

Cita recomendada (APA 7):

Fabregat, M. (2026). El misionero capuchino bávaro Jerónimo de Amberga durante su estadía en La Araucanía: ideas y reflexiones en torno a la educación indígena (1902-1921). *Revista TEFROS*, 24(2), 179-206.

DOI: <https://doi.org/10.63207/tefros.v24n2.a8>

Revista TEFROS es una Publicación del *Taller de Etnohistoria de la Frontera Sur*.
Universidad Nacional de Río Cuarto, Argentina.

Contacto: tefros@hum.unrc.edu.ar Página: <http://www2.hum.unrc.edu.ar/ojs/index.php/tefros/index>



Licencia de Creative Commons Reconocimiento-No Comercial-Compartir Igual 4.0 Internacional
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

El misionero capuchino bávaro Jerónimo de Amberga durante su estadía en La Araucanía: ideas y reflexiones en torno a la educación indígena (1902-1921)¹

The Bavarian Capuchin missionary Jerome of Amberg during his stay in Araucanía: ideas and reflections on Indigenous education (1902–1921)

O missionário capuchinho bávaro Jerônimo de Amberg durante sua estadia na Araucania: ideias e reflexões em torno da educação indígena (1902-1921)

Mario Fabregat

Universidad de La Frontera, Temuco, Chile

Contacto: mario.fabregat@ufrontera.cl – ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2369-2869>

Fecha de presentación: 1 de febrero de 2026

Fecha de aceptación: 10 de junio de 2026

Resumen

En el contexto de la ocupación de La Araucanía concretada militarmente por el Estado chileno en 1883, en adelante los gobiernos de la época encomendaron a la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos de la provincia de Baviera la labor de civilizar y asimilar culturalmente a poblaciones indígenas, principalmente mapuche-huilliche, mediante la evangelización y educación. Muchos de estos misioneros desarrollaron actividades paralelas, entre las cuales se encuentran la investigación y publicación de artículos y ensayos de carácter científico, como también trabajos relativos a la educación y los métodos pedagógicos considerados más adecuados para asimilar a las poblaciones indígenas. Para indagar en esta dimensión, analizaremos la producción intelectual de fray Jerónimo de Amberga, quien permaneció en La Araucanía entre los años 1902 y 1921.

Palabras clave: Chile; la Araucanía; siglos XIX-XX; capuchinos bávaros; Jerónimo de Amberga.

Abstract

In the context of the occupation of La Araucanía, militarily completed by the Chilean State in 1883, the governments of the time subsequently entrusted the Order of Friars Minor Capuchins of the Province of Bavaria with the task of civilising and culturally assimilating Indigenous populations, primarily Mapuche-Huilliche, through evangelisation and education. Many of these missionaries carried out parallel activities, including the research and publication of scientific articles and essays, as well as works related to education and the pedagogical methods considered most appropriate for assimilating Indigenous populations. To explore this dimension, we will analyse the intellectual production of Friar Jerónimo de Amberga, who remained in La Araucanía between 1902 and 1921.

Keywords: Chile; Araucanian territories; 19th and 20th centuries; German Capuchin missionaries; Jerónimo de Amberga.

Resumo

No contexto da ocupação da Araucania, concretizada militarmente pelo Estado chileno em 1883, os governos da época encarregaram a Ordem dos Frades Menores Capuchinhos da província da Baviera da tarefa de civilizar e assimilar culturalmente as populações indígenas, principalmente mapuche-huilliche, por meio da evangelização e da educação. Muitos desses missionários desenvolveram atividades paralelas, entre as quais se destacam a pesquisa e a publicação de artigos e ensaios de caráter científico, bem como trabalhos relacionados à educação e aos métodos pedagógicos considerados mais adequados para assimilar as populações indígenas. Para investigar essa dimensão, analisaremos a produção intelectual de frei Jerônimo de Amberg, que permaneceu na Araucania entre os anos de 1902 e 1921.

Palavras-chave: Chile; territórios araucanos; séculos XIX-XX; missionários capuchinhos alemães; Jerônimo de Amberg.

1. Introducción

En este trabajo nos proponemos identificar y analizar algunas publicaciones científicas de fray Jerónimo de Amberga (Amberga, Baviera, 1866; Neuötting, Baviera 1952), perteneciente a la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos de la provincia de Baviera, escritas durante su permanencia como misionero en La Araucanía, entre los años 1902 y 1921. Como hipótesis de trabajo proponemos que los misioneros capuchinos bávaros en general y Amberg en particular, además de su ejercicio político y misional coordinado en parte por el Estado, desarrollaron otros intereses que les permitieron satisfacer inquietudes investigativas que traían desde Baviera, principalmente en el ámbito etnológico, lingüístico, pedagógico, geográfico, histórico, botánico, entre otros, situación que fue favorecida por el hecho de haber llegado a un territorio ocupado por poblaciones principalmente mapuche y que, en muchos casos, concluyó en la elaboración de obras que tuvieron un alcance regional y nacional.

Estas disciplinas y saberes fueron complementarias y útiles a sus prácticas religiosas. Por ejemplo, el dominio de la lengua mapuche, el *mapudungun*, y su estudio científico, facilitó la comunicación con ellos, además de ganarse su confianza y avanzar hacia los objetivos de evangelización, educación, moralización y asimilación cultural. Como decía uno de ellos, “El misionero que no sabe el idioma es como un soldado sin armas, como un artesano sin herramientas” (De Rottingen, 1907, p. 27).

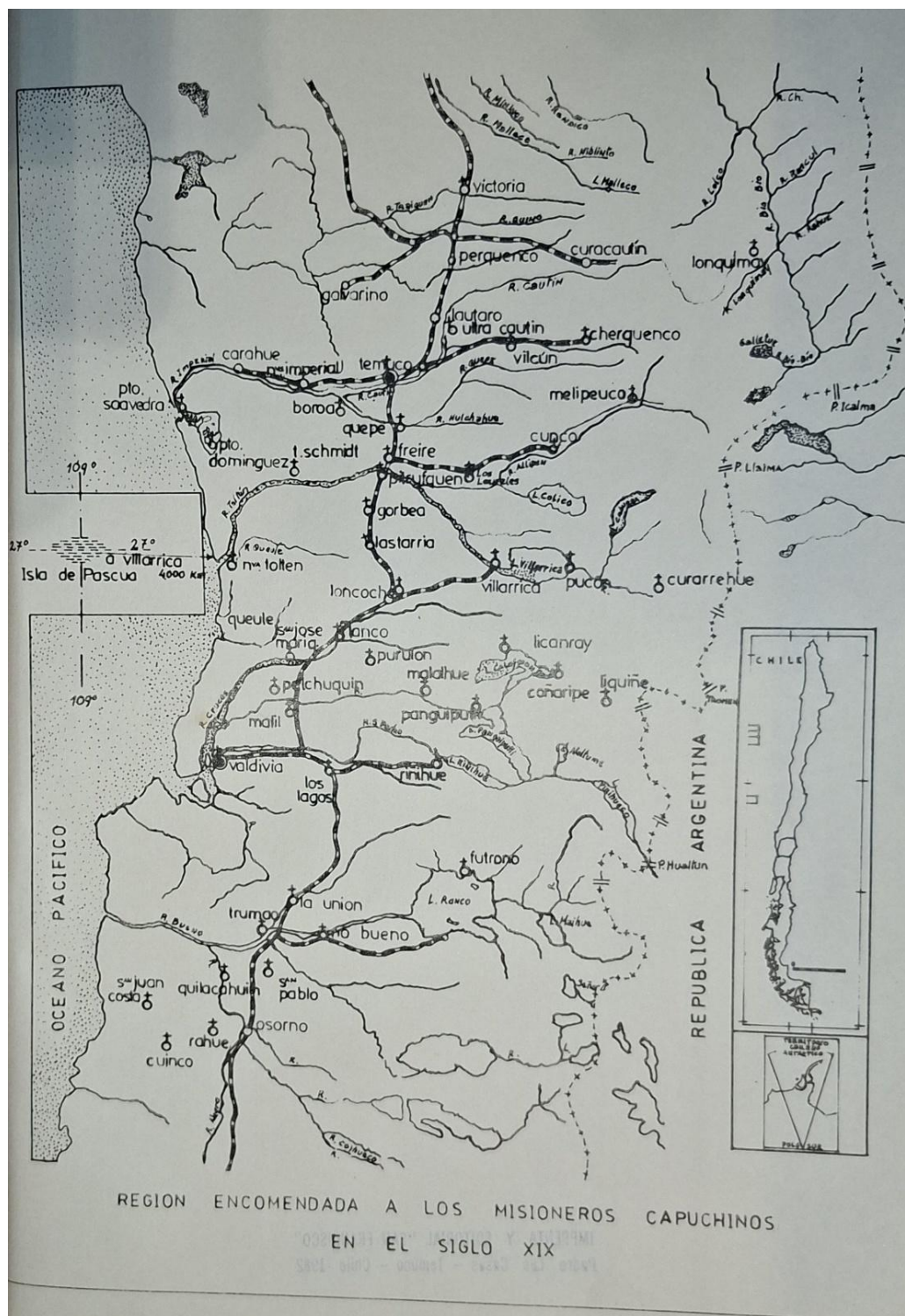
La llegada de los misioneros bávaros a fines del siglo XIX corrió aparejada de los designios institucionales de la república chilena. La ocupación total de La Araucanía se planteó como un objetivo ineludible, por lo que la antigua Frontera colonial entre los ríos BioBio y Toltén, debía ser civilizada y chilenizada (ver Mapa 1). El Estado estaba empeñado en seguir la senda del progreso, idea instalada desde la modernidad eurocéntrica, y que significaba integrarse al mercado internacional, levantar ciudades y dotarlas de infraestructura, incorporar medios de transporte y organizar la vida en sociedad bajo los auspicios de los valores occidentales. En ese sentido, recibir a misioneros alemanes coincidía con los lineamientos incorporados en el proceso de colonización del sur a mediados del siglo XIX. La migración representaba una práctica y una mentalidad que reconocía en los aportes europeos la superación del pasado hispano y la necesidad de adquirir nuevos valores para la organización del Estado-nación. Asimilar culturalmente al indígena rompería el obstáculo que estos representaban, de acuerdo a la lógica imperante, para el desarrollo social (Saldivia Donicke, 2010; De Pamplona, 1911; Möesbach, 1936; Molineaux, 2016).

En medio de este proceso histórico, el catolicismo en general y los capuchinos bávaros en particular, vivían sus propios conflictos internos con el predominio luterano de Prusia desde la creación del Segundo Imperio (1871-1918). Para fortalecer y reivindicar la labor misionera católica, la Orden capuchina sistematizó y academizó la formación de los sacerdotes en base a lo que se llamó la ciencia de las misiones o Misiología. En parte esto explica el gran desarrollo intelectual y científico que muchos misioneros lograron en Chile (Noggler, 1972; Alvarado, 2001).

“Los misioneros no viven en conventos. Viven en medio del mundo. Sin embargo, deben quedar intactos al mundo”. Así se aseguraba en un instructivo sobre las normas de vida que debían seguir los misioneros en La Araucanía (De Rottingen, 1907, p. 12). Eran hombres que habitaban dos mundos, dos realidades. Frente a los rigores de la vida doméstica y mundana los principios eternos del ser y estar con Dios permitían encontrar los equilibrios para no sucumbir al pecado. Era menester cultivar la razón y el conocimiento precisamente para comprender la obra de Dios. Ese ascetismo doctrinal necesario para la fe contribuyó a disciplinar el estudio. Los ejercicios diarios que comenzaban un cuarto para las cinco de la mañana, que incluían la meditación, las letanías de los Santos y la lectura espiritual, en vez de apartarlos del mundo les entregaba la posibilidad de acercarse a él y poder explicarlo (Caruso, 2005; Alvarado et al., 2019; Chen, 2019).

Mapa 1

Región Encomendada a los Misioneros Capuchinos en el Siglo XIX (Noggler, 1972)



Para la realización de este trabajo utilizaremos una metodología de análisis longitudinal de proceso histórico situado, entre 1902 y 1921, a partir de la revisión, análisis y exégesis de fuentes primarias del Estado (Libros de Intendencia y Memorias Ministeriales), resguardadas en el Archivo Regional de La Araucanía (ARA) y fuentes primarias de la Orden capuchina bávara (obras y escritos de misioneros capuchinos bávaros, documentación oficial de la Orden), resguardadas en la biblioteca de la Universidad Católica de Eichstätt-Ingolstadt y en el Archivo del Convento Capuchino de Altötting, Alemania. Esta documentación será complementada con fuentes publicadas, principalmente aquellas pertenecientes al padre Jerónimo de Amberga. La reconstrucción histórica la asumiremos desde una perspectiva historiográfica regional y fronteriza.

El artículo se divide en cuatro partes, comenzando con el contexto histórico de la “ocupación” de La Araucanía. A continuación, se abordan ejemplos de las prácticas científicas misioneras y algunos resultados de investigaciones que fueron publicados. La tercera parte se adentra en la labor educativa de los misioneros capuchinos y el trabajo intelectual de Amberga sobre teoría educativa y la revisión de métodos pedagógicos modernos. La cuarta y última parte revisa el pensamiento de Amberga que discute el paradigma del racismo científico y la consideración del mapuche como un inferior, en el contexto de la expansión de la educación como parte del proyecto modernizador.

2. Los capuchinos en Chile: requerimientos estatales y transformaciones conventuales

El año 1849 llegaron a La Araucanía los primeros frailes y hermanos de la Orden de los Hermanos Menores Capuchinos, de procedencia italiana, producto del contrato firmado con el gobierno de Chile el año anterior, fundando misiones en Puerto Saavedra (Bajo Imperial), Toltén y Villarrica, entre otras (Pinto, 1988, pp. 95-96). Se aproximaba la creación de la provincia de Arauco (1852) que, administrativamente, marcaría las primeras acciones para iniciar, diez años más tarde, la ocupación militar del territorio denominado la Frontera (entre los ríos Biobío y Toltén), debido a la presencia ancestral del pueblo mapuche que mantenía su autonomía respecto al Estado chileno. La conversión de los infieles para la Iglesia, y el sometimiento de los incivilizados para el Estado, unificaron propósitos que fueron buscados por distintos medios. A la fuerza del Estado debía acoplarse la religión (Latcham, 1924).

Una vez conseguido el objetivo de controlar militarmente el territorio de La Araucanía (1883) se dio inicio al proceso de control de la población indígena. Chilenizarlos implicaba no

solo nacionalizarlos, sino que también, evangelizarlos. O, mejor dicho, su nacionalización requería previamente desinstalar su cultura, por lo que transformar sus creencias era un punto medular para lograr este propósito. La soberanía estatal en el territorio recién conquistado era visible de dos maneras directas y de una manera más indirecta. En el primer caso, con la presencia institucional del Ejército y la de los oficiales civiles, estos últimos como parte de la principal institución chilinizadora, el Registro Civil (Pinto, 2003). La segunda manera, la de la misión, fue más indirecta, pero no menos institucional. Era de más largo plazo y apelaba a la dimensión cultural y la persuasión (Pairicán, 2020). El indígena debía ser un símil del chileno, por lo tanto, hablar castellano y ser cristiano. Solo así el Estado podía completar el objetivo de disponer de una nación para la república. Fue una dinámica de colonización interna, concordante con la marcha de los acontecimientos acaecidos, por ejemplo, en la República Argentina, bautizada como campaña del desierto, y otras ex colonias hispanoamericanas, aunque con características distintas a la del formato imperialista predominante en Europa (Kumar, 2018).

La labor de los capuchinos italianos que habían llegado a Chile en 1849, se comenzó a debilitar debido a la disminución de sacerdotes, asunto que fue resuelto de manera transitoria con la llegada de capuchinos españoles, pero no lograron revertir la carestía misional. La situación comenzó a cambiar positivamente con la llegada de los capuchinos bávaros. A comienzos del mes de noviembre de 1895 llegaron a Chile los primeros cuatro misioneros, los que se instalaron en enero de 1896 en La Araucanía. Se trataba de los frailes Tadeo de Wiesent, Félix José de Augusta y Anselmo Beyerau de Camin, junto al hermano Sérvulo de Gottmannshofen (Noggler, 1972). Al poco andar fueron llegando otros, como Jerónimo de Amberga, al mismo tiempo que se fortalecieron misiones como la de Villarrica y Boroa, y se fundaron otras en Panguipulli, Llaima, Vilcún, Cunco, Toltén y Padre Las Casas. Incorporaron en varias de ellas escuelas e internados llegando a atender a tres mil niños hacia el año 1920 (Mansilla y Rivera, 2019; Canales y Cabrera, 2023).

En cuanto al momento histórico que estaban viviendo los capuchinos alemanes previo a su arribo a Chile, podemos señalar que el clima político producto de la formación del Segundo Imperio Alemán (1871) implicó que el Estado prusiano hegemonizara el gobierno con una impronta espiritual y social protestante. El reino de Baviera, principalmente católico, resintió culturalmente esta hegemonía, generándose una disputa intelectual, religiosa y política denominada *Kulturkampf*, la que se extendió por al menos veinte años. Esta coyuntura desató

varias consecuencias, entre las cuales podemos mencionar la búsqueda por parte del catolicismo de un posicionamiento teórico más sólido. Esto a su vez determinó una formación sacerdotal más exigente, acorde con los tiempos políticos y con el marcado “cientifismo” que se asumía desde el Estado prusiano (Candia da Silva, 2023, p. 133).

En la búsqueda de legitimidad de la fe católica, a fines del siglo XIX surgió dentro de la teología católica la Ciencia de las Misiones o Misiología. El curso natural debía ser su implementación académica, por lo que, en 1910, apareció la primera cátedra de “misiología católica” en la Universidad de Münster (noroeste de Alemania, actual estado de Renania del Norte-Westfalia), dictada por Joseph Schmidlin, cátedra que a su vez encontraba sus antecedentes en las premisas del teólogo protestante, Gustav Warneck (1834-1910). Este nuevo ciclo de formación académica capuchina también les sirvió para defenderse de las sospechas que recaían sobre ellos relativas a dificultar la expansión colonial prusiana. Es decir, se temía que los misioneros católicos llevaran adelante una agenda más religiosa que política (Candia da Silva, 2023, pp. 115-116).

En respuesta a estos desafíos, los sacerdotes capuchinos, a partir de la década de 1870, paulatinamente fueron preparados en el arte de misionar. Entre las nuevas exigencias que los aspirantes a la Orden debían aprobar era un examen que habilitaba el ingreso a la educación superior. Además, se fundó el Seminario Seráfico en Burghausen (“frontera franco-austríaca”) que recibía a los jóvenes aspirantes. Aparte de la preparación para rendir el examen habilitante para la educación superior, debían aprender latín, griego, francés y alemán; e historia, matemáticas y física. También tenían entrenamiento médico y el aprendizaje para promover en las misiones actividades de orden práctico, como la agricultura y la creación de escuelas. En definitiva, se produjo una “academización de la labor misionera” en tanto necesidad de “investigación de las sociedades misionadas” (Candia da Silva, 2023, pp. 114-119). Por lo tanto, los capuchinos bávaros llegados a La Araucanía –y algunos de sus más ilustres representantes como Augusta, Amberga, Atanasio Hollermayer, Ernesto Wilhelm de Möesbach y el primer prefecto bávaro en Chile, Burcardo María de Röttingen (1901 y 1924)– fueron formados bajo los auspicios de la misiología, convirtiéndose en los “precursores” de la implementación de las “nuevas prácticas misioneras” (Candia da Silva, 2023, pp. 114-119).

Uno de los elementos que probablemente favoreció a los capuchinos bávaros fue que su quehacer misional lo realizaron en el período en que la elite chilena intentaba instalar la idea del progreso, en base al paradigma de la modernización y la civilización, dimensión que

también tensionó el poder socio-político y cultural de la Iglesia Católica frente a la cada vez más poderosa cosmovisión secularizadora asumida por el Estado. Estas transformaciones implicaron, según nuestra perspectiva, que estos misioneros definieran su labor en base a un esquema de referencias que los situó en dos mundos, el religioso y el político, o si se quiere, el tradicional y el moderno. Dentro de esa lógica y en el contexto de su ejercicio misional se vieron en la obligación de reflexionar sobre su labor. A consecuencia de esto, entre otras cosas llegaron a la conclusión de que para justificar la necesidad de su presencia debían mostrar con evidencias los resultados obtenidos en el proceso de asimilación. Esto último entendido como transformación cultural modernizadora de los indígenas. Sumado al profundo interés por el saber derivado de su formación académica, las prácticas científicas que llevaron adelante fueron usadas como un medio para lograr los objetivos de asimilación cultural.

3. Misioneros con intereses científicos

Hay dos dimensiones que es posible destacar entre las características de los misioneros bávaros en La Araucanía: su producción científica y su labor educativa y pedagógica. Respecto a lo primero, y en particular en cuanto a quien hemos elegido para el análisis principal de este trabajo, Jerónimo de Amberga, podemos precisar algunos hitos relevantes de su vida. Ingresó a la Orden capuchina el año 1887 y fue ordenado sacerdote en 1890. Entre las distintas funciones que desempeñó en la Orden se encuentra la de redactor de las revistas *Altöttinger Franziskus-Blatt* y *Seraphisches Weltapostolat*, situación que lo coloca como un hombre vinculado al círculo del conocimiento y su promoción. Sobre su permanencia en Chile (1902-1921) se ha señalado que ocupó un “papel preponderante en el desarrollo de un programa de aculturación y educación para los mapuches” y que fue señero en cuanto a convencer y estimular el interés en el estudio de la cultura indígena en la elite científica chilena, lo que encontró sus frutos al concretarse la cátedra de *mapudungun* en la Universidad de Chile. Como parte de sus estudios etnológicos, representó las ideas contrarias al racismo de araucanistas como Tomás Guevara, que este último expuso principalmente en el libro *Psicología del pueblo araucano*, en 1908, y donde sostenía la inferioridad intelectual del mapuche (Arellano Hoffman et al., 2006, p. 488).

Dentro de la producción intelectual de Amberga aparecen distintos escritos en formato de artículos que fueron publicados en revistas especializadas y otros que hemos encontrado en los archivos de la Orden en el convento de Altötting. Si pudiéramos realizar una tipología o

identificación temática de sus obras la dividiríamos en dos tipos, una de carácter etnológico y racial, y otra de carácter educacional. En el primer caso, el objeto de estudio tiene como protagonistas a los pueblos mapuche y huilliche, de los cuales hemos seleccionado cuatro, publicadas entre los años 1913 y 1917, en la *Revista Chilena de Historia y Geografía*: Estado intelectual, moral y económico del Araucano (1913); El pueblo indígena en la historia (1914); La epopeya de Boroa (1916) y Agricultura Araucana (1917).

El segundo tipo de escritos de Amberga corresponde a materias relacionadas con la educación primaria o elemental de los niños, cuyas reflexiones y propuestas son vertidas en las publicaciones ya señaladas. A estas agregaremos un ensayo manuscrito, con opiniones generales, aunque sin dejar de citar autores, pero donde no es posible diferenciar entre chilenos e indígenas. El manuscrito aparece en hojas de block con el título “Educación moderna. Libro y novela educacionista. Errores. Exageraciones”, numerado hasta la hoja seis, aunque falta la hoja número cuatro y de la seis sólo existe la mitad. No aparece destinatario ni fecha. Aunque no tenemos la certeza de que haya sido escrito por Amberga, podemos presumir fundadamente que es de su autoría. Al parecer corresponde al año 1918 porque comienza citando a la educadora sueca Ellen Key (1849-1926), quien el año 1900 publicó su libro más importante, *El siglo de los niños*. Al momento de escribir, Amberga manifiesta que han pasado “dieciocho años” desde que Key, “saludada como profetiza de un nuevo evangelio, anunció el siglo del niño”. Ese año, 1918, se encuentra dentro del lapso de tiempo que Amberga permaneció en Chile (1902-1921).²

Dentro de la productividad científica realizada en Chile por otros misioneros bávaros destacan, aparte de Amberga, los frailes, Félix de Augusta (1860-1935), Ernesto Wilhelm de Möesbach (1882-1963), Atanasio Hollermayer (1860-1945) y Tadeo de Wiessent (1858-1926) (ver Figura 1). De Augusta, médico-cirujano de profesión, publicó una serie de obras relativas al estudio de la lengua y las costumbres mapuches, entre ellas, *Gramática Araucana* (1903); *Lecturas araucanas. Narraciones, costumbres, cuentos, canciones* (1910); *Diccionario araucano-español, español-araucano* (1916). Mantuvo un estrecho contacto con el lingüista alemán del Instituto Pedagógico, Rodolfo Lenz, a quien también le compartió sus intereses de orden botánico (Scholz y Soltmann, 2020). Por otro lado, Möesbach realizó investigaciones de carácter etnográfico e histórico, el que se plasmó en la obra, *Vida y costumbre de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX* (1936).

Figura 1

Fotografía tomada en la conferencia antropológica sobre los araucanos, dictada por Leotardo Matus en el Congreso Araucanista y publicada por la revista Sucesos el 21 diciembre de 1916 (Vargas Pailahueque, 2024)



Nota: Al centro vemos a Leotardo Matus, a su derecha, Sigifredo de Frauenhäusl, y junto a este, Jerónimo de Amberga. Detrás de Matus se halla Martín Gusinde, a la derecha de este, Manuel Manquilef, y a la izquierda de Gusinde, el Cacique Catrileo.

Dentro del primer grupo de capuchinos bávaros llegados a Chile en 1895, se encuentra el padre Hollermayer. En 1937, estando en la Misión de Quinchilcha en la provincia de Valdivia, y con sesenta y siete años de edad, realizó una excursión botánica al volcán Llaima y sus alrededores, excursión que ya había realizado en 1928, ocasión en la que había descubierto una nueva especie de musgo, información que dejó escrito en su cuaderno de anotaciones. En honor a su nombre fue bautizado científicamente como *Hollemayera Silvatica* (Gunckel, 1938). El reconocimiento más importante que recibió Hollermayer fue el haber sido incorporado como Académico Correspondiente de la Academia Chilena de Ciencias Naturales.

Dentro de los desarrollos médicos y terapéuticos en Chile, la figura del padre Tadeo de Wiessent fue señera. Educado en Alemania por el sacerdote naturista Sebastian Kneipp, aplicó durante su vida el método hidroterápico como una alternativa a la medicina alopática. El llamado método Kneipp tuvo en particular en el sur de Chile y en el país en general una gran difusión y aceptación, terapia que tiene vigencia hasta el día de hoy. Dentro de los naturistas chilenos que se inspiraron en el padre Tadeo se encuentra Manuel Lezaeta Acharán, a quien es posible atribuir el libro, *Medicina Natural. Apuntes del R.P. Tadeo de Visent editado por un amigo* (1920). Además, los conocimientos y la sensibilidad por los temas de salud llevaron al padre Tadeo a involucrarse activamente en la creación, en 1932, del primer establecimiento médico de la orden, el Sanatorio de San José de la Mariquina, para los ancianos capuchinos (Citarella, 2018).

4. Misión educativa de los capuchinos y el pensamiento de Jerónimo de Amberga

El contrato del año 1848 firmado entre la Orden capuchina y el gobierno de Chile los comprometía a “civilizar, instruir i moralizar las tribus araucanas i también a los chilenos”. Por su parte, el Estado se veía obligado pagar un sínodo anual de manutención de 360 pesos por misionero. Su labor consistiría en levantar iglesias y salir a recorrer las chozas donde moraban los indígenas, predicando el evangelio. No estaban autorizados a poseer escuelas y toda la instrucción debía centrarse en la evangelización y el aprendizaje del castellano.³

La veta misional moralizante y cristianizadora, pero no docente, impuesta como objetivo a los misioneros capuchinos italianos, también se advierte en las *Memorias* entregadas al Gobierno con anterioridad a la llegada de los capuchinos bávaros. El Vice-Prefecto Apostólico Capuchino italiano, Alejo de Barleta (luego Prefecto entre los años 1893-1900), antecesor del bávaro Burcardo M. de Rottingen (1900-1924), informaba en 1888 que la labor misional se había centrado en la evangelización y la entrega de alimentación y vestuario a los niños indígenas, una forma de educación más socio-cultural, dejando la educación escolar elemental a las escuelas públicas, donde el misionero participaba solo en las clases de religión.⁴ Diez años después, el mismo Barleta, ahora como Prefecto Apostólico, informaba sobre los objetivos civilizadores con absoluta “sumisión a la Suprema Autoridad de la República”, a través de excursiones a las reducciones indígenas, “predicando i administrando los sacramentos”, sin insinuar alguna tarea educativa o pedagógica de orden escolar.⁵

Esta prohibición de tener escuelas se acentuó hacia fines del siglo XIX por la lucha secular del Estado contra el poder eclesiástico. Un aspecto importante que se debe destacar es la presión que realizaron los misioneros bávaros por obtener del Gobierno las autorizaciones y recursos para levantar escuelas, pese a la coyuntura política. La escasez de funcionarios llevó al Estado a aceptar y luego promover el ingreso de los misioneros al sistema educativo nacional en La Araucanía.

La idea de progreso y de un futuro halagüeño indefectiblemente se encontraba atado a los paradigmas socio-políticos del viejo mundo, los cuales debían instalarse en Chile (Chaparro, 2020). La procedencia alemana de los capuchinos fue un punto a favor en este sentido. Alemanes habían sido previamente los colonos elegidos para el poblamiento de la provincia de Valdivia y Llanquihue, por lo que también debían serlo en La Araucanía. La creación de una Agencia de Colonización en Europa (1882) y de la Inspección General de Tierras y Colonización (1883) mostraron los esfuerzos del Estado por concretar la migración, la que, sin embargo, no dio los resultados esperados (Ordenes, 2022, pp. 103-190).

Con todo, las misiones de los bávaros se articularon dentro del horizonte de expectativas del Estado. Paradójicamente, gozaron de un clima ideológico favorable en virtud de su procedencia, que atenuó las cuestiones teológicas Iglesia/Estado en el ámbito interno, y que les permitió rebasar los cometidos que por contrato les fueron encomendados. La labor educativa de impronta nacionalista y cristiana implicó el enfrentamiento con las formas de organización familiar de los indígenas, principalmente la poligamia, realizando ingentes esfuerzos por cambiarla. Otras acciones fueron atizadas por la relación que entablaron con las comunidades indígenas y las situaciones de abuso y represión que sufrieron por parte de colonos chilenos, extranjeros y agentes estatales. A todos ellos los misioneros los identificaron como los “poderosos”. El fenómeno intrusivo del abuso fue constantemente denunciado por distintos medios, como la prensa, la justicia y las autoridades. El Prefecto Rottingen denunció que, debido a las constantes usurpaciones de tierras, los indígenas se veían obligados a “migrar o huir a la Argentina”.⁶

Las misiones capuchinas se concentraron al sur del río Cautín y hasta la provincia de Llanquihue, pasando por la de Valdivia y Cautín. Para el año 1900 existían diez y seis misiones. Bajo Imperial y Boroa en el Departamento de Imperial (Cautín); Quinchilca, Pelchuquin, Purulón, Toltén, San José, Valdivia y Villarrica, en el Departamento de Valdivia (Valdivia);

Dagllipulli, Trumag, Río Bueno, en el Departamento de La Unión (Valdivia); Quilacahuin, Rahue, San Juan de la Costa, San Pablo, en el Departamento de Osorno (Llanquihue).⁷

En 1900 fundaron la misión de Padre Las Casas, en 1910 las de Cunco, Llaima y Lonquimay y, con anterioridad, en 1903, la de Panguipulli. Iniciada la década de 1920 atendían a cerca de tres mil estudiantes en las treinta y ocho escuelas más las capillas e iglesias que tenían. La década de 1930 los estudiantes aumentaron a cinco mil, distribuidos en sesenta y tres escuelas y quince internados (Mansilla et al., 2016).

Si bien no podemos decretar exactamente el momento en que los capuchinos bávaros iniciaron su labor pedagógica escolar, el año 1900 parece marcar una inflexión. Así lo indican las fuentes de la época donde se trasluce esta intencionalidad, ordenando desde los ministerios entregar bienes fiscales para erigir escuelas bajo su dirección. En 1900 el Ministerio de Relaciones Exteriores ordenó al intendente de Cautín hacer entrega al Obispo de San Carlos de Ancud, de dos manzanas en el poblado de Padre Las Casas para que a su vez las traspasara al superior de la misión de Boroa para el “establecimiento de dos escuelas para niños indígenas”, al mismo tiempo que se verificaba la solicitud del Prefecto Apostólico Rottingen para que el gobierno le pagara el sueldo anual de trescientos sesenta pesos al misionero a cargo.⁸ En adelante parece no haber duda al respecto. Así, en abril del año 1902, el Ministerio de Instrucción Pública ordenó a la tesorería fiscal de Imperial pagar al padre Félix de Augusta \$1.500 por mensualidades iguales y vencidas, como parte del presupuesto de Instrucción Pública destinado a las escuelas de Loncoche, correspondiente al departamento de Bajo Imperial.⁹

En 1909, desde el Ministerio de Industria y Obras Públicas se comisionó al intendente de Cautín que informara acerca del funcionamiento del “colegio y taller” de Padre Las Casas a cargo del padre Venancio. Se impartía enseñanza primaria a niños internos, casi todos indígenas, entre 8 y 14 años, consistente en cuatro horas diarias de educación elemental y dos horas de educación manual. Contaban con talleres de carpintería, zapatería, sastrería, además de enseñanza agrícola. No debían pagar nada y se les proporcionaba alimentación sana, vestido y útiles de enseñanza. La matrícula era de 199 alumnos, con una asistencia promedio anual de 97 alumnos.¹⁰ Con anterioridad, y como una forma de publicitar los éxitos de la misión, el Prefecto Apostólico Fr. Burcardo Rottingen informaba al Ministro de Culto sobre las consecuencias benéficas de las escuelas, lo que, según él, se reflejaba en el deseo que tenían los “indígenas” de que sus hijos aprendieran “el idioma castellano”.¹¹

En lo que respecta al padre Amberga y su producción intelectual en el ámbito de la educación, el manuscrito al que hemos atribuido su autoría –considerando las precauciones del caso– lo iniciaba mencionando a la educadora Ellen Key, respecto a la cual decía que era “saludada como profetiza de un nuevo evangelio”. Todo esto indica que tenemos a Amberga leyendo y comentando la obra de una escritora que formó parte del movimiento intelectual surgido a fines del siglo XIX en Europa, denominado la Nueva Escuela, del que también fue parte María Montessori, que planteaba teorías alternativas a la tradicional forma homogeneizante de educar a los niños, caracterizada por los aprendizajes rígidos, el rol pasivo de los educandos, altos grados de disciplina, y un enfoque basado en el adiestramiento, sin reparar en las particularidades y necesidades de cada uno de ellos (Jiménez Bolaños y De la O Jiménez, 2017).

En el lenguaje algo irónico del que hace uso Amberga para referirse a Key encontramos una marca, una signature, un reconocimiento del carácter revolucionario de sus propuestas, las que habían tenido una gran aceptación en la sociedad. Da la impresión que Amberga, en un tono de crítica, expone su molestia por los alcances de las teorías de Key, por la gran “impresión” que han causado, lo que observa y constata en el hecho de que “todos los libros sobre educación moderna están fascinados que repiten en mas o menos feliz variación el mismo tema”.¹² No es que Amberga esté en contra de los postulados pedagógicos de Key, pues considera que esta los ha presentado “defendiendo los derechos del niño, en igualdad, libertad, fraternidad”. La “gran educacionista del Norte” como la llama, es la más eximia representante de la educación moderna, asunto que para Amberga es de suma importancia pues, de manera reiterada, considera indispensable que la formación de los niños se actualice y se oriente con las nuevas necesidades de la sociedad.¹³

Es probable que Amberga haya estado al tanto de la producción intelectual de Ellen Key más allá de lo educativo. Fue una reconocida intelectual de vanguardia que abogó por los derechos de los niños y de las mujeres. Se manifestó a favor de su reconocimiento político mediante el derecho a voto y criticó las estructuras socio-culturales y normativas que la discriminaban dentro y fuera del matrimonio. Parte de estas ideas las plasmó el año 1912 en el libro, *El movimiento feminista*, publicado por G.P. Putnam’s Sons, New York and London. Sus ideas progresistas surgieron de una sociedad como la sueca de raigambre protestante, distinta a la conservadora y católica Baviera de donde provenía Amberga. Existiendo estas diferencias culturales, la postura del misionero, matizada por las razones señaladas, coincide con la de Key

en cuanto a la necesidad del avance social y la modernización como signo de progreso. Esto lo lleva a afirmar y reconocer que el sistema moderno de educación “es excelente en sí” y “es superior a los sistemas del pasado”. Lo que, además, tenía que ver con estar abiertos a los cambios y no oponerse al “continuo de la sociedad” y su “desarrollo universal”.¹⁴ En ese sentido, Amberg tiene una visión optimista del futuro al creer en el avance lineal de la historia. Su espíritu religioso no es un obstáculo para valorar las potencialidades de la razón humana. Por eso estima que en la educación había que “acomodar” las “maneras” “antiguas” de la “pedagogía” a las “exigencias de los tiempos modernos”.¹⁵

La crítica que traza Amberg sobre la teoría que él llama, “educacionista”, de Hellen Key, radica no en lo errado de los principios y premisas que sostiene, sino en lo que denomina “las exageraciones de los libros sobre educación”.¹⁶ Esto lo ejemplifica con algunas citas que extrae de la educacionista de marras, y que nosotros obviamente no sabemos si efectivamente aparecen en la obra de ella. Dicen: “El gran secreto de la educación es no educar”; “Los niños son fuertes y geniales personalidades”. El misionero se detiene en esta última afirmación, indicando que es evidente que no todos los niños son geniales, que existen diferencias entre ellos, que no todos pueden ser artistas o rendir de manera sobresaliente. Agrega que “El buen sentido común nos dice que en estas máximas predomina la exajeración”.¹⁷

Amberg prosigue su análisis sobre la educación de los niños, pero repara en que después del apogeo de los libros sobre teoría de la educación se inició una etapa de predominio y vulgarización de lo que definió como “la ola de la novela educacionista”.¹⁸ Se refiere a una serie de obras literarias, principalmente novelas y dramas, que tienen como protagonistas a adolescentes y jóvenes. No sabemos si efectivamente leyó todas aquellas que menciona en su manuscrito. Sin embargo, al menos sabe de su existencia y de la temática, lo que le sirve para contextualizar sus opiniones. En orden de prelación menciona las siguientes. *Jean Christophe*, del francés Romain Rolland (1866-1944) que, según dice, había sido la novela más importante del año pasado (suponemos que se refiere al año 1917). Los diez volúmenes de la obra se publicaron entre los años 1904 y 1912 y personifica a un joven músico alemán que encarna el arquetipo del héroe que debe luchar por la perfección humana (Rolland, 1906). De acuerdo a Amberg, el éxito de ventas de *Jean Christophe* era equivalente a lo que algunos años antes había ocurrido en Alemania con el libro, *Götz Krafft, la historia de una juventud*, de Edward Stillebaur (1868-1936), publicado en Berlín en 1904.¹⁹

La lista de autores continúa con algunos textos chilenos y latinoamericanos. Señala que una de las mejores novelas nacionales es “El perdido” de Eduardo Barrios (1884-1963), libro que en realidad se llama *Un perdido*, publicado el año 1918. Dentro del repertorio de Barrios también se encuentra uno de los más populares de la literatura chilena, *El niño que enloqueció de amor*, publicado tres años antes. De las lecturas que realizó Amberga sobre los comentarios críticos efectuados por otro escritor chileno, Fernando Santiván (1886-1973), sobre *Un perdido*, afirma que Santiván habría señalado que esta obra era una “novela educacionista”, la cual lleva a “meditar hondamente en la educación de los hijos”.²⁰ Hay una cita entre paréntesis que realiza Amberga de la *Revista de Artes y Letras* (Santiván, 1918, p. 296), revista que Santiván publicó el año 1918, junto al escritor Miguel Luis Rocuant, y desde donde Amberga habría accedido a los escritos de Santiván. Este habría manifestado, según el misionero, “un descontento bastante acentuado con los resultados de la educación moderna”, representada en la infancia del protagonista de *Un perdido*, llamado Luis Bernal. ²¹ Al buscar antecedentes en dicha revista, efectivamente aparece un artículo de Santiván en la sección “Notas Bibliográficas”, analizando la novela: “Un perdido. Por Eduardo Barrios, de la Casa Editorial Chilena, de 1918 y con 516 páginas” (Santiván, 1918).

Luego, en el manuscrito de Amberga aparece el escritor uruguayo, Enrique Rodó (1871-1917) y su libro *Motivos de Proteo*, publicado en 1909, el que a su vez menciona al dramaturgo noruego, Henrik Ibsen, y su obra *Peer Gynt*, que narra la historia de un joven aldeano que incurre en conductas de dudosa moralidad. De allí que Amberga aluda a él haciendo una analogía con las promesas incumplidas de la “educación moderna” que, en vez de formar “fuertes personalidades”, lo que ha hecho es que aumente “en forma alarmante la legión de los ‘Peer Gynt’”, es decir, de los jóvenes desorientados.²²

Para complementar las opiniones del mundo letrado acerca de las características de la infancia y la juventud de aquellos tiempos, Amberga describe su propia experiencia como docente, haciéndose cargo de la dimensión moral de la educación, reflexionando acerca de los valores que los jóvenes necesitan como guía para su vida adulta. En esta parte reproduce los temores que habrían manifestado los padres y sus “quejas amargas” respecto a los hijos: “Nuestros niños no son obedientes; no tienen respeto para nadie y para nada; no saben dominarse a si mismo (sic)”.²³ En síntesis, en este manuscrito se expresan las dudas sobre las teorías educacionales, el destino de los jóvenes y de lo imperativo que son los cambios para actualizar los procesos educativos de los niños. Es la percepción o la intuición sobre lo

impredecible de los cambios y las transformaciones. Tal vez es la conciencia que tiene Amberga de que es imposible controlar lo que ocurrirá (Latour, 2012).

En otra publicación firmada por Amberga y publicada el año 1917, en la misma temática educativa pero centrada en la población indígena, manifiesta que era ineludible la promoción de la educación como instrumento de progreso individual, colectivo y nacional, la que debía realizarse mediante la sistematización de la enseñanza escolar. La escuela en general y la escuela agrícola para indígenas “está destinada a enseñar y educar a sus alumnos sobre la base del individualismo, fuente de la iniciativa y el progreso”, considerando de “imprescindible necesidad” contar con anexos de escuelas agrícolas en los internados (Amberga, 1917, pp. 35-79). La reflexión de Amberga sobre la educación indígena cruza al menos tres dimensiones. En primer lugar, debía establecerse como objetivo la evangelización a partir del buen trato y la consideración. En segundo lugar, la educación debía servir como medio para la nacionalización y la chilenización. Por último, hablar castellano acercaba al niño a la sociedad chilena y le permitía integrarse en igualdad de condiciones. Esto explica que el misionero haya visto con buenos ojos la “prohibición” de hablar “mapuche” a los niños en las escuelas. No tenía que ver con el desprecio al *mapudungun*, sino más bien con la necesidad de integrarlo a una sociedad que se imponía sin vuelta atrás (Amberga, 1917, p. 69).

Una derivada interesante se vislumbra en la misma publicación al abordar la educación indígena incorporando ideas y principios propios del higienismo, centrándose en disciplinar las conductas y los cuerpos de los educandos. Se les debía enseñar con métodos modernos, “maquinarias de proyección, estereoscopios y cinematógrafos”, sobre todo en asignaturas como la historia, la geografía y las ciencias naturales, sin dejar de lado las características de origen de los niños, es decir, sin desentenderse de su cultura y de los posibles efectos nocivos del cambio de hábitat que, según decía, los podía llevar a la “depresión psíquica” y a resentir su salud (Amberga, 1917, pp. 69-70). Resultaba del todo favorable llevarlos al “aire libre”, no saltarse los recreos y practicar gimnasia, condición que también permitía evitar las enfermedades propias del encierro, como los “gérmenes de la tisis, flagelo más terrible que la peste y el cólera”, prevención que se veía materialmente facilitada por la existencia de los anexos agrícolas (Amberga, 1917, pp. 36).

Si reparamos en los conceptos que acuñaba Amberga para referirse a las condiciones de la vida física y mental de los niños, podemos observar un cierto manejo de conocimientos y paradigmas positivistas al respecto. Por ejemplo, la posibilidad de que la mente pudiera

enfermar –depresión psíquica– igual que los órganos, como el corazón, los pulmones o el cerebro. El organismo podía resentirse por diferentes afecciones y lo mismo podía acontecer con la mente y finalmente afectar el ánimo de las personas.

Amberga entiende que la salud depende de algunas variables que la medicina y la ciencia moderna podían controlar en parte. La oferta de posibilidades iba desde tratamientos disponibles para algunas enfermedades hasta medidas profilácticas que las podían evitar. La nosología médica difundida desde el siglo XIX, cada vez con mayor legitimidad y aceptación, estableció la supremacía clínica del síntoma mórbido como indicador del estado de salud. Por eso Amberga señalaba que el “barómetro más seguro de la salud de un joven es su peso”, por lo que “convendría en cada escuela pesar mensualmente al niño”. Y, si se evidenciaba algún problema, “someterlo inmediatamente a un régimen” (Amberga, 1917, p. 79). La importancia de la higiene en un amplio sentido era la base para conservar la salud. De allí que un edificio escolar moderno necesitaba baños, alcantarillado, agua potable, dormitorios bien ventilados y “espaciosos”, pisos pintados y con instalaciones apropiadas para “desinfectar libros y útiles” (Amberga, 1917, p. 79).

5. Racismo y modernidad en la obra intelectual de Jerónimo de Amberga

En una nota al pie del artículo Estado intelectual, moral y económico del Araucano publicado el año 1913 por Amberga en la *Revista Chilena de Historia y Geografía*, perteneciente a la Sociedad Chilena de Historia y Geografía, se explica al lector el por qué un misionero, un religioso capuchino, aparecía escribiendo “en una tribuna profana”. Los editores de la revista lo justificaban al reconocer que los misioneros de esta Orden se habían destacado por sus trabajos “apostólicos y culturales” y que Amberga en particular había demostrado un interés “cristiano y científico”. El gesto hablaba por sí solo. Existía un reconocimiento y gratitud que legitimaba la investigación científica de un sacerdote (Amberga, 1913, pp. 5-37).

Los aportes científicos de Amberga son invaluable y meritorios. En este apartado analizaremos sus trabajos académicos en torno al mundo indígena que lo llevaron a teorizar sobre la importancia de la raza y la influencia de la sociedad en el desarrollo de las características morales, psíquicas y económicas de los mapuches. En términos más actuales sería el estudio de la dimensión bío-psico-social de un grupo de población y/o sociedad en particular. Iniciaremos el análisis de sus reflexiones con las discusiones que llevó adelante respecto a las características raciales de los mapuches.

Amberga discurre sobre la visión chilena de asimilar al indígena donde, según dice, predomina la desconfianza sobre si realmente era o no capaz de integrarse a la sociedad, puesto que es considerado perteneciente a una raza “inferior”. Prosigue diciendo que para algunos sería mejor que desapareciera para que “no estorbe más el avance del progreso (sic)”. Para justificar esta visión tan desmedrada que tenían los chilenos de los indígenas, dice que se debía a que cuando viajaban al sur los encontraban “degenerados por el alcohol”, condición que sería “incorregible”. Amberga discute estos argumentos que, decía, eran desmentidos por los estudios científicos realizados por la antropología y la psicología (Amberga, 1913, p. 6)

Aunque el misionero reconoce que muchos de estos juicios negativos se fundaban en teorías científicas reconocidas, no es menos cierto que las más recientes las habían refutado, demostrando la inconsistencia de los postulados racistas. Cita el libro del francés Edmond Demolins (1852-1907), *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons* (1899), quien suscribía las teorías de la época respecto a la existencia de razas superiores e inferiores. Para contradecirlo se sirve del autor italiano, Napoleone Colajanni (1847-1921), quien combatió el “dogma de la inferioridad o superioridad de razas”, principalmente a través de la crítica a las ideas racistas del padre de la criminología moderna, César Lombroso (p. 8).

Amberga señala que, en la actualidad desde la antropología, la sociología, la psicología y la historia, se estaban corrigiendo las teorías racistas que afirmaban la existencia de razas “fatalmente superiores e inferiores” (Amberga, 1913). Se ha probado con evidencias, señala, que la “permanencia y durabilidad de los caracteres anatómicos” –aludiendo a los estudios sobre la herencia– se va perdiendo en un curso inevitable. En defensa de las transformaciones raciales recurre a los estudios del sociólogo francés, Jean Finot (1858-1922), que publicó el año 1905 el libro *Los prejuicios de la raza*, quien se opuso a los paradigmas racistas mediante la metodología antropométrica, exhibiendo “estadísticas con miles de medidas” que no probaban la supuesta superioridad del hombre blanco. Esto le da pie a Amberga para que teorice acerca de los caracteres fisiológicos del araucano, afirmando que está más cerca del llamado “homo europeus” que, por ejemplo, los celtas y otras razas europeas (1913, p. 8).

Dentro de la misma dimensión de la raza como elemento diferenciador de los pueblos, que los clasifica en superiores e inferiores, retruca los discursos de aquellos que ven en la mezcla racial entre blancos y mapuches una situación inconveniente al considerar que afectaría negativamente al pueblo chileno, corrompiendo sus valores y costumbres. En apoyo de lo contrario y de la conveniencia del mestizaje, aduce estudios antropológicos y estadísticos que

demuestran la que llama, “selección instintiva”, entre las razas, la que se producía naturalmente en provecho del crecimiento y evolución de la población general (Amberga, 1913, pp. 22-30).

Dentro de la psicología, “los experimentos de la más nueva de las ciencias”, como la define, se cuestionan las comparaciones entre “individuos de diferentes idiomas y culturas”, lo que no sería válido metodológicamente. Así lo plantea, según Amberga, Wilhem Wundt, (1832-1920), un médico alemán que desarrolló un laboratorio experimental de psicología en Leipzig el año 1879, y que, con posterioridad, entre 1900 y 1920, escribió una monumental obra de 10 volúmenes llamada *Psicología de los pueblos (Völkerpsychologie)* (Amberga, 1913, p. 12).

Amberga hace uso de la analogía para ejemplificar la falta de rigurosidad de una parte de la sociedad chilena —sobre todo la élite política— a la hora de evaluar las costumbres consideradas incivilizadas de los mapuches. Recurrente era la crítica a la medicina y la ritualidad mapuche dirigida por la machi para demostrar el atraso cultural e incluso la barbarie indígena. La invocación a la magia y la ritualidad mapuche como tradición extravagante y ridícula es puesta en jaque por Amberga al advertir sobre la importancia que el “hombre civilizado” les ha prestado a fenómenos bizarros como el “espiritismo”, la “sugestión” y el “hipnotismo” (Amberga, 1913, p. 28).

Recordemos que en el siglo XIX los estudios médicos sobre la mente llevaron a diferenciarla del espíritu, ámbito dentro del cual se le concebía, al igual que la moral y la ética. Al dejar de ser un terreno para el alma y la creencia religiosa, la medicina de la mente podía desentrañar sus misterios de la misma manera en que se realizaba con el cuerpo-organismo. En ese proceso de conocimiento, el saber científico se mezcló con visiones y creencias culturales que dieron origen a disciplinas pseudo científicas como la frenología y prácticas como el espiritismo. Sin embargo, y a lo que apunta Amberga, la extravagancia de estas creencias no fue condenada como evidencia de la barbarie occidental (Goldstein, 1982; Huertas, 2012; Huertas, 2015).

Sobre el cuestionamiento a las “prácticas supersticiosas, sus guillatunes, sus curanderas, sus machis”, Amberga señala que él mismo cuando era niño en su país natal “tomaba parte en las fiestas del solsticio, el día de San Juan, 24 de junio”, y saltaba “por las llamas de la hoguera en juego alegre” como miles de años antes lo hacían sus propios aborígenes “en la fiesta religiosa del Yul” (1913, p. 28). Es decir, la ritualidad festiva y sacra permitía manifestaciones distintas a las del tiempo profano, sin ello decidir sobre la calidad o condición cultural.

Las ideas de progreso, de iniciativa personal, de la importancia del mercado y de los adelantos materiales constitutivos de la modernidad, son tópicos que Amberga considera deseables para la sociedad y para el indígena. No se trata de despertarlos de la ignorancia, sino que de incorporarlos a una cultura con otros saberes. Del mismo modo que valoraba la educación moderna y la capacitación laboral de los indígenas, Amberga mantenía la confianza en que, finalmente, podrían formar parte de la nación chilena. No obstante, entiende que están en desventaja. Esto lo explica recurriendo a la literatura histórica, lo que le permite comprender en la larga duración temporal la estructuración de las diferencias entre chilenos e indígenas. Demuestra este conocimiento citando la obra del padre, Alonso de Ovalle, *Histórica relación del Reyno de Chile* (1646) y la crónica de Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, *Cautiverio feliz* (1673). También se interesa por la lengua mapuche (*mapudungun*) leyendo los trabajos del lingüista alemán del Instituto Pedagógico, Rodolfo Lenz. Sobre pueblos aborígenes en el mundo revisa el *Manual de arqueología americana* de Henry Beuchat (1911) y algunos artículos publicados por diversos autores en la revista *South American Archeology*. Esto le permite conocer de mejor manera la cultura mapuche y oponerse a los juicios denigrantes y lapidarios acerca de su incapacidad (Amberga, 1917, p. 22; Payàs, 2015).

Amberga está convencido de que la visión negativa sobre el pueblo mapuche es consecuencia de la ignorancia, la que debe ser combatida por medio de estudios científicos y sistemáticos que divulguen la verdad sobre esta sociedad y desmitifiquen las erradas suspicacias históricas. Con ahínco aboga por la creación de una “cátedra universitaria para las ciencias araucanas en toda su extensión: arqueología, historia, antropología, etnología, idiomas, legislación colonial y republicana, junto con un museo nacional araucano” (1913, p. 34).

Es sabido que los misioneros capuchinos lograron comprender la cultura mapuche más allá de constituirse en un simple objeto de investigación científica. En parte por estrategia, en parte por comprensión fidedigna, no son pocas las señales que dieron en vistas de rescatar esta cultura. El año 1902, el visitador de escuelas de la provincia de Cautín entregó un informe al intendente dentro del que se encontraba la misión capuchina del Huapi, en el lago Budi, donde es posible ver que los capuchinos diseñaron una iglesia, que también funcionaba como escuela, en base a la habitación mapuche. El visitador decía que el templo era una construcción al estilo de los indios, una ruca, la cual servía también como escuela de indígenas.

Amberga era consciente de los peligros para el indígena y las consecuencias indeseables de su incorporación a la sociedad chilena. También conocía los proyectos nacidos desde la llamada Conquista para reducirlos y establecerlos en pueblos de indios, como los de Mulchén, Renaico y Angol, pero que no dieron resultado. Describe la situación trágica en que terminó el intento “bien intencionado” de los misioneros salesianos por civilizar a los “indios fueguinos” y que “precipitaron su exterminio”. Aprendiendo de los errores del pasado, decía, hay que precaverse de los “proyectos descabellados” que culpaban “a los mapuches” de su fracaso. Todo ello imponía al Estado la responsabilidad de encuadrar sus objetivos en base al conocimiento de la forma de ser de los mapuches mediante estudios “profundos de las leyes sociológicas” que los regían (Amberga, 1914, pp. 48-50). No había que olvidar que La Araucanía era “un suelo histórico, saturado de sangre araucana y chilena, desde más de tres siglos”. En esos siglos los mapuches aprendieron a desconfiar de los españoles porque muchas veces después de haber jurado solemnemente pactos, invadían los “territorios indios para robar y hacer esclavos” abriéndose “un verdadero mercado de carne humana” (Amberga, 1916, pp. 57-63).

Nuestro misionero no deja fuera de su análisis la dinámica económica en la cual se desenvolvía la sociedad mapuche y realiza una comparación con otras sociedades indígenas. Para construir sus premisas tiene a la vista elementos y factores de la economía capitalista, entre estos la “iniciativa personal”, un aspecto que considera fundamental para el desarrollo económico, aunque cuidando y previniéndose de no caer en la “empleomanía” que solo llevaría a la “explotación” del araucano. Considera que los “araucanos” como cultura no “aniquilaron” el atributo de la iniciativa personal como sí lo hicieron los “peruanos”, refiriéndose a los Incas, los que habrían llevado adelante un “comunismo absoluto”. A contrario sensu, los araucanos se habrían desenvuelto dentro de un esquema de “comunismo moderado” que no impedía ni dificultaba la posibilidad de “prosperar”. Considerando estos aspectos y tomando en cuenta los resguardos indispensables para hacer rendir el trabajo y el dinero, Amberga proponía el desarrollo de un modelo de cajas de ahorro rural, de signo mutualista-colectivista, a ejemplo de los “Raiffeisen” existentes en “Alemania” (1913, pp. 16, 19 y 33).

6. Algunas conclusiones

¿Científicos misioneros o misioneros científicos? Esta podría ser la interrogante a responder para iniciar las conclusiones de este trabajo. Es posible reconstruir parte de las

características de los misioneros bávaros en La Araucanía a partir de la figura de Jerónimo de Amberga, identificando sus innumerables labores en el territorio, tanto con poblaciones mapuche y huilliche como con población chilena. En el contacto con las primeras encontraron los incentivos para investigar sobre los misionados, los receptores de la evangelización, principalmente desde la perspectiva etnológica y antropológica, lo que se tradujo en una aproximación que fijó su atención en las capacidades raciales y culturales de los indígenas para incorporarse a la sociedad occidental. A su vez, y en el marco de este proceso, los misioneros en general y Amberga en particular reflexionaron sobre las formas apropiadas para convocarlos hacia la fe cristiana, el aprendizaje del castellano y el manejo de ciertos oficios para desenvolverse con autonomía económica.

Conocedores de los abusos a los cuales fueron sometidos por agentes públicos y privados, los capuchinos asumieron una postura de defensa de los indígenas. En el caso de Jerónimo de Amberga, realizó diversas publicaciones académicas en las que difundió los errores, desconocimientos y prejuicios hacia estos por parte de las autoridades chilenas. Combatió las ideas racistas que divulgaron la creencia de la inferioridad y el determinismo racial, sobre todo en cuanto al consumo de alcohol y el supuesto primitivismo cultural, revelado a través de sus prácticas religiosas y ancestrales.

La producción intelectual de Amberga abarcó tres dimensiones principales sobre la cultura indígena: la raza, la educación y las características económicas. Entendió y participó de la necesidad de asimilarlos a la sociedad moderna, aunque sin dejar de soslayar el riesgo de explotación por parte de los dueños de los medios de producción. Probablemente estos asuntos determinaron la atención que Amberga prestó a la educación moderna, tanto para indígenas como no indígenas, y la relevancia que cobraba en la estabilidad y rectitud moral de la sociedad del futuro. En ese sentido Amberga fue un hombre que convivió con dos mundos: el íntimo, personal y religioso, de carácter conservador; y otro, abierto a las transformaciones y cambios de una sociedad en expansión. Estas características determinadas por el clima histórico imperante no resultaron una contradicción, sino más bien un gran desafío para la religión católica en general y los capuchinos bávaros en particular.

Bibliografía y fuentes impresas

Alvarado, M., Helmke, I., e Inostroza, X. (2019). De la mirada, la escritura y el habla. Un ejemplo de acercamiento interdisciplinario a diversas modalidades narrativas de las Misiones

Capuchinas (italianas) de la Prefectura Apostólica de La Araucanía (1848-1901). *Revista Chilena De Antropología*, (40), 333-368.

<https://revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/55860>

Alvarado, M. (2001). *Mapuche. Fotografías Siglos XIX y XX. Construcción y Montaje de un imaginario*. Pehuén Editores.

Amberga, J. (1913). Estado intelectual, moral y económico del Araucano. *Revista chilena de Historia y Geografía*, III(11), 5-37.

Amberga, J. (1914). El pueblo indígena en la historia. *Revista chilena de Historia y Geografía*, IV(15), 40-50.

Amberga, J. (1916). La epopeya de Boroa. *Revista chilena de Historia y Geografía*, VI(22), 57-82.

Amberga, J. (1917). Agricultura Araucana. *Revista chilena de Historia y Geografía*, VII(25), 54-80.

Arellano Hoffman, C., Holzbaur y Kramer Roswitha (eds.) (2006). *En la Araucanía. El padre Sigifredo de Frauenhäusl y el Parlamento mapuche de Coz Coz de 1907*. Iberoamericana-Vervuert Verlag.

Augusta, F. (1903). *Gramática Araucana*. Imprenta Central, J. Lampert.

Augusta, F. (1910). *Lecturas araucanas. Narraciones, costumbres, cuentos, canciones, etc.* Imprenta de la Prefectura Apostólica.

Augusta, F. (1916). *Diccionario araucano-español, español-araucano*, Imprenta Universitaria.

Canales, P. y Cabrera, J. (2023). Pueblos indígenas, pensamiento y debates de hoy: Las ciencias sociales y la paradoja del habla subalterna. *CUHSO*, 33(1), 204-217. <https://cuhso.uct.cl/index.php/CUHSO/es/article/view/618>

Candia da Silva, F. (2023). 'Ciencia misionera' en la Araucanía en los albores del siglo XX: Saberes indígenas y misioneros en tensión". *Americanía. Revista de Estudios Latinoamericanos. Nueva Época (Sevillia)*, 18, 110-136. <https://www.upo.es/revistas/index.php/americania/article/view/7882>

Caruso, M. (2005). *La biopolítica en las aulas. Prácticas de conducción en las escuelas elementales del Reino de Baviera, Alemania (1869-1919)*. Prometeo Libros.

Chaparro, A. (2020). *Modernidades periféricas. Archivos para la historia conceptual de América Latina*. Herder Editorial.

- Chen, W. (2019). Towards a discourse approach to Critical Lexicography. *International Journal of Lexicography*, 32(3), 362-388. <https://academic.oup.com/ijl/article-abstract/32/3/362/5306896>
- Citarella, L. (2018) (ed.). *Medicinas y culturas en La Araucanía*. Pehuén.
- De Pamplona, I. (1911). *Historia de las Misiones de los PP. Capuchinos en Chile y Argentina (1849-1911)*. Imprenta "Chile".
- De Rottingen, B. (1907). *Normas para la vida i el Ministerio de los Misioneros Capuchinos de la Prefectura Apostolica de Araucanía en Chile*. Imprenta San Francisco.
- Goldstein, J. (1982). The hysteria diagnosis and the politics of anticlericalism in late nineteenth-century France, *Journal of Modern History*, 54, 209-239.
- Gunckel, H. (1938). Contribución al conocimiento de la flora valdiviana. Botánica miscelánea. *Revista Asociación Chilena de Química Farmacéutica*, 1(5), 5-9.
- Huertas, R. (2015). De la filosofía de la locura a la higiene del alma. Joseph Danquin (1732-1815). *Asclepio*, 67(2), 1-12. <https://asclepio.revistas.csic.es/index.php/asclepio/article/view/660>.
- Huertas, R. (2012). *Historia cultural de la psiquiatría. (Re) pensar la locura*. Ediciones Catarata.
- Jiménez Bolaños, F. y De La O Jiménez, V. (2017). Hacia una búsqueda de metodologías de cuerpos expresivos en la educación. *Revista Rupturas*, 7(2), 193-214. <https://dx.doi.org/10.22458/rr.v7i2.1836>
- Key, E. (1900). *El siglo de los niños*. Publicado por Albert Bonniers Förlag.
- Key, E. (1912). *El movimiento feminista*. Publicado por G.P. Putnam's Sons.
- Kumar, K. (2018). *Imperios. Cinco regímenes imperiales que moldearon el mundo*. Ediciones de Pasado y Presente.
- Latcham, R. (1924). *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Imprenta Cervantes.
- Latour, B. (2012). *Nunca fuimos modernos. Ensayos de antropología simétrica*. Siglo Veintiuno Editores.
- Mansilla, J. y Rivera C. (2019). Militarización de la escuela chilena a principios del siglo XX. El modelo alemán Bávaro en tierras Mapuches. *RBP AE*, 35(3), 864-876. http://educa.fcc.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2447-41932019000300864

- Lezaeta Acharán, M. (1920). *Medicina Natural. Apuntes del R.P. Tadeo de Visent editado por un amigo*. Imprenta Cervantes.
- Mansilla, J., Llançavil, D., Mieres, M. y Montanares, E. (2016). Instalación de la escuela monocultural en la Araucanía, 1883-1910: dispositivos de poder y Sociedad Mapuche. *Educação e Pesquisa*, 42(1), 213-228. <https://revistas.usp.br/ep/es/article/view/114092>
- Ministerio de Relaciones Exteriores i Culto (1888). *Memoria del Ministro de Relaciones Exteriores i Culto presentada al Congreso Nacional en 1888*. Imprenta Nacional.
- Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto i Colonización (1901). *Memoria del Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto i Colonización presentada al Congreso Nacional en 1901*. Imprenta Nacional.
- Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto i Colonización (1899). *Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto i Colonización, Memoria del Ministro de Colonización i Culto presentada al Congreso Nacional en 1899*, Tomo III, Imprenta Nacional.
- Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto i Colonización (1901). *Memoria del Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto i Colonización presentada al Congreso Nacional en 1901*. Imprenta Nacional.
- Möesbach, E. (1936). *Vida y costumbre de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Imprenta Universitaria.
- Molineaux, B. (2016). Vigencia del Diccionario Araucano de Félix de Augusta, a cien años de su publicación- *Boletín de Filología*, Tomo LI (1), 187-209. https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-93032016000100006
- Noggler, A. (1972). *Cuatrocientos años de Misión entre los Araucanos*. Editorial San Francisco, Padre Las Casas.
- Ordenes, M. (2022). La derrota de los lleulles y el lugar de rotos y fronterizos en la Guerra de Ocupación de La Araucanía, (1862-1883). En Órdenes, M. (ed.), *Sujetos sin voz en la región sur austral de Chile y Argentina. Frontera, colonización, marginalidad y organización popular chileno-mestiza en los siglos XIX y XX* (pp. 103-190). Lom Ediciones.
- Pairicán, F. (2020). *Toqui. Guerra y tradición en el siglo XIX*. Pehuén.
- Payàs, G. (2015). ‘Tan verídica como patriota’: La pugna sobre traducción entre Rodolfo Lenz y Manuel Manquilef. *CUHSO. Cultura-Hombre-Sociedad*, 25(2): 83-114. <https://cuhso.uct.cl/index.php/CUHSO/es/article/view/410>

Pinto, J. (1988). Frontera, Misiones y Misioneros en Chile, La Araucanía, 1600-1900. En Pinto, J. (ed.) *Misioneros en La Araucanía, 1600-1900* (pp. 17-119). Ediciones Universidad de La Frontera.

Pinto, J. (2003). *La formación del Estado y la nación chilena, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.

Rolland, R. (1906). *Jean Christophe*. Société D'éditions Littéraires et Artistiques.

Saldivia Donicke, S. (2010). *Misioneros de la Frontera. Crónica de la Orden Capuchina en la Comuna de Mariquina (1849-1987)*. Imprenta Austral.

Santiván, F. (1918). Notas Bibliográficas. Un perdido. Por Eduardo Barrios. *Revista de Artes y Letras*, II(3), 293-296.

Scholz, M. y Soltmann, C. (2020). Un cordial saludo le envía a Ud., Sr. Profesor, su servidor Fr. Félix José. Seis cartas de Fray Félix José de Augusta a Rodolfo Lenz, 1910-1914. Introducción, texto íntegro, traducción y notas. *CUHSO*, 30(2), 468-495. <https://doi.org/10.7770/cuhso-v30n2-art2165>

Vargas Paillahueque, C. (2024). Sobre la noción de arte mapuche durante la primera mitad del siglo XX: tres casos para una discusión en curso. En Ballester, B. (ed.), *Redes del coleccionismo. El rol de coleccionistas, museos y objetos precolombinos en el montaje del presente* (pp. 288-313). Ediciones de la Subdirección de Investigación del Servicio Nacional del Patrimonio Cultural.

Referencias documentales en Archivos

Archivo del Convento Capuchino de Altötting (en adelante ACCA, sin fecha, en adelante s.f.), carpeta Abt. IX Apostolat. Fach. 101 Chile-Mission. Fasc. 96 Allgemeines. Altötting, *Educación moderna. Libro y novela educacionista. Errores. Exageraciones*.

Archivo Regional de la Araucanía (en adelante ARA), *Memoria de la Prefectura Apostólica de Misioneros Capuchinos del año 1900*, Prefecto Apostólico Fr. Burcardo Rottingen al señor Ministro de Culto. Registros 236, 227, 234, 236.

ARA, *Intendencia de Cautín, Colonización y otros, 1900 al 1901-1902*, número 662, 27 de octubre de 1900; 22 de agosto de 1902.

ARA, *Memoria del Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto i Colonización* (MINREL), 1901.

Notas

¹ El presente artículo de investigación forma parte del proyecto ANID/FONDECYT. Regular N.º 1241540 (2024-2027) del que el autor es Investigador Responsable. A su vez, forma parte del Dossier *Territorio, comercio y movilidad en el Wallmapu (primera parte)*, coordinado por María Eugenia Alemano, Sebastián Alioto, Guido Cordero y Cristián Perucci González.

² Archivo del Convento Capuchino de Altötting (en adelante ACCA), carpeta Abt. IX Apostolat. Fach. 101 Chile-Mission. Fasc. 96 Allgemeines. Altötting, *Educación moderna. Libro y novela educacionista. Errores. Exageraciones*, p. 1.

³ ARA, 1901, *Memoria del Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto i Colonización* (MINREL), p. 240.

⁴ ARA, 1888, MINREL 1888, pp. 99-100.

⁵ ARA, 1899, MINREL, 1899, p. 285.

⁶ ARA, 1901, MINREL, 1901, p. 243.

⁷ ARA, 1901, MINREL, 1901, p. 239.

⁸ ARA, 1900, 1902, MINREL, p. 240.

⁹ ARA, 1900, MINREL, 1902.

¹⁰ ARA, 1909, MINREL, 1902.

¹¹ ARA, 1901, MINREL, 1901, p. 240.

¹² ACCA, sin fecha (s.f.), *Educación moderna. Libro y novela educacionista. Errores. Exageraciones*, carpeta Abt. IX Apostolat. Fach. 101 Chile-Mission. Fasc. 96 Allgemeines. Altötting, p. 1.

¹³ ACCA, s.f., p. 1.

¹⁴ ACCA, s.f., p. 3.

¹⁵ ACCA, s.f., p. 3.

¹⁶ ACCA, s.f., p. 3.

¹⁷ ACCA, s.f., p. 6.

¹⁸ ACCA, s.f., p. 2.

¹⁹ ACCA, s.f., p. 2.

²⁰ ACCA, s.f., pp. 1-2.

²¹ ACCA, s.f., p. 2.

²² ACCA, s.f., p. 2.

²³ ACCA, s.f., p. 2.