principalmente en el placer

---

<sup>171</sup> Es evidente que esta última relación se adscribe principalmente a los sectores medios hacia arriba, por ejemplo Jacinto Chacón y Eduardo de la Barra, reconocidos actores de ambas doctrinas.

<sup>172</sup> GOICOVIC (2012), *Op.cit.* p. 11

lúdico burgués. Para clarificar esto, Yerko Muñoz, asume que las practicas espiritistas en Chile “(...) experimentaron una activación que las llevó a producciones de sentido que pueden, por lo menos, acercarse a los campos de la religiosidad, del saber científico y de la reflexión social o política de la que hemos llamado racionalidad utópica”<sup>173</sup>. Podríamos enmarcar a los obreros y difusores del anarquismo tarapaqueño, expresado en este caso en la cultura obrera ilustrada, que se vincularon con la doctrina y/o practicas espiritistas precisamente con esta *racionalidad utópica*, hasta asumir que claramente tanto anarquistas como espiritistas de la realidad pampina se vincularon con otros ámbitos de la cultura e ideologías que si bien no necesariamente concuerdan al ser relacionados, no se puede hablar de un *monopolio* cultural de creencias y prácticas que se relacionan dentro de esta *racionalidad* tan amplia como diversa.

Finalmente, se evidencian *patrones* en común que hacen precisamente que estas *racionalidades* (ya sea el espiritismo, la masonería; con otras de coordenadas más ideológicas como el liberalismo e incluso el anarquismo) sean “cercanas”; por lo general son hijos de un proyecto ilustrado, asumen un rol protagónico y crítico en torno a la tradicional y jerarquizada Iglesia Católica; en general se ocupan de la educación de los sectores más bajos tales como los obreros; y, como asumirían algunos historiadores, generan un constante dialogo de “préstamos” culturales entre las clases dominantes y las bajas, entre claramente otras posibles. Por tanto, como asume Vicuña, resulta: “(...) innegable que el espiritismo represento un movimiento doctrinal poroso, muy permeable al científicismo, al liberalismo, a la masonería y a una versión heterodoxa del cristianismo, entendido como credo libertario. A veces se trataba de influencias, a veces más bien de coincidencias o concordancias. Surge a ratos la tentación de hablar de mestizajes o

---

<sup>173</sup> MUÑOZ, Y. (2012b), *Op.cit.* p. 14

hibridaciones intelectuales e ideológicas (...)”<sup>174</sup>. Pese a las diversas contradicciones que se puedan evidenciar al estudiar históricamente el *espiritismo moderno* (en este caso en la realidad chilena) y las diferentes vinculaciones con otras ideologías y doctrinas posibles (liberalismo, la masonería, el cristianismo, etc.), resulta interesante la plataforma a la cual nos permite hacerlas dialogar e incluso llegar a establecer hasta qué punto una podría estar totalmente aislada de la otra.

Esta parte del documento nos permite introducir una fuente central de esta investigación, en la que Luis Ponce buscará relacionar precisamente *racionalidades* a las cual las alude como complementarias, o sea y para este caso como “cercanas”, a saber: “Espiritismo, Naturismo y Socialismo” ya que, después de todo, “Ponce se hace espiritista sin renunciar al socialismo libertario ni al naturismo”<sup>175</sup>. Racionalidades que al parecer se van superponiendo a su pensamiento, sus discursos y, por cierto, sus prácticas. Consideramos que la heterodoxia que Luis Ponce insinúa en dicha relación – de momento discursiva- resulta compleja y fascinante para esta investigación, que su “seguimiento” nos podría otorgar elementos centrales de las doctrinas a las que se adscribió y, por supuesto, sus diversas relaciones posibles con el espiritismo en la pampa salitrera, demostrando una complementariedad en algunos casos, hasta una total paradoja en otros, pudiéndose dilucidar (con diversas fuentes tales como revistas y periódicos de la época) a través de los espacios sociales en los que participó (o incluso fundó) y evidenció sus prácticas.

---

<sup>174</sup> VICUÑA (2006a), *Op.cit.* p. 157

<sup>175</sup> Ídem. p. 168

## **TERCERA PARTE. CONTRIBUCIONES A LA MICROHISTORIA EN CHILE. EL CASO DE LUIS PONCE, UN OBRERO ILUSTRADO, ANARQUISTA Y ESPIRITISTA.**

### **3.1 El *espiritismo* y su irrupción en la modernidad**

Se asume habitualmente a la *modernidad* como “(...) aquella etapa en que Occidente habría hecho suya la noción de progreso, asociándola a la ciencia, a la técnica y, por tanto, al dominio de la naturaleza y de la misma sociedad”<sup>176</sup>. Existen procesos históricos claves que van dirigiendo dicha trayectoria y que van dando cabida a ideologías, doctrinas, prácticas, representaciones y símbolos propios y contruidos en aquella etapa de la humanidad. En ese sentido, la Revolución

---

<sup>176</sup> SERNA y PONS (2013), *Op.cit.* p. 180

de 1789 será clave, según Serna y Pons, en “(...) aceptar lo francés como dotado de universalismo, y sus gestores, sus intelectuales y sus innovadores se empeñan en presentarse ante el mundo como portadores de un mensaje ciertamente mundial”<sup>177</sup>. Medio siglo más tarde, un filósofo francés formalizaría una doctrina que en varios aspectos aglutina esa intención universalista, además de regenerativa: el espiritismo moderno, el cual según el mismo fundador definiría bajo diversas influencias y por sobre las especulaciones y prejuicios de su época e incluso en la actualidad, como “(...) un conjunto de doctrinas y de prácticas que sirven para ponerse en comunicación con los Espíritus (...). En parte, el espiritismo se basa en el espiritualismo cristiano y en parte en la teoría oriental de la reencarnación (...)”<sup>178</sup>. Su nacimiento en parte se sustenta en la época en que, según Dolores López, “(...) prima la desmiraculización y secularización del mundo”<sup>179</sup>. El antropólogo catalán Gerard Horta lo especifica en su padre fundador: Allan Kardec (1804-1869), pedagogo y filósofo francés nacido en Lyon, educado por Pestalozzi, quien sistematiza la teoría y la práctica espiritista europea desde 1857. El mismo Horta investiga el movimiento espiritista catalán<sup>180</sup> a través del “carisma” de sus fundadores y la lucha social que significó para sus herederos. Desde ya su obra nos interesa como punto de partida, en relación a su interés de investigarlo de los sectores bajos que lo practicaron en dicha zona, sosteniendo que: “En diversos lugares de Europa -sobre todo en Francia, España, Bélgica, Alemania, Italia e Inglaterra-, pero muy concretamente en Cataluña -a partir de 1858 y hasta 1939-, amplios sectores subalternos manipularon, mediante técnicas asociadas a usos extáticos

---

<sup>177</sup> Ídem. p. 76

<sup>178</sup> KARDEC, A. (2004). *El Espiritismo*, Reditar Libros, Barcelona. p. 39

<sup>179</sup> LÓPEZ, D. (2007). “Espiritismo, la parapsicología y el cuento fantástico latinoamericano del siglo XIX”. En: *Arrabal*, nº 5-6. Universidad de Lérida. p. 39

<sup>180</sup> Su propagación fue tan fuerte en esta zona, que hacia 1888 se realiza el Primer Congreso Internacional Espiritista en Barcelona, a los que incluyó una delegación chilena entre sus participantes.

del cuerpo (...)”<sup>181</sup>. El investigador catalán continua asumiendo que el éxito de propagación del espiritismo en Europa se debe al “liderazgo carismático” de sus primeros, y más famosos, difusores: el propio francés Allan Kardec (1804-1869), León Denis (1846-1927), quien lo sustituye como principal difusor, hasta llegar a la divulgadora mundial más importante del espiritismo en el mundo hispano-parlante en Amalia Domingo Soler (1835-1909). Remiten a una autoridad, que si bien no se presenta como jerárquica (concepto del cual combatirán constantemente), si lo hacen de forma carismática: esto es, probar a lo largo de su vida un poder extraordinario de sus energías, demostrándoselos a sus pares espiritistas. Por lo tanto, su legitimidad radica en sí mismos, incluso aún en intervenciones directas del “más allá”<sup>182</sup>. La obra de Horta será clave para la relación ideológica (e histórica) que intentaremos dilucidar más adelante entre el anarquismo y el espiritismo. Por ahora, se va de a poco dilucidando un cierto carácter social “emancipador” por parte del espiritismo moderno europeo, en relación a algunos actores populares que se fueron “ganando” por el carisma y “energía” de sus primeros líderes.

Más que indagar en la proliferación de la prensa espiritista de la época, no se ubica con mayor certeza el proceso en el cual fue aterrizando (al parecer, bastante rápido), en la realidad latinoamericana. En relación a lo anterior, el pedagogo e investigador chileno Yerko Muñoz nos otorga cierta proximidad, refiriéndose a los primeros “asentamientos” del espiritismo moderno en Brasil, Argentina y Chile, afirmando que: “La experiencia de estos tres países parece indicar que la oleada espírita se desarrolló, aun a pesar de las singularidades locales con las que la práctica afloró según la geografía, con una contemporaneidad notablemente similar. De este modo, la

---

<sup>181</sup> HORTA, G. (2004a). “Espiritismo y carisma. Orígenes carismáticos del liderazgo en el movimiento espiritista europeo del s.XIX”. En: *Gazeta de Antropología*, nº 20, artículo 10, Barcelona. p. 1

<sup>182</sup> No es de extrañar encontrarse en la literatura “anecdótica” que hasta la propia Juana de Arco se “materializo” en una sesión de espiritistas para comunicar la sucesión de esta gran tarea al también carismático León Denis.

década de 1860 parece ser el umbral común en que el germen del espiritismo comenzó a inocularse en las repúblicas latinoamericanas”<sup>183</sup>. A las diferentes influencias que esta doctrina aglutinó y formalizó, se superpone su carácter interclasista en la respecta realidad local en la cual “aterriza”, debido a que por ejemplo, para el caso brasileño, asume Carvalho que si bien esta doctrina “(...) es una tradición letrada, fruto del contexto científicista y evolucionista del siglo diecinueve, la cual ya nació racionalizada, y que en Brasil salió de la camada blanca de la población”<sup>184</sup>, va siendo asumida y ampliada con la experiencia cultural afroamericana, para el caso de las clases populares. Similar trayectoria experimenta el caso chileno cuando Yerko Muñoz asume los diferentes niveles sociales que alcanzó el espiritismo en nuestro país, aprovechando de recordar que “(...) las prácticas espiritistas penetraron de modo no uniforme en una población que comenzaba a discurrir junto al complejo cauce de la profundización de los procesos modernizadores que dibujarán el Chile contemporáneo”<sup>185</sup>.

Desde otra perspectiva, para el caso latinoamericano Dolores López estudia la alta influencia que tuvo el espiritismo como inspiración “científica” en la época, especialmente para el caso argentino, ejemplificándose en las figuras de Leopoldo Lugones y nada menos que Rubén Darío, siendo algunos de varios artistas e intelectuales que se interesaron en el espiritismo<sup>186</sup>. Es importante destacar que aquellas figuras intelectuales no fueron casos aislados que se inspiraron hasta, a lo menos, el tercer decenio del s. XX. Lo anterior lo intenta demostrar el historiador chileno Eduardo Devés, el cual postula que existieron “redes intelectuales” de carácter teosófico

---

<sup>183</sup> MUÑOZ, Y. (2012a), *Op.cit.* p. 36

<sup>184</sup> CARVALHO, J. (2001). “El misticismo de los espíritus marginales”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 37, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá. p. 8

<sup>185</sup> MUÑOZ, Y. (2012b), *Op.cit.* p. 2

<sup>186</sup> LÓPEZ (2007), *Op.cit.* p. 40

<sup>187</sup> (entre fines del s.XIX y 1930) que combinaron elementos teosóficos con el hinduismo (una suerte de “reivindicación de lo oriental”) hasta incluso manifestar prácticas espiritistas y cómo estos elementos influyeron en el pensamiento latinoamericano de importantes políticos, poetas e intelectuales tales como José Vasconcelos, Víctor Haya de la Torre, César Augusto Sandino, Francisco Madero y Gabriela Mistral, por nombrar a algunos (en los cuatro primeros, menciona un liderazgo “mesiánico” y a veces “carismático” que podría estar relacionado con lo ya planteado por Horta en relación a los líderes espiritistas europeos). Para el caso argentino, donde al parecer el “movimiento” (suponiendo que lo hubo) espiritista fue más fuerte que el chileno, Soledad Quereilhac nos proporciona una interpretación histórica de las intervenciones de intelectuales y escritores en diferentes medios de prensa sobre las “ciencias ocultas” que se promovieron en diferentes revistas teosóficas y espiritistas, destacando que: “En los años de entre-siglos, el auge de las prácticas e instituciones vinculadas al mundo de las ciencias ocultas, el espiritismo y otras corrientes que fusionaron lo espiritual con las inquietudes modernas, incentivó las intervenciones de escritores e intelectuales en diferentes medios de prensa porteños”<sup>188</sup>. Otro estudio que complementa el anterior, recae en el trabajo de Cecilia Corona en torno a la aparición de “libertarios” (anarquistas) y espiritistas que, según la autora, fueron “(...) protagonistas de una realidad discursiva contradictoria, (ya que) tratan de conciliar la militancia de izquierda con los cánones de la estética modernista”<sup>189</sup>, intentando demostrar las heterodoxias

---

<sup>187</sup> Eduardo Devés nos aporta una posible descripción: “Entendemos teosofía-teosófico en un sentido amplio, como conjunto de creencias y/o prácticas que contemplan en primer lugar la posibilidad de contactarse con lo sobrenatural a través del espiritismo, que se identifica con cierto espiritualismo orientalista, que acentúa un comportamiento (o una ética) de la hermandad universal”, en: DEVÉS (2007), *Op.cit.* p.77

<sup>188</sup> QUEREILHAC, S. (2013). “Ecos de lo oculto en el Buenos Aires de entre-siglos: intervenciones de escritores e intelectuales en medios de prensa”. En: *Literatura y lingüística*, n° 28, Buenos Aires. p. 92

<sup>189</sup> CORONA, C. (2009). “Sobre Libertarios y Espiritistas de comienzos del s. XX”. *UNC*, Córdoba. p. 1

que se destacan en el espacio público a través de realidades discursivas contradictorias tales como la religión y el espiritismo.

Desde ya es posible asumir la diversidad de actores que se imbuyen en las “ciencias ocultas” tales como el espiritismo en pleno auge de la modernidad latinoamericana, destacándose como patrón común una necesidad de concretizarse desde un piso cultural intelectual, sea desde una elite descontenta con los proyectos liderados por sus pares o, para nuestro interés, desde sectores populares ilustrados, como el caso de anarquistas y libertarios, que aglutinan tendencias europeas y redentoristas para enfrentar la modernidad desde su contexto hasta incluso, confundirlas. Esta dinámica de inserción de la doctrina se entiende a través de su carácter paternalista, cuando por ejemplo la *Revista de estudios espiritistas, morales y científicos* (Santiago, 1875-1877) que ya relataba que algunos connotados adeptos al “movimiento”, como sus propios padres fundadores, “(...) ya en la década de 1870, procuraron instruir a los obreros, en conferencias impartidas en el Instituto Nacional, sobre las bondades de la ciencia moderna como liturgia laica del conocimiento que celebra la magnificencia de la creación divina”<sup>190</sup>.

Uno de los incipientes y futuros debates en los que podría discutirse el espiritismo moderno para entenderlo a través de la historiografía es la determinación si éste se manifestó, o no, como un “movimiento espiritista”. Para el caso chileno, Muñoz no lo asume como un “movimiento” propiamente tal, a diferencia de lo que ocurre en contextos como el catalán. Desde acá se puede dilucidar una primera diferencia, importante por cierto, en torno a lo que postulaba Vicuña. Si bien este último no cuestiona el concepto, si lo aplica para el espiritismo chileno, a diferencia de Muñoz que prefiere utilizar el concepto de “espiritismos chilenos”. En torno a la posibilidad de

---

<sup>190</sup> VICUÑA (2006a), *Op.cit.* p. 37

que el espiritismo moderno en Chile se adecúe ante la *teoría de secularización*, ésta la podríamos ejemplificar a través de lo que postula Delgado, en donde “(...) los procesos de secularización y modernización \_ estatalización, homogeneización cultural, industrialización, subjetivación, urbanización, etc. \_ dismantelan los instrumentos de control social tradicionales, y, al mismo tiempo, reafirman la necesidad de una vivencia interior de la trascendencia”<sup>191</sup>. En relación a si el espiritismo en Chile significativo o no, un agente secularizador, Vicuña señala que: “El espiritismo es producto y causa de la secularización; se nutre de ésta como la alimenta (...) a la vez que contribuye a la secularización de la conciencia, rescata aspectos propios de la religión positiva, como la creencia en Dios o en la inmortalidad del alma”<sup>192</sup>. Muñoz cuestiona si estas teorías clásicas son aplicables para el contexto chileno, en donde concluye que la doctrina “(...) no operó precisamente como mecanismo de sustitución de formas de construcción y administración de sentido, sino que más bien hizo las veces de un catalizador que se inoculó dentro de comunidades diversas y sujetos con distintas pretensiones”<sup>193</sup>. Esto explicaría en buena medida el carácter social transversal de sus practicantes, del mismo modo que lo diferencia de otros contextos, ya que *cataliza* un sistema complejo de creencias, antes que sustituirlos (incluso hasta potenciando algunos, como el propio cristianismo católico) a diferencia de los fundamentos de Vicuña. Estas ideas en disputa asumen la potencialidad no solo de abrir temáticas poco exploradas, sino que también, la posibilidad de ampliar una historiografía interna en relación a sus enfoques y a su vez, en sujetos de estudio.

---

<sup>191</sup> DELGADO, M. (1999). *El animal público*. Anagrama, Barcelona. p. 141

<sup>192</sup> VICUÑA (2006a), *Op.cit.* p.188

<sup>193</sup> MUÑOZ, Y. (2012b), *Op.cit.* p. 118

### 3.2 La necesidad de “invocar a los espíritus” en la historiografía chilena.

Resulta inexplicable la invisibilidad por parte de la historiografía chilena en torno a la realización de una Historia del Espiritismo, en donde en nuestro país, ¿por qué este tema ha sido tan poco estudiado, teniendo en cuenta que fue altamente influyente en la vida de políticos, intelectuales y artistas en la época que aterrizó en Chile? El estudio del espiritismo chileno nos permitiría analizar, reinterpretar y hacer dialogar ideas políticas, religiosas y científicas, así como también prácticas sociales, que pueden parecer contradictorias y discordantes en cualquier otro tema, pero que a través de un análisis más profundo de estas en torno a esta práctica, elementos como religión y ciencia, por ejemplo, podrían estar más relacionadas hacia el Chile decimonónico de lo que parece. Para el caso chileno, solamente se constatan dos trabajos historiográficos del tema, mostrando una realidad cuantitativa inferior en relación al resto de países latinoamericanos (tal es el caso de Cuba, de México, de Puerto Rico o de Brasil y Argentina, principalmente). El primer intento serio por visibilizar y recuperar una historia del espiritismo chileno (en este caso, un panorama general del “movimiento”) recae en el historiador chileno Manuel Vicuña, en donde al momento de ejemplificar los sujetos que pertenecieron de alguna u otra manera al espiritismo, menciona que: “(...) se contaron prominentes intelectuales filiación liberal, mujeres patricias aficionadas a desafiar la tutela del clero, y obreros de la pampa salitrera con credenciales anarquistas”<sup>194</sup>, siendo claramente estos últimos quienes han tenido mayor atención en nuestro estudio, sobre todo el de uno en particular. El proyecto historiográfico de Vicuña, innovador por cierto, asume una inclinación clara hacia los primeros dos actores que menciona, esencialmente

---

<sup>194</sup> VICUÑA (2005). “Conjurios espiritistas”. En: *Revista Patrimonio Cultural*, n° 35, Santiago. p. 12

personajes de la elite chilena tales como Jacinto Chacón, su sobrino Arturo Prat, Eduardo de la Barra y Benjamín Vicuña-Mackenna, entre otros. Lo anterior se podría asumir bajo dos interpretaciones: la primera, se debería a su inclinación historiográfica hacia dicho sector, y segundo, una mayor cantidad y calidad de las fuentes que ocupa (en algunos casos, testimonios, testamentos y diarios privados de dichos actores) que aparentemente privilegia la supuesta inclinación anterior. Un segundo historiador y pedagogo que analiza el espiritismo chileno es Yerko Muñoz, el cual asume su estudio bajo el análisis de las racionalidades de sus actores, relacionándolo también, con las “redes simbólicas” internas en las que el espiritismo se sustentó en la realidad chilena de la época, a saber: dos programas culturales; el liberal y el conservador, un sistema de creencias positivista, diversos espacios de construcción de sentido y una Iglesia católica que también ofrece diferentes construcciones de sentido en su interior. A lo anterior, Muñoz agrega que los espiritistas chilenos “hicieron uso de casi todas las estrategias de comunicación disponibles para la época”<sup>195</sup>, concretizándose en conferencias, prensa escrita, instituciones educativas (como las conocidas actividades de formación obrera por parte de los espiritistas en el Instituto Nacional), entre otras, lo que claramente nos resulta conveniente, aparentemente, en torno a una amplia y diversificada existencia de fuentes para su estudio. En un intento forzoso por un tercer historiador del tema, ubicamos la mención del historiador chileno Bernardo Subercaseaux, quien complementa lo de Vicuña en torno al “espiritualismo de vanguardia” que se propago en las mujeres de la elite chilena a principios del s.XX, marcados por una admiración sostenida a la cultura francesa. El autor afirma que “(...) mujeres que desde un piso cultural católico se abrieron a otras dimensiones de la espiritualidad: al misticismo, al

---

<sup>195</sup> MUÑOZ, Y. (2012a), *Op.cit.* p. 73

espiritismo, al hinduismo y a la teosofía. El espiritualismo de vanguardia fue también una estrategia discursiva de la elite femenina, que por esa vía afirmó su independencia y su emancipación de la domesticidad a que la constreñía la moral conservadora y tradicional de la época”<sup>196</sup>, lo que no solo demuestra la notable participación femenina en el espiritismo de la época (ya sea por la vía literaria, del ocio o de la lucha social), sino que también demostraba la alta intelectualidad de sus planteamientos antes las contradicciones que veían en su contexto. Ejemplos como Amanda Labarca, Eloísa Díaz y la ya mencionada Gabriela Mistral formaron parte de esta tendencia, a nuestro juicio, no solo literaria, sino también histórica.

Con cierta similitud a lo mencionado para el caso latinoamericano, los orígenes del espiritismo chileno se encuentran difusamente aclarados (en ambas obras directas el tema), posiblemente, se aproxima con cierta exactitud con el inicio de la *Revista de estudios espiritistas, morales i científicos*, en Chillán hacia 1875. Esta importante aclaración demuestra que el trabajo historiográfico del espiritismo chileno esta aun al debe con la precisión histórica, así como en la escasa profundización de actores de las “clases bajas” que pertenecieron a sus filas. Con todo, junto con innumerables motivaciones -además de las mencionadas- hacia una profundización y diversificación historiográfica del espiritismo chileno, como sostiene Vicuña: éste “puede conducirnos a tópicos centrales de la historia cultural de los siglos XIX y XX”<sup>197</sup>.

### **3.3 Prensa espiritista: Indicios de la lucha espiritual de Luis Ponce**

---

<sup>196</sup> SUBERCASEAUX (2011), *Op.cit.* p. 82

<sup>197</sup> VICUÑA (2006a), *Op.cit.* p. 14

Dentro de las innumerables reflexiones que realiza Carlo Ginzburg cuando analiza el problema de las fuentes, en una de ellas nos concretiza en relación a que: “Si la realidad es impenetrable, existen zonas privilegiadas- pruebas, indicios- que permiten descifrarla”<sup>198</sup>. Creemos que dichas zonas privilegiadas se ubicarían, en primera instancia, en la prensa espiritista de la época; por su cercanía -por ejemplo- simbólica hacia la doctrina, mientras que en segunda instancia y de manera más directa, o sea, con menos “filtros intermedios” según las categorías que proporciona dicho historiador, con la prensa obrera, especialmente la de corte ácrata. Asumiremos a cada filtro como “(...) componente cultural cuyo funcionamiento en gran medida pasa desapercibido por nosotros”<sup>199</sup>, en donde al buscar identificarlos y superarlos, estará principalmente guiado por, como dice nuevamente Ginzburg, en “el gusto del detalle revelador” que los rodea o que se encuentran en aquellos. En relación a lo anterior, cuando Ginzburg alude a Warburg (a quien le atañe la frase “Dios está en los detalles”), asume que éste “(...) enseñó que se pueden hacer sentir voces humanas articuladas, aun en documentos de escasa importancia”<sup>200</sup>. En este sentido, la “escasa importancia” de estas fuentes radicaría principalmente en el trato que nuestra historiografía –más tradicional, si se quiere- les ha dado y no necesariamente en una “escasa” potencialidad en su uso.

Cuando se inicia el análisis de la *Revista de Estudios Psíquicos* (Valparaíso) asumimos que esta fuente seleccionada<sup>201</sup> representa una “ventana privilegiada” para nuestro estudio: resulta ser, uno

---

<sup>198</sup> GINZBURG (2010), *Op.cit.* p. 219

<sup>199</sup> Ídem. p. 139

<sup>200</sup> Ídem. p. 51

<sup>201</sup> Los volúmenes analizados corresponden a los que se ubican bajo el contexto de nuestro estudio, o sea, la primera década del s.XX, por lo tanto son analizados cuatro de ellos, a saber: 1905 (enero, marzo, mayo y diciembre); 1906

de los principales organos de difusión, propaganda, información (internacional como nacional) y desarrollo doctrinal del “movimiento” espiritista chileno. Aunque de carácter mesocrático “hacia arriba” (o sea, con alta incidencia desde la elite dominante) y escapandose del circulo social y geografico de los sujetos obreros que este estudio nos convoca, nos permite inicialmente desarrollar nuestro análisis *simbólico* y doctrinal del espiritismo desde su centralidad dominante y que al mismo tiempo, deja entrever “préstamos culturales” entre ambos sectores, así como también, hace “guiños” a la influencia del propio Luis Ponce en su contexto tarapaqueño. Hacia 1905, esta revista explicitaba ser un órgano del “Centro de Estudios Psíquicos” de Valparaíso y del “Centro Eduardo de la Barra” de Santiago (siendo una continuación de la revista “¿A dónde vamos?”). Se puede constatar que publican tanto autores nacionales (como Ballesteros e Inés de Echeverría, reconocidos espiritistas) así como también, extranjeros como la reconocida Amalia Domingo Soler (como una de las líderes herederas de Allan Kardec, fundador de la doctrina). Existe la sección denominada “De todas partes”, en donde se señala que cambian el nombre de la revista y amplían su formato para “(...) *servir mejor los intereses de su adherentes a la doctrina*”<sup>202</sup>. Esta característica es habitual y de suma importancia para entender que, por parte del “movimiento” central-dominante, existe esta intención de ampliar la doctrina y no demuestra – al menos de modo explícito- una exclusión de clase hacia su adhesión y participación. Los directores y redactores de esta publicación son J.R. Ballesteros y Tomás González Ríos, quienes al mismo tiempo presentan sus propias publicaciones. A lo largo de la revista existen relatos y publicaciones de supuestas apariciones, sesiones *mediumnicas*, noticias de los centros espiritistas tanto nacionales como extranjeros (Barcelona, Francia, Cuba, etc.), actas de congresos del

---

(enero, marzo, mayo y diciembre); 1907 (febrero marzo, abril, junio, julio, octubre, noviembre y diciembre); 1908 (febrero, marzo, noviembre, diciembre).

<sup>202</sup> *Revista de Estudios Psíquicos* (1905). Centro de Estudios Psíquicos, vº 1, Valparaíso. pp. 29-30

“movimiento” internacional, traducciones de textos como algunos de Allan Kardec, principalmente. También se presentan y citan textos publicados desde otras revistas o diarios tales como el propio “El Mercurio”. Un dato interesante es que la mayoría utiliza seudónimos, uno bastante recurrente es “Senex”, y otros aluden básicamente a metáforas que derivan de esta doctrina. Hacia 1906 se presenta una primera imagen, el cual sería un espíritu fotografiado en su etapa de “materialización”, lo que daría a entender obviamente una alta credibilidad en torno a este fenómeno en la época desde esta doctrina, o al menos así quieren demostrar sus difusores.

En una sección recurrente como la denominada “De todas partes”, se indica al propio Luis Ponce, en donde se expone:

*“Centro Espiritista en Tarapacá.- Como lo habíamos anunciado en uno de nuestros números anteriores, hace fundado recientemente en la Estación Dolores un centro espiritista que augura muy buenos resultados. Aquellos hermanos, merced a la iniciativa de don Luis Ponce, se han reunido y echado las bases del nuevo centro que lleva por nombre: Centro de Estudios Psíquicos Allan Kardec.*

*“No podemos por menos que dar nuestros entusiastas parabienes a los espiritistas de Tarapacá y muy especialmente a nuestro distinguido hermano señor Ponce, por el celo y actividad que despliegan en pro de nuestros caros ideales, que, más tarde o más temprano, han de elevar el nivel moral de la humana colectividad, llevando a ésta a la fraternidad universal, que son las aspiraciones de los que trabajamos por el perfeccionamiento social por la felicidad común”<sup>203</sup>.*

Luego de lo anterior, se menciona el periódico *Tierra y Libertad* de Casablanca, en donde existe

---

<sup>203</sup> *Revista de Estudios Psíquicos* (1906). Centro de Estudios Psíquicos, vº 2, Valparaíso. pp. 93-94

un aviso de solicitud de libros y publicaciones espiritistas para la biblioteca en formación del *Centro de Estudios Psíquicos Allan Kardec* (el mismo fundado por Luis Ponce), tendencia que ya la habíamos categorizada como “clásica” para los anarquistas -aunque, no exclusivamente- ligados a una cultura de carácter ilustrada. Incluso hacen un llamado a todos los que quieran contribuir a: “*Dirección: Luis Ponce.- Casilla n° 20- Estación Dolores- Tarapacá (Chile)*”<sup>204</sup>. La mención a Luis Ponce puede suponer que en las siguientes páginas y / o volúmenes pueda aparecer alguna de sus redacciones o referentes a él, lo que concretamente sí ocurre. Además, y como asume Manuel Vicuña en un apartado de su obra en donde le dedica un análisis general de su caso como muestra ejemplificadora de la influencia espiritista en el mundo ácrata, menciona que ya Ponce: “(...) ahora lector de la Revista de Estudios Psíquicos de Valparaíso, que por lo visto circulaba en la pampa salitrera, entre los obreros (...)”<sup>205</sup>. En las páginas siguientes de este volumen (pp. 124-125) se presenta una publicación del mismo Luis Ponce (firmada con su nombre y no con seudónimo, escapándose de la tendencia habitual de los obreros como los propios ácratas), denominada “Flores del Alma”<sup>206</sup>, en donde para presentarla se exponen frases como:

*“En su autor, un alma tierna y jenerosa (...) humilde trabajador de una salitrera, nos envía el siguiente artículo (...) el haber alcanzado recientemente nuestra doctrina después que hubo permanecido largo tiempo vagando sin rumbo en el tenebroso dédalo de las teorías del socialismo materialista”*<sup>207</sup>.

---

<sup>204</sup> *Revista de Estudios Psíquicos...Op. Cit.* p. 94

<sup>205</sup> VICUÑA (2006a), *Op.cit.* p. 168

<sup>206</sup> Luis Ponce: “Flores del Alma”, en: *Revista de Estudios Psíquicos* (1906). Centro de Estudios Psíquicos, año IV, v° 2, 1° de mayo de 1906, Valparaíso. p. 124

<sup>207</sup> *Ídem.* p. 124

Lo anterior demuestra –aunque parcialmente- que para los redactores claramente no son doctrinas complementarias. El texto propiamente tal, que es más bien un poema informal de Luis Ponce, exponía que:

*“El mundo moral parecíame tempestad perpetua luces confusas (...) el espiritualismo moderno disipo esa oscuridad pasajera en que mi alma vivió el acaso (...) Si, Os Padre mío (...) porque sé que no eres cruel con los que saben amar la libertad, el bienestar y el progreso de sus semejantes (...)”*<sup>208</sup>.

De lo anterior se puede apreciar un poema que expone de manera implícita una suerte de declaración de principios del espiritismo del cual Luis Ponce formó y promovió públicamente a través de la prensa. Es a la vez un relato de “conversión” hacia dicha doctrina con, a nuestro parecer, el intento de legitimar su adhesión, así como también, apoyar la organización expuesta anteriormente y liderada por el mismo Ponce. Una diferencia –quizás simbólica- que demuestra este texto al contrastarlo con otros, es que al parecer hacia los obreros de corte ácrata asume la existencia de un “Dios Obrero”, mientras que para la prensa espírita lo asume como “Padre Mio”. Quizás esta apreciación no asuma una gran diferenciación en torno a la posibilidad de la creencia de una divinidad por parte de Ponce, y si es que la hubiese, creemos que de momento carecemos de las competencias para desarrollarla en este espacio.

Hacia 1907-1908<sup>209</sup>, en una de las secciones habituales de la revista: “Ecos y notas”, se expone un texto denominado “El espiritismo en Tarapacá”, en donde se destaca:

---

<sup>208</sup> Ídem. pp. 124-125

<sup>209</sup> Ambos volúmenes se encuentran unidos. En: “Deposito Patrimonial”, Biblioteca Severin, Valparaiso.

*“Es admirable el entusiasmo con que se está propagando el espiritismo experimental i filosófico entre el elemento obrero de la provincia de Tarapacá (...)*

*Los miembros del Centro de Estudios Sociales la Redención, antigua institución libertaria y materialista en Iquique, acaban de fundar en ese Centro obrero una sección destinada al estudio i experimentación de la psicología trascendental, i sabemos que ya han conseguido producir algunos fenómenos de efectos físicos (...) Cuarenta obreros, ex materialistas, de ese Centro, van a publicar una revista de estudios sociales i psíquicos (...)*

*En Iquique i en la pampa, en general, la actividad del obrero don Luis Ponce, ha asumido los caracteres de un verdadero apostolado. El señor Ponce es un orador i escritor de fuste (...)*<sup>210</sup>.

Luego de este texto se recomiendan las lecturas (característica propia de esta revista en su conjunto) de León Denis y Allan Kardec a dichos obreros, además de presentarse una casilla para enviar publicaciones a la incipiente biblioteca de este nuevo Centro (“Sr. José E. Lira- casilla nº 13- Negreiros- (Iquique)”). Este tipo de publicaciones por parte de un proletario ácrata eran bastante poco corriente cuantitativamente desde la prensa espiritista de la época, o sea, de carácter burguesa y claramente elitista. Esto se confirma al no haber un seguimiento posterior de Ponce en dicha revista del “movimiento” porteño. Sin embargo, su escasa – pero notable- irrupción en dicho organismo nos permiten dilucidar conexiones –y si se quiere de “préstamos” culturales- entre la alta y la baja cultura de la época. Tampoco deja de ser menos notable el hecho de que – al menos desde nuestra observación- no se diluciden ampliamente otras publicaciones de ácratas contemporáneos a dicha revista como lo asumía Ponce, el cual y a contrapelo de la

---

<sup>210</sup> *Revista de Estudios Psíquicos* (1907). Centro de Estudios Psíquicos, vº 3-4, Valparaíso. p. 334

marcada diferenciación entre espiritistas y “libertarios” que asumía dicho órgano “oficial” de la doctrina, sí intentó más adelante relacionar ambas tendencias redentoristas con una notable “heterodoxia”.

### **3.4 La construcción de un *modo de ser*: Luis Ponce y las tendencias de la época.**

Una de las repetitivas tendencias históricas de la clase dirigente recae en el supuesto *deber ser* “clase modelo”, en donde Salazar y Pinto lo asumen como el conflicto de “Princesa Diana”, o sea, el sentimiento y desafío generalizado de que aquella “debe dar el ejemplo”<sup>211</sup>. Y no solo mirándose al espejo, sino que también bajo un constante desafío por “civilizar” al pueblo bajo su mandato. En la escala tarapaqueña, el paternalismo, la opresión y el espíritu modernizante propio de la elite dominante de la época se manifestara en la actitud patronal; desde custodiar y monopolizar espacios claves como la pulpería y la oficina salitrera (reforzando la importancia de la propiedad privada)<sup>212</sup> hasta también compartir ese sentimiento de superioridad y llamado a “ser modelo”, aunque en este espacio ya no solo hacia el “bajo pueblo” de carácter más tradicional, sino que al obrero del salitre, el cual a su vez ya tenía otros “modelos a seguir”: el obrero ilustrado. Si bien este modelo a seguir alternativo al dirigente asumirá patrones discursivos complementarios a otros grupos, tanto su tendencia anticlericalista, su pacifismo, así como también, su sostenido interés por la ciencia, asumirán características propias bajo un marcado discurso moralizante que aglutina dichas temáticas, las que forman también parte de las varias

---

<sup>211</sup> SALAZAR y PINTO (1999), *Op.cit.* p. 52

<sup>212</sup> GONZÁLEZ M. (2013), *Op.cit.* p. 60

intervenciones de Luis Ponce en la prensa obrera de la época, utilizando su nombre y no seudónimos, como sí ocurre con otros ilustrados que ocuparon esa tendencia. Una fuente seleccionada hacia el análisis de sus diversas publicaciones recae en el *Tierra y Libertad*, órgano que, tal como asume Manuel Vicuña, es un “(...) quincenario de Casablanca abierto a las colaboraciones de proletarios anarquistas”<sup>213</sup>. Es aquí en donde nuestro obrero ilustrado, en una suerte de declaración de principios de su ideario ácrata y su iniciación como tal, asumirá: “*Ahora ¡soi Rebelde! Ni Dios, ni Patria, ni Lei!*”<sup>214</sup>. A lo largo de este texto, Ponce presenta sus principales “rivales” a combatir, esta vez bajo el alero de su ideario ácrata y de un marcado discurso moralizante, por ejemplo cuando asume sin tapujos que:

“*Sí. Pertenezco a ese enorme trozo de carne humana (...) que alimentan a esas manadas de bestias doradas, enjambres de zánganos disfrazados con los nombres de capitalistas, gobernantes, frailes, militares, políticos y demás*”<sup>215</sup>.

Desde ya se puede apreciar una actitud anticlerical, antimilitarista y combativa en relación a los políticos y empresarios del orden dominante (teniendo también en cuenta que estos últimos se encuentran en pleno auge por el enclave salitrero), consignas propias de un difusor anarquista de la época. Probablemente este texto sea uno de los compendios mas claros del discurso (del cual se desprende parte de su *mentalidad*) de Ponce, en relación a su fuerte contenido *simbólico* y pragmático: sus consignas de tinte puritano, sus rivales a combatir, su ideología, un estilo de vida propuesto, y las soluciones a través de la ciencia, la educación y la lucha consciente del obrero. De aquí en más se pueden ir reproduciendo estos patrones, como lo vá desarrollando y

---

<sup>213</sup> Ídem. p. 164

<sup>214</sup> Luis Ponce: “¡Soy Rebelde!...”, Reproducido de: GREZ (2007), *Op.cit.* p. 213

<sup>215</sup> Ídem. p. 213

presentando, por ejemplo utilizando metáforas y apelando a su propia vida. De momento el análisis de estas fuentes seleccionadas nos permite establecer tendencias y elementos “continuos” de Luis Ponce solo a nivel discursivo. Dentro de los elementos que son parte de este discurso se ubican como patrones: *antimilitarismo*, *pacifismo*, “*amor libre*”, “*igualdad*” *de la mujer*, *anticlericalismo*, *el progreso moral y espiritual*, *la libertad de prensa*, *la necesidad de bibliotecas y de una educación científica e ilustrada*, en donde al establecer un análisis retrospectivo y comparativo sí se puede dar el caso de puntos de encuentro (tanto a nivel ideológico como en la propia experiencia histórica) para el caso del anarquismo y el espiritismo.

Con todo, cabe señalar que bajo nuestra conceptualización de la “construcción de un *modo de ser*”, concebimos que los discursos de Ponce y sus símiles obreros ilustrados no lograran completar la categoría de *modo de ser* profundizada por Vergara y Cruzat ya que, en primer lugar, este grupo no logran cristalizar la mentalidad y comportamiento típico que aquella categoría sustenta<sup>216</sup>, además, como establecimos en nuestra primera parte de la investigación, no creemos que dichas categorías ni sujetos asumen ese nivel de representatividad que los define como “típicos” (que por lo demás, estaría en alguna medida en contra de la corriente adoptada, la microhistoria), junto con que históricamente ni el anarquismo ni el espiritismo lograron cristalizarse al no perdurar en sí mismas en la zona tarapaqueña, sino más bien se remite a prácticas y discursos de grupos específicos que aglutinan o entrelazan dichas ideas/doctrinas,

### **3.4.1 Anticlericalismo**

---

<sup>216</sup> BARROS, L. y VERGARA, X. (2007). *El modo de ser aristocrático: el caso de la oligarquía chilena hacia 1900*. Ariadna Ediciones. Santiago. p. 20

La conocida tendencia anticlericalista de principios de siglo pareciese de modo más transversal y diverso de lo que parece. Esto se evidencia cuando “(...) tanto al interior de las elites como en los sectores medios que empiezan a formarse, la crítica a un modelo educacional católico y tradicionalista, y el interés por una educación más laica, científica y – en cierto sentido- más democrática, se va fortaleciendo. Gran parte de las encendidas luchas anticlericales decimonónicas tuvieron que ver con el avance de esta concepción educacional”<sup>217</sup>. Pero además de lo anterior, diversos sectores “bajos” de la sociedad también formaron parte de esta tendencia; como los obreros ilustrados que al abanderizarse con el mundo simbólico ácrata, acentuaron permanentemente esta crítica. Parker ejemplifica lo anterior en relación a que: “Así como el pentecostalismo representa una forma de protesta religiosa –anticlerical por ser anticatólica- el anarquismo y el socialismo representan una forma de protesta social y política que también es anticlerical. Ambas respuestas satisfacen profundas necesidades de las masas populares en situaciones geográficas, económicas y sociales distintas, solo que sus diferencias estriban en la incapacidad, por parte de las ideologías del movimiento obrero naciente, de satisfacer ciertas necesidades de tipo simbólico, de oferta de sentido y de protección simbólica en la precariedad de la vida del proletario”<sup>218</sup>. Lo anterior también puede complementarse con la misma crítica ácrata pero esta vez dirigida hacia las organizaciones políticas de carácter partidista, principalmente por su fundamento y lógica jerarquizada, centralizada y homogénea<sup>219</sup>, en donde incluso sectores ácratas se han autodefinido históricamente como “a políticos” en esa dirección, ya que en un sentido general dicha categoría nos resulta contradictoria e insostenible .

---

<sup>217</sup> SALAZAR y PINTO (1999), *Op.cit.* p. 81

<sup>218</sup> PARKER (1987), *Op.cit.* p. 202

<sup>219</sup> MUÑOZ, V. (2013), *Op.cit.* p. 17

No deja de ser necesario aclarar que el anticlericalismo no es necesariamente “anti religión” o una actitud de negación en torno a las creencias y la espiritualidad, sino más bien esta “lucha” – transversal socialmente en la época- ataca hacia la jerarquía y el poder que representa el clero; el “negocio” que representa monopolizar el culto, así como también, las formas de dominación moral, ideológica y espiritual del cual este grupo supuestamente se sustentaría por medio de las mentiras y el miedo. Siguiendo la idea anterior, resulta incluso recurrente encontrarse con estudios y la prensa de la época que atestiguan la tendencia de los obreros ilustrados (incluyendo a los ácratas) de tomar y citar constantemente a la Biblia como máximo referente simbólico – incluso hasta único- de un mundo popular generalmente analfabeto, en donde por ejemplo el mismo Ponce hará constantes referencias a un “Dios Obrero”. Esta tendencia transversal y diversa de la época se *encarna* en la figura de Ponce cuando por ejemplo – y en reiteradas ocasiones- asume que tanto “(...) *los frailes y pastores de todas las sectas relijiosas (...) a la humanidad le han castrado los altruismos, sentimientos de libertad y del porvenir (...)*”<sup>220</sup>, critica transversal en donde también aglutinara a capitalistas, gobiernos y ejércitos, como verdaderos complices de los mismos sistemas de dominación históricos.

Esta tendencia discursiva anticlericalista de nuestro obrero ácrata y su vinculación con el espiritismo al parecer e inicialmente no entrarían en contradicción, ya que bajo la doctrina de Kardec, éste asumiría “(...) que para las evocaciones no se necesitan formulas sacramentales y cabalísticas; que no son precisas preparación ni iniciación alguna, que el empleo de objetos materiales no ayuda a atraerlos, puesto que basta con el pensamiento (...)”<sup>221</sup>. Con todo, es

---

<sup>220</sup>, Luis Ponce: “Sobre Orden y revolución”. En: *Tierra y Libertad*, 2º quincena de abril de 1905nº 473, año XIII, Casablanca, enviado desde estación Dolores, Tarapacá, 25 de marzo de 1905.

<sup>221</sup> KARDEC (2004), *Op.cit.* p.32

posible asumir que esta tendencia de época representa, más que luchas aisladas o particulares de sujetos “resentidos” o críticos de la jerarquización católica, una lucha cultural transversal hacia ocupar y experimentar espacios espirituales que históricamente les habían estado “vedados”.

### 3.4.2 Pacifismo

Otras tendencias de la época, aluden a una fuerte crítica hacia el uso de la violencia como mecanismo de poder transformador de lo social y cultural, asumiendo su contraposición directa en el *pacifismo* como bandera de lucha discursiva, así como también, un “modo de vida”. Esta tendencia se fortalece a inicios de siglo sobre todo por la concretización de procesos políticos tales como el Servicio Militar Obligatorio hacia el 1900, así como también, cuando en el propio contexto de este estudio, la violencia (en sus distintas formas) fue aumentando en la medida que se desarrollaba el ciclo salitrero<sup>222</sup>. El uso de la fuerza en esa época no solo era legitimado por el poder dominante hacia la protección soberana y fronteriza del territorio por medio de las Fuerzas Armadas chilenas (las que dicho sea de paso, probablemente hayan ocupado el recurso de violencia de una forma cuantitativamente superior hacia los propios chilenos que a las naciones vecinas), sino que también, hacia una necesidad y preocupación histórica: el de la necesidad de un orden. Lo interesante se agudiza cuando nos encontramos con esta misma preocupación en las propias clases “bajas”, o sea, aquellos que dirigieron esa intención hacia su mismo sector social y cultural. Esto se ejemplifica cuando Salazar y Pinto asumen que: “Los ataques que los “de arriba” dirigieron en contra del “lumpen” fueron reforzados -y he aquí un punto interesante de conexión-

---

<sup>222</sup> GONZÁLEZ M. (2013), *Op.cit.* p. 233

con las propuestas de los representantes ilustrados del movimiento obrero (como Luis Emilio Recabarren, Alejandro Escobar y Carvallo y otros líderes del mutualismo, el anarquismo o el Partido Democrático), quienes enfatizaron la necesidad de eliminar la espontaneidad, la violencia injustificada, el economicismo y la “barbarie” de muchas de las conductas del pueblo “no ilustrado”<sup>223</sup>. Ponce de hecho participó activamente en cada una de esas fracciones. Esta aparente contradicción podría resolverse si asumimos que miembros de ambas culturas, la “alta” y la “baja” moderada por los líderes ilustrados, efectivamente buscaron un orden pero en distinta dirección según sea el caso. Por una parte la clase “dominante” demostró un miedo constante hacia el pueblo y por tanto el uso constante de la represión y violencia en casi todas sus dimensiones hacia reproducir este orden portaliano y conservador, mientras que, los ilustrados buscaron un orden más bien desde el pacifismo, en donde legitimar sus propias luchas históricas podría ser una de las razones para adherirse a dicha tendencia. Sin embargo, aunque Salazar y Pinto no lo mencionen de modo explícito, dicha conexión nos podría dar luces en torno a la idea constante de “circularidad cultural” reforzada por historiadores de la cultura como el propio Ginzburg, en donde si bien no existe un intercambio explícito, si existe un punto de encuentro entre la cultura dominante (“desde arriba”) y aquella del obrero ilustrado (“desde abajo”) en relación a un proyecto ilustrado legitimado bajo la dicotomía sarmientina de la civilización-barbarie, por una parte enfatizando el orden y por otra, el pacifismo, respectivamente.

Es sabido que existieron diferentes pensadores anarquistas que le fueron otorgando diversos matices a las ideas de sus fundadores, y eso ocurre claramente con el ruso Leon Tolstoi, como

---

<sup>223</sup> SALAZAR y PINTO (1999), *Op.cit.* p. 115

asumen Del Solar y Pérez, “(...) quien planteo una doctrina cercana al anarquismo con matices cristianos y de carácter pacifista”<sup>224</sup>.

Aunque el obrerismo ilustrado no era testigo aun –de modo indirecto- de las grandes guerras del siglo XX, irán demostrando una alta consciencia en relación a los problemas que se derivan de las estructuras propias de una guerra moderna que irá progresivamente involucrando –y cada vez más- a todos los ciudadanos<sup>225</sup>, en donde las tendencias pacifistas de la época de las cuales eran parte, se irán enlazando con otro discurso y demanda recurrente como lo será el antimilitarismo.

### 3.4.3 Discurso moralizante

Para algunos historiadores la cultura obrera ilustrada, no es una cultura necesariamente contraria a la dirigente, sino que asimila en su seno parte importante del ideario liberal del período<sup>226</sup>, por lo tanto, su diferenciación radicaría más en su posicionamiento y dimensión social que cultural o simbólica. Sin embargo, cabría agregar que no sólo se nutrió de este ideal, sino que también de los discursos moralizadores de los grupos conservadores que hacia fines del siglo XIX profundizarían el miedo (y desconocimiento) histórico hacia el “bajo pueblo”, viendo a su vez con horror a los nuevos sectores populares.

Uno de los puntos de encuentro entre la cultura “alta” y “baja” en la zona tarapaqueña recae en la importancia que le atribuyeron los obreros ilustrados en relación a salvar bajo su propia óptica y mundo simbólico la “prevención moral” de los obreros del salitre pampino, quienes eran vistos

---

<sup>224</sup> DEL SOLAR y PÉREZ (2008), *Op.cit.* p. 21

<sup>225</sup> HOBBSAWM (2015), *Op.cit.* p. 46

<sup>226</sup> Dicho argumento se sustenta y se desarrolla, por ejemplo, a lo largo de la obra de: Grez, Sergio (1997). *De la regeneración del pueblo a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)*. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana (DIBAM), Santiago.

en “abandono moral”, a su vez esta actitud moralizante y paternalista recae en la propia actitud de la institución hegemónica de la época en este ámbito: la Iglesia Católica. Tanto los nombramientos eclesiásticos como sus actitudes en la zona demuestran esta posición moralizante hacia los vicios, a través de “rellenar” los espacios de desamparo que el desierto tenía tras la supuesta “orfandad espiritual” previa que había mantenido la república peruana<sup>227</sup>. Esta institución será la llamada a llegar con toda su “civilización” y “moral cristiana” hacia tierras pampinas. Este discurso moralizante vendrá acompañado explícitamente por una actitud paternalista por parte de la incipiente Iglesia tarapaqueña, la cual esperaba “atraer al trabajador como al tierno niño al cuidado del pastor”<sup>228</sup>. Pero también esta actitud se dirigía tanto explícita como implícitamente hacia combatir el avance de las ideologías de corte revolucionario, evidentemente entre ellos, los anarquistas, en donde algunos de los elementos de diferenciación recaen en su organización y jerarquización, elemento del cual el mundo ácrata claramente se distanciaba.

Ahora bien, analizando a contrapelo existe un punto de encuentro aún más profundo, el de la supuesta “alianza implícita” en favor del disciplinamiento y el orden, claramente con distintas direcciones, “(...) capitalistas y socialistas deseaban terminar con la cultura popular tradicional, para reemplazarla por otra que se ajustará a la modernidad y a un paradigma cultural teñido de cierto puritanismo que evoca las tesis weberianas sobre la “ética protestante” propia de las burguesías modernizadoras. En efecto, el “obrerismo ilustrado”, como lo ha denominado Eduardo Devés, aspiraba a la constitución de una clase trabajadora austera, disciplinada, laboriosa, respetuosa de la moral y las “sanas” costumbres, conectada con las novedades científicas y

---

<sup>227</sup> FIGUEROA, en: GONZÁLEZ M. (2013), *Op.cit.* p. 99

<sup>228</sup> Ídem. p. 110

técnicas del siglo. Su programa emancipador se propuso erradicar las “conductas bárbaras” dentro del bajo pueblo, de ahí su énfasis en la educación”<sup>229</sup>. Este cambio de conductas hacia el sujeto obrero por parte de sus dirigentes y difusores que como asume Moyano crean por “negación impositiva”, ya que no definirían al obrero como es, sino que más bien como éste *debiera ser*”<sup>230</sup>. Por lo tanto este discurso moralizante constante sería uno de los recursos más ejemplificadores de lo que hemos denominado como la “construcción de un modo de ser”, en donde Moyano agrega nuevamente que es posible afirmar que la cultura de los obreros ilustrados demuestran en ese sentido, la “(...) cristalización de los valores de la modernidad enarbolados por la elite dirigente, pero mirados desde una óptica popular, cruzada por las condiciones de vida de estos sujetos, que desde esa posición intentaron cambiar el mundo”<sup>231</sup>.

Esta tendencia de la época también forma parte del discurso de Ponce y a su vez del propio mundo ácrata, y esto se demuestra, por ejemplo, cuando el obrero ilustrado asume la necesidad universalista de “(...) *el regreso de la humanidad al imperio de la Naturaleza, volviendo a la alimentación vegetal, implantando la Nueva Ciencia de curar...y desterrando los placeres viciosos del tabaco y el alcohol...*”<sup>232</sup>. Discurso que nos otorga los primeros indicios de su interés naturalistas y científicos que serán analizados más adelante. Ahora bien, la crítica de nuestro obrero hacia diversas direcciones y manifestaciones de “los vicios” no solo la externaliza, sino que también, establece una fuerte reflexión y autocrítica hacia sí mismo, dejando entrever esta actitud moralizante y condenatoria, cuando asume que:

---

<sup>229</sup> SALAZAR y PINTO (1999), *Op.cit.* pp. 115-116

<sup>230</sup> MOYANO (2004), *Op.cit.* p. 17

<sup>231</sup> *Idem.* p. 25

<sup>232</sup> Luis Ponce: “¡Soy Rebelde!...”. Reproducido de: Grez, Sergio (2007), *Op.cit.* p. 213

*“(…) En los primeros años de mi nebulosa juventud, sin luz en el cerebro, he vagado de uno a otro extremo (…) He visto a los dioses de la banca, de la religión, de la fábrica, de la tierra y del poder (…) He visto repletas de hombres y mujeres, las tabernas, las iglesias, las cárceles, los conventos, los cuarteles, los presidios: todos, horrorosos antros del crimen y el error, de la tiranía y de la esclavitud (…) Enfermo del espíritu y del cuerpo en mi oscura juventud, fui también pasto fresco de la explotación capitalista....y abundante carnada de todos los prestatos de la enseñanza, de la religión, de la política (...)”<sup>233</sup>.*

Ahora bien, Ponce utiliza el concepto de *lo moral* en reiteradas ocasiones y direcciones, no solamente hacia la actitud implícita de carácter paternalista y puritana acá expuesta. Esto se dilucida cuando ocupa el concepto de *armonía* moral, la cual considera fundamental hacia *“(…) respetar la libertad de cada compañero, para que libremente desarrollemos todos nuestra intelectualidad, ora en el libro, ora en la prensa”<sup>234</sup>*, demostrando en dicha concepción tanto su intención “pacifista”, así como también, la de una libertad de prensa, evidenciando un concepto de moralidad aún más amplio que el principalmente analizado en este apartado.

Hilando aún más fino, este discurso moralizante que enfatiza Ponce por ejemplo contra los vicios, también forma parte de los fundamentos de la doctrina espiritista moderna de la cual fue comprometido adherente y difusor, ya que incluso el mismo Allan Kardec en su vasta obra argumenta que los “espíritus” no se manifestaran en las sesiones mediumnicas cuando los sujetos que los invocan no se encuentran en condiciones espirituales de recibirlos, argumentando que es “Lo mismo que un sabio de la Tierra no acudirá a una reunión de jóvenes atolondrados, tampoco

---

<sup>233</sup> Luis Ponce: “Flores del Alma”, en: *Revista de Estudios Psíquicos*, *Op.cit.* p. 125

<sup>234</sup> Luis Ponce: “Carta Contestación”, en: *La Agitación*, año I, n° 16, 9 de septiembre de 1905, Estación Dolores, Tarapaca.

acuden los Espíritus superiores a las reuniones inanes (...) y si algunas veces concurren es para dar un buen consejo, para combatir los vicios (...)”<sup>235</sup>.

#### 3.4.4 La ciencia

Resulta notable la utilización recurrente de conceptos y autores “clásicos” de la ciencia moderna en el mundo del obrerismo ilustrado, tendencia de la que Luis Ponce tampoco fue ajeno. Especialmente si tenemos en cuenta que la ciencia ya se encontraba en el centro del mundo burgues desde el siglo XIX y que la “gente corriente” no manejaba ni supiese que hacer con los triunfos científicos que aumentaban, sino hasta ir adecuándolos a su ideología a fines de siglo bajo el modelo eurocéntrico y paradigmático de Darwin<sup>236</sup>. Pero esta tendencia de la que es parte Ponce también es asumido paralelamente por el mundo ácrata, en donde en su búsqueda por la *verdad*, “(...) tiene tras de sí un componente moderno muy afianzado. Los anarquistas creen en el progreso indefinido, gracias al bienestar que pueden otorgar la ciencia y la tecnología puesta al servicio de toda la comunidad”<sup>237</sup>.

Partiendo desde la base que, como recurrentemente recordaba, para Ponce la anarquía y su propaganda asumen tanto “(...) *principios científicos i filosóficos* (...)”<sup>238</sup>, completaría este cuadro de interés por la ciencia a través de una fuerte crítica a las clases y estructuras dominantes de la época que monopolizan el conocimiento, demostrando que si bien asume su condición de

---

<sup>235</sup> KARDEC (2004), *Op.cit.* p. 30

<sup>236</sup> HOBSBAWM (2015), *Op.cit.* p. 445

<sup>237</sup> MOYANO (2004), *Op.cit.* p. 13

<sup>238</sup> Luis Ponce: “Carta Contestacion”, en: *La Ajitacion*, *Op.cit.*

ilustrado, esto no quiere decir que lo considere una plataforma elitista y cerrada de acceso al conocimiento científico, ya que – y aún más general- llama a no hacer

*“(...) un monopolio de la educación, la ilustración, las ciencias y las artes y veremos si el oscuro obrero de la herramienta, puede también ser o no un sabio; y entonces sería incomensurable el vuelo que tomaría el progreso de la Humanidad... ¡Ya basta de farsas y de mentiras. Paso franco a la luz, a la luz de verdad! (...)”<sup>239</sup>.*

Manteniendo el elemento de moralidad, la importancia de la ciencia por parte de Ponce no recae en un interés aislado ya que el propio mundo ácrata no es ajeno a estas ideas teniendo en cuenta que aquellos: “No aceptan la superstición, ni las creencias que no tengan asideros lógicamente comprobables, a la vez que proclaman al estudio científico y sistemático como una de las herramientas claves para permitir la redención del individuo”<sup>240</sup>. Es más, de modo aún más explícito, Ponce defiende la relación entre Anarquía, Socialismo y Positivismo hacia lograr dichos objetivos, los cuales, por medio de sus maestros “(...) propagan y defienden sus ideales con la palabra y con la pluma”<sup>241</sup>, los que como ya hemos enunciado en este estudio, representan mecanismos habituales y vitales hacia la penetración de dichos conocimientos en el mundo obrero. Y es que estas relaciones discursivas que para hoy nos podrían resultar en varios puntos contradictorias, responde a una tendencia histórica que Víctor Muñoz lo ejemplifica asumiendo que el caso ácrata chileno en la época de estudio fué “(...) profundizando viejas demandas e incorporando nuevos tópicos y temáticas con el fin de acelerar el advenimiento de la sociedad nueva. La emancipación de la mujer, el internacionalismo y el antimilitarismo, el naturismo, las

---

<sup>239</sup> Luis Ponce: “El Obrero”, en: *El Obrero Libre*, n° 5, 1 de mayo de 1905, Huara, Tarapacá.

<sup>240</sup> MOYANO (2004), *Op.cit.* pp. 10-11

<sup>241</sup> Luis Ponce: “Carta Fraternal”, en: *Tierra y Libertad*, año XIII, n° 478, 1° quincena de julio de 1905, Casablanca.

campañas antialcohólicas, la difusión del esperanto, el teatro obrero, el anticlericalismo, la conmemoración del Primero de Mayo, el abstencionismo electoral, la propagación de las sociedades de resistencia y otras banderas de lucha, serán socializadas desde el campo libertario al mundo popular criollo. Todas estas ideas y métodos no fueron privilegio exclusivo de los anarquistas, ciertamente, pero nadie como ellos se movilizó tanto por difundirlos y practicarlos”<sup>242</sup>, en donde Ponce, como ya hemos ido demostrando, fué protagonista de la difusión de la mayoría de dichos tópicos.

Con todo, ¿se puede hablar entonces de una alianza implícita y circularidad cultural en estas tendencias de época? Es más, ¿hasta qué punto la *cultura obrera ilustrada* es independiente de la “dominante”? ¿Y viceversa? Al parecer los historiadores de la cultura han desentrañado en gran medida esta interrogante. Sumado al reconocido aporte historiográfico hecho por Peter Burke, cuando Carlos Aguirre Rojas presenta una de las obras más celebres de Carlo Ginzburg, asume precisamente que su complejo modelo de historia cultural, afirma que dicha cultura y como tesis central: “(...) es, y ha sido siempre, un verdadero campo de batalla y de confrontación entre las culturas hegemónicas y las culturas subalternas, batalla que sin embargo no ha impedido que, simultáneamente a ese combate permanente, e incluso como parte del mismo, se haya dado también un constante intercambio o movimiento de ida y vuelta entre ambos campos culturales”<sup>243</sup>. Si bien Carlo Ginzburg deja un campo cultural abierto en donde cada ámbito del mismo asume intrínsecamente una diversidad, heterogeneidad, mutuas relaciones y circularidad constante, tampoco se busca caer en la ingenuidad e igualdad de las fuerzas, en relación a que dichas dinámicas no elimina el hecho que estamos hablando de una relación asimétrica,

---

<sup>242</sup> MUÑOZ, V. (2013), *Op.cit.* p. 17

<sup>243</sup> AGUIRRE ROJAS, “Presentación”, en: GINZBURG (2005), *Op.cit.* p. 15

jerárquica y siempre desigual<sup>244</sup>, no por nada se construye de manera autogestionada (principalmente) como una alternativa a la “dominante”.

Hasta Robert Darnton y su vasta obra ha intentado demostrar que tanto intelectuales y la “gente común” se enfrentan al mismo tipo de problemas<sup>245</sup>. Este tipo de ideas no dejan de ser peligrosas al aplicarse a nuestro caso, en primera instancia, asumiendo la obviedad que Luis Ponce asume ambos niveles, el de “ilustrado” y a la vez forma parte de la categorización de la gente común y corriente. Ahora bien, y en donde la idea se complejiza, es cuando se asume que los problemas son los “mismos”. Claramente no es así; el mundo popular asume desde ya una desigualdad abismante y cotidiana. Posiblemente esta idea de “igualdad” de los problemas de la vida, tienen que ver más bien en el parentesco (tendencias y patrones) del como son asumidos y sus posibles soluciones a elementos compartidos por ambas culturas.

### **3.5 Heterodoxia: Espiritismo y Anarquismo, ¿Proyectos discordantes?**

Nuevamente desde la vereda interdisciplinaria, para el caso europeo, el escritor y antropólogo catalán Gerard Horta, nos ofrece una amplitud al momento de relacionar ambas ideas- de principio aparentemente discordantes- al señalar que en dicho contexto se demuestra una “(...) exigencia de una profunda reforma social en términos de democratización, cooperativismo, reivindicación de la igualdad de géneros, antimilitarismo, educación laica, mixta y gratuita, oposición a la industria militar y la legislación penitenciaria, libre vivencia interna de la trascendencia, etc.”, por parte del “movimiento” espiritista europeo, de momento bastante

---

<sup>244</sup> GINSBURG (2004), *Op.cit.* p. 32

<sup>245</sup> DARNTON (2002), *Op.cit.* p. 14

complementaria (y en algunos casos compartida) al ideario ácrata, en donde, posteriormente sería (como posibilidad) “catalizado” y a la vez instruido por los anarquistas de la pampa chilena de diferentes formas y espacios, al mismo tiempo que: “(...) cuando en distintas zonas de Occitania (Lyon, Carcasona, Narbona, Marsella) se multiplica la presencia de asociaciones que conjugan anarquismo y espiritismo”<sup>246</sup>, provocando la inspiración hacia una triple lucha: política, social y cultural. El liderazgo carismático – e incluso mesiánico- que investiga Horta para el caso espiritista europeo bajo las figuras de Kardec o Denis no se contradice a los que se puede apreciar en algunas dimensiones del mundo ácrata, por ejemplo, con la figura de Bakunin, el cual “se caracterizó por su activismo y carismática personalidad”<sup>247</sup> y del cual se data una continua exaltación hacia las masas.

Para el caso latinoamericano, durante la irrupción de la *modernidad* a través de las coordenadas de la segunda Revolución Industrial, para las “redes intelectuales” (especialmente de carácter teosófico), Eduardo Devés señala que: “Se podía indistintamente además de teósofo, ser autodidacta, masón, católico y socialista, o en su variante, ser librepensador, protestante y aprista. Otras posibilidades aluden al anarquismo y comunismo”<sup>248</sup>, demostrando que los intentos por relacionar intelectualidades independientes no es un caso aislado, ni mucho menos “extraño” – necesariamente- para la época, a su vez que propone una amplia diversidad ideológica.

Para nuestra realidad nacional, el historiador chileno Sergio Grez, cuando analiza la heterogeneidad y heterodoxia de los anarquistas chilenos, que en parte se explica por

---

<sup>246</sup> HORTA (2004b). “Espiritismo y lucha social en Cataluña a finales del siglo XIX”. *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, N° 31, Laberintos, Barcelona. p. 40

<sup>247</sup> DEL SOLAR y PÉREZ (2008), *Op.cit.* p. 18

<sup>248</sup> DEVÉS (2007), *Op.cit.* p. 79

denominadores en común como su sesgo moralista y redentorista, compartido también por socialistas y demócratas, que provocaron un continuo “trasvasije militante”. Otra idea importante que nos aporta Grez resulta en la orientación organizativa de sus integrantes, ya que: “(...) es evidente que el anarquismo chileno de comienzos del siglo XX no conformó un “movimiento” homogéneo sino más bien una “corriente” diversificada, un universo de sensibilidades cercanas (...)”<sup>249</sup>. En relación a lo anterior, ¿será ésta una de las claves para entender la relación que – tanto el espiritismo como el anarquismo- fué posible entre ambas ideas? Teniendo en cuenta históricamente que, como asume Manuel Vicuña, hacia fines del siglo XIX “(...) la prensa espiritista superaba con holgura el centenar de publicaciones”<sup>250</sup>, al mismo tiempo que en Chile, ya desde 1881 se podría asumir que “(...) a partir de ese momento se forma cuantitativamente la clase obrera”<sup>251</sup>. Son fenómenos históricos que dialogan directa o indirectamente; intercambian o usan elementos y plataformas culturales (como la propia prensa escrita) en pleno auge, así como formas de sociabilidad de carácter moderno.

Cuando el historiador Eduardo Devés analiza el intento por una cultura obrera alternativa a la oficial en la realidad chilena del cambio de siglo, proceso histórico que por cierto fue dialogando con otros, asumía la existencia de “(...) la entrada de la cultura francesa e inglesa con las doctrinas del cambio social y del progreso, la aparición de organizaciones, escuelas, centros, periódicos, y todo el universo de la cultura obrera que se autonomiza”<sup>252</sup> y agregaríamos también, va modernizándose. Creemos que en la idea anterior caben – desde su origen hasta las formas en que se concretizaron- doctrinas como el *espiritismo moderno* e ideologías tales como el

---

<sup>249</sup> GREZ (2007), *Op.cit.* p. 283

<sup>250</sup> VICUÑA (2006a), *Op.cit.* p. 20

<sup>251</sup> BARRIA, J. (1971). *El movimiento obrero en Chile*. Ediciones UTE-Trígono, Santiago. p. 8

<sup>252</sup> DEVÉS (1991), *Op.cit.* pp. 130-131

anarquismo, junto con las formas de organización y difusión enunciadas. En suma, esta relación ideológica e histórica pudo haber tenido su fin bajo un acontecimiento clave para los obreros de la pampa, en donde Jorge Said postula que: “(...) después de la matanza de la escuela Santa María de Iquique, la actividad de parte de los anarquistas se ve muy opacada, casi nula (...) –provocando- un brusco cambio en la cosmovisión obrera”<sup>253</sup>. Habrá que determinar, como proyección para otro espacio, si este cambio rupturista por parte de la “Idea” ácrata presupone también la disolución de sus integrantes con el espiritismo, lo que a su vez nos permitirá dilucidar, en parte, la verdadera profundidad que dichas creencias tuvieron con quienes asumieron e hicieron dialogar (en donde al parecer no fueron pocos) ambas ideas en la pampa salitrera.

Enfrentarse al análisis histórico a través de las *huellas* que dejaron ambas tendencias redentoristas (una ideología y una doctrina, si se les quiere categorizar), habría que remitirse al contexto de época – así como de carácter local- ya analizado de manera panorámica, el cual permite la existencia discursos de un marcado *utopismo* que hoy nos podría resultar difícil de digerir y mucho menos relacionarlos, después de todo y como dice Darnton: “Hoy en día casi todos habitamos un mundo que no parece ser el mejor sino el único posible”<sup>254</sup>. Superar esta tendencia (generalmente inconsciente) de familiarizar el pasado resulta ser uno de los principales obstáculos al momento de asumir esta perspectiva, y por cierto, estas temáticas.

### **3.6 El caso de un obrero ilustrado: La heterodoxia de Luis Ponce**

---

<sup>253</sup> SAID, J. (2006). *La acracia en la pampa*. Universidad Bolivariana, Iquique. p. 4

<sup>254</sup> DARNTON (2010), *Op.cit.* p. 36

*Pero lo que hace más complicado el caso de Menocchio es la circunstancia de que estos oscuros elementos populares se hallan engarzados en un conjunto de ideas sumamente claro y consecuente, que van desde el radicalismo religioso y un naturalismo de tendencia científica hasta una serie de aspiraciones utópicas de renovación social.*

Carlo Ginzburg

Resulta fundamental enunciar que el análisis se centra en el periodo entre 1900 y 1907 hacia buscar una síntesis lo más satisfactoria posible de esa periodicidad en la época, de la sociedad tarapaqueña, y por los procesos y hechos que en esos años se producen, así como también, asumir que es el periodo que Luis Ponce llega a Tarapacá, deja el Partido Democrático, es anarquista, espiritista (ambas públicamente), hasta 1907 cuando vuelve al partido luego de una tendencia generalizada tras la matanza obrera del mismo año. Por lo tanto son estos años en donde el quehacer intelectual, ideológico y social mantiene su más alta complejidad, al menos desde las tendencias redentoristas a las cuales adscribió y participó activamente en distintas publicaciones en la prensa y formas de sociabilidad de la época.

Desde una básica revisión de la historiografía más “tradicional” del movimiento obrero chileno, hasta los estudios más “actualizados” de dicha temática, ocurre que cuando se alude específicamente al anarquismo tarapaqueño se nos presenta continuamente la figura de Luis Ponce (generalmente solo mencionado) como uno de los principales difusores de “la Idea” en la zona, así como sus cargos, su capacidad oratoria y acción sindical, principalmente. Por ejemplo, cuando Julio Pinto lo menciona en su análisis histórico de la Gran Huelga de 1907, asume que “(...) aunque en rigor no formaba parte del Comité Directivo, cabe mencionar la presencia en

diversos momentos de la huelga del dirigente anarquista Luis Ponce, vicepresidente del Centro de Estudios Sociales Redención y por añadidura (...) uno de los introductores y más leales sostenedores de “la Idea” en la provincia de Tarapacá”<sup>255</sup>. Así como también menciones a su contribución previa a la Huelga, como “(...) uno de los oradores principales del meeting efectuado en Zapiga el día 15 de diciembre, en vísperas del descenso pampino a Iquique”<sup>256</sup>. Desde ya su rol político y social se va dilucidando en relación a su constante presencia en varios hechos y procesos históricos claves para el movimiento obrero chileno en su “etapa heroica”, como -y a modo más general- las principales dinámicas que se producen en el parlamentarismo de inicios del siglo XX. Con lo anterior se evidencia en parte que la presencia e influencia ácrata de Ponce es tanto discursiva como pragmática. Teniendo en cuenta también que, al analizar su caso desde esta perspectiva y las diferentes fuentes en las que concretizó su pensamiento (y por cierto, su *mentalidad*), como asume incluso Manuel Vicuña: “Reunidos los textos de Ponce, se obtiene un buen compendio de los temas recurrentes del mundo ácrata”<sup>257</sup>, lo que nos permite asumirlo como una de las “ventanas privilegiadas” hacia el anarquismo, como también otras tendencias ya mencionadas, de la zona como también – y al “reducir la *escala*” - de su caso individual y el cómo lo interpreta. Cuando Arias analizaba el desarrollo de la prensa obrera en la denominada “etapa heroica”, asumía que el eventual periódico obrero *La Ajitacion* desde la Estación Dolores tarapaqueña entre 1904-1905: “Se publica por erogaciones voluntarias. Su única preocupación es la propaganda y difusión de las ideas anarquistas”<sup>258</sup>. En esta publicación de resistencia ácrata, Ponce sería protagonista constantemente, demostrando por ejemplo en su

---

<sup>255</sup> PINTO, J. (1998). “El anarquismo tarapaqueño y la huelga de 1907: ¿apóstoles o líderes?”, en: Artaza Barrios, Pablo: *A 90 años de los sucesos de la escuela Santa María de Iquique*, LOM, Santiago. p. 263

<sup>256</sup> Ídem. p. 286

<sup>257</sup> VICUÑA (2006a), *Op.cit.* p.167

<sup>258</sup> ARIAS, O. (1970). *La prensa obrera en Chile. 1900-1930*. CUT- Universidad de Chile, Chillán. p. 51

texto titulado “La lucha por la vida”<sup>259</sup>, un conocimiento probablemente vedado para la mayoría de los obreros de su clase social, aunque quizás bastante común a los de la cultura ilustrada de la cual activamente participa. En ese sentido, en dicha publicación cuando analiza la obra más celebre de Darwin, de la cual podríamos asumir como una de sus principales influencias teóricas, al menos desde el plano “científico” y empírico, de lo “comprobable” al que tanto alude Ponce, enuncia que:

*“Es sabido que el célebre naturalista inglés, Carlos Darwin, uniendo las investigaciones sus predecesores a sus fecundos estudios personales ha llegado a cimentar sobre sólidas bases la más grande de las conquistas alcanzadas por la ciencia biológica. En su obra El origen de las especies, ha espuesto su doctrina de la selección natural por medio de la lucha por la existencia. Parte Darwin del hecho comprobado de que todos los organismos, animales i vejetales, producen una cantidad de descendientes mui superior al número de individuos que pueden alimentarse con los productos de la tierra i aun al que la superficie terrestre puede contener (...) Este conjunto de circunstancias, este cumulo de dificultades, obligan a los individuos de cada especie a luchar con unas o menos encarnizamiento para satisfacer (...) Esta competencia, esta lucha, que todos los organismos entablan, sin escepcion, para satisfacer sus necesidades naturales, para mantener el organismo i para propagar a especie, constituyen lo que habitualmente designo Darwin con el nombre de stingle for life, luchan por la vida (...) La vida es pues, una eterna lucha, en la cual los combatientes van tras su conquista de su propio bienestar, de la satisfacción amplia de todas las necesidades de su organismo”<sup>260</sup>.*

---

<sup>259</sup> Luis Ponce: “La lucha por la vida”, conferencia leída en el Ateneo de Santiago, el 25 de Agosto de 1904 y publicada en: *La Ajitacion*, Año I, 22 de Julio de 1905, Estación Dolores, Tarapacá.

<sup>260</sup> Luis Ponce: “La lucha por la vida”, *La Ajitacion*, Op.cit.

No nos extrañemos con este tipo de publicaciones en el sentido y, teniendo en cuenta que, ya desde Santiago los primeros periódicos de corte socialista, tales como *El Proletario* (1897), “(...) proclama la conquista del poder, advirtiendo que ello no se haría por atentados o rebelión sino por la científica aplicación combinada de las leyes naturales de Carlos Darwin, con las leyes económicas de Carlos Marx, o sea la proximidad de la última fase de la evolución natural, la revolución económica político-social”<sup>261</sup>. Habrá que indagar con mayor profundidad cual es el uso simbólico con el que Ponce -así como otros obreros de la cultura ilustrada- hace de este conocimiento (quizás para nosotros hasta cierto punto básico, pero para la época de una alta complejidad). De la misma manera, se puede ir dilucidando esta tendencia por relacionar y aplicar “leyes científicas” al orden y dinámicas sociales, probablemente aplicando ideas de corte positivista “de moda” en la época y que influyen transversalmente a la cultura de carácter ilustrada, en este caso la de obreros que buscan aplicarlas.

Cuando en “Propaganda Libertaria”, anuncio reproducido de *La Ajitacion tarapaqueña*, se presenta de modo descriptivo una de las tantas reuniones que efectuaban los obreros de cargos de mayor importancia y que influyen en la cotidianeidad generalizada de esta clase, asumiendo siempre una “alta convocatoria” y reflexiones complejas de sus participantes, se presentaba que:

*“El Domingo 18 de Diciembre último se efectuó en Pozo Almonte la reunión general de los trabajadores a que había convocado con bastante anticipación el Directorio de la Sociedad Internacional Defensora de Trabajadores i Caja de Ahorros. La concurrencia fue numerosa, llamando la atención la asistencia del elemento obrero más pensador i consciente de las diversas oficinas salitreras que se hicieron representar en dicha reunión jeneral. Del Cantón de Dolores*

---

<sup>261</sup> ARIAS (1970), *Op.cit.* p. 88

*asistieron los compañeros del Grupo Libertario << La Ajitacion >>: Mora, Guerra, Ramírez, Peñailillo, Canedo, Núñez, Mancilla, Valdes i Ponce (...)*<sup>262</sup>,.

En este sentido, resulta lógico encontrarse con menciones de Ponce ya que éste fué, como completa Said: “(...) uno de los anarquistas más conocidos del norte de Chile, el cual también representaba a la Sociedad Internacional Defensora de Trabajadores y caja de ahorros”<sup>263</sup>.

Continúa esta publicación diciendo que:

*“Antes de empezar la sesión, en presencia de los trabajadores, abriose una interesante controversia sobre la Cuestion Social. Los compañeros analizaron concienzudamente las causas del creciente malestar económico de los trabajadores, demostrando con irrefutables argumentos, a la luz de la razón i del derecho natural, que la única solución del problema social era espropiando a la burguesía de toda la riqueza social que ha monopolizado, como el suelo, el subsuelo, los medios de alimentación, de vestuario, de instrucción, de comunicaciones, de transporte, las fábricas i las herramientas. Que dicha espropiacion era fatalmente inevitable una vez que el proletariado se hubiese formado conciencia que su libertad integral i su igualdad económica descansaba en el comunismo anárquico i no en la propiedad privada, en la superchería del salario ni en el absurdo de la política.”*

Asumiendo una clara orientación ácrata, nuevamente se remite al elemento “natural” para aplicar una lucha/solucion por lo económico, mientras que lo social e intelectual se desarrolla a través del elemento ilustrado. También, se recalca una idea constante en este tipo de

---

<sup>262</sup> Publicado por “El Grupo Libertario La Ajitación”: “Propaganda Libertaria”, *La Ajitacion*, Estación Dolores, Tarapacá. Año I, Marzo de 1905

<sup>263</sup> SAID (2006), *Op.cit.* p. 2

publicaciones y de la prensa obrera en general (de la que el propio Ponce es parte) en relación a la necesidad de:

*“(...) formar bibliotecas sociológicas i publicar periódicos i folletos de propaganda de las nuevas ideas, para que todos los trabajadores fuéramos conscientemente a las grandes luchas que nos aguarda el porvenir, las que traerán irremediabilmente el derrumbe de la inicua explotación capitalista, la extinción de todas las perniciosas doctrinas políticas i la muerte de todos los fanatismos religiosos.”*

Una idea que se diferencia de las anteriores enunciadas en esta publicación, pero que demuestra un elemento *simbolico* no menor para la propagación de ideas entre los obreros, es cuando asume que:

*“Por servir a la causa de la libertad (...) Jesucristo, el hombre filósofo revolucionario fue azotado i oprobiosamente escarnecido en una cruz (...)”.*

Este fenómeno puede manifestarse de alguna manera habitual incluso en los sujetos más radicalizantes e incluso anticlericales de cultura obrera ilustrada como lo son los propios anarquistas, ya que por ejemplo como asume Goicovic: “Una de las formas más recurrentes utilizadas por los anarquistas para socializar las ideas libertarias fue la utilización de citas bíblicas o la recreación de parábolas que se asemejan a las contenidas en el Libro Sagrado, las cuales, por la simpleza de su lenguaje y, a la vez, por la proximidad que tienen los contenidos católicos con el mundo del bajo pueblo, eran susceptibles de ser comprendidas de mejor manera que los documentos teóricos y doctrinarios”<sup>264</sup>. Una posible explicación mas profunda a la tendencia

---

<sup>264</sup> GOICOVIC (2012), *Op.cit.* p. 11

anterior se puede atribuir a las formas de apropiación cultural con el que incluso tanto los obreros como los propios espiritistas – sean o no de dicha condición social- combaten a la Iglesia Católica, utilizando incluso el propio mundo simbólico creado por dicha institución, pero para su uso contrario, o sea, el de recuperar valores e ideas de un *cristianismo primitivo* arrebatado históricamente por su actitud corrupta y “tiránica”.

Como ya se ha ido dilucidando, el caso de nuestro obrero salitrero e ilustrado asume diversas tentativas de aproximación en relación a su figura, su cultura, su contexto y época. Lo interesante de su seguimiento se agudiza cuando hacia 1906, ya la *Revista de Estudios Psíquicos* de Valparaíso en una de sus secciones recurrentes denominada “De todas partes”, presentaba a Luis Ponce “en sociedad” en la doctrina exponiendo que:

*“Centro Espiritista en Tarapacá.- Como lo habíamos anunciado en uno de nuestros números anteriores hace fundado recientemente en la Estación Dolores un centro espiritista que augura muy buenos resultados. Aquellos hermanos, merced a la iniciativa de don Luis Ponce, se han reunido y echado las bases del nuevo centro que lleva por nombre: Centro de Estudios Psíquicos Allan Kardec. No podemos por menos que dar nuestros entusiastas parabienes a los espiritistas de Tarapacá y muy especialmente a nuestro distinguido hermano señor Ponce, por el celo y actividad que despliegan en pro de nuestros caros ideales, que, más tarde o más temprano, han de elevar el nivel moral de la humana colectividad, llevando a ésta a la fraternidad universal, que son las aspiraciones de los que trabajamos por el perfeccionamiento social por la felicidad común”*<sup>265</sup>.

---

<sup>265</sup> *Revista de Estudios Psíquicos* (1906). Centro de Estudios Psíquicos, v° 2, Valparaíso. pp. 93-94

Dicho caso, ha sido mencionado (y no así profundizado) por historiadores del movimiento obrero, en donde se le realiza un pequeño seguimiento asumiendo su deserción de la ideología anarquista y su integración a las filas del Partido Democrático, en donde su nuevo compromiso político-ideológico se “(...) combinó con cierta heterodoxia doctrinaria, de carácter espiritualista, rasgo que se había podido apreciar en su mencionado interés por el ocultismo, el espiritismo y los estudios psíquicos”<sup>266</sup>. El mismo Ponce asumirá en diversas publicaciones que dichos elementos los consideraba necesarios para el embellecimiento espiritual del ser humano, lo que a su vez permitiría tanto el progreso político-económico, como el material, individual y social del ser humano, en donde Grez constata notablemente que si bien el obrero había cambiado del anarquismo al Partido Democrático, continuaba sosteniendo los principios espiritistas (como la reencarnación y la pluralidad de mundos habitados) con el fin de conciliarlos con el “socialismo materialista” que profesaban intelectuales como Luis E. Recabarren y en gran medida los sujetos de su nueva colectividad. Esta notable ejemplificación nos podría dar indicios de una posible microhistoria a través del seguimiento de éste u otros obreros que fueron fundamentales en la propagación y relación con otras facciones del “movimiento” espiritista en Chile, ya sea como posibles portavoces obreros del “movimiento” o individuos aislados que a través de un misticismo particular desviado, si se quiere, se identifican con fundamentos de aquella doctrina ilustrada y europeizante a fines de enriquecer y/o “embellecer” su ideología política-social, sea ésta ácrata u socialista, propiamente tal.

Como hemos mencionado anteriormente, la relación que tuvieron algunos obreros anarquistas con el espiritismo no fue una realidad aislada (ni “extraña”) para la época. Si bien ha sido

---

<sup>266</sup> GREZ (2007), *Op.cit.* p. 218.

mencionado por un par de estudios historiográficos (de carácter principalmente “políticos”), no ha sido profundizado desde su condición de espiritista, ni mucho menos un “seguimiento” de sus prácticas sociales e intelectuales en un tiempo sostenido. Sin embargo, existen aportes como el que señala Sergio Grez, cuando dilucida que: “Luis Ponce nació en Santiago en 1874. Cursó estudios de humanidades en colegios particulares hasta que los problemas económicos de su familia le obligaron a abandonar esas aulas – hasta que- se dirigió a Tarapacá en 1898, empleándose en varias oficinas salitreras – y de principios - (...) mantuvo sus vinculaciones con la fracción demócrata reglamentaria de la capital (...)”<sup>267</sup>. El “trasvasijo” político de Ponce se manifestaría en su breve (pero intenso) paso por el anarquismo (entre 1904 y 1908). Su posterior interés hacia los fenómenos psíquicos no resulta ser un caso aislado, ya que estas inclinaciones y adhesiones también ocurren en los anarquistas Escobar y Carvalho, Eulogio Sagredo y Valentín Cangas, reconocidos obreros ácratas ilustrados que se imbuyeron –al menos discursivamente- en ambas tendencias redentoristas. Ahora bien, de su pragmatismo político y sindical también se evidencia otra (aunque menor) forma de concretizar socialmente sus ideas, ya que durante 1906 y aun autodefiniéndose como ácrata, funda junto a otros obreros en la tarapaqueña Estación Dolores, el *Centro de Estudios y de Propaganda Psíquica Allan Kardec*, y también el mismo año funda en Negreiros el *Centro de Estudios Psíquicos En Busca de la Verdad*. Además de una serie de periódicos (como el demócrata *El Pueblo* en 1903) y revistas (como sus incursiones en la *Revista de Estudios Psíquicos* de Valparaíso) bajo su tutela, demostrando su condición diversa de obrero ilustrado (promoviendo temas como la igualdad de la mujer, el “amor libre”, el antimilitarismo, la cuestión social y por cierto las “ciencias ocultas”). Hay que tener en cuenta

---

<sup>267</sup> GREZ (2007), *Op.cit.* p. 213

que Ponce ya había trabajado para sostener la Sociedad Internacional Defensora de Trabajos y Caja de Ahorros en 1903, por lo tanto nos permite presumir que tenía la suficiente “plataforma” política, social e intelectual para promover sus ideas estando desde el escenario demócrata, anarquista o espiritista, en donde este último si logro ocupar espacios que originalmente cumplían otras funciones y formas de sociabilidad. Lo anterior se evidencia cuando en 1907 animaba el *Centro de Estudios Sociales* (común entre los obreros) *La Redención*, en donde al parecer fue uno de los tantos centros en que los espiritistas también tomaron acción pedagógica, y hasta en algunos casos, fueran “ganados” totalmente por el espiritismo y las “ciencias ocultas”.

Continuaría la *Revista de Estudios Psíquicos* de Valparaíso siguiendo a Ponce, en esta oportunidad, en una de sus secciones habituales: “Ecos y notas”, se expone un texto denominado “El espiritismo en Tarapacá”, en donde se destaca que:

*“Es admirable el entusiasmo con que se está propagando el espiritismo experimental i filosófico entre el elemento obrero de la provincia de Tarapacá (...) Los miembros del Centro de Estudios Sociales la Redención, antigua institución libertaria y materialista en Iquique, acaban de fundar en ese Centro obrero una sección destinada al estudio i experimentación de la psicología trascendental, i sabemos que ya han conseguido producir algunos fenómenos de efectos físicos (...) Cuarenta obreros, ex materialistas, de ese Centro, van a publicar una revista de estudios sociales i psíquicos (...) En Iquique i en la pampa, en general, la actividad del obrero don Luis Ponce, ha asumido los caracteres de un verdadero apostolado. El señor Ponce es un orador i escritor de fuste (...)”*<sup>268</sup>.

---

<sup>268</sup> *Revista de Estudios Psíquicos* (1907). Centro de Estudios Psíquicos, vº 3-4, Valparaíso. p. 334

Tras la matanza de 1907, una serie de obreros “ácratas” se rearticulan en la política partidista, en donde Ponce no fue la excepción, regresando al Partido Democrático. El historiador Sergio Grez sintetiza su heterodoxia doctrinaria (creemos que, ajustada a su situación histórica) al sostener que: “En nueve años Luis Ponce había pasado de “la Democracia” al anarquismo, de éste al ocultismo y los “estudios psíquicos”; había vuelto a la tienda demócrata, roto con ella y adscrito a un partido inspirado en el marxismo, abrazando, al mismo tiempo, el deísmo como soporte espiritual y, al parecer, mantenido su adhesión a los principios del espiritismo – y luego- se convirtió hacia el término de los años 20 en un activo partidario del dictador Ibáñez”<sup>269</sup>. Esta última “contradicción”, teniendo en cuenta que la historia está llena de ellas, se agudiza en relación a que la dictadura de Carlos Ibáñez del Campo (1927-1931) fue altamente represiva, lo cual significó para el Norte, por ejemplo, una persecución contra los elementos de Izquierda, especialmente a la FOCH y la IWW, precisamente la de los anarquistas<sup>270</sup>.

De la trayectoria política cambiante de Ponce, de la mano con las diversas formas de sociabilidad en que participó (prensa, centros de estudios sociales, filarmónicas, teatro obrero, sociedades de resistencia, escuelas y bibliotecas obreras, principalmente), se superpone la diversidad de pensamientos y doctrinas que formaban parte de sus discursos, poemas, cartas y artículos de los que se sirvió para divulgarlas y relacionarlas a su contexto. Lo anterior se dilucida nítidamente en mayo de 1906, cuando el periódico ácrata *Tierra y Libertad* de Casablanca, exponía que para Luis Ponce existen tres grandes ideales: *espiritismo, naturismo y socialismo*, expresándolo así:

---

<sup>269</sup> GREZ (2007), *Op.cit.* pp. 218-219

<sup>270</sup> BRAVO-ELIZONDO, en: GONZÁLEZ M. (2007), *Op.cit.* p. 276

*“En esta época de crítica (...) se impone la ineludible necesidad que las personas verdaderamente ilustradas, de conciencia emancipada de todo dogma y prejuicio, cualquiera que sea su naturaleza, se preocupen vivamente de la coordinación filosófica y científica de estos tres ideales de palpitante actualidad en el mundo intelectual: Espiritismo, Naturismo y Socialismo (...) El Espiritismo (de experimentación científica) dándole salud al alma; el Naturismo al cuerpo y el Socialismo a la sociedad: he ahí la identidad del provenir (...)”*<sup>271</sup>.

Lo notable de esta fuente en donde Ponce publica constantemente, es que se manifestará explícitamente una evolución desde su carácter anarquista, hasta ser “ganada” por las temáticas teosóficas y espiritistas, pasando a denominarse a principios de 1907 como el periódico *Luz Astral* (1907-1913).

Ponce agrega un tercer elemento – al socialismo y el espiritismo, siendo éste último de “experimentación científica” y no religiosa - a su discurso cuando asume que:

*“La salud espiritual y social no quedaría completa sin la salud corporal; a esto último responde el Naturismo.”* A lo anterior llega incluso a comparar estas “doctrinas filosóficas”, ya que

*“El Espiritismo en sus concepciones sobre la inmortalidad del alma y el mundo invisible, es tan natural como el Socialismo con sus concepciones sobre el individuo y la sociedad, y el Naturismo con sus concepciones sobre la higiene (...) El Espiritismo dándole salud al alma; el Naturismo al cuerpo y el Socialismo a la sociedad: he ahí la identidad del provenir; he ahí el esfuerzo común de los hombres de buena voluntad y de conciencia emancipada de dogmas religiosos (...) Y de acuerdo con esta evolución se nos presenta el Espiritismo para hermanarse con el Socialismo*

---

<sup>271</sup> Luis Ponce: “Tres grandes ideales. Espiritismo, Naturismo y Socialismo”, en: *Tierra y Libertad*, n°499, año XIV, 2ª quincena de mayo de 1906, Casablanca.

*como ciencias evolutivas, formando un más vasto y perfecto ideal, que ligara el bienestar en el mundo terrestre con la dicha en el mundo sideral (...)*”.

Esta vinculación naturalista conformará también un patrón discursivo recurrente en sus diversas publicaciones, y dicho cuadro se completa desde un interés marcadamente científicista, la necesidad de una alimentación vegetal, hasta una forma de convivencia natural, ya que en otro espacio expresaría que “(...) *es en la Naturaleza en donde reina el verdadero orden, la paz y la armonía para la Humanidad (...)*”<sup>272</sup>. Y es que estos intereses (al menos discursivos) no recae en un caso de difusión aislada por parte de nuestro obrero, y es que Víctor Muñoz enuncia claramente que: “La salud también fue preocupación para los grupos anarquistas de la región chilena. La nueva sociedad exigía el nacimiento y el desarrollo de seres sanos en armonía con sus cuerpos y con la naturaleza de la cual no deberían sentirse ajenos. Expresiones prácticas de esa voluntad fueron el naturismo, el vegetarianismo, la anticoncepción y el neomaltusianismo, el deporte y la autogestión de la salud”<sup>273</sup>, lo que presupone, al menos como puntos de encuentro entre estas ideas, la existencia de un orden natural y la necesidad del ser humano de volver al mismo.

Con todo, y en relación a esta fuente seleccionada de Ponce, ¿se puede hablar una de un discurso heterodoxo? De momento sí, ya que y después de todo, como asume Vicuña: “Ponce se hace espiritista sin renunciar al socialismo libertario ni al naturismo”<sup>274</sup>. Se van dilucidando racionalidades que al parecer se van superponiendo a su pensamiento, sus discursos y, por cierto –aunque menos evidentes– sus prácticas. En la misma dirección, ¿se puede hablar de una relación heterodoxa del anarquista Ponce con el espiritismo, o más bien, una tendencia de época entre

---

<sup>272</sup> Luis Ponce: “Sobre orden y revolución” (1905), en: *Tierra y Libertad*, *Op.cit.*

<sup>273</sup> MUÑOZ, V. (2013), *Op.cit.* p. 206

<sup>274</sup> VICUÑA (2006a), *Op.cit.* p. 168

anarquistas que se imbuyeron en otras vías redentoristas como la espiritista? Ya hemos mencionado que no fue un caso aislado, y sería interesante rescatar dichos aspectos de anarcos reconocidos de la época tales como Eulogio Sagredo y Valentín Cangas. También es posible encontrar estudios que dilucidan esta tendencia – creemos histórica- en países cuyo anarquismo lideró la vanguardia a nivel latinoamericano como el caso de Argentina, así como también, otros de alta espiritualidad tales como Brasil, Cuba, Puerto Rico, en donde tal factor al parecer resulta decisivo para dichas conexiones. En relación al enfoque cultural al que se adscribe, Carlos Aguirre Rojas asumía que las *culturas subalternas* – así como también, las *hegemónicas*- son una verdadera mezcla de creencias, verdades y de conocimientos fragmentarios o erróneos sobre el mundo, mezclando elementos racionales, emotivos, críticos, supersticiones y verdades probadas<sup>275</sup>. A lo que podríamos preguntarnos, ¿será la cultura heterodoxa y contradictoria en si misma? Probablemente el caso de Luis Ponce sea una realidad histórica tomada con pinzas y analizada con un lente específico en donde tan sólo se ejemplifica esta reflexión. La cultura podría estar más llena de estos casos –más o menos extravagantes- hacia entender su profunda complejidad y también sus contradicciones, en este caso a contrapelo de un seguimiento individual. Y es que esta heterodoxia resulta habitual para el mundo ácrata de la época como fenómenos histórico, en donde Víctor Muñoz recuerda que “(...) diverso y hasta contradictorio, el pensamiento y la práctica libertaria hicieron carne en el movimiento social chileno”<sup>276</sup>.

Ahora bien, ¿qué representatividad podrían tener los discursos y prácticas de Luis Ponce dentro de un panorama más general? Para el caso de Ponce, el problema de su representatividad la hemos podido ir resolviendo en relación a que no existe en su caso (y probablemente en ninguno)

---

<sup>275</sup> GINZBURG (2004), *Op.cit.* p. 37

<sup>276</sup> MUÑOZ, V. (2013), *Op.cit.* p. 233

la capacidad de representar a toda una cultura o época; pero tampoco resulto ser un caso aislado. Lo que se produce más bien es un diálogo de ambas dimensiones, ya que creemos que su caso se ubica de modo atomizado entre su “representatividad” y su “aislamiento”. Si bien Ponce resulta ser una “ventana privilegiada” hacia el mundo ácrata tarapaqueño y de su época, es una de tantas más que coexisten. Además de asumir patrones a nivel discursivo al menos, al mismo tiempo es único, contradictorio y por qué no, excéntrico. Pero también forma parte de una tendencia y “espíritu de época”. Parafraseando a Ginzburg<sup>277</sup>, por más “excéntrico” (sobre todo para nosotros) que sea Ponce, éste asume códigos lingüísticos, simbólicos y prácticos para comunicarse con otros sin caer al parecer en la locura o en el alejamiento ermitaño. Efectivamente “hay otros mundos, pero están en éste”. Nuevamente la influencia interdisciplinaria se hace necesaria hacia resolver este problema de la representatividad cuando Serna y Pons analizan postulados de Clifford Geertz sobre aquello y resuelven que “(...) siempre que el caso pueda generalizar o servir de ilustración de una tónica general, entonces su pertinencia estaría fuera de toda duda. Sin embargo, Geertz nos previene precisamente contra lo anterior: el conocimiento local no es averiguarlo todo de la aldea para no trascenderla, de modo que el resultado sólo interese a los lugareños; pero tampoco es tomarla como emblema, metáfora o espejo de una totalidad, de manera que la conclusión sólo confirme el proceso previamente conocido”<sup>278</sup>. Completan Serna y Pons en relación a nuestra perspectiva disciplinaria en relación a que: “Cuando a un individuo lo tomamos como muestra representativa nos arriesgamos a despersonalizarlo, a arrancarle su peculiaridad que lo hace significativo considerando su ejemplo sólo por lo que de más general encierre. Y ése no es el caso de las mejores obras de Microhistoria”<sup>279</sup>. En el fondo, analizar

---

<sup>277</sup> GINZBURG (1999), *Op.cit.* p. 24

<sup>278</sup> SERNA y PONS, (2004), *Op.cit.* p. 13

<sup>279</sup> Ídem. p. 24

sujetos como Luis Ponce sirven como puertas de acceso hacia una sociedad y cultura que, pese a “tan sólo” ser del siglo pasado, habitualmente se encuentran cerradas, “vedadas” para estudios que busquen necesariamente la generalidad, pasando por alto los matices, especificidades, contradicciones, diferencias e incluso “alternativas” a esa cultura. Este ejercicio metodológico ha podido evidenciar también que el enfoque micro, con todas sus falencias y oportunidades, sobre todo con su tendencia por los particulares y casos excepcionales (el cual este caso no se escapa de aquello), si posee repercusiones universales, pero no por eso determinantes ni concluyentes de haber encontrado la verdad tras un mero ejercicio microhistorico. Algo de aquello nos ilustra Ginzburg cuando asume que: “Una existencia elegida al azar puede volver concretamente visible la tentativa de unificar el mundo, y eso es lo que esta tentativa implica”<sup>280</sup>.

Con todo, y parafraseando a Serna y Pons en relación al *Menocchio* de Ginzburg: “¿A quién – y agregaríamos, y por qué- diablos le importa averiguar lo que pensaba un personaje así?”<sup>281</sup>. Esto en cierta medida se resuelve cuando estos investigadores de la microhistoria analizan el contexto de las convulsiones sociales de fines de los 60’s, ocupando curiosamente una metáfora complementaria a nuestro estudio, cuando Serna y Pons asumen que “(...) los occidentales descubren que el otro no está fuera de nosotros, sino que el extraño es una parte de nosotros mismos. Por tanto, el diálogo cultural y la pluralidad de voces están en nuestro interior (...) En ese sentido, *Menocchio* es un *médium* porque a través de él se expresan una pluralidad de voces que ni siquiera él mismo conoce o domina y, por tanto, lleva incorporada esta alteridad”<sup>282</sup>. Luis Ponce, haya o no sido un médium propiamente tal, su caso si aplica a esta metáfora ya que nos

---

<sup>280</sup> GINZBURG (2010), *Op.cit.* p. 244

<sup>281</sup> SERNA y PONS (2000), *Op.cit.* p. 23

<sup>282</sup> Ídem. p. 105

otorga voces de una época, de una cultura específica y de ideologías que si bien maneja a nivel discursivo con una alta complejidad, es sólo una voz más de un mundo simbólico todavía más complejo.

## **Conclusiones**

Hacia resolver finalmente nuestro problema inicial, es debidamente necesario establecer que, al intentar dar tentativas de explicación (y no una verdad definitiva) sobre nuestra temática, se han ido superponiendo otras temáticas y problemáticas interesantes que por una parte han ido enriqueciendo el hilo conductor de nuestra investigación; mientras que por otro también, desviándolo hacia otras interpretaciones posibles del fenómeno de estudio, lo que se traduce en diversas proyecciones que a lo largo de este apartado se irán enunciando.

En relación a nuestro problema inicial sobre responder *bajo qué condiciones históricas, un obrero del salitre tarapaqueño se imbuye simultáneamente en dos tendencias (una doctrina y una ideología) aparentemente contradictorias tales como el anarquismo y el espiritismo hacia inicios del siglo XX chileno*: Nuestro estudio ha propuesto resolverlo a través de una “triangulación”, en donde cada “vértice” sustentaba una vía de explicación posible: el contexto y el *espíritu* de la época, el contexto socio-cultural del sujeto de estudio, y la mentalidad, prácticas y cosmovisión

específica del individuo en “seguimiento”, o sea, de Luis Ponce. Las tres tentativas de aproximación hacia nuestra problemática inicialmente vedada se han analizado a contrapelo del análisis de las fuentes a disposición, y con todo se han establecido las siguientes conclusiones:

- En relación al primer “vértice”, el de contexto y espíritu de época, a lo largo de la investigación se ha dilucidado estudios interdisciplinarios (tanto de la Historia, la Antropología y aportes de estudios sobre literatura) que la relación ácrata-espirita efectivamente se ha concretizado históricamente en otros contextos geográficos tanto a nivel europeo como latinoamericano, desde mediados del siglo XIX en Europa (cuando se sistematiza la doctrina espirita moderna) con especial fuerza en el caso catalán, hasta inicios del siglo XX en el mismo contexto y también en América Latina, cuando los embates de la cuestionada modernidad permiten la profundización del problema histórico de la cuestión social y diferentes actores cuestionan tanto a nivel político como cultural el paradigma moderno liderado por las oligarquías. La prensa, como forma de sociabilidad de carácter moderno, juega un papel central en la difusión y propaganda de ambas tendencias redentoristas que se cruzan en esta época. Por lo tanto, este espíritu de época permite determinar que hacia inicios del siglo XX esta relación ya conformaba una oleada histórica de crítica y cuestionamiento del paradigma moderno, en donde al iniciar esta investigación pudo concretarse como ventana inicial hacia la época; desde los inicios de ambas tendencias en el contexto Europeo, hasta su “aterrizaje” en la realidad latinoamericana donde precisamente existen diversas condiciones político-económicas y socio-culturales para adaptarlas a su realidad específica.

- En relación al segundo “vértice”, el del contexto socio-cultural específico del individuo, la investigación ha ido dilucidando que este punto es ciertamente potente hacia reconstruir el contexto histórico específico del sujeto de estudio: por una parte, el análisis de la *sociedad del salitre*, concepto empleado y profundizado por el historiador Sergio González, nos permite reconstruir la relación de la sociedad tarapaqueña como tal con el paradigma moderna en relación a las diversas formas de sociabilidad de carácter moderno que se desarrollan en esta zona a inicios del siglo XX en el enclave del salitre, desde el teatro, la prensa, la escuela moderna, las sociedades de resistencia, etc, fenómeno único y con características específicas que se alimentan de fuertes, constantes y cambiantes olas migratorias de los más diversos orígenes. El análisis panorámico de esta sociedad del salitre permite también reconstruir la realidad específica del proceso histórico de la cuestión social, el que también tuvo dinámicas y características propias de la compleja y cruda realidad pampina. Por otra parte, el contexto cultural específico de nuestro obrero recae en la ya clásica denominación de *cultura obrera ilustrada*, profundizada por varios historiadores tales como Eduardo Devés. Esta cultura también adoptó características y dinámicas propias del contexto desértico pampino, de la misma manera adaptó las diferentes formas de sociabilidad modernas a enunciadas y en las que Luis Ponce fue protagonista en esta época. Esta cultura asumió la necesidad de construir una realidad cultural alternativa a la dominante, y de la misma manera, otorgar explícita como implícitamente diversas “estrategias de subsistencia” (categoría analítica adoptada desde aportes de la Sociología) hacia obreros que necesitaron no solamente una reivindicación económica y política, sino que también redes de apoyo de carácter social, cultural y

espiritual. Por lo tanto, este vértice efectivamente representa una aproximación concreta (aún más que el primero) en relación a la capacidad de reconstruir la realidad específica tarapaqueña de modo que nos permite evidenciar que ambas tendencias redentoristas (espiritismo y anarquismo) no solamente representan una crítica de la época, sino que también una respuesta concreta en el contexto específico pampino ya que tenía plataformas sociales y culturales hacia su construcción real y no solamente discursiva. Ambos contextos se complementan y enriquecen el análisis, por lo mismo se emplea una perspectiva combinada tanto de historia social como de carácter cultural.

- Como tercer “vértice” y respondiendo a nuestra corriente adoptada, el de la microhistoria como ejercicio metodológico y fundamento disciplinario, el caso de nuestro obrero salitrero e ilustrado nos ha permitido reconstruir y “aterrizar” aún más ambas tendencias redentoristas, estableciendo un diálogo constante con su contexto socio-cultural local y también con el “macro” contexto y espíritu de época. Sin embargo, y propio también de nuestra corriente adoptada, creemos que por más que existan tendencias y/o condiciones de época y socio-culturales sustentadas históricamente, es el individuo el que finalmente toma sus propias decisiones, ya sea por sus intereses, su mentalidad individual (ya que como argumentados no solo esta categoría responde a una colectividad) su cosmovisión, sus objetivos y formas de resolver sus propios (como también los de otros) problemas de carácter cotidiano, su situación económica y familiar, las circunstancias e incluso coincidencias que lo llevaron a este contexto específico, sus lecturas (como ya lo ha demostrado la historia del libro a emplear casos individuales), su educación, sus motivaciones, sus objetivos implícitos y “oscuros”, y por supuesto quedando pendiente

claramente una mayor profundización interdisciplinaria hacia el carácter psicológico que se pueda dilucidar en este individuo. Por lo tanto, ocupando nuestra metáfora matemática inicial, nuestro triángulo en movimiento recae finalmente en un triángulo “rectángulo”, ya que el contexto/espíritu de época sería el cateto inferior, el contexto socio-cultural el cateto mayor, y nuestro hipotenusa recae en el individuo, o sea, mientras más se aproxima nuestro análisis, mientras mayor es la reducción de escala, de mejor manera se puede reconstruir esta relación histórica de ambas tendencias redentoristas, en donde es necesario evitar el determinismo histórico habitualmente empleado, pero también dialogar constantemente los tres vértices o lados del triángulo. Creemos que una reconstrucción histórica no es posible enfatizar una por sobre la otra, y de la misma manera, se pudo tanto enriquecer como cuestionar cada una de los “lados” de la figura, ejercicio propio de del enfoque microhistórico adoptado.

En relación a la supuesta “excentricidad” o motivación anecdótica por parte de las posturas más tradicionales de nuestra disciplina hacia reconstruir el pasado a través de este tipo de casos poco explorados, se ha podido evidenciar que esta relación ácrata-espirita no resulta una realidad única ni el caso chileno ni tampoco en el tarapaqueño; ya que se ha evidenciado una trayectoria histórica mayor en Europa y también en otras latitudes del contexto latinoamericano, sobre todo en países con alta espiritualidad como Cuba, Brasil, entre otros. Bajo la misma lógica, reduciendo la escala a nuestro obrero ilustrado, este tampoco resulta un caso aislado en el contexto chileno ni tarapaqueño, en donde se ha enunciado (y no así profundizado, como proyección hacia futuras investigaciones) de otros ácratas que se imbuyeron en este tipo de tendencias como el espiritismo y la teosofía, entre ellos Eulogio Sagredo, Escobar y Carvallo y también Valentín Cangas.

Ahora bien, este fenómeno individual, ¿responde a un discurso contradictorio? De momento, hemos determinado que no, ya que Luis Ponce en sus distintas publicaciones (artículos de reflexión, de propaganda, cartas y poemas) evidenció patrones discursivos en común tanto cuando publica como “anarquista” como también como “espiritista”. Sin embargo, esto responde además a una trayectoria histórica de las propias tendencias redentoristas, en donde tanto el anarquismo como ideología y el espiritismo como doctrina “nacieron” y se articularon bajo diferentes influencias. El anarquismo desde diferentes pensadores ácratas y el espiritismo moderno, si bien desde un pionero único como Alan Kardec, se nutre de diferentes fundamentos como el cristianismo y el mundo oriental. Por lo tanto, cabría reflexionar sobre hasta qué punto las religiones, doctrinas e ideologías son “puras” en sí mismas, y que tanto su origen como su dinámica histórica cambiante permiten consciente o inconscientemente que los diferentes actores que las adoptan las relacionen que otras ideas y tendencias, que al asumirlas y analizarlas bajo una lógica homogeneizante y cerrada, cualquier tipo de *cross over* resultaría inevitablemente contradictorio.

Se puede establecer entonces que el discurso de Ponce es “heterodoxo” y no solamente por su capacidad de aglutinar y relacionar diferentes fundamentos de modo “magistral”, sino que también porque tanto el anarquismo como el espiritismo son en sí mismos heterodoxos, y al ser relacionados dicha condición se enriquece y complejiza, sin dejar de lado también la posibilidad que su relación (como también con otras tendencias) resulte contradictorio, claramente desde un análisis más profundo y menos panorámico/tentativo como el de este estudio.

Donde sí resulta posible determinar el carácter contradictorio del discurso de Ponce es a nivel “cultural”, en donde simultáneamente nuestro obrero desde la plataforma “ácrata” busca la

regeneración social y la construcción de una cultura alternativa a la dominante sustentado a una fuerte crítica al capitalismo y la burguesía opresora, por otra parte mantenía (si bien de modo fugaz, según nuestra propia disposición de fuentes) una relación estrecha con la burguesía espiritista de Valparaíso concretizándola en sus colaboraciones conscientes a la Revista de Estudios Psíquicos de dicha zona. Esto resulta paradójal y hasta polémico, en donde creemos tener solo parcialmente tentativas de resolución; por una parte, esta contradicción podría sustentarse en los que diversos autores de la cultura como Carlo Ginzburg han categorizado como *circularidad cultural*, en donde tanto la “alta” cultura como la “baja” se enriquecen consciente o inconscientemente de préstamos y códigos culturales, en donde cada uno los reconstruye y adapta a su contexto, motivaciones e intereses, mientras que por otra parte esta circularidad asume la capacidad de “diálogo” o “guerrillas” entre ambas esferas culturales a veces hasta confundándose o intercambiándose cuan carnaval europeo. Lo interesante es que según hemos evidenciado, el caso de Luis Ponce representa ambos sentidos, tanto el de los posibles préstamos o patrones discursivos, como también el de una fuerte crítica hacia la “alta cultura”. Haya sido consciente o no esta contradicciones para Ponce, lo que sí es posible recordar es este debate sobre hasta qué punto una cultura domina o está por sobre otra. Lo anterior nos permite, en el mismo sentido, asumir el hecho que cada vez que la Microhistoria realiza este diálogo socio-cultural con el objeto/caso de estudio con su contexto más general, se pueden evidenciar contradicciones tanto a nivel general como particular, en donde este caso claramente responde a dicha potencialidad que permite esta corriente historiográfica. Quedará pendiente determinar, asumiendo también que existen elementos “oscuros” de la historia que pueden llegar a ser imposibles de reconstruir, tanto por las fuentes disponibles como también por las limitaciones de nuestra propia disciplina,

diferentes razones por la cual ocurre este fenómeno contradictorio; ¿Habría tenido nuestro obrero una diferenciación entre una y otra burguesía? Probablemente la connotación espiritista de la burguesía porteña claramente a Ponce no le incomoda (o al menos no lo demuestra), pero sí la netamente capitalista y católica del contexto chileno y tarapaqueño. De todas formas, somos conscientes que este estudio como nuestras competencias nos impiden resolver este puzzle.

En relación al carácter representativo del caso reconstruido, ya hemos establecido inicialmente que no es posible asumir que un obrero, por ejemplo, es “representativo” en el sentido de ser un sujeto típico de su clase o cultura. Sin embargo, si es posible asumir que su trayectoria política, social y cultural, de la mano con las diferentes plataformas de comunicación como la prensa, así como también las formas de sociabilidad en que participa, nos permite reconstruir una pieza de una época, de un contexto socio-cultural específico y de su propia mentalidad, siempre cuando se haga la salvedad que es solo una pieza más de un “rompecabezas” mucho más amplio y complejo.

De la mano con lo anterior, tampoco es posible asumir que nuestro obrero ilustrado responde a un *modo de ser* bajo la categorización de Luis Barros y Ximena Vergara, debido a que dicha relación ácrata-espiritista es solo esporádica y no se sostiene en el tiempo por un grupo social o cultural, al menos no desde nuestra disposición de fuentes. Esto nos permite preguntarnos: ¿Por qué no perduró en el tiempo? Quedando claramente como proyección y dejando posibles tentativas hacia resolver este problema como por ejemplo la rearticulación política – partidista de una serie de obreros ácratas (entre ellos Ponce) tras la Masacre de 1907 y de otros procesos e hitos históricos, cabiendo a preguntarse también si este tipo de tendencias redentoristas en el contexto chileno, como también su relación heterodoxa entre sí, han dependido de liderazgos

particulares, paternalista y hasta “mesiánicos” para sostenerse en el tiempo y así poder llegar a cristalizar un *modo de ser*, propiamente tal. Es por eso que establecimos en la investigación más bien una “construcción de un *modo de ser*” o dicho de otra manera, de un *deber ser* (dirigido hacia los obreros primordialmente) sostenido y regenerativo a nivel socio-cultural, lo que finalmente no se concreta históricamente y solo se evidencian esfuerzos discursivos y algunas iniciativas concretas (como por ejemplos los Centros de Estudios Sociales que inauguró Ponce) como las acá expuestas.

Son diversas e innumerables las proyecciones que de este estudio se derivan o se mantienen. En primera instancia asumimos como una apertura tanto “interna” como simultáneamente otra de tipo “externa” de nuestra disciplina. De tipo interna en relación al desafío de superar esta supuesta y contradictoria dicotomía entre Historia Política e Historia Cultural. Hacemos hincapié en estos “extremos” ya que habitualmente la historiografía se ha diferenciado como tal, y que muchos de los debates que se dicen (y los que no) sostienen que la Historia Política es necesariamente más importante e imprescindible que la otra, así como también y en otro sentido, a que ésta es netamente tradicional y se debe remitir al poder visto desde las dinámicas del Estado, los partidos políticos y los sindicatos como máxima aproximación a la historia “desde abajo”. Por otra parte, se considera reiteradamente que lo cultural alude a lo “extraño” y hasta lo anecdótico, a que debe remitirse a todos los temas posibles (incluso hasta desconectándose de explicaciones realmente importantes de procesos históricos y su diálogo crítico con el presente), y que al utilizarla se ocupa el “todo vale”, en donde lo “posmoderno” se enfatiza como categorización y/o prejuicio a estudios que ocupen dicha perspectiva. Creemos que ambas críticas a cada corriente se encuentran desactualizadas e insostenibles con todos los aportes teóricos,

metodológicos e historiográficos que nuestra disciplina nos aporta en nuestro tiempo. En el mismo sentido, si bien consideramos difícil que las ambas esferas se conjuguen en una sola, creemos que a esta altura no es posible desestimar una por sobre otra, y de modo contrario, debemos ser capaces (con los énfasis que el historiador haga en relación a por ejemplo, sus intereses) de hacer el ejercicio de complementarlas. Por ejemplo, llegar al caso de Luis Ponce desde una perspectiva socio-cultural y microhistórica no pudo ser posible de otra manera que analizando su trasvasije militante, sindical e influencia política en la pampa salitrera tarapaqueña. Esto no quiere decir que lo político se remita netamente a estas esferas; es más, finalmente todo es político al tratarse de las dinámicas del poder, así como también, todo estudio relacionado a este conlleva la capacidad de analizar su representación, su comunicación lingüística y las diferentes cosmovisiones que lo concretan, o sea, a nivel cultural. Teniendo en cuenta esta humilde consideración, podríamos superar algunos eternos y desactualizados debates y poder llegar a estudios con sustento y respuestas más enriquecidas por ambas esferas.

En relación a la proyección de tipo “externa”, nuestro estudio ha enfatizado y reiterado constantemente la importancia del diálogo y aporte interdisciplinario al momento de construir el pasado. Dado el espacio de la investigación y de nuestras propias competencias no ha sido posible establecer un diálogo, si se quiere, “equitativo” con otras Ciencias Sociales. Sin embargo, hemos sostenido algunas de nuestras respuestas o representaciones a través de sugerentes aportes de la Antropología (como el caso catalán analizado por Gerard Horta) y por parte de la Sociología (como el análisis de las “estrategias de subsistencia” y la idea de la muerte por parte de Bernardo Guerrero), principalmente. Sin embargo, si hilamos aún más fino, no estamos tan lejos de esta intención ya que la Microhistoria como tal se ha nutrido en si misma de modo

interdisciplinaria, por ejemplo con los importantes aportes de Clifford Geertz. En lo que remite a nuestra temática específica, elementos como aquellos que propician los estudios económicos como también (aunque menos evidentes y trabajados) los de carácter psicológicos, tienen la potencialidad y no solo “romántica” si no que también necesaria tanto para continuar éste, revitalizar otros o empezar nuevos estudios. Después de todo, no hay viaje que pueda abarcar todos los destinos posibles, ni una obra que se encuentre totalmente cerrada, ya que por ejemplo en este caso, ocurre todo lo contrario.

Una de las primeras razones y motivaciones por las que iniciamos el estudio de la temática espiritista en nuestro contexto fue la desmitificación de su desarrollo histórico, por sobre su carácter anecdótico u anodino que generalmente conlleva su sola pronunciación. Esta doctrina sigue vigente en Chile y podría perfectamente ser analizada estableciendo un diálogo con sus antecesores de modo transversal tanto a nivel social como cultural. También se dilucida la evidente imposibilidad actual de que la Psicología (con sus diferentes métodos y aportes) nos explique por qué este individuo se llega a interesar en, por ejemplo, el espiritismo. No es un desafío que pueda responder éste y probablemente otros estudios próximos, pero resulta necesario al menos buscar respuestas y establecer diálogos concretos entre ambas esferas. En suma, se busca explícitamente la posibilidad incipiente de apertura al debate hacia una contribución historiográfica que consideramos necesaria en la escasa producción del tema en Chile por parte de nuestra disciplina.

En relación a la temática anarquista, resulta interesante indagar en la posibilidad de estudiar no sólo a los anarquistas autodenominados como tales, siendo quienes habitualmente lo hacen son sus “difusores”. Pero un potente y complejo desafío actual recae en el análisis del “anarquismo

implícito”, de aquel conjunto de prácticas libertarias de grupos e individuos que no necesariamente se involucraron – o autodenominaron- con el anarquismo y sus diferentes vertientes. Mucho de aquello nos podría aportar disciplinas vecinas tales como la Antropología. Es innegable que las prácticas libertarias han existido incluso antes que identificarse bajo la bandera anarquista propiamente tal. Probablemente dichas prácticas sigan en el tiempo, e incluso el anarquismo asuma o caiga en una metamorfosis que tal concepto – y no así sus prácticas, necesariamente- queden como una profunda *huella* del pasado hacia un futuro que quiera o no, está profundamente influenciado por “la Idea”. Resulta de vital importancia asumir que “liberar el conocimiento” en sus diferentes formas es una práctica necesaria para todo el que estudie el anarquismo, lo sea o no. Y no sólo a quienes nos hemos remitido a esta temática, ya que estudiar y enseñar Historia debe ser también un compromiso social y no un intento de satisfacción personal, o peor aún, que se convierta en un ejercicio elitista y cerrado.

Por más evidente que nos parezca, las prácticas, ideas y formas de ver y representar el mundo que nos sustentan y sostenemos no son las únicas que han existido en la historia ni mucho menos en la actualidad. Pero ese ejercicio debe ser reflexionado y revitalizado a diario, escapando constantemente de los prejuicios e ignorancia que rodean a quienes viven en una “burbuja” social y cultural. A muchos historiadores e historiadoras “clásicos”, profesionales y en formación, así como también, profesionales y trabajadores de la educación y las Ciencias Sociales, esta idea nos podría aportar desde la capacidad de tolerancia, convivencia con el “otro”, así también enriquecer las propias contribuciones historiográficas pasadas, actuales y futuras.

## **Bibliografía**

## **Fuentes Primarias**

*El Obrero Libre* (1904), Estación Dolores, Tarapacá.

*La Ajiacion* (1905), Estación Dolores, Tarapacá.

*Revista de Estudios Psíquicos* (1905-1919), Valparaíso.

*Revista Tierra y Libertad* (1904-1906), Casablanca.

## **Textos**

ARIAS, Osvaldo (1970). *La prensa obrera en Chile. 1900-1930*. CUT, Universidad de Chile, Chillán.

ARVILA, Rafael (1987). *Sobre el concepto de 'espíritu de época'*, Universidad de Navarra.

BARRIA, Jorge (1971). *El movimiento obrero en Chile*. Ediciones UTE-Trígono, Santiago.

BARROS, Luis y VERGARA, Ximena (2007). *El modo de ser aristocrático: el caso de la oligarquía chilena hacia 1900*. Ariadna Ediciones. Santiago.

BLOCH, Marc (2000). *Introducción a la Historia*, FCE, México DF.

BURKE, Peter (2000). *Formas de Historia Cultural*. Alianza Editorial, Madrid.

CORONA, Cecilia (2009). *Sobre Libertarios y Espiritistas de comienzos del siglo XX*. UNC, Córdoba.

DARNTON, Robert (2010). *El beso de Lamourette: reflexiones sobre historia cultural*. FCE, Buenos Aires.

DEL SOLAR, Felipe y PÉREZ, Andres (2008). *Anarquistas. Presencia libertaria en Chile*. RIL Editores, Santiago.

DEVÉS, Eduardo (2007). *Redes intelectuales en América Latina. Hacia la constitución de una comunidad intelectual*. Colección Idea, Santiago.

ECO, Umberto (2009). *Como se hace una tesis* (ed.). Gedisa, Barcelona.

GINZBURG, Carlo (1979). “Premessa Giustificativa”. En: *Quaderni Storici*, nº. 41, Il Mulino, Bologna.

----- (1999). *El queso y los gusanos* (ed.). Muchnik Editores, Barcelona.

----- (2004). *Tentativas*. Prohistoria Ediciones, Rosario.

----- (2005). *Los benandanti* (ed.). Editorial Universitaria, Guadalajara.

----- (2010). *El hilo y las huellas*. FCE, Buenos Aires.

----- (2013). *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Gedisa, Barcelona.

GOICOVIC, Igor (2012). *La propaganda por los hechos en el movimiento anarquista chileno (1890-1910)*. Proyecto FONDECYT 1020063 / U. de Los Lagos, Puerto Montt.

----- (2013). *La Sociedad del Salitre: Protagonistas, migraciones, cultura urbana y espacios públicos 1870-1940*. Ril Editores, Santiago.

GREZ, Sergio (1997). *De la regeneración del pueblo a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810- 1890)*. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana (DIBAM), Santiago.

----- (2007). *Los anarquistas y el movimiento obrero*. LOM Editores, Santiago.

HERNÁNDEZ, Gustavo (2012). “Historia social frente a Historia tradicional. ¿Una cuestión de moda?”. En: *Ab initio*, n° 5. USAL, Salamanca. pp. 81-94

HOBBSAWM, Eric (2015). *Historia del siglo XX*. 10° ed., Crítica, Buenos Aires.

HORTA, Gerard (2004a). “Espiritismo y carisma. Orígenes carismáticos del liderazgo en el movimiento espiritista europeo del s.XIX”. En: *Gazeta de Antropología*, n° 20, artículo 10, Barcelona.

----- (2004b). “Espiritismo y lucha social en Cataluña a finales del siglo XIX”, en: *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, N° 31, Laberintos. pp. 29-49

KARDEC, Allan (2004). *El Espiritismo*, Reditar Libros, Barcelona.

LE GOFF, Jacques (1974). “Las mentalidades. Una historia ambigua”, en: Le Goff, Jaques y Nora, Pierre (1985), *Hacer la Historia*, Laia, tomo 3, Barcelona.

LEVI, Giovanni (1990): *La herencia inmaterial. La historia de un exorcista piamontés del siglo XVII*. Nerea, Madrid. ©1985

----- (1996). “Sobre microhistoria”, en Burke, Peter (ed.): *Formas de hacer historia*. Alianza Universidad Madrid. ©1991

LOPEZ, Dolores (2007). “Espiritismo, la parapsicología y el cuento fantástico latinoamericano del siglo XIX”. En: *Arrabal*, nº 5-6. Universidad de Lérida. pp. 39-46

MAN, Ronen (2013). “La microhistoria como referente teórico-metodológico. Un recorrido por sus vertientes y debates conceptuales”, en: *HAO*, UNR, Rosario.

MANSILLA, Miguel Ángel (2014). “La muerte en la pampa. Las representaciones de la muerte en la poesía de los obreros del salitre chileno (1890-1910)”, en: *Atenea*, nº 549, Universidad Arturo Prat, Iquique. pp. 159-175

MOYANO, Cristina (2004). “Cultura política y universos discursivos del movimiento obrero ilustrado. Chile en los albores del siglo XX”, en: *Revista de Historia y Ciencias Sociales Palimpsesto*, nº3, Vol. I, Universidad de Santiago de Chile, Santiago.

----- (2006). *Microhistoria de la renovación socialista en el MAPU. Un partido, unos sujetos, nuestra transición a la democracia 1973-1989*. Tesis Doctoral, Universidad de Chile, Santiago.

MUÑOZ, Santiago; PEREZ, María Cristina (2010). “Perspectivas historiográficas: entrevista con el profesor Giovanni Levi”. En: *Historia Crítica*, nº 40, Bogotá. pp. 197-205

MUÑOZ, Víctor (2013). *Sin Dios ni patronos. Historia, diversidad y conflictos del anarquismo en la región chilena (1890-1990)*. Mar y Tierra Ediciones, Valparaíso.

MUÑOZ, Yerko (2012a). “*¡Vuelven los muertos!: espiritismo y espiritistas en Chile (1880 – 1920)*”. Informe de Seminario de Grado para optar al grado de Licenciado en Historia. Universidad de Chile, Santiago.

----- (2012b). *El jardín de racionalidades que se bifurcan*. PUC, Santiago, Chile.

----- (2014). “Espiritismo y espiritistas en Chile: de la secularización a la otra lógica”. En: *Revista Sociedad y Cultura*, n° 1, Santiago. pp. 63-81

PARKER, Cristian (1987). “Anticlericalismo y religión popular en Chile (1900-1920)”. En: *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 49, n° 3, UNAM, México D.F. pp. 185-204

PINTO, Julio (1998). “El anarquismo tarapaqueño y la huelga de 1907: ¿apóstoles o líderes?”, en: Artaza Barrios, Pablo: *A 90 años de los sucesos de la escuela Santa María de Iquique*, LOM, Santiago. p. 259-290

----- (2004). “Discursos de clase en el ciclo salitrero: La construcción ideológica del sujeto obrero en Chile, 1890-1912”. En: *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, Año VIII, USACH, Santiago. pp. 131-198

----- (2016). *La historiografía chilena durante el siglo XX. Cien años de propuestas y combates*. América en Movimiento, Santiago.

QUEREILHAC, Soledad (2013). “Ecos de lo oculto en el Buenos Aires de entre-siglos: intervenciones de escritores e intelectuales en medios de prensa”. En: *Literatura y lingüística*, n° 28, Buenos Aires. pp. 91- 106

SAID, Jorge (2006). *La acracia en la pampa*. Universidad Bolivariana, Iquique.

SALAZAR, Gabriel y PINTO, Julio (1999). *Historia Contemporánea de Chile, Tomo II: Actores, identidad y movimiento*. LOM, Santiago.

SERNA, Justo y PONS, Anaclet (2000). *Cómo se escribe la microhistoria*. Fróntesis, Universidad de Valencia.

----- (2013). *La historia cultural. Autores, obras, lugares*. Akal, Madrid.

SUBERCASEAUX, Bernardo (2011). *Historia de las ideas y de la cultura en Chile, Tomo III*. Ed. Universitaria, Santiago.

VICUÑA, Manuel (2006). *Voces de Ultratumba. Historia del Espiritismo en Chile*. Taurus, Santiago.

### **Capítulos y/o Artículos**

CARVALHO, José (2001). “El misticismo de los espíritus marginales”, en: *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 37, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Bogotá. pp. 112-150.

BURKE, Peter (1996). “Obertura: La nueva Historia, su pasado y su futuro”, en *Formas de hacer historia* (ed.). Alianza Universidad, Madrid.

DARNTON, Robert (2002). “La rebelión de los obreros: la gran matanza de gatos en la calle Saint-Séverin”, en: *La gran matanza de gatos y otros episodios en la Historia de la cultura francesa* (ed.). FCE, México D.F. pp. 81-107.

DELGADO, Manuel (1999) *El animal público*. Anagrama, Barcelona. pp.141-145

DEVÉS, Eduardo (1991). “La cultura obrera ilustrada”, en: *Revista Mapocho*, n° 30, Santiago. pp. 127-136.

FERNÁNDEZ, Blanca (2014). “Carlo Ginzburg, microhistoria y escala. El caso del vinatero calvinista”, en: *Historiografías*, n° 8, Universidad de Granada. pp.108-120.

GAUNE CORRADI, Rafael (2006). “Una microhistoria de un viejo de la elite santiaguina y su itinerario hacia la muerte. Siglo XVIII”, en: *Boletín de Historia y Geografía*, N° 20. PUC, Santiago. pp. 133-169.

GODOY, Eduardo (2011). “Lucha temperante y ‘amor libre’. Entre lo prometeico y lo dionisiaco: El discurso moral de los anarquistas chilenos al despuntar el siglo XX”, en: *Cuadernos de historia* n° 34, Santiago. pp. 127-154.

GONZÁLEZ MIRANDA, Sergio (2008). “La Pluma del Barretero. La cultura obrera ilustrada en Tarapacá antes de la masacre de 1907. Una reflexión en torno a la figura de Osvaldo López Mellafe”, en: *UNIVERSUM*, n°23, vol. 1, Universidad de Talca. pp. 66 a 81

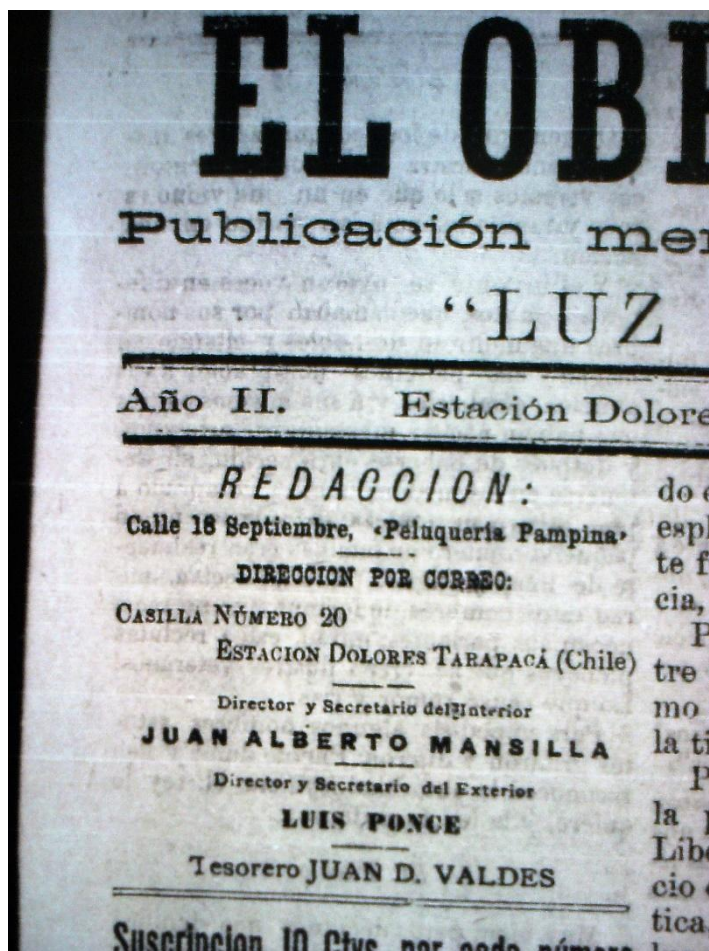
GUERRERO, Bernardo (1993). “Religiosidad popular y estrategia de subsistencia: El caso del Norte Grande de Chile”, en: *Revista Ciencias Sociales*, n°2, Universidad Arturo Prat, Iquique. pp. 3-11.

----- (1996). “Pensamiento ilustrado, moral y religión en la novela Tarapacá”, en: *Revista Ciencias Sociales*, n° 6, Universidad Arturo Prat, Iquique. pp. 68-80.

SERNA, Justo y PONS, Analet (2004). “Nota sobre la microhistoria. ¿No habrá llegado el momento de parar?”, en: *Pasado y Memoria*, N°3, Universidad de Alicante. pp. 5-24

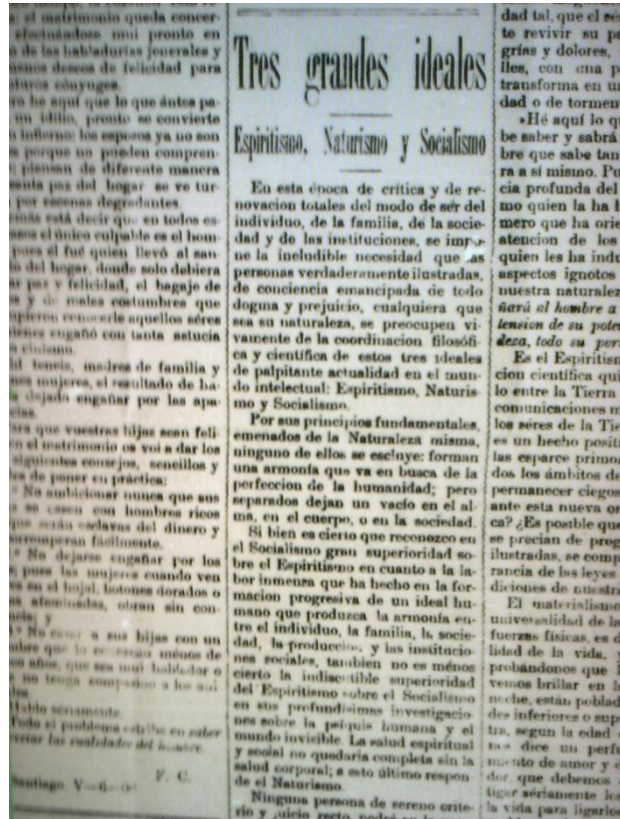
VICUÑA, Manuel (2005). “Conjuros espiritistas”, en: *Revista Patrimonio Cultural*, n° 35, Santiago. pp. 12-13.

## **Anexos**

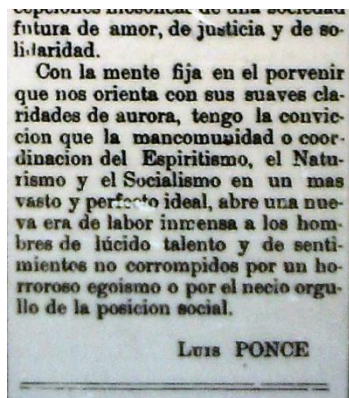


1. "Director y Secretario del Exterior: Luis Ponce".

En: *El Obrero Libre*, nº 5, año II, 20 de mayo de 1904, Estación Dolores, Tarapacá.



2. Luis Ponce, “Tres grandes ideales. Espiritismo, Naturismo y Socialismo”, en: *Tierra y Libertad*, n°499, año XIV, 2° quincena de mayo de 1906, Casablanca.



3. Firma de Luis Ponce.

En: “Tres grandes ideales. Espiritismo, Naturismo y Socialismo”, en: *Tierra y Libertad*, nº499, año XIV, 2º quincena de mayo de 1906, Casablanca.



4. “Luis Ponce en su época ibañista”.

En: GREZ, Sergio (2007). *Los anarquistas y el movimiento obrero*. LOM Editores, Santiago. p. 215