

ACHSC

ANUARIO COLOMBIANO de HISTORIA SOCIAL
y de la CULTURA

VOL. 52, N.º 1, ENERO-JUNIO 2025

ISSN-L: 0120-2456

revistas.unal.edu.co/index.php/achsc

<https://doi.org/10.15446/achsc>

DOSSIER: Misiones católicas y protestantes
en América del Sur, siglos XIX y XX

➔ **Editores invitados:**

Thomas Fischer

Marisol Grisales Hernández

Amada Carolina Pérez Benavides



➔ Colección Provincia Capuchina de Baviera: Misión en Chile, Caja 6.
Biblioteca Universidad Católica de Eichstätt-Ingolstadt.

Misioneras en la Araucanía. Buena femineidad nacional y estrategias fronterizas, fines del siglo XIX-primeras décadas siglo XX¹

Female Missionaries in Araucania. Good national femininity and border strategies, late 19th century - early decades of the 20th century

Missionárias na Araucanía. Boa feminilidade nacional e estratégias de fronteira, finais do século XIX - primeiras décadas do século XX

➔ <https://doi.org/10.15446/achsc.v52n1.112444>

➔ **ANTONIETA VERA**

Departamento de Filosofía - Centro de Estudios de Género
y Cultura en América Latina, Universidad de Chile, Chile

antonietavera@u.uchile.cl | <https://orcid.org/0000-0001-5865-1621>

Artículo de investigación

Recepción: 12 de enero del 2024.

Aprobación: 5 de julio del 2024.

Páginas: 1-34

Cómo citar este artículo

Antonieta Vera, "Misioneras en la Araucanía. Buena femineidad nacional y estrategias fronterizas, fines del siglo XIX-primeras décadas siglo XX", *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 52, n.º 1 (2025): 1-34.



Reconocimiento-SinObraDerivada 4.0
Internacional (CC BY-ND 4.0)

1 Este artículo es producto del Fondecyt N.º 1220271 "Civilizadoras: economías afectivas y educación sentimental en escuelas e internados de la Araucanía (1895-1953)", financiado entre 2022 y 2026 por la Agencia Nacional de Desarrollo (ANID). Todas las traducciones del inglés, francés y alemán en este texto son de responsabilidad de la autora.

RESUMEN **Objetivo:** visibilizar, historizar y proponer claves analíticas sobre el trabajo realizado por las misioneras en la Araucanía poscolonial. Este artículo presenta avances de una investigación en curso sobre los discursos y prácticas de misioneras católicas y anglicanas que gestionaron escuelas e internados en la Araucanía entre 1890 y 1950. **Metodología:** proponemos tanto la problematización de claves de lectura teóricas como la sistematización de un corpus de archivos históricos que serán analizados desde un enfoque epistemológico en los estudios de género. En el primer apartado, expondremos antecedentes históricos y contextuales; luego, presentaremos un corpus de archivos (cartas y revistas) que muestra el trabajo de estas misioneras en un contexto (pos)colonial en el cual la crianza y la educación de los niños/as mapuche se vuelve una cuestión política fundamental; en un tercer apartado, propondremos la figura de “la familia nacional” como clave analítica de las relaciones género-raza involucradas en la construcción de las estrategias paradójicas de estas misioneras. **Originalidad:** el trabajo pone en evidencia la casi nula atención que ha recibido por parte de las investigaciones especializadas el trabajo y discursos de estas mujeres como creadoras de “ciudadanos morales” para la nación. **Conclusiones:** concluiremos sugiriendo la noción de “estrategias fronterizas” para problematizar los usos de misioneras católicas y anglicanas de las retóricas del sacrificio, la movilidad y la maternidad.

Palabras clave: Araucanía; estrategias; feminidad; frontera; misioneras; nación.

ABSTRACT **Objective:** To make visible, historicize and put forward analytical keys on the work carried out by female missionaries in postcolonial Araucanía. This article presents progress on an ongoing investigation into the discourses and practices of Catholic and Anglican female missionaries who ran schools and boarding schools in Araucanía between 1890 and 1950. **Methodology:** We bring forward both the problematization of theoretical reading keys and the systematization of a corpus of historical archives that will be analyzed from an epistemological approach in gender studies. In the first section, we will present historical and contextual background. Then, we will present a corpus of archives (letters and journals) that shows the work of these missionaries in a (post)colonial context in which the upbringing and education of Mapuche boys and girls becomes a fundamental political issue. In a third section, we will put forward the figure of the “national family” as an analytical key to the gender-race relations involved in the construction of the paradoxical strategies of these female missionaries. **Originality:** The text highlights the almost complete lack of attention that the work and discourses of these women as creators of “moral citizens” for the nation have received from specialized research. **Conclusions:** We will conclude by suggesting the notion of “border strategies” to problematize the uses of the rhetoric of sacrifice, mobility and motherhood by Catholic and Anglican female missionaries.

Keywords: Araucanía; femininity; frontier; missionaries; nation; strategies.

RESUMO **Objetivo:** visibilizar, historicizar e propor chaves analíticas sobre o trabalho realizado pelas missionárias na Araucanía pós-colonial. Este artigo apresenta os avanços de uma investigação em andamento sobre os discursos e práticas das missionárias católicas e anglicanas que administraram escolas e internatos na Araucanía entre 1890 e 1950. **Metodologia:** propomos tanto a problematização de chaves de leitura teóricas quanto a sistematização de um corpus de arquivos históricos que serão analisados a partir de uma abordagem epistemológica nos estudos de gênero. Na primeira seção, apresentaremos antecedentes históricos e contextuais. Em seguida, apresentaremos um corpus de arquivos (cartas e revistas) que mostram o trabalho destas missionárias num contexto (pós)colonial em que a criação e educação das crianças Mapuche se torna uma questão política fundamental. Numa terceira seção, proporemos a figura da “família nacional” como chave analítica das relações gênero-raça envolvidas na construção das estratégias paradoxais destes missionários. **Originalidade:** este texto revela a atenção quase nula que o trabalho e os discursos dessas mulheres como criadoras de “cidadãs morais” para a nação têm recebido das pesquisas especializadas. **Conclusões:** concluiremos sugerindo a noção de “estratégias de fronteira” para problematizar os usos que os missionárias católicas e anglicanas fazem da retórica do sacrifício, da mobilidade e da maternidade.

Palavras-chave: Araucanía; estratégias; feminilidade; fronteira; missionárias; nação.

El desarrollo de la educación pública en Chile durante el siglo XIX se caracterizó por su modesta presencia en la Araucanía y su consecuente delegación, principalmente, a las misiones católicas capuchinas, primero italianas y luego bávaras. A fines del XIX se suman a esta tarea las misiones protestantes, destacándose entre ellas las anglicanas. En las primeras décadas del siglo XX, la educación estatal se volverá más nítida y coexistirá con la educación misional.

El rol de las mujeres en los proyectos educacionales civilizatorios de la Araucanía ha sido escasamente estudiado.² La mayoría de las investigaciones sobre

2 La historicidad de los nombres que ha recibido este territorio constituyen una disputa teórico-política de la que no daré cuenta en este texto. Vale la pena consignar, sin embargo, que en *mapudungún* (o *mapuzungún*), Ngülumapu y Puelmapu fueron los nombres con los que se nombró el territorio mapuche del lado occidental y oriental de la Cordillera de los Andes. Wallmapu, por su parte, hizo referencia al territorio ancestral completo sin considerar las fronteras nacionales impuestas. Desde el lado español-chileno, cabe señalar que a partir de la conquista el territorio se nombró Arauco (y a los mapuche “araucanos”) y, posteriormente, “La Frontera”, haciendo alusión a la resistencia mapuche que impidió por décadas el

esta materia se han focalizado sobre las alianzas e influencias entre varones: sacerdotes, misioneros, agentes del Estado, longkos³ y dirigentes mapuche.⁴

Desde las teorías feministas poscoloniales, sin embargo, es claro que los proyectos nacionales y civilizatorios modernos son generizados y, en esa medida, han sido articulados por la división sexual del trabajo y por una iconografía familiar y doméstica que diferencia roles, discursos y prácticas en términos sexo-genéricos.⁵ Por otra parte, el uso de enfoques que problematizan la simultánea coconstrucción del género y de la raza/etnicidad, así como el carácter racial de las experiencias “blancas” constituye un campo teórico aun emergente en América Latina.⁶

En este texto proponemos pensar los discursos y prácticas de las misioneras como un ejemplo de la construcción de estrategias paradójicas en el marco de la formación de ciudadanías femeninas modernas.⁷ Así, si bien las misioneras encarnaron la misión civilizadora en femenino y, en esa medida, la norma enclasadada y racializada de la femineidad, también desplegaron estrategias de enunciación sutiles e interesantes de explorar.

En términos metodológicos, un primer elemento por señalar es que este artículo responde a un avance de la investigación en curso aún iniciático en lo

avance del Estado al sur del río Bio-Bío. Junto a los nombres anteriores, y si bien “Araucanía” también se utilizó durante el siglo XX, es a partir de la nueva división político-administrativa que la dictadura instaura en 1975, que el territorio recibe formalmente el nombre de Región de la Araucanía, denominación que subsiste hasta el día de hoy.

- 3 Autoridad tradicional de una comunidad (*lof*) mapuche.
- 4 André Menard y Jorge Pavez, *Mapuches y anglicanos. Vestigios fotográficos de la misión araucana de Kepe, 1896-1908* (Santiago de Chile: Ocho libros, 2007); Sol Serrano, “De escuelas indígenas sin pueblos a pueblos sin escuelas indígenas: la educación en la Araucanía en el siglo XIX”, *Historia* 29 (1995): 423-474; Sonia Montecino y Rolf Foerster, *Organizaciones, líderes y contienas mapuches (1900-1970)* (Santiago de Chile: CEM, 1988); Alonso Azócar, *Así son... así somos. Discurso fotográfico de capuchinos y salesianos en la Araucanía y la Patagonia* (Temuco: Universidad de la Frontera, 2014); Andrés Donoso, *Educación y nación al sur de la frontera: organizaciones mapuche en el umbral de nuestra contemporaneidad, 1880-1930* (Santiago de Chile: Pehuén / RIL, 2008); Jaime Flores y Alonso Azócar, *Evangelizar, civilizar y chilenuzar a los mapuche* (Sevilla: Universidad de Sevilla / Universidad de la Frontera, 2017).
- 5 Anne McClintock, “Family Feuds: Gender, Nationalism and the Family”, *Feminist Review* 44 (1993): 61-80; Nira Yuval-Davis y Floya Anthias, *Women-Nation-State* (Londres: Macmillan, 1989).
- 6 Peter Wade, Fernando Urrea y Mara Viveros, *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008).
- 7 Joan Scott, *Las mujeres y los derechos del hombre: feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944* (Buenos Aires: Siglo XXI, 2012). Es relevante señalar, en relación con la época y los países de origen de las mujeres involucradas en esta investigación, que el sufragio femineo existe en Alemania desde 1918, en Inglaterra desde 1928 y en Chile desde 1949.

que respecta a la recolección y análisis de datos. En esa medida, se presentan interpretaciones acotadas o, de ser el caso, se señala explícitamente su carácter especulativo. El enfoque epistemológico de esta investigación se enmarca en la interseccionalidad y las teorías feministas poscoloniales. El periodo abarcado se sitúa entre fines del siglo XIX, época en la que llegan las primeras misioneras católicas y anglicanas a la Araucanía, y las primeras décadas del siglo XX, época de expansión de sus proyectos misionales en escuelas e internados.

La recolección de datos implicó el cruce entre fuentes secundarias y una sistematización de cartas, revistas y postulaciones en español, alemán e inglés, localizados en archivos en la Araucanía, en Eichstätt y en fondos digitales europeos.⁸ Estos documentos fueron fotografiados, ordenados en planillas, filtrados, transcritos, traducidos y analizados como “textos” codificados culturalmente, portadores de discursos que coexisten y se interpelan mutuamente.⁹

En el primer apartado, expondremos los antecedentes históricos y contextuales que dan sentido a la convocatoria y llegada de misioneras mujeres a la Araucanía. Posteriormente, presentaremos un corpus de archivos (cartas y revistas) que da cuenta del trabajo de estas misioneras en un contexto (pos)colonial en el cual la crianza y la educación de los niños/as mapuche se vuelve una cuestión política fundamental. En un tercer apartado, propondremos la figura de “la familia nacional” como clave teórica y analítica de las relaciones género-raza involucradas en la construcción de las estrategias paradójicas de estas misioneras. Concluiremos sugiriendo la noción de “estrategias fronterizas” para problematizar los usos de misioneras católicas y anglicanas de las retóricas del sacrificio, la movilidad y la maternidad. Todo lo anterior constituirá un primer acercamiento a los discursos, prácticas y producciones culturales de misioneras católicas y protestantes en la Araucanía, un objeto de estudio desestimado por la historiografía nacional.

Educadores en la Araucanía

Durante el siglo XIX, la educación en Chile fue utilizada por el joven Estado-nación como mecanismo de control y cohesión social a través de un concepto homogéneo

8 Archivo Histórico Diócesis de Villarrica (AHDV); Revistas *Ewige Anbetung* y *Altöttinger Franziskus Kalender*, Biblioteca de la Universidad Católica de Eichstätt-Ingolstadt, Alemania; Números digitalizados de la revista *The South American Missionary Magazine*, en British Online Archives y en Adam Matthew Digital.

9 Grínor Rojo, *Diez tesis sobre la crítica* (Santiago de Chile: LOM, 2001).

de escuela que, si bien se aplicó a distintos ritmos en distintas zonas del país, veló por la formación común de los preceptores, la uniformidad de los textos escolares, la organización del espacio y del tiempo. Aun así, “la educación pública fue prácticamente inexistente en la zona que comprendió la provincia de Arauco hasta la década de 1850”, y el Estado optó por confiar la labor educacional a las misiones católicas que ya tenían experiencia acumulada desde la conquista.¹⁰ Expulsados los jesuitas en 1767 y perseguidos los franciscanos que resistieron la causa independentista, en 1848 el presidente Bulnes negocia “con la Congregación de Propaganda FIDE para el envío de una orden misionera, designación que recayó en la Orden de los Capuchinos”.¹¹ En este contexto emana la orden estatal de implantar en las misiones pequeñas escuelas en las que se enseñara escritura y lectura del español y nociones básicas de aritmética. Así, fueron los capuchinos italianos y luego los bávaros quienes tuvieron el mayor impacto en la educación de niños/as mapuche a fines del XIX y comienzos del XX.¹²

Según Serrano, si bien el Estado y las misiones tenían objetivos comunes, también desplegaron estrategias diferenciadas. Para el gobierno, las misiones representaban una avanzada en la colonización y unión del territorio, así como una forma de sostener alianzas con los longkos. Por su parte, los misioneros compartían la visión del Estado y requerían de su apoyo, pero su identificación con este “era disfuncional a la confianza que requerían de los indígenas para su evangelización”.¹³ Con el tiempo, se fortalecerá la tentativa estatal de profesionalizar y extender la educación primaria en el país, así como la convicción liberal de alejar a la religión de la educación pública a partir de la separación legal entre la Iglesia y el Estado en 1925. Aun así, la educación pública coexistirá con el trabajo misional en la Araucanía.

La entrega de niños/as mapuche a custodios ajenos pasó por distintos momentos que incluyeron esclavitud y servidumbre.¹⁴ En cuanto a la educación, antes

10 Serrano, “De escuelas” 451.

11 Azócar, *Así son*, 67.

12 Sol Serrano, Macarena Ponce de León y Francisca Rengifo, *Historia de la Educación en Chile, tomo II: la educación nacional (1880 - 1930)* (Santiago de Chile: Taurus, 2018).

13 Serrano, “De escuelas”, 434.

14 Jaime Valenzuela Márquez, “Indias esclavas ante la Real Audiencia de Chile (1650-1680). Los caminos del amparo judicial para mujeres capturadas en la Guerra de Arauco”, en *América en diáspora. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (Siglos XVI-XIX)*, editado por Jaime Valenzuela Márquez (Santiago de Chile: RIL, 2017); Pía Poblete, “El trabajo de niños y niñas Mapuche-Huilliches como ‘mocitos’ y ‘chinitas’ de servicio (Valdivia, Siglos XVIII y XIX)”, *Revista Chilena de Antropología* 40 (2019): 221-222.

de la época reduccional las escuelas misionales fueron útiles principalmente para los hijos de caciques, ya que estos actuaban en una gama de actividades políticas y comerciales vinculadas con el mundo español, en las que se requería hablar e incluso leer el idioma.¹⁵ También es importante consignar que

la práctica de padrinazgo como vínculo de amistad y reciprocidad con los wingka¹⁶ tenía ya bastante historia: desde el siglo XVIII al menos, los jefes mapuche acostumbraron a entregar sus hijos para ser alfabetizados en las ‘escuelas de hijos de caciques’ religiosas y/o estatales.¹⁷

A partir de la consolidación de la ocupación militar de la Araucanía en 1883, los mapuche quedaron diezmados y comenzaron a practicar, al igual que los campesinos, agricultura de subsistencia. En este contexto reduccional, la escuela fue percibida como herramienta civilizatoria por el Estado, pero también como una posibilidad de alfabetización por los mapuche, una estrategia para resistir engaños y tener algún margen de negociación en el contexto de despojo de la tierra.¹⁸

Considerando la lejanía de las viviendas rurales de los pueblos más consolidados y el alivio económico para las economías domésticas, el internado se presentó como la institución ideal para evitar el ausentismo y la deserción escolar: “el alimento que ofrecía la escuela misional a sus alumnos fue un incentivo adicional en un contexto de alta pobreza”.¹⁹

15 En términos históricos, la “época reduccional” corresponde a las décadas inmediatamente posteriores a la ocupación militar definitiva de la Araucanía en 1883, durante las cuales se consolidó la política de radicación y reducción de las comunidades mapuche. Concretamente, esta política implicó la movilización de las comunidades desde sus territorios de origen (dispuestos de ahí en adelante para la explotación económica y la colonización chilena o de inmigrantes europeos), hacia tierras más pequeñas y menos productivas. Ver Serrano, “De escuelas”.

16 “Wingka” es la palabra en mapudungún que desde el siglo XVI designa a los no-mapuche invasores, usurpadores y extranjeros (españoles conquistadores, hispano-chilenos y chilenos contemporáneos).

17 Menard y Pavez, *Mapuches y anglicanos*, 18.

18 Pía Poblete, “Comunidades Mapuches de Panguipulli y educación: las primeras décadas del siglo XX”, *Revista Austral de Ciencias Sociales* 5 (2001): 15-27.

19 Los internados escolares en Chile, si bien son menos comunes en la actualidad, tuvieron por objetivo facilitar la continuidad de los estudios para los y las estudiantes que residieran lejos de los núcleos educacionales urbanos o rurales más consolidados. En esa medida, implicaron una residencia para los y las estudiantes (incluidos habitación, comidas y horarios) con salidas acotadas a sus hogares de origen durante los fines de semana o en la temporada de vacaciones. Las instituciones escolares que operaron en este formato también solían integrar a estudiantes “externos”, es decir que no vivían en el internado

Pero los capuchinos no fueron los únicos educadores en la Araucanía. Entre 1887 y 1915, las escuelas protestantes acompañaron la colonización alemana, suiza e inglesa.²⁰ Así, los capuchinos disputaron la influencia de anglicanos y metodistas en la zona, a quienes “no consideraban aliados sino al contrario, enemigos”.²¹ Fue sobre todo la Iglesia anglicana la que destacó en la promoción educativa de los indígenas.²² Luego de sucesivos intentos fracasados del fundador de la Sociedad Misionera Sudamericana, Allen Gardiner, de su hijo y de su nieto, fue finalmente un grupo liderado por el pastor canadiense Charles Sadleir el que llegó a la Araucanía en 1895, fundando la Misión Araucana y sus escuelas en Chol-Chol (1896) y Quepe (1897).

Menard y Pávez afirman que, en todas partes donde se hicieron presentes, las misiones anglicanas pueden identificarse por

ciertas constantes de su modelo de intervención: asociación con las jefaturas existentes y formación de su progenie, traducción al idioma local y difusión impresa de los textos sagrados, fomento de un ‘nacionalismo cultural’ en una elite destinada a legitimarse como relevos locales del gobierno colonial.²³

Al igual que en el caso de las escuelas católicas, para promover la asistencia, el vestuario y la alimentación adecuada, los anglicanos optaron por los internados. Su educación fue “literaria, agrícola e industrial” y “la evangelización se realizaba en mapudungún, lo que implicó un intenso trabajo de traducción de la Biblia, de catecismos y de himnarios” en el que colaboraron dirigentes y alumnos/as mapuche.²⁴

Como se ha señalado, tanto el trabajo de las misioneras católicas como anglicanas ha sido invisibilizado en las investigaciones especializadas. En el apartado siguiente, nos proponemos justamente dar cuenta de una parte de ese trabajo.

pero sí asistían a la escuela diariamente. Para el contexto específico de la Araucanía, ver Juan Mansilla, *et al.*, “Instalación de la escuela monocultural en la Araucanía, 1883-1910: dispositivos de poder y Sociedad Mapuche”, *Revista Educação e Pesquisa* 42, n.º 1 (2016): 213-228; Serrano, Ponce de León y Rengifo, *Historia de la educación*, 301.

20 José Manuel Zavala, “Los Colonos y la escuela en la Araucanía: los inmigrantes europeos y el surgimiento de la educación privada laica y protestante en la Región de la Araucanía (1887-1915)”, *Revista Universum* 1, n.º 23 (2008): 268-286. También se fundaron establecimientos ligados a los proyectos protestantes estadounidenses. Las escuelas francesas se vincularon más bien al mundo católico.

21 Azócar, *Así son*, 75.

22 Serrano, Ponce de León y Rengifo, *Historia de la educación*, 308.

23 Menard y Pavez, *Mapuches y anglicanos*, 21-22.

24 Menard y Pavez, *Mapuches y anglicanos*, 22.

Misioneras: territorios y nombres propios

En el periodo abordado por esta investigación (1890-1950), hemos identificado al menos siete congregaciones católicas cuyo trabajo educacional fue especialmente relevante en la Araucanía. Entre ellas, optamos por tres: las Terciarias Franciscanas de la Inmaculada Concepción, las Hermanas de la Santa Cruz y las Catequistas de Boroa.²⁵

La primera congregación que instalaría un internado masivo en la Araucanía fueron las Hermanas Terciarias Franciscanas Misioneras de la Inmaculada Concepción. Su fundadora, María del Carmen Fuenzalida, se vinculó a los 17 años a las cofradías de señoras, que en la segunda mitad del siglo XIX se organizaban en torno a la Recoleta Franciscana de Santiago, a partir del interés del padre Juan Díaz en el lazo con grupos laicos.²⁶ Fuenzalida ingresó como Terciaria en 1868, lideró el beaterío de la Casa Corazón de María, donó todos sus bienes familiares a este y se consagró a la exclusiva educación (en régimen de internado) de las niñas huérfanas que pululaban en “La Chimba”, frontera simbólica del Santiago civilizado. Es ese trabajo el que justificaría la aceptación de la invitación que en 1889 cursa Fray Antonio Márquez, viceprefecto de las Misiones Franciscanas en la zona sur. Así, el 10 de septiembre de 1889, Fuenzalida partió en tren desde Santiago a Angol con sus cuatro cofundadoras: Mercedes Cañas, Margarita Gottz, Concepción Arias y Ángela Guajardo. En su informe, Fuenzalida señala que en la estación de Coihue “se embarcaron diez niñas indígenas” que serían las primeras estudiantes del Colegio Santa Ana de Angol, el cual dirigiría hasta 1921, dos años antes de su muerte.²⁷

Tal como publicaba la prensa local, este colegio tenía tres secciones: una para “señoritas internas, medio-pupilas y externas” (que pagaban su educación); otra para “españolas pobres” (chilenas cuya educación era gratuita), y otra más para “niñas indígenas” cuya educación, alimentación y vestuario eran gratuitos.²⁸ Si bien la malla curricular era diversa, “en la sección de las niñas indígenas jugaba un papel muy importante lo relacionado con la costura, el bordado y las habilidades

25 A partir de un criterio mixto que considera cantidad de escuelas e internados, así como estilos heterogéneos de trabajo.

26 Fernando Aliaga, *Amor hasta los confines. La vida de la Madre María del Carmen Fuenzalida Iturriaga* (Santiago de Chile: Vivar impresores, 2011). Este texto tiene un sesgo católico institucional explícito. Focalizaré mi selección de citas en sus fuentes.

27 Aliaga, *Amor*, 65.

28 *El Colono*, 14 de marzo de 1891, citado en Aliaga, *Amor*, 84.

manuales”.²⁹ En 1892, los sacerdotes Díaz y Márquez instalan en el internado una imprenta para publicar *El Misionero Franciscano*. Si bien Márquez será el editor del boletín, un número de 1892 señalaba que “el trabajo tipográfico y tiraje de la revista es labor de las hermanas Terciarias y de las indicetas que educan”.³⁰ Este trabajo fue coherente con la promoción generalizada de talleres de oficios entre las niñas mapuche, especialmente tejido, calzado, fabricación de baldosas y lencería.³¹ Durante estas primeras décadas, la congregación también fundó la “Escuela Santa Filomena” en Lautaro (1895), la “Escuela Santa Clara” en Nueva Imperial (1914) y el “Colegio Nuestra Señora de Guadalupe” en Chol Chol (1917). La congregación también se hizo cargo del hospital de Castro entre 1905 y 1908 y desde 1909, del Hospital de Nacimiento.³²

Si las Terciarias respondían en términos jerárquicos a los Colegios Franciscanos de Chillán y Castro, las otras dos congregaciones investigadas respondieron a la orden misionera de los capuchinos y a su prefectura en Villarrica, a cargo del padre Bucardo María de Röttingen entre 1901 y 1924 y, posteriormente (entre 1925 y hasta su muerte en 1958), de Guido Beck de Ramberga. En 1928, la prefectura deviene vicariato apostólico, convirtiéndose Beck en el primer vicario apostólico de la Araucanía y obispo titular de Mastaura.³³

En 1887, Carmen Goycolea, “una distinguida señora de Santiago”, manifestaba a los capuchinos su deseo de “dedicarse con toda su fortuna y fuerzas á educar las niñas mapuches de nuestras Misiones”.³⁴ Tras invertir su riqueza y fundar un colegio en Río Bueno, Goycolea le propuso al prefecto De Röttingen entregar su obra a

29 La malla curricular incluía Lectura, Caligrafía, Catecismo, Fundamentos de la Fe; Historia Sagrada, Eclesiástica, Antigua, de la Edad Media, Moderna, Griega, Romana, de América y de Chile; Gramática, Castellano, Aritmética, Geografía, Dibujo, Francés, Alemán, Piano, Costura y Bordado. *El Colono*, 6 de octubre de 1890, citado en Aliaga, *Amor*, 84-85.

30 Aliaga, *Amor*, 87.

31 Teresa Durán y Nelly Ramos, “Castellanización formal en la Araucanía a través de la escuela,” *Lenguas Modernas* 15 (1988): 131-54.

32 Instituto Hermanas Terceras Franciscanas, *Cien años de amor y cultura 1889-1989* (Santiago de Chile: Autoedición, 1989). Después de la muerte de Fuenzalida, la congregación abre otro colegio en Arauco, en 1934. Aun así, con ocasión del Congreso Católico Araucanista celebrado en Santiago entre 1916-1917, los obispos publicaron un memorial sobre el trabajo misionero en la Araucanía en el que, “cosa extraña, no mencionan la presencia de hermanas misioneras franciscanas con sus importantes colegios en beneficio de la educación de la juventud mapuche femenina”; Aliaga, *Amor*, 192.

33 Albert Noggler, *Cuatrocientos años de Misión entre los Araucanos* (Padre las Casas: San Francisco, 1972).

34 Ignacio Pamplona, *Misiones de los PP. Capuchinos en Chile y Argentina (1849-1911)* (Santiago de Chile: Imprenta Chile, 1911), 353.

“religiosas dedicadas por vocación a la enseñanza”, tarea que el capuchino encargó a la congregación suiza de las Hermanas Maestras de la Santa Cruz de Menzingen, dirigida por la Hermana Paula Beck. El 20 de noviembre de 1901, llegaron las primeras cuatro hermanas a Valdivia para regentar el colegio de Río Bueno: hermana Borromea Hardegger (renombrada “sor Cárola”), hermana Carlota Andreoli, hermana Cira Mombelli y hermana Alejandrina Pifaretti.³⁵

Su obra y prestigio como pedagogas se desplegarán prolíficamente,³⁶ abriendo escuelas, colegios e internados para “mapuchitas” y “mapuchitos de ambos sexos” en Bajo Imperial (1906), Quilacahuín (1906), Villarrica (1907), San Juan de la Costa (1910), Pelchuquín (1911), San Pablo (1912), Loncoche (1912), Victoria (1912), San José de la Mariquina (1913), La Unión (1913), Panguipulli (1913), Boroa (1914), Temuco (1915), Purrulón (1923), Cunco (1925), Vilcún (1934), Toltén (1936), Lonquimay (1938).³⁷ Desde 1936 también dirigirán en San José de la Mariquina la Escuela Normal Privada para Maestras.³⁸ Durante este tiempo también se hicieron cargo de asilos como el de la Unión en 1909 y de hospitales como el de Río Bueno que asumieron en 1912, en época de peste.³⁹ La Escuela Normal contó con medio pupilaje e internado. Se enseñaba “enfermería, botica casera, puericultura, economía y labores domésticas, hortaliza y arboricultura”. De esta Escuela Normal cabe destacar su “impronta intercultural de avanzada para la época [que...] preparaba maestras misionales dominadoras del mapuzungun al igual que del castellano, con el propósito de impulsar un desempeño docente contextualizado en el territorio mapuche”.⁴⁰

35 Congregación Hermanas Maestras de la Santa Cruz, *Primer Centenario de la Congregación de las Hermanas Maestras de la Santa Cruz de Menzingen, Suiza (1844-1944)* (Victoria: Autoedición, 1944)

36 Según Noggler, tal prestigio les valió dos invitaciones formales desde Santiago a dirigir Escuelas Normales y una disputa de las jerarquías de la Iglesia en el territorio entre Ángel Jara (obispo de la Diócesis de Ancud) y Bucardo de Röttingen (prefecto apostólico de las misiones), ver Noggler, *Cuatrocientos años*, 125-130, 180-181.

37 Archivo Histórico Diócesis de Villarrica (AHDV), Villarrica, Fondo bienes gráficos y documentales (FBGD), Carpeta Hermanas de la Santa Cruz 1900-1938, Carpeta Hermanas de la Santa Cruz 1939-1990. Los años corresponden a la fecha de fundación de las escuelas en cada poblado.

38 Congregación Hermanas Maestras de la Santa Cruz, *Primer Centenario*.

39 Noggler, *Cuatrocientos años*, 181.

40 Gertrudis Muñoz, “El desarrollo de las Escuelas Normales en Chile,” *Anales de La Universidad de Chile* 45-46 (1942): 152-189; Omar Turra, “Escuelas Normales y formación de maestros ‘civilizadores’ en la Araucanía ocupada/colonizada: (1896-1936)” en *Diálogo de saberes en educación intercultural*, editado por Daniel Quilaqueo, Stefano Sartorello y Héctor Torres (Temuco: Universidad Católica de Temuco, 2020).

Una tercera comunidad de religiosas claves en esta época fueron las Catequistas de Boroa, cuyos orígenes localizamos entre 1928 y 1931, a instancias del misionero capuchino Wolfgang Emslander von Kochel y de Guido Beck. La fundación de esta congregación respondía a la falta de personal pastoral, explicada con una metáfora militar por Beck: “faltan los oficiales subalternos y las tropas de combate, que son indispensables en un territorio misional [... Necesitamos] un puñado de misioneros y una legión de catequistas”.⁴¹

A instancias del Vicariato, las Hermanas de la Santa Cruz aceptan formar a las catequistas tanto en la vida religiosa como en la actividad apostólica hasta 1936. En 1937 asumirá como superiora de las catequistas la hermana Teresita Klumpp, hija de colonos alemanes.⁴² A la Congregación se integraron rápidamente mujeres chilenas y también mapuches que evangelizaron, alfabetizaron y cuidaron enfermos tanto en la Araucanía como en Isla de Pascua.⁴³ Algunas de las hermanas mapuche que integraron la congregación en esta época fueron Rosa Baeza Huenteleo (sor Agueda), Candelaria Manquepán Santi (sor Verónica), Sofía Lespay Manquean (sor Margarita), Rosa Cayún Huenchunao (sor Juana), Elena Rupailaf Hualamán (sor Paulina), Luisa Lenan Licancura (sor Sofía), Sofía Huircán Pichihuinca (sor Dominica).⁴⁴ Especialmente interesante es el caso de sor Margarita Lespay, oriunda de San Juan de la Costa, quien desde 1938 trabajará en la escuela y en el leproscario de la Isla de Rapa Nui. En 1937 la isla había pasado a jurisdicción eclesial del Vicariato de la Araucanía. En un inicio también hubo un buen número de vocaciones alemanas⁴⁵ que se enteraron de la misión mediante cartas que Von Kochel y otros sacerdotes capuchinos dirigían a los fieles de Baviera o mediante la propaganda inserta en *Ewige Anbetung* o en *Altöttinger Franziskus Kalender*, revistas en las que escribieron ocasionalmente las Hermanas de la Santa Cruz apoyando la formación de candidatas en Altötting (figura 1).⁴⁶

41 Noggler, *Cuatrocientos años*, 179.

42 Noggler, *Cuatrocientos años*, 182-183.

43 AHDV, FBGD, Carpeta Catequistas de Boroa (1930-1940).

44 AHDV, FBGD, Carpeta Catequistas de Boroa (1930-1940), Carpeta Catequistas de Boroa (1941-1945) y Carpeta Catequistas de Boroa (1946-1951).

45 AHDV, FBGD, Carpeta Catequistas de Boroa: Primeras aspirantes (1932-1934).

46 Johanna Umbach, *Missionarische Weiblichkeit und Identitätskonstruktion. Die Chile-Mission der Menzinger Kreuzschwestern im frühen 20. Jahrhundert* (Fráncfort: Peter Lang, 2017).

Figura 1. “Catequistas Misioneras en Boroa, Chile. A la derecha su Maestro: R.P. Wolfgang”.



Fuente: *Ewige Anbetung*, Abril, 1933, 148. Biblioteca Universidad Católica de Eichstätt-Ingolstadt.

En 1932, se suman a Teresita Klumpp, Bertina Dachs (sor Cecilia), María Baumert (sor Isabel) y la chilena Juana Norambuena (sor Bernardita), religiosas que se harán cargo de la primera escuela en Las Dichas.⁴⁷ Las catequistas se caracterizaron por recorrer a caballo caminos de tierra buscando las rukas para catequizar, alfabetizar, cuidar enfermos y, en ocasiones de emergencia, administrar sacramentos como bautismo o extremaunción.⁴⁸

Estas religiosas dirigieron numerosas escuelas en poblados como Las Dichas (1931), Boroa (1934), Coique (1935), Futrono (1935), Victoria (1936), Coñaripe (1936), Peuco (1937), Panguipulli (1937), Licán (1938), Carén (1938), Huilio (1938), Curileo (1938), Puerto Domínguez (1939), Lautaro (1940), Los Laureles (1940), UltraCautín (1940), Quechurehue (1940), Cunco (1941), Icalma (1941), Quilacura

47 Si bien no aparece en el archivo, Noggler también menciona como catequista en estos años a una mujer de apellido Calfian, ver Noggler, *Cuatrocientos años*, 182.

48 AHDV, FBGD, Carpeta Catequistas de Boroa (1930-1940), Carpeta Catequistas de Boroa (1941-1945), Carpeta Catequistas de Boroa (1946-1951) y Carpeta Catequistas de Boroa (1952-1966).

(1942), Purulón (1942), Pucón (1943), Quilimanzano (1943), Forrogüe (1943), Puerto Saavedra (1943), Almagro (1944), Teodoro Schmidt (1945).⁴⁹

En el caso de las misioneras protestantes, los álbumes de fotos muestran la presencia evanescente de las mujeres: misioneras y niñas aparecen señaladas insistentemente en su calidad de “esposas de” misioneros o “hijas de” caciques.⁵⁰ Al respecto, Perucci señala que “la relación establecida por los anglicanos con los mapuche pone la masculinidad en primer plano” debido a “la importancia del varón-pastor en el seno de la estructura de la iglesia” y “porque era la vía más admisible para establecer un diálogo fluido con una sociedad patriarcal en la que el rol de la mujer era subordinado”.⁵¹

Sin embargo, con los años “las esposas de” irán ganando terreno como misioneras, educadoras y enfermeras. En 1904 se abre la escuela para niñas en Quepe y en 1905 en Chol Chol. Paula de la Fuente señala que, si bien las mujeres que llegaron al comienzo estaban casadas con misioneros, muchas de quienes llegaron después eran solteras y “contaban con una formación profesional previa: profesoras normalistas, enfermeras entrenadas, matronas, algunas incluso tenían grados universitarios”.⁵²

A partir de nuestra sistematización preliminar de *The South American Missionary Magazine* (SAMM),⁵³ nos encontramos desde 1897 con columnas y cartas escritas por misioneras que describen su trabajo cotidiano en la Araucanía. Emergen así nombres como el de Miss Frances Owens, empleada doméstica de los Sadleir,

49 AHDV, FBGD, Carpeta Catequistas de Boroa (1930-1940), Carpeta Catequistas de Boroa (1941-1945), Carpeta Catequistas de Boroa (1946-1951) y Carpeta Catequistas de Boroa (1952-1966). Los años corresponden a la fecha de fundación de las escuelas en cada poblado. Noggler señala otros poblados en los que se habrían fundado escuelas, las cuales no aparecieron en los archivos revisados: Rehuín, Ronguipulli y Molco, ver Noggler, *Cuatrocientos años*, 183.

50 Menard y Pávez, *Mapuches y anglicanos*, 18.

51 Cristián Perucci, “Moderniser les lonkos et ‘traditionaliser’ les leaders. La participation anglicane au destin politique Mapuche Gulumapu (1838-1935)” (tesis de doctorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2016), 233; Menard y Pavez, *Mapuches y Anglicanos*, 18.

52 Paula de la Fuente, “Home and Abroad. Ensayo sobre vínculos afectivos, género y raza en la Misión Araucana de SAMS (a contar de 1895)”, en *Redes, empresas e iniciativas misioneras en América del Sur: Siglos XIX y XX*, editado por Eric Morales y Rocío Sánchez (Santa Rosa: Universidad Nacional de la Pampa, 2023), 148.

53 La revista se compone de volúmenes anuales de alrededor de 300 páginas escritas en inglés desde 1885 hasta 1963 y tuvo por objetivo narrar los avances de la Misión Anglicana en América del Sur. Estuvo compuesta por una diversidad de secciones como cartas, relatos, rezos, imágenes, informes, solicitudes y columnas, no siempre firmadas con un nombre propio.

quien desde su llegada en 1895 se desempeñará sucesivamente como secretaria, fotógrafa, asistente de enfermería y anfitriona de las nuevas misioneras. En 1897 llegan las profesoras Miss Louise Thomas y Miss Lilian Maclean;⁵⁴ en 1899, Mary Hegarty; en 1903, Kathleen George, y en 1904, Miss C. Chappell, enfermera cuyo nombre cambia a Mrs. Saldaña al casarse con el profesor chileno Sr. Saldaña.⁵⁵

Miss Thomas se desempeñará como directora de la escuela de niñas de Maquehue y Miss Maclean como profesora en las escuelas de Cholchol y Temuco, además de oficiar servicios religiosos.⁵⁶ En 1900, Maclean se casa con William Wilson, superintendente de la misión desde 1921. Trabajó cerca de 40 años en la misión, hasta el día de su muerte. Mrs. George es otra de las misioneras que se queda por 40 años en la Araucanía, moviéndose entre Quepe, Cholchol y Toltén, trabajando como educadora y facilitadora en reuniones de temperancia contra el alcoholismo.⁵⁷

Jessie Pringle llega a Cholchol desde la misión fueguina de Tekenika en 1904 y trabajará allí hasta su muerte en 1916.⁵⁸ Un grupo importante de enfermeras llegarán posteriormente: Norah Pratt en 1915 y, entre las décadas de 1920 y 1930, Dorothy Royce, Mabel Barnsdale y Brenda Yates (figura 2).⁵⁹ En esta época también llegan las profesoras Eleanor Strugnell, Muriel Jones y Amy Willet.⁶⁰ Miss Strugnell, segunda esposa de W. Wilson, trabajará como educadora en Quepe y Cholchol,

54 Charles Sadleir, "Araucanía", *The South American Missionary Magazine*, mayo de 1897, 122. British Online Archives (BOA).

55 "Irish Auxiliary", *The South American Missionary Magazine*, febrero de 1900, 38; "Selection from proceedings of Committee", *The South American Missionary Magazine*, junio de 1903, 191; "Farewell to Missionaries for Araucanía", *The South American Missionary Magazine*, noviembre de 1904, 238.

56 "Routine at the Quepe Girl's School", *The South American Missionary Magazine*, noviembre de 1905, 201; Miss McClean, "Araucanía", *The South American Missionary Magazine*, junio de 1897, 141.

57 "League of service", *The South American Missionary Magazine*, diciembre de 1923, 96. Adam Matthew Digital (AMD).

58 "Notes of the month", *The South American Missionary Magazine*, octubre de 1904, 214.

59 "Missionaries-Old and New", *The South American Missionary Magazine*, mayo de 1916, 54; "The Araucanian Mission, Chile. A Workers' Conference at Cholchol", *The South American Missionary Magazine*, marzo de 1930, 30; "News of Araucanía", *The South American Missionary Magazine*, marzo de 1920, 30; "The Araucanian Mission to Southern Chile", *The South American Missionary Magazine*, abril de 1930, 44.

60 "The Araucanian Mission. Chile", *The South American Missionary Magazine*, noviembre de 1935, 783, 114-115; "The Araucanian Mission", *The South American Missionary Magazine*, septiembre de 1932, 103; "Maquehue and Pelal", *The South American Missionary Magazine*, abril de 1931, 42-43.

donde asumirá además la labor de “la caravana”, un servicio evangelizador itinerante iniciado por Mr. y Mrs. Donaldson.⁶¹

Sin posibilidad de extendernos aquí en la vastedad del archivo que da cuenta del enorme trabajo físico, intelectual y emocional realizado por misioneras católicas y anglicanas, en este apartado cabía al menos consignar algunos de sus nombres propios y algunos de los territorios que atravesaron y en los que arraigaron sus vidas. En el próximo apartado nos focalizaremos en analizar algunos documentos que dan cuenta de las estrategias paradójicas utilizadas por estas mujeres en un marco hostil de relaciones de poder.

Figura 2. Miss Dorothy Royce y su equipo de enfermería.



Fuente: *The South American Missionary Magazine*, abril de 1939, 42. Adam Matthew Digital (AMD).

Considerando que fue asistente del equipo de enfermería de Miss Royce en esta época, lo más probable es que una de las mujeres que aparece en esta foto sea Margarita Cayul.

61 “Mapuche Outstations. The Araucanian Mission, Chile”, *The South American Missionary Magazine*, Septiembre de 1935, 93-94.

Buena femineidad nacional: normatividad y estrategias fronterizas

Familia nacional

Consideramos que las prácticas y discursos de las misioneras en la Araucanía reduccional constituyen un buen ejemplo del carácter generizado de los proyectos nacionales y de la construcción de estrategias femeninas paradójicas en el contexto moderno de la formación de ciudadanías. Al respecto, Joan Scott señala que, en la medida en que las democracias occidentales contruyeron la ciudadanía a partir de la equivalencia entre individuo y masculinidad, la formación de ciudadanías femeninas se desplegó marcada por una paradoja: defender la importancia y, a la vez, la irrelevancia de la diferencia sexual a la hora de luchar por derechos como el voto o la educación. Sin embargo, lejos de una valoración negativa del carácter paradójico de la historia de las mujeres y del feminismo, Scott afirma que es justamente esto lo que ha permitido denunciar “las ambigüedades del concepto republicano de individuo (su definición universal) y su encarnación masculina”.⁶² Dicho de otra forma, la valentía y la inventiva de mujeres y feministas

residían —y aún residen— en el espectáculo perturbador que la paradoja presenta. Porque la identificación y la exhibición de inconsistencias y ambigüedades —de autocontradicciones— dentro de una ortodoxia que niega denodadamente su existencia, son ciertamente desestabilizadoras y a veces incluso transformadoras.⁶³

Desde la teoría feminista poscolonial, una tipología clásica que identifica cinco modos a través de los cuales las relaciones jerárquicas de género articulan las narrativas nacionales es la de Yuval-Davis y Anthias. Allí, las mujeres aparecen como a) reproductoras biológicas, b) reproductoras del parentesco, c) reproductoras ideológicas, d) símbolos de “la diferencia nacional”, e) participantes de luchas nacionales, generalmente como civilizadoras del “otro bárbaro”.⁶⁴

Tal como señalan las autoras, si bien las civilizadoras muchas veces corrieron los mismos o más riesgos que sus homólogos varones, han sido representadas desde una conceptualización prepolítica de los afectos, en una relación amorosa o de

62 Scott, *Las mujeres y los derechos del hombre*, 29.

63 Scott, *Las mujeres y los derechos del hombre*, 29.

64 Yuval-Davis y Anthias, *Women*, 7.

apoyo hacia conquistadores, soldados, guerrilleros o misioneros. Así, una vez concluida la guerra, el discurso del sentimentalismo nacional llama a estas “madres cívicas” a construir la paz entre todos aquellos que han sido enemigos, es decir, a encarnar “la mano amable del poder” con el objeto de construir una sociedad.⁶⁵

Analizar lo que las mujeres repiten y transforman a partir del lugar asignado de su “naturaleza afectiva” resulta especialmente interesante a través del trabajo de Ann Laura Stoler, quien aborda la educación sentimental en las formaciones imperiales de Asia y África entre los siglos XIX y XX. Stoler muestra cómo las autoridades coloniales se preocuparon sistemáticamente por la distribución y evaluación de sentimientos apropiados, la elaboración de técnicas de control afectivo y el cultivo de competencias culturales o morales.⁶⁶

Anne McClintock, por su parte, piensa en la “iconografía familiar y doméstica” de los proyectos nacionales e imperiales señalando que “la familia ofrece una figura natural para sancionar la jerarquía social dentro de una supuesta comunidad orgánica de intereses [...] para garantizar la diferencia social como una categoría de la naturaleza”.⁶⁷ Esta figura también permite representar los cambios y guerras dentro de un tiempo natural, orgánico y progresivo que contiene “naturalmente la jerarquía en el seno de la comunidad: padres gobernando benignamente a los hijos inmaduros”.⁶⁸ McClintock agrega que el socialdarwinismo produjo su propia metáfora familiar, el árbol genealógico, que “proporcionó al racismo científico una imagen simultáneamente sexuada y racial a través de la cual podía popularizar la idea del Progreso imperial”.⁶⁹

A partir de los trabajos de Stoler y McClintock, proponemos la figura de la “familia nacional” como clave analítica de las relaciones género-raza en el contexto poscolonial y reduccional de la Araucanía. Así, la femineidad normativa convocada por los civilizadores para ser encarnada por las civilizadoras deviene un patrimonio que no se reparte de manera equitativa entre todas las mujeres, sino que constituye una competencia moral de ciertas mujeres, en general de clase media o

65 Alejandra Castillo, “De la filiación, los sexos y la familia sentimental”, en *Matrix. El género de la filosofía* (Santiago de Chile: Macul, 2019), 29-37; Antonietta Vera, “La superioridad moral de la mujer: sobre la norma racializada de la femineidad en Chile”, *Historia y Política* 36 (2016): 211-240.

66 Ann Laura Stoler, *La chair de l'empire. Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial* (Paris: La Découverte, 2013).

67 McClintock, “Family”, 64.

68 McClintock, “Family”, 64.

69 McClintock, “Family”, 67.

instruidas, heterosexuales, más “blancas” y letradas que “otras”, cuyas dudosas femineidades habría que educar.⁷⁰

Durante el despliegue imperial europeo del siglo XIX, América Latina vivía las guerras de independencia y el nacimiento de nuevas Repúblicas. Esto no implicó indiferencia hacia las teorías socialdarwinistas. Muy por el contrario, y en la medida en que el continente se encontraba asediado por la sospecha de su frágil civilidad, la apropiación del lenguaje científico fue clave: el socialdarwinismo devino “una de las herramientas más significativas para la formación de la nacionalidad en América Latina”.⁷¹

La formación de comunidades políticas apeló a la figura de la “familia nacional” pensada como unidad sexo-racial en función del imperativo socialdarwinista de la “síntesis mestiza”, supuesta fusión de los “ingredientes raciales” de cada nación, de cuya correcta administración y control dependería el progreso.⁷²

En el caso de Chile, las primeras décadas del XX corresponden a un periodo de retóricas de unidad nacional que abogaron por la necesidad de integración de sectores sociales y étnicos explícitamente excluidos desde la Colonia. Este periodo coincide con el gran despliegue de la profesionalización femenina (matronas, asistentes sociales, enfermeras, maestras) que Lavrín analiza como “maternidad científica”: mujeres clave para el cambio social, en la medida en que serán las encargadas de “sanitizar y moralizar la esfera sexual con el fin de construir una nación saludable y fuerte”.⁷³ Esta época también se caracterizó por las alianzas entre la Iglesia católica y la filantropía femenina de élite,⁷⁴ la feminización de la educación⁷⁵ y, a nivel global, por la feminización de las misiones.⁷⁶

70 Vera, “La superioridad”, 236-237.

71 Marcela Neri, *Políticas de maternidad y maternalismo político: Buenos Aires (1890-1940)* (Buenos Aires: Biblos, 2004), 103.

72 Richard Graham, *The Idea of Race in Latin America 1870-1940* (Austin: University of Texas Press, 1990).

73 Asunción Lavrín, *Women, Feminism and Social Change in Argentina, Chile and Uruguay 1890-1940* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995), 88.

74 Gertrude Yeager, “Religion, Gender Ideology, and the Training of Female Public Elementary School Teachers in Nineteenth Century Chile”, *The Americas* 62, n.º 2 (2005): 209-243.

75 Loreto Egaña, Iván Núñez y Cecilia Salinas, *La educación primaria en Chile, 1860-1930: una aventura de niñas y maestras* (Santiago de Chile: LOM, 2003).

76 Jane Haggis, “A Heart that has felt the Love of God and Longs for Others to know it’: Conventions of Gender, Tensions of Self and Constructions of Difference in offering to be a Lady Missionary”, *Women’s History Review* 7, n.º 2 (1998): 171-193.

Es en ese marco que la figura de “la madre cívica/pedagoga” se presentó simultáneamente como civilizadora al interior de la familia y de la escuela, entendiendo que “educar a un hombre era educar a un individuo, mientras que educar a una mujer, implicaba educar a una generación”.⁷⁷ Esta figura no solo marcó la educación diferenciada entre niños y niñas sino que también, y a pesar de las diferencias entre Estado e Iglesia, la opción de sacerdotes y liberales por congregaciones religiosas como garantes de la integridad moral de niñas y maestras.⁷⁸

Proponemos leer a través de “la madre cívica/pedagoga”, como figura clave de “la familia nacional”, la insistencia –tanto en el archivo católico como anglicano– en la necesaria educación de las niñas mapuche.

Efectivamente, “los misioneros estaban convencidos de que los empeños por conseguir que los bautizados llevaran vida cristiana, quedaban estériles mientras la futura esposa y madre seguía sin formación ni educación”.⁷⁹ Asimismo, la representación de las mujeres mapuche como criaturas de “bajo desarrollo moral” fue un supuesto común entre católicos y agentes estatales, quienes coincidían en el proyecto sexo-racial del mestizaje como vía de chilenización. Así, ubicando “la diferencia racial en la diferencia que opone el plano común de la animalidad sexual [...] al pudor civilizado”,⁸⁰ el normalista Tomás Guevara afirmaba:

el pudor se desarrolla paralelamente al valor moral de un pueblo...Careciendo de esta base, tenía que ser embrionario en la mujer de Arauco [...] bañase desnuda a presencia o cerca del hombre, descubre el pecho públicamente para lactar al niño, no se preocupa la soltera en ocultar la desnudez de su cuerpo...ni la casada se recata mucho para el ejercicio del acto de la jeneracion.⁸¹

Si bien los proyectos entre los tres agentes civilizadores –católicos, protestantes y estatales– no siempre coincidieron, identificamos ansiedades transversales sobre el lugar estratégico de las niñas mapuche como futuras reproductoras

77 Gertrude Yeager, “Female Apostolates and Modernization in Mid-Nineteenth Century Chile”, *The Americas* 55, n.º 3 (1999): 212.

78 Yeager, “Religion”; Egaña, Nuñez y Salinas, *La educación primaria*.

79 Azócar, *Así son*, 70.

80 André Menard, “Pudor y Representación. La raza Mapuche, la desnudez y el disfraz”, *Aisthesis* 46 (2009): 15-38.

81 Tomás Guevara, *Folklore araucano* (Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1911), 177.

biológicas y agentes claves del nuevo pacto cultural y racial del mestizaje, el cual incluía la fabricación de nuevas relaciones de género. Así, sostenemos que la fabricación de “la buena femineidad nacional” se configuró como una competencia cultural en sí misma, cuyos indicadores fueron la educación de la domesticidad y del control corporal (higiene, vestimenta, sexualidad) y la promoción de “sentimientos apropiados” vinculados a la monogamia, la maternidad dentro del matrimonio y el pudor civilizado.

Podemos ilustrar esta fabricación de “buena femineidad” a través del trabajo de las Hermanas de la Santa Cruz, quienes hacia 1911 habían

iniciado en sus casas una sección llamada ‘de noviazgos’ en la que preparan durante algún tiempo, las muchachas indígenas que han de contraer matrimonio é ignoran casi por completo los deberes religiosos y domésticos; al mismo tiempo que los padres, en la Misión respectiva, preparan convenientemente á los jóvenes, que han de ser sus esposos, realizando así uniones conscientes y sólidamente cristianas, que son la base de nuevas familias mapuches, morales y civilizadas. [...] Solamente las mujeres araucanas, educadas cristianamente, pueden conseguir que la ruca no continúe siendo un grosero harén, ni ellas miserables esclavas del indio.⁸²

Efectivamente, la monogamia y el matrimonio fueron representados como parte de la bondad de la misión civilizadora. Así, por ejemplo, la Unión Araucana señalaba en sus estatutos: “con el fin de promover el matrimonio legítimo cristiano, la Unión extirpará la poligamia y elevará a la mujer araucana, mediante la educación escolar, al nivel de la mujer culta”.⁸³

Asimismo, y tal como señala Johanna Umbach, el uso de vestidos y de zapatos limpios, así como las prácticas de orden y limpieza, fueron para las Hermanas de la Santa Cruz marcadores de cristianismo y éxito civilizatorio: “ahora el misionero vuelve a menudo a una pequeña choza india bien ordenada y limpia”.⁸⁴

En el caso de la misión anglicana, los indicadores de “buena femineidad” se manifestaban nítidamente en la laboriosidad doméstica:

82 Pamplona, *Misiones*, 357-358.

83 “Estatutos de la Unión Araucana”, citado en Nogger, *Cuatrosientos años de Misión*, 197. La Unión Araucana fue creada por Beck en 1916.

84 “Carta de hermana Reinildis a la superiora general”, 3 de junio de 1912, en Umbach, *Missionarische*, 113.

Por demasiado tiempo la joven femineidad mapuche ha sido descuidada. [...] Los primeros esfuerzos en Quepe [...] han mostrado lo que una educación cristiana puede hacer por estas niñas. Muchas de ellas han pasado de ser paganas salvajes e ignorantes a mujeres jóvenes limpias e industriosas, creciendo en conocimiento e inteligencia, y comportándose tan bien que se comparan muy favorablemente con otras niñas criadas desde la infancia en civilización y refinamiento.⁸⁵

Desde un enfoque interseccional, es interesante problematizar no solo las relaciones de poder asimétricas entre misioneras y niñas mapuche, sino también entre los misioneros y las misioneras.⁸⁶ Al respecto, es relevante considerar el lugar racial y cultural estratégico que ocupaban estas mujeres como símbolos y modelos de “la buena femineidad” en sus respectivas misiones: el control de la sexualidad y del pudor de las misioneras fue una ansiedad reiterativa identificable tanto en los protocolos matrimoniales de las anglicanas como en las preocupaciones por la castidad de novicias y profesas.

En el caso de la Misión Anglicana, De la Fuente señala que

el matrimonio y la familia fueron concebidos como las únicas expresiones válidas de la ‘verdadera femineidad’. Por cierto, las misioneras solteras tensionaron esta idea. Fue necesario justificar y legitimar su presencia. [...] El problema se suscitó cuando algunas de las señoritas comenzaron a contraer matrimonio en el extranjero [...] las sociedades establecieron una serie de normas vinculadas con el matrimonio que, finalmente, convirtieron a la soltería en una condición no negociable para permanecer en el terreno.⁸⁷

En el caso de las misiones católicas, es interesante indagar en el tono paternal de Beck en torno a las cuestiones del pudor:

Supe por la R. Madre que esos dos pajaritos quieren volarse a la Isla de Pascua. [...] Para ir a Pascua se necesitan varias cosas. [...] Mucha firmeza en la virtud de la Castidad. Nada de afeminación, de regalo y de malicia. Mucho recato. Mucha reserva...

85 “Notes of the Month”, *The South American Missionary Magazine*, julio de 1905, 131.

86 Kimberlé Crenshaw, “Cartographies des marges: Intersectionnalité, politique de l’identité et violences contre les femmes de couleur,” *Les Cahiers du Genre* 39 (2005): 51-82.

87 De la Fuente, “Home”, 148.

Mucha firmeza varonil para conservar esta virtud, que en la Isla está expuesta a muchos peligros. La gente es muy sensual y el clima enervante. Pues ¡examen!⁸⁸

Este tono cariñoso muta rápidamente en la ira del padre deshonrado cuando el pudor femenino, en tanto capital del proyecto misional masculino, es puesto en duda:

¡Como nos humilla la mano del señor! [...] ¡Sean vigilantes las Superiores! [...] No descuiden sus obligaciones acerca de sus súbditas! [...] Las hermanas deben ser muy humildes, muy modestas, guardar sus sentidos y evitar cuidadosamente todo trato inútil con personas del otro sexo. Se prohíbe estrictamente a toda hermana que no esté muy firme en la virtud, el ejercicio de atención de enfermos [...] en particular si son hombres. Conforme al derecho canónico (cn. 635) expulsamos a Sor Úrsula de la Congregación.⁸⁹

La figura de “la familia nacional” se presenta aquí a través de la “misionera niña” reprendida por madres y padres debido a elecciones matrimoniales erráticas en términos raciales y culturales, travesuras de “pajaritos” o rebeldías contra el mandato de “guardar los sentidos”: todas reglas tácitas del portar un cuerpo femenino legítimo.

Estrategias fronterizas

A pesar de su lugar explícitamente subordinado en relación con los misioneros, es interesante problematizar el “lenguaje codificado” y las automarcaciones (hábito, máscara, armadura, uniforme) de las misioneras como sujetos ambivalentes entre la norma y la agencia sutil.⁹⁰ Si “el cuerpo es el obstáculo para reconocer a las mujeres como ciudadanas”, retóricas como las del sacrificio permitirían apelar “a la importancia de las mujeres fuera del ámbito sexual, en la esfera pública”.⁹¹ Proponemos leer este lenguaje codificado como estrategia fronteriza de autoafirmación.

88 “Carta de Guido Beck a Sor Verónica y Sor Miguelina”, San José de la Mariquina, 11 de agosto de 1943, AHDV, FBGD, Carpeta Catequistas de Boroa (1930-1945).

89 “Carta de Guido Beck a Sor Teresita”, San José de la Mariquina, 26 de septiembre de 1940, AHDV, FBGD, Carpeta Catequistas de Boroa (1930-1945).

90 Elizabeth Rosa Horan, “Sor Juana and Gabriela Mistral: Locations and Locutions of the Saintly Woman,” *Chasqui* 25, n.º 2 (1996): 89-103; Jane Haggis, “A Heart”.

91 Rosa Horan, “Sor Juana”, 90-92.

En 1914, sor Lucía, terciaria franciscana, escribía a su superior:

Me veo obligada a recibir indiecitas más del número que debiera porque algunas no están bautizadas y las quieren llevar a Chol Chol al colegio protestante que allí funciona. [...] Ya tengo 20 mapuchitas y tendría 80 o 100 si las recibiera a todas.⁹²

Por su parte, la catequista de Boroa, sor Anastasia, relataba una conversación entre ella y sus alumnos del siguiente modo:

Hablamos también de vez en cuando de las costumbres paganas, que lentamente se deben retirarse de Coñaripe. [...] Se pusieron intranquilos y uno de los grandes dijo: ¡pero se necesita la machi! Ya ayudó tantas veces que no murieron la gente. Ella hecha el diablo. [...] Bueno dije, [...] no ve que la machi no trabaja con Dios [...]. Y ahora tienen aquí [a la] Hermana Enfermera ¿No ayuda más que la machi? ‘Si’, sonó.⁹³

En estas cartas las religiosas promoverían su autorrepresentación estratégica como “soldadas en terreno”, tanto en la batalla contra los adversarios de la fe (protestantes o “paganos”) como en la educación del consentimiento corporal y la introducción de nuevos modelos de femineidad legítima: la enfermera versus la machi. También es interesante pensar bajo estas claves la movilidad geográfica y simbólica de las misioneras (figura 3).

Umbach señala que, a pesar de la jerarquía de género subordinada de las Hermanas de la Santa Cruz, su afiliación a una orden europea les otorgaba prestigio y superioridad como “portadoras de cultura” entre mapuches y chilenos. Asimismo, su autonomía y movilidad legítima como embajadoras de la Iglesia también les permitió desafiar roles de género. Se trata, finalmente, de mujeres que “exploran el vasto territorio misionero sin compañía, a caballo, desafiando el calor, el frío y la lluvia [...] pasando la noche en rukas y en las casas de colonos, durmiendo en el suelo y defendiendo su escuela comprando un revólver”.⁹⁴

92 “Carta de María del Carmen Fuenzalida a Padre Ministro Provincial Bernardino Arias”, Angol, 24 de abril de 1914, Archivo Franciscano (AF), Santiago de Chile, Carpeta Hermanas Franciscanas de Angol.

93 “Carta de Sor Anastasia a Guido Beck”, Coñaripe, 11 de agosto de 1937, AHDV, FBGD, Carpeta Catequistas de Boroa (1930-1945). El español defectuoso puede interpretarse por el origen alemán de sor Anastasia.

94 Umbach, *Missionarische*, 11.

Figura 3. Hermanas de la Santa Cruz a caballo entre Pucón y Villarrica.



Fuente: Colección Provincia Capuchina de Baviera: Misión en Chile, Caja 6.
Biblioteca Universidad Católica de Eichstätt-Ingolstadt.

De la Fuente, por su parte, se refiere a las misioneras anglicanas como “sujetos híbridos”. Efectivamente, si bien su hogar y su iglesia se encontraban en las islas británicas, fueron mujeres que vivieron entre dos culturas y tres idiomas (inglés, español y *mapuzungún*), sospechosas para la población colona “blanca” por su cotidianeidad con los indígenas y cuestionadas por sus elecciones matrimoniales, mujeres que habitaron, finalmente, “márgenes geográficos y fronteras espirituales”.⁹⁵ Sin embargo, muchas de ellas se quedaron en la Araucanía hasta su muerte. Esto sugiere cierto sentimiento de arraigo vinculado a las vidas que pudieron imaginar y crear en este territorio:

95 De la Fuente, “Home”, 144.

las enfermeras y matronas actuaron como médicas, y las profesoras se desempeñaron como directoras de instituciones educativas. Incluso en dominios exclusivos para los varones dentro de la iglesia, como la prédica, la participación de las mujeres adquirió progresiva legitimidad. [...] Tuvieron la opción de desempeñarse con autonomía y obtener un reconocimiento y prestigio, tanto religioso como profesional, que no habrían tenido en *Home*. Me parece que el arraigo con Araucanía se relaciona con esto. La misión fue el proyecto de vida que buscaron y al que se aferraron.⁹⁶

Otra pista interesante al momento de pensar en las posibilidades de maniobra de estas mujeres en un marco de relaciones de género jerárquicas remite a la huida de niñas mapuche de matrimonios no elegidos. Tanto en el archivo católico como anglicano se consigna la resistencia de padres y madres mapuche a que sus hijas estudiaran en las escuelas misionales, ya que con esto perdían parte importante del trabajo que las niñas realizaban, especialmente el cuidado de bueyes y ovejas, el tejido a telar, la molienda del maíz, la cocina o el acarreo de leña.⁹⁷ Asimismo, tal como apunta Perucci, las mujeres constituían un capital en la organización familiar mapuche ilustrado por el vocablo *ngillandomo*: la compra por parte del pretendiente al padre de la niña. Los relatos cuentan el rechazo del rapto tradicional o matrimonio con hombres mapuche o chilenos no elegidos por las jóvenes mapuche, situación frente a la cual estas huyen y buscan alternativas en internados y escuelas administradas por misioneras.

El capuchino Ignacio Pamplona consignaba para 1871 el caso de María Francisca y María Juana Cullfinguanco, educadas cristianamente en Queule, quienes intentan ser casadas por sus padres con soldados chilenos “irreligiosos y de malas costumbres”.⁹⁸ Ayudadas por misioneros, las niñas habrían huido a Pelchuquin, Valdivia y, finalmente, a Santiago. En la capital habrían sido educadas en el Asilo El Salvador bajo tutela del padre prefecto por cuatro años. En 1875 habrían sido encomendadas a la señora Mariana B. de Ossa para que las recondujera hasta Queule, donde el padre misionero tenía levantado un “modesto edificio para escuela de mapuchitas y una casita donde se instaló luego María Francisca, regentando con

96 De la Fuente, “Home”, 148.

97 Aliaga, *Amor*; W. Wilson, “The Church International”, *The South American Missionary Magazine*, junio de 1932, 68-69.

98 Pamplona, *Misiones*, 262.

gran entusiasmo aquella naciente escuela. Poco tiempo después, María Juana fue destinada a dirigir la escuela”.⁹⁹

Similar es el caso consignado por Aliaga: hacia 1894, María Coylla de 15 años y, en 1897, Juana Francisca Paillalef y Antonia Huenuvil de 14 y 15, respectivamente, habrían huido desde Pitrufuquén. Estas últimas habrían sido becadas y enviadas por las Terciarias Franciscanas a estudiar en la Escuela Normal de la Serena.¹⁰⁰

Por su parte, en una columna titulada “Carmelita, a Mapuche Child Wife”, Miss Wetherell cuenta la historia de una niña “pequeñita, de ojos oscuros y tez morena” llevada por su madre a la escuela. Mrs. Middleton hizo para ella “una enagua de un poco de manta vieja porque prácticamente no tenía ropa cuando llegó”. Su madre se la llevó y apareció después de un par de años: “vino a la puerta vendiendo huevos; estaba marcada por la viruela, y nos enteramos de que su madre había muerto de esa enfermedad, y que Carmelita vivía con una abuela anciana, y un tío que vivía cerca era su tutor”. Después de un tiempo, la niña vuelve a aparecer, huyendo: “Pobre niña. Recuerdo tan bien haberla bañado [...] y haberle proporcionado ropa interior, con la que estaba encantada”. Al par de días llegan sus tíos a buscarla: “la señorita Thomas habló con el tío [...] y él prometió enviar a Carmelita de vuelta al cabo de unos días. Nunca olvidaré el grito lastimero de la pobre niña mientras se aferraba a Miss Thomas: ‘Todo es mentira, no me dejarán volver!’”. Miss Thomas y un profesor mapuche que actuaba como traductor fueron a buscarla. Pero fue su padre quien se la volvió a llevar, prometiendo que volvería el siguiente año. Pero “el ‘año que viene’ nunca llegará para Carmelita. Hoy, mientras las pequeñas tejían, alguien mencionó su nombre. ‘Sí’, dijo otra, ‘le hubiera gustado ir a la escuela, pero no la dejaron. Ahora está casada con un hombre mayor. Olvidé su nombre; pagaron tres caballos por ella’”.¹⁰¹

Estos relatos abren distintas posibilidades de interpretación en términos de agencia femenina. Por una parte, y siguiendo a Rita Segato, tanto el infanticidio como la violencia dirigida a mujeres en comunidades indígenas han constituido históricamente casos sistemáticamente “elegidos para afirmar la superioridad

99 Pamplona, *Misiones*, 263.

100 Aliaga, *Amor*, 133.

101 “Carmelita, a Mapuche Child Wife”. *The South American Missionary Magazine*, noviembre de 1910, 177-178.

moral y el derecho a la misión civilizadora del colonizador”.¹⁰² Así, los relatos de las misioneras católicas y anglicanas podrían constituir un relato típicamente “blanco” que confirma la superioridad racial y cultural de la femineidad normativa educada, vestida, higiénica, corporal o simbólicamente enmarcada en el contrato sexual del matrimonio burgués. En ese sentido, Carmelita, la niña “de ojos oscuros y tez morena” que nunca podrá estudiar, sucia, mal vestida y vendida por tres caballos a un hombre viejo, cumple la función de blanquear por contraste a las mujeres que hablan de ella en tercera persona. Con ello, la agencia femenina de las anglicanas se develaría en tanto confirmación del poder de la femineidad legítima en el espacio público disponible para las mujeres “blancas” gracias a la misión civilizadora.

En la medida en que las voces de las niñas en cuestión constituyen un ejemplo paradigmático de los silencios, olvidos o borraduras del archivo y de la construcción de ciudadanía, es metodológicamente imposible contrastar la evidencia a partir de sus voces en primera persona y, con ello, sus interpretaciones. Sin embargo, desde la idea de “fabulación crítica” que Saidiya Hartmann propone como interpelación a explotar la transparencia de las fuentes como ficciones de la historia, podríamos problematizar los usos políticos de los afectos de las misioneras y de las tentativas de las niñas mapuche.¹⁰³ Dicho de otro modo, la voz de Miss Wetherell, unida al relato de los actos y afectos de Mrs. Middleton y Miss Thomas por Carmelita, sugeriría usos estratégicos del discurso civilizatorio maternalista: la compasión, el cariño y la protección de las “madres cívicas/pedagogas” respaldadas por la jerarquía de género aseguran una posición enunciativa legítima a partir de la cual las misioneras habrían vehiculizado estratégicamente una denuncia del orden patriarcal. Desde un punto de vista interseccional, tal gesto no deja de ser problemático, toda vez que es la superioridad racial, cultural y de clase la que permite volver inteligible tal denuncia.

Por su parte, si bien la educación de las niñas mapuche se enmarcó en el fin de un modo de vida, cabe dejar planteada una pregunta con respecto a los nuevos deseos que podrían haber emergido en las jóvenes mapuche a partir de este choque cultural: moverse de otras maneras, atravesar nuevos territorios geográficos y simbólicos, aprender a maniobrar en el nuevo mundo del despojo.

102 Rita Segato, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial,” en *Feminismos y Poscolonialidad*, editado por Karina Bidaseca y Vanessa Vasquez (Buenos Aires: Godot, 2011), 23.

103 Saidiya Hartman, “Venus en dos actos”, *Emisférica* 9, n.º 1/2 (2012).

Cabría interrogar más a fondo esas mutuas afectaciones femeninas que eventualmente pudieron constituir un antecedente para la construcción de algún tipo de paradójica complicidad entre mujeres que sostuvieron relaciones asimétricas de poder.

Reflexiones finales

Parte importante de la relevancia de este trabajo se justifica en la escasez de investigaciones sobre los discursos y prácticas de las misioneras en la Araucanía reduccional en un doble sentido: como sujetos políticos claves en la creación de ciudadanos morales y como ejemplo del despliegue de estrategias paradójicas en el marco de la formación de ciudadanías femeninas. A partir de la sistematización de fuentes primarias y secundarias, un primer objetivo de orden descriptivo en este texto fue visibilizar los nombres propios, los lugares que recorrieron, las escuelas que fundaron, la inversión de tiempo y trabajo de misioneras católicas y anglicanas en las primeras décadas del siglo XX.

Junto con ello, a partir del trabajo de McClintock y Stoler, propusimos leer mediante la figura de la “familia nacional” los usos normativos del discurso racializado de los afectos que enmarcó la convocatoria y el trabajo de estas “madres cívicas/pedagogas” en tanto creadoras de “buena femineidad nacional”. Así, monjas católicas y misioneras anglicanas se abocaron a la (re)producción de una femineidad normativa a modelar entre las niñas mapuche, una competencia cultural cuyos indicadores civilizatorios pasaron por la higiene, el control del cuerpo, el pudor, las habilidades domésticas, el matrimonio y la monogamia. Finalmente, problematizamos algunas pistas que sugieren posibilidades de creatividad y agencia femenina en un marco de entrelazamiento de relaciones de poder de género, clase y raza/etnicidad.

La autorrepresentación de las misioneras como sacrificadas soldadas de la fe se expresó a través de un lenguaje codificado que utilizó retóricas de sumisión a la jerarquía de género, al tiempo que imágenes autoafirmativas de valentía, aventura y superioridad moral. De igual forma, la movilidad aparece como simultáneo tránsito geográfico y simbólico, cruce de fronteras territoriales y de género, fuerza transformadora de la identidad, negociación de clasificaciones de clase y prestigio. Finalmente, los usos estratégicos del discurso maternalista como acto simultáneo de blanqueamiento de la misión civilizadora y de denuncia de relaciones de género desiguales constituyen un tercer ejemplo de estas *estrategias fronterizas*, las cuales

proponemos entender como usos paradójicos y ambivalentes de construcción de poder y autonomía femenina en un contexto condicionado tanto por relaciones de poder asimétricas como por las alternativas que abren el excepcionalismo y la improvisación en la frontera.

Bibliografía

I. Fuentes primarias

Archivos

Archivo Franciscano (AF), Santiago de Chile, Chile
Carpeta Hermanas Franciscanas de Angol

Archivo Histórico Diócesis de Villarrica (AHDV), Villarrica, Chile
Fondo bienes gráficos y documentales
Carpetas Hermanas de la Santa Cruz
Carpetas Catequistas de Boroa

Biblioteca de la Universidad Católica de Eichstätt-Ingolstadt, Eichstätt, Alemania
Colección Provincia Capuchina de Baviera, Misión en Chile, Caja 6

Archivos en línea

British Online Archives (BOA)
Missionary Records from South America, 1844-1919
The South American Missionary Magazine
Disponible en:
[https://britishonlinearchives.com/collections/17/volumes/68/the-south-american-missionary-magazine?filters\[query\]=&filters\[className\]=document](https://britishonlinearchives.com/collections/17/volumes/68/the-south-american-missionary-magazine?filters[query]=&filters[className]=document)

Adam Matthew Digital (AMD)
Church Missionary Society Periodicals
The South American Missionary Magazine (SAMM).
Disponible en: https://www.churchmissionarysociety.amdigital.co.uk/Documents/Details/The-South-American-Missionary-Magazine/CMS_OX_SAMM_1920_05

Documentos impresos

Congregación Hermanas de la Santa Cruz. *Primer Centenario de la Congregación de las HH. Maestras de la Santa Cruz de Menzingen, Suiza, 1844-1944*. Victoria: Autoedición, 1944.

- Guevara, Tomás. *Folklore araucano*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes, 1911.
- Instituto Hermanas Terceras Franciscanas. *Cien años de amor y cultura 1889-1989*. Santiago de Chile: Autoedición, 1989.
- Pamplona, Ignacio. *Misiones de los PP. Capuchinos en Chile y Argentina (1849-1911)*. Santiago de Chile: Imprenta Chile, 1911.

II. Fuentes secundarias

- Aliaga, Fernando. *Amor hasta los confines. La vida de la madre María del Carmen Fuenzalida Iturriaga*. Santiago de Chile: Vivar Impresores, 2011.
- Azócar, Alonso. *Así son... así somos. Discurso fotográfico de capuchinos y salesianos en la Araucanía y la Patagonia*. Temuco: Universidad de la Frontera, 2014.
- Castillo, Alejandra. "De la filiación, los sexos y la familia sentimental". En *Matrix. El género de la filosofía*. Santiago de Chile: Macul, 2019.
- Crenshaw, Kimberle. "Cartographies des marges: intersectionnalité, politique de l'identité et violences contre les femmes de couleur". *Les Cahiers du Genre* 39 (2005): 51-82.
- De la Fuente, Paula. "Home and Abroad. Ensayo sobre vínculos afectivos, género y raza en la Misión Araucana de SAMS (a contar de 1895)". En *Redes, empresas e iniciativas misioneras en América del Sur: siglos XIX y XX*, dirigido por Eric Morales y Rocío Sánchez, 135-162. Santa Rosa: Universidad Nacional de la Pampa, 2023.
- Donoso, Andrés. *Educación y nación al sur de la frontera: organizaciones mapuche en el umbral de nuestra contemporaneidad, 1880-1930*. Santiago de Chile: Pehuén / RIL, 2008.
- Durán, Teresa y Nelly Ramos. "Castellanización formal en la Araucanía a través de la Escuela". *Lenguas Modernas* 15 (1988): 131-154.
- Egaña, Loreto, Ivan Núñez y Cecilia Salinas. *La educación primaria en Chile, 1860-1930: una aventura de niñas y maestras*. Santiago de Chile: LOM, 2003.
- Flores, Jaime y Alonso Azócar. *Evangelizar, civilizar y chilénizar a los mapuche*. Sevilla: Universidad de Sevilla / Universidad de la Frontera, 2017.
- Graham, Richard. *The Idea of Race in Latin America 1870-1940*. Austin: University of Texas Press, 1990.
- Haggis, Jane. "A Heart that has felt the Love of God and Longs for Others to know it': Conventions of Gender, Tensions of Self and Constructions of Difference in Offering to be a Lady Missionary". *Women's History Review* 7, n.º 2 (1998): 171-193.
- Hartman, Saidiya. "Venus en dos actos". *Emisférica* 9, n.º 1/2 (2012): <https://hemisphericinstitute.org/es/emisferica-91/9-1-essays/e91-essay-venus-en-dos-actos.html>

- Lavrín, Asunción. *Women, Feminism and Social Change in Argentina, Chile and Uruguay 1890-1940*. Lincoln: University of Nebraska Press, 1995.
- Mansilla, Juan, Daniel Llancavil, Manuel Mieres y Elizabeth Montanares. "Instalación de la escuela monocultural en la Araucanía, 1883-1910: dispositivos de poder y Sociedad Mapuche". *Revista Educ.Pesqui* 42, n.º 1 (2016): 213-228.
- McClintock, Anne. "Family Feuds: Gender, Nationalism and the Family". *Feminist review* 44 (1993): 61-80.
- Menard, André. "Pudor y representación. La raza mapuche, la desnudez y el disfraz". *Aisthesis* 46 (2009): 15-38.
- Menard, André y Jorge Pávez. *Mapuches y anglicanos. Vestigios fotográficos de la Misión Araucana de Kepe, 1896-1908*. Santiago de Chile: Ocho Libros, 2007.
- Montecino, Sonia y Rolf Foerster. *Organizaciones, Lideres y Contiendas Mapuches (1900-1970)*. Santiago de Chile: CEM, 1988.
- Muñoz, Gertrudis. "El desarrollo de las Escuelas Normales en Chile". *Anales de la Universidad de Chile* 45-46 (1942): 152-189.
- Neri, Marcela. *Políticas de maternidad y maternalismo político: Buenos Aires (1890-1940)*. Buenos Aires: Biblos, 2004.
- Noggler, Albert. *Cuatrocientos años de Misión entre los Araucanos*. Padre las Casas: San Francisco, 1972.
- Perucci, Cristián. "Moderniser les lonkos et 'traditionaliser les leaders. La participation anglicane au destin politique mapuche Gulumapu (1838-1935)". Tesis de doctorado, École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2016.
- Poblete, Pía. "El trabajo de niños y niñas mapuche-huilliches como 'mocitos' y 'chinitas' de servicio (Valdivia, siglos XVIII y XIX)". *Revista Chilena de Antropología* 40 (2019): 221-237.
- Poblete, Pía. "Comunidades mapuches de Panguipulli y Educación: las primeras décadas del siglo XX". *Revista Austral de Ciencias Sociales* 5 (2001): 15-27.
- Rojo, Grínor. *Diez tesis sobre la crítica*. Santiago de Chile: LOM, 2001.
- Rosa Horan, Elizabeth. "Sor Juana and Gabriela Mistral: Locations and Locutions of the Saintly Woman". *Chasqui* 25, n.º 2 (1996): 89-103.
- Scott, Joan. *Las mujeres y los derechos del hombre: feminismo y sufragio en Francia, 1789-1944*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2012.

- Segato, Rita. "Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial". En *Feminismos y poscolonialidad*, editado por Karina Bidaseca y Vanessa Vasquez, 17-48. Buenos Aires: Godot, 2011.
- Serrano, Sol, Macarena Ponce de León y Francisca Rengifo. *Historia de la Educación en Chile, Tomo II: La Educación nacional (1880 - 1930)*. Santiago de Chile: Taurus, 2018.
- Serrano, Sol. "De escuelas indígenas sin pueblos a pueblos sin escuelas indígenas: la educación en la Araucanía en el siglo XIX". *Historia* 29 (1995): 423-474.
- Stoler, Ann Laura. *La chair de l'empire. Savoirs intimes et pouvoirs raciaux en régime colonial*. Paris: La Découverte, 2013.
- Turra, Omar. "Escuelas Normales y formación de maestros 'civilizadores' en la Araucanía ocupada/ colonizada: (1896-1936)". En *Diálogo de saberes en educación intercultural*, editado por Daniel Quilaqueo, Stefano Sartorello y Héctor Torres, 146-173. Temuco: Universidad Católica de Temuco, 2020.
- Umbach, Johanna. *Missionarische Weiblichkeit und Identitätskonstruktion. Die Chile-Mission der Menzinger Kreuzschwestern im frühen 20. Jahrhundert*. Fráncfort del Meno: Peter Lang, 2017.
- Valenzuela Márquez, Jaime. "Indias esclavas ante la Real Audiencia de Chile (1650-1680). Los caminos del amparo judicial para mujeres capturadas en la guerra de Arauco". En *América en diáspora. Esclavitudes y migraciones forzadas en Chile y otras regiones americanas (siglos XVI-XIX)*, editado por Jaime Valenzuela Márquez, 319-380. Santiago de Chile: RIL, 2017.
- Vera, Antonieta. "La superioridad moral de la mujer: sobre la norma racializada de la femineidad en Chile". *Historia y Política* 36 (2016): 211-240.
- Wade, Peter, Fernando Urrea y Mara Viveros. *Raza, etnicidad y sexualidades. Ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2008.
- Yeager, Gertrude. "Female Apostolates and Modernization in Mid-Nineteenth Century Chile". *The Americas* 55, n.º 3 (1999): 425-458.
- Yeager, Gertrude. "Religion, Gender Ideology, and the Training of Female Public Elementary School Teachers in Nineteenth Century Chile". *The Americas* 62, n.º 2 (2005): 209-243.
- Yuval-Davis, Nira y Floya Anthias. *Women-Nation-State*. Londres: Macmillan, 1989.
- Zavala, José Manuel. "Los colonos y la escuela en la Araucanía: los inmigrantes europeos y el surgimiento de la educación privada laica y protestante en la región de la Araucanía (1887-1915)". *Revista Universum* 1, n.º 23 (2008): 268-286.