



R10K

100

100

**TEATRALIDAD JURÍDICA Y VOCES DE MUJERES EN LA CONSTRUCCIÓN HISTÓRICA
DE LA SUBJETIVIDAD FEMENINA. ANTIOQUIA 1890-1957**

MARÍA MERCEDES GÓMEZ GÓMEZ

Director de Tesis:

Doctor Alberto Castrillón Aldana
Profesor Titular de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas
Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
DOCTORADO EN HISTORIA
MEDELLÍN
2020

Teatralidad jurídica y voces de mujeres en la construcción histórica de la subjetividad femenina. Antioquia 1890-1957

Judicial theatricality and the voices of women in the historical build up of the female character. Antioquia 1890-1957

Resumen: *Teatralidad jurídica y voces de mujeres en la construcción histórica de la subjetividad femenina. Antioquia 1890-1957*», es una investigación inscrita en el campo de la historia de género y su objetivo fundamental es conocer como se produce el sujeto femenino en la dimensión territorial regional antioqueña, en el período que va desde finales del siglo diecinueve, hasta la segunda mitad del siglo veinte. Más allá de seguir identificando a las mujeres antioqueñas con una construcción discursiva en la cual su campo de acción era limitado por cuenta de la rígida práctica de valores asociados, entre otros, con la propagación del credo católico e insertos en la dinámica identitaria regional; se trata de abrir un campo de análisis para equilibrar, de modo más amplio y complejo, como aparecen las mujeres mediante la construcción de un archivo que va desde la producción intelectual de los pensadores de la región –políticos, periodistas, ensayistas, literatos, etc.–, pasando por archivos personales de los hombres y las mujeres ilustres de la historia antioqueña; hasta los expedientes judiciales, para emprender una búsqueda de estas mujeres y de la diversidad de actrices y actores del entramado regional.

Abstract: A historical gender studies investigation, “Judicial Theatricality and the Voices of Women in the Historical Build Up of the Female Character” aims to understand the regional development of the female character, between the late 19th century to the second half of the 20th. The main purpose goes beyond the mere diagnosis of Antioquia’s women, limited by widespread catholic beliefs and regional dynamic. It seeks to analyze how women emerge by constructing an archive varying from the intellectual production of regional thinkers, going from the personal archives of men and women, to court records. All this in order to look deeper into these women and the diversity of Antioquia’s male and female characters.

Palabras claves: mujeres, historia, género, subjetividades, discursividades, region, agenciamiento

Key words: women, history, gender, subjectivities, discursivities, region, assemblage,

A mi padre: el más liberal de los antioqueños...eternas gracias, por las alas

*A mis amados sobrinos, Manuela y Pedro. Llegaron a mi vida, para luchar juntos por un
mundo de libertades*

*A todas las mujeres que se han cruzado en mi camino y a las que ya no nos acompañan...
fuerza, potencia y reinención*

Tabla de Contenido

AGRADECIMIENTOS	6
LISTA DE ABREVIATURAS	8
Nota	10
INTRODUCCIÓN	
1. Desenredando el ovillo de la antioqueñidad: los hombres como protagonistas en la constitución discursiva de la región	37
1.1. ¿Cuál Antioquia?: ¡Antioquia la grande!	40
1.2. ¡Abrigo de macho, macho!	52
1.3. El mito de la «raza antioqueña»: la entronización de la civilización	66
1.4. Conjuros contra los «ismos»: ¡A la defensa del conservadurismo antioqueño!	76
2. Las mujeres antioqueñas y las discursividades en la conformación del ethos regional: ¿coprotagonistas de esta historia?	88
2.1. ¿En Antioquia todo las mujeres se casan?	95
2.2. La laboriosidad femenina y el temor al ocio: mantenerse alejada de las tentaciones del demonio	119
2.3. ¡Dios me guarde de las mujeres sabidas!: los debates sobre la actividad intelectual de las mujeres antioqueñas	130
3. Teatralidad jurídica y ritualidades sociales en las dinámicas locales y regionales en Antioquia: ¿Yerros femeninos, castigos masculinos?	156
3.1. La tramoya de la sociedad regional y las dinámicas locales	159
3.2. La vigilancia de la honra y la salvaguardia del honor	174

3.3. ¡Entre el cielo y la tierra no hay nada oculto!	197
4. Los entrelazamientos del discurso regional y la discursividad religiosa: de las prácticas de la caridad y la compasión	211
4.1. ¡Caridad de caridades, divina caridad!	217
4.2. La caridad: ¿Al banquillo de los acusados?	237
4.3. La caridad y la hospitalidad: dos valores en la definición del ethos antioqueño	255
5. Reflexión final	265
6. ANEXOS	269
7. BIBLIOGRAFÍA	277

AGRADECIMIENTOS

Esta labor de investigación lleva unos agradecimientos especiales, tanto a seres de carne y hueso, como a la relación con la disciplina de la Historia, con la literatura, el cine y a la existencia misma. En primer lugar, reconocimiento especial a aquellas personas que se dedican a custodiar aquella memoria viva, que yace en los Archivos; especialmente, a María Isabel, Ruth, Rigoberto y Juan Carlos, en la Sala Patrimonial de la Universidad EAFIT, por impregnar este espacio de humanidad; y asimismo, para el Archivo Histórico Judicial de Medellín en donde conté con la ayuda permanente, de Diego Ramírez.

A mi familia, bastión de amor y apoyo, particularmente, a esas mujeres que marcan, constatemente, mi vida: mi madre y mi hermana; así como al resto de mi familia que se constituye en aquel clan maravilloso, sabiendo solidarizarse en todos los momentos, que nos hemos necesitado. Aunque no nos escogimos, somos afortunados, por haber creado estos estrechos lazos. Y a mis maestros y amigos, Óscar Almario y Manuel Bernardo Rojas que, con su compromiso y amor por el saber, me han revelado nuevos horizontes. Asimismo, a Alberto Castrillón.

Finalmente, a la familia que uno escoge: a mis amigas y amigos más entrañables y que he ido recogiendo en mi camino, para conservarlos como un tesoro: los de siempre, mi red

más cercana, «*los humanos, demasiado humanos*», acompañando mis soledades. Y, por supuesto, a mi compañera y compañero de lucha en este Doctorado –Sandra y Juan Esteban–, con quienes he compartido momentos maravillosos y que me hacen sentir un poco menos extraña, en medio de esta sociedad que, a veces, nos parece tan árida.

¡Gracias!

LISTA DE ABREVIATURAS

SPUE: Sala Patrimonial Universidad EAFIT

AHJM: Archivo Histórico Judicial de Medellín

LCdeG: Archivo Luz Castro de Gutiérrez

MAV: Archivo Margarita Atehortúa de Vélez

MOR: Archivo Mariano Ospina Rodríguez

CvdeO: Archivo Carolina Vásquez de Ospina

DAP: Archivo Débora Arango Pérez

RNyE: Archivo Rafael Navarro y Eusse

IRP: Archivo Isaac Restrepo Posada

JCQ: Archivo Jorge Cock Quevedo

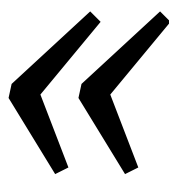
JMUU: Archivo José María Uribe Uribe

Nota: Siguiendo con «las mañas de historiador» de Max Hering Torres (2018), en su libro «1892: Un año Insignificante. Orden policial y desorden social en la Bogotá de fin de siglo»; Los documentos de los distintos archivos consultados y que serán citados a continuación, guardan su ortografía original.

Introducción

Por desgracia, gran parte de la creación de las mujeres ha sido anónima y efímera: la cesta hecha con ramas de sauce para recolectar alimentos, el tejido de lanas teñidas a mano que vistió a los europeos en los últimos siglos, el mantel de encaje para el ajuar de una hija, los objetos domésticos y los juguetes de los niños creados para hacer la vida más fácil y más agradable. Como muchos objetos creados por las mujeres, también se han desvanecido sus vidas.

(Anderson y Zinsser, 2009, p. 16)



Teatralidad jurídica y voces de mujeres en la construcción histórica de la subjetividad femenina. Antioquia 1890-1957», es una investigación inscrita en el campo de la historia de género y su objetivo

fundamental es conocer como se produce el sujeto femenino en la dimensión territorial regional antioqueña, en el período que va desde finales del siglo diecinueve, hasta la segunda mitad del siglo veinte. Más allá de seguir identificando a las mujeres antioqueñas con una construcción discursiva en la cual su campo de acción era limitado por cuenta de la rígida práctica de valores asociados, entre otros, con la propagación del credo católico e insertos en la dinámica identitaria regional; se trata de abrir un campo de análisis para equilibrar, de modo más amplio y complejo, como aparecen las mujeres mediante la construcción de un archivo que va desde la producción intelectual de los pensadores de la región –políticos, periodistas, ensayistas, literatos, etc.–, pasando por archivos personales de los hombres y las mujeres ilustres de la historia antioqueña; hasta los expedientes judiciales, para emprender una búsqueda de estas mujeres y de la diversidad de actrices y actores del entramado regional.

En una metáfora, cada expediente judicial se configura en una pieza de teatro, entendido el teatro en cuanto representación: «el teatro nació de la necesidad que una comunidad tiene de expresarse en relación consigo misma» y donde «el hombre se reconoce en el personaje» (Foucault, 2015, p. 34), puesto que en cuanto espectador desarrolla una empatía con estos, toda vez que existe un proceso de identificación con su vida como sujeto, pero también como parte de un colectivo –situaciones, acciones, sentimientos, etc.–. Extrapolando la idea de la pieza de teatro a los expedientes judiciales; cada una de los testimonios de las personas llamadas para intervenir en el proceso como actrices y actores de un rol determinado dentro de él –llámese juez, abogado, sindicada o sindicado, ofendida u ofendido, testigos y peritos–; hay seres humanos interviniendo y, mediante sus testimonios, cuentan historias en las cuales emerge el devenir cotidiano de estos sujetos y del mundo en el cual están, indefectiblemente, imbuidos –lo que piensan, lo que sienten, lo que experimentan–. Finalmente, en los expedientes *se pone en escena*, a través de múltiples fragmentos, lo que late en la vida de estas sociedades.

Al principio, solo fueron consultados los archivos judiciales como fuente para comprender la manera en el cual la sociedad antioqueña construía al sujeto femenino, así como rescatar sus voces propias; pero en una búsqueda con más profundidad, acerca de dichas voces, fue necesario ir ampliando, paulatinamente, el archivo; puesto que por las «políticas de la memoria» que privilegiaron la historia, a partir de la construcción de los *héroes masculinos* y cuyas memorias fueron conservadas y reproducidas como medio de soporte para crear una historia, *su* historia; fue necesario, en una labor de filigrina, ir rescatando las voces de las mujeres que aparecían aquí y allá y a partir de estos

testimonios, contar una historia *otra*. Tal como con la institución jurídico-penal donde estas voces permanecieron en silencio, a la espera de ser oídas y narradas; asimismo, encontramos estas voces en los archivos de los hombres ilustres del panteón antioqueño, donde van apareciendo conforme se les pregunta por ellas.

«Siempre he tenido la impresión de que es imposible conocer debidamente un lugar o una persona sin conocer todas las historias de ese lugar o de esa persona», señala Chimamanda Ngozi, en «*El peligro de la historia única*»; y continúa diciendo que «la consecuencia del relato único es la siguiente: priva a las personas de su dignidad. Nos dificulta reconocer nuestra común humanidad» (2018, p. 23). Hacer una historia de las mujeres en Antioquia apunta a cumplir este objetivo, es decir, conocer todas las historias posibles en una territorialidad en la cual los hombres, desde su mito de gestación de la «raza antioqueña», fueron los protagonistas –al menos, en la historiografía–; porque lo que se ha de develar en esta investigación, es el papel fundamental que estas ocuparon para la construcción de la región y como se fueron abriendo paso para ser reconocidas hoy, como actrices fundamentales de esta historia.

Allí interviene, entonces, la subjetividad entendida como la producción de sujetos, no en tanto sumatoria de «subjetividades individuales», sino como «procesos de subjetividad colectiva», inmersos en un espacio y en un tiempo determinado –es decir, en el horizonte de su «constitución histórica»–; donde intervienen instituciones, discursos, prácticas, estructuras sociales, transmisión de valores, sensibilidades, la psique, etc.; y por ende, su campo se establece mediante «todos los procesos de producción social y material» (Guattari y Rolnyk, 2006). Ahora bien, «la subjetividad está en circulación en grupos sociales de diferentes tamaños: *es esencialmente social*,

asumida y vivida por individuos en sus existencias particulares», pero los individuos viven esa subjetividad, en medio de una «una relación de alienación y opresión, en la cual el individuo se somete a la subjetividad tal como la recibe»; o bien, «como una relación de expresión y de creación, en la cual el individuo se reapropia de los componentes de la subjetividad, produciendo un proceso de singularización» (Ibíd., p. 48).

*¿Cuándo hablamos de Antioquia en esta investigación, de qué hablamos? Hablamos, básicamente, de una serie de discursividades en torno a la construcción del *ethos antioqueño*; comprendido, en adelante, como «el conjunto de rasgos y modos de comportamiento que conforman el carácter e identidad de una persona o una comunidad». Esta región será abordada como un territorio, es decir, como una espacialidad que va más allá de sus límites geográficos y administrativos, en tanto se configura como un espacio habitado y apropiado por individuos que, en su conjunto, constituyen una comunidad expresada no solo en un proyecto material sino, también, en la impronta de una producción simbólica que genera sentidos de pertenencia y cohesión, afirmando su «memoria colectiva». Esta memoria colectiva es alimentada, a su vez, por una serie de discursos que circulan en el interior de estas comunidades y que son apropiados y practicados por los sujetos y sus instituciones, de modos diversos. Aún así, es necesario para construir una cohesión en tales comunidades imaginadas, un cierto sentido de homogeneidad y orden, imponiendo unos discursos sobre otros y forjando un «modo de ser», aparentemente, unívoco; con el fin de «proyectar en esa invención sus aspiraciones, ideales, deseos y miedos. Se trata de una poderosa vertiente imaginativa alimentada desde arriba y desde abajo» (Zuluaga, 2020, p. 17).*

Cabe anotar que el período establecido para el análisis, 1890-1957, está delimitado en su punto de partida, es decir en 1890, a la sazón de dos procesos: uno a nivel nacional, a partir del asentamiento del proyecto de la *Regeneración*, en cabeza de Rafael Núñez; y para el caso regional, lo que algunos investigadores han definido, a partir de este período, como la base para el proceso de modernización en el territorio antioqueño. El país durante el siglo diecinueve había atravesado por incontables guerras civiles tratando de definir, luego del proceso de Independencia de España, qué tipo de modelo económico, político, social y cultural habría de ser el más adecuado para definir los destinos de la naciente nación; hecho expresado no solo en las guerras, sino en las numerosas constituciones y códigos que se expidieron como carta de navegación para determinar estas rutas de acción, con el fin de estructurar un sistema político moderno, tal como los países europeos y Norteamérica, ya lo habían diseñado y puesto en funcionamiento. Con el mandato de Rafael Núñez, bajo el lema de «*Regeneración o catástrofe*» –y si bien no pararían las guerras intestinas en la nación colombiana–; en 1886 se promulgó la Constitución que marcaría el compás en el destino del estado colombiano y que atravesaría –no sin reformas–, el siglo veinte.

Sobre este asunto, Delfín Ignacio Grueso apunta a definir este proceso, como «una osadía intelectual que aprovechó el fracaso de los esfuerzos liberales para modernizar el país», a través del «comando militar y político de la situación e impusieron a toda una nación, en otros sentidos pionera en procesos de modernización política, un catolicismo hispanizante e intolerante que determinaría por largo tiempo su vida política» (en: Hoyos ed. 2018, p. 214). En este sentido, lo que se instauró en el país y lo que se puede observar para el contexto regional, es como lejos de una intención de construir los

destinos de la nación inscritos en el republicanismo, pero guardando una distancia radical de la herencia española, lo que se retomó, finalmente, mediante el establecimiento de dicho proceso político, fue la filiación a «la impronta hispana». En cabeza de este proceso, por un lado, se sitúa Rafael Núñez como el «que aportó el músculo político y el esfuerzo organizador en lo económico y fiscal»; pero por el otro, el que «le imprimió el sello intelectual definitorio para revertir la obra modernizante de los reformadores liberales, fue Miguel Antonio Caro» (Ibíd.).

Ahora bien, por otro lado, desde la última década del siglo diecinueve, en la región antioqueña, mediante la dinámica de una economía regional, acompañada por la exportación del café, el comercio y la penetración de un sistema económico basado en la industrialización, se pone a la región en la ruta de la modernización. Este proceso de modernización estaría asociado, además, con el crecimiento de la vida urbana y con el fortalecimiento del programa de la élite, concentrada, en su mayoría, en Medellín, como el centro vital de la región, así como el lugar imaginado para extender el proyecto civilizatorio. Adicional a ello, «Don Luis Ospina Vásquez fue quizá quien primero llamó la atención, en su libro de 1954, sobre esa década un poco delirante y llena de quimeras literarias y progresistas de 1890» y que en la historia de la literatura en Antioquia, figura como «el período en el cual el relato antioqueño alcanzó su madurez inicial» (Melo, 2018, p. 182). El sueño del progreso y la proliferación del discurso de la antioqueñidad, en la cual esta región se construía ya, como el basamento esencial para definir, además, los destinos del país; como una raza superior capacitada por su carácter como pueblo antioqueño, para asumir el liderazgo económico, se constituye en un período de consolidación de la «mítica» antioqueña, que pondría a circular esta discursividad no

solo en el interior de la sociedad regional sino, también, en el contexto nacional e incluso, internacional.

Ahora bien, en la década de los cincuenta del siglo anterior, existe una discontinuidad en la historia del devenir regional y nacional, entre otros fenómenos, por la ocupación masiva de los centros urbanos del país, entre ellos, de Medellín, donde si bien había existido un importante proceso migratorio desde inicios del siglo veinte con el afianzamiento de la industrialización, en la década de los cincuenta la migración masiva y las mutaciones en el sector empresarial, además, de la ruptura paulatina de los lazos obrero patronales; la disolución de las asociaciones de beneficencia y dirigidas, fundamentalmente, por mujeres, fungiendo como mitigantes de las desigualdades sociales y como configuradoras de políticas de protección a la población vulnerable de la cual el estado comenzaba, tímidamente, a hacerse cargo; además, de la imposibilidad de absorber a los habitantes que venían desde distintos municipios de Antioquia en la industria y en otros renglones económicos, estimulando la emergencia de una economía informal de mayor envergadura; generaron una ruptura de los lazos sociales que hasta entonces, habían operado en la región, aún cuando la élite intentó resistirse y continuar con su proyecto regional, conservando las dinámicas sociales que se habían configurado durante la primera mitad del siglo.

En 1957, las mujeres allanaron el camino para sus conquistas en materia de derechos, con el reconocimiento de su ciudadanía y de este modo, el derecho al voto. En 1953, junto con otras reformas, fue propuesta la iniciativa del sufragio femenino, en medio de fuertes presiones de grupos de mujeres y de otros sectores de la sociedad y fue aprobado, en 1954, en el Gobierno del General Gustavo Rojas Pinilla. Las mujeres fueron

masivamente, por primera vez a las urnas, en 1957. Este hecho histórico significaría para ellas, un cambio de status en todos los ordenes del estado en materia de derechos políticos y civiles y de su participación política en los órganos de decisión.

Consideramos, entonces, que entre 1890 y 1957, se construye una temporalidad que, entre regularidades y discontinuidades, guarda una serie de elementos estables en lo tocante a la subjetividad femenina; donde si bien encontraremos una serie de debates, conductas y prácticas novedosas; a su vez, habría continuidades para la definición del sujeto femenino en la región.

En este punto es importante introducir un debate acerca de los procesos de modernidad –como el proceso ideológico del asentamiento de las ideas modernas, apalancado desde la Ilustración europea, a partir del siglo diecisiete y dieciocho– y la modernización –como el proceso de materialización de los ideales de la modernidad–; y que se han utilizado como ejes conceptuales, para trazar un horizonte comprensivo, en este caso, para interpretar la realidad regional, pero que merecen una revisión a la luz de la emergencia de las teorías poscoloniales. El concepto de poscolonialidad surge en la India, como una corriente de pensamiento que se generó a partir de la producción de conocimientos, en torno a:

La situación de su país después del colonialismo británico en 1947 y que planteaba una situación radicalmente nueva: ¿cómo enfrentar el futuro en un país con una fuerte identidad pero sometido a códigos económicos, políticos y culturales impuestos por el colonialismo? (Pinedo, 2015, p. 190).

A partir de allí, estas reflexiones de los científicos sociales han permitido revisar estos conceptos y comprender desde el desarrollo histórico de las distintas sociedades y

sus particularidades; como sobre las cuales no debe haber un rasero de medición acerca de la efectividad de los procesos de modernidad y modernización, con respecto de las sociedades europeas como el modelo definitorio, para seguir apalancando nociones como civilización y barbarie, progreso y atraso o desarrollo y subdesarrollo. En este sentido, además, las formas de asentamiento de los aparatos de saber y de poder en la configuración de las naciones modernas –entre ellos, el estado, el sistema capitalista, etc.–; no son estructuras que se implanten a partir de los modelos foráneos y se ajusten sin repliegues, resistencias, readaptaciones y reinenciones; y menos aún, sin considerar los procesos históricos de dichas comunidades, por lo cual cada una establece su propio horizonte de construcción de dichos procesos. En el caso de Antioquia lo que podemos observar, como lo desarrollaremos a lo largo de la investigación, es que el establecimiento de este proyecto regional tendría unas particularidades que, independiente del apego a valores morales que podemos ubicar como una herencia hispana, se fusionaron con otros modos de funcionamiento social, económico y cultural derivados de la construcción de los Estados-nación modernos y de otras influencias que configuraron una idea de orden y de estabilidad, así como de un ideal de *progreso*. Es decir, estos propósitos fueron derivados a la luz de un entramado de corrientes que, entre continuidades y discontinuidades, determinaron su devenir y su esfuerzo específico, por entronizar la Modernidad.

Antes de entrar en materia, es necesario precisar la ruta metodológica de esta investigación. En primer término se construyeron dos niveles de análisis, agrupando los archivos consultados, a través de dos categorías base: *discursos y prácticas*. Sobre los discursos, concepto del cual haremos mayor precisión luego, podemos decir que son

esos enunciados que se revelan en las distintas materialidades de las instituciones – estado, Iglesia, etc.–; para este caso, en aquellas narrativas que circulaban en algunas producciones intelectuales –ensayos políticos e historia; y literatura, básicamente–, y que están inscritas en el período de estudio. Bajo un criterio de análisis de los discursos y de acuerdo con un grupo temático, definimos aquello que aparecía como el *discurso hegemónico* para la consolidación del ethos antioqueño; *hegemónico* en tanto fueron producidos por una élite económica e intelectual que asumía los destinos de la región, trazando un horizonte para definir lo que deseaba ser, en tanto comunidad imaginada. Pero estos discursos no solo son pronunciados o nombrados sino que circulan y se *ponen en práctica*, tanto desde la institucionalidad, como desde su apropiación por parte de los sujetos, tanto en el ámbito individual como colectivo. Así, para definir estas prácticas –es decir, cómo los sujetos asientan los discursos en sus realidades más inmediatas–, se utilizaron los archivos personales y los archivos judiciales.

¿Pero bajo qué criterios se hizo la selección y construcción del archivo? En el caso de la producción intelectual de la época se hizo una selección de lo que consideramos documentos fundantes, por un lado; y por el otro, en cuanto a la literatura, algunas obras que se construyeron a partir del movimiento costumbrista en la región; justamente, porque en ellas se despliega un panorama de cuadros y costumbres que nos permiten visualizar los valores predominantes para la construcción del ethos antioqueño; es decir, generan una serie de representaciones sociales que nos permiten asociar esta comunidad con una serie de características, en tanto sujeto colectivo. Además, y como es apenas obvio en una investigación como estas, se hizo mayor énfasis en los sujetos

femeninos y en este caso, este fue el criterio de selección para la búsqueda en los archivos personales y en el archivo judicial.

En el primer archivo, en los cuales revisamos los que se conservan de algunos hombres y mujeres que en los tejemanajes de las políticas de la memoria, son considerados relevantes para la historia regional; indagamos, específicamente, por los sujetos femeninos y que aparecen asociados como actrices secundarias, pero que dejan huellas de su presencia a través de algunos ejercicios escriturales; y, a su vez, en archivos femeninos como tal y en los cuales revisamos escritos personales, correspondencia y otros documentos que nos dieran cuenta de la vida de las mujeres, en el período de estudio. Finalmente, los expedientes judiciales fueron consultados no haciéndonos una pregunta sobre la institución jurídico-penal como tal, sino sobre los testimonios que emergen en estos documentos institucionales y que revelan los modos de vida de los sujetos individuales y colectivos, en tanto sistemas de pensamiento, estructuras sociales, sensibilidades, etc.; con el criterio básico de encontrar a las mujeres. Se consultaron los archivos en los cuales estas aparecen como sindicadas u ofendidas –aunque aparecen también como testigos–, en un grupo de delitos: *violación, rapto, estupro, incumplimiento de promesa matrimonial, aborto, infanticidio y homicidio* (ver anexo No. 1). En el anexo se encuentra la descripción de estos delitos, en un cuadro comparativo que se levantó con respecto a los Códigos Penales de 1890 y 1936 y que abrigan el período de estudio, para tener un marco de comprensión general.

La metodología para extraer la información, que configuraría esta investigación estuvo determinada por la identificación de una serie de regularidades en cuanto a la vida social de connotación regional, con respecto al comportamiento de estas sociedades

en relación con la vida femenina. Fueron consultados diversos expedientes bajo este tipo de delitos, de los cuales solo presentamos algunos, a manera de ejemplo, para escenificar nuestros elementos de análisis y darle coherencia a este relato histórico, que intentaremos dilucidar a continuación. Solo tomamos los testimonios de mujeres y hombres que no pertenecen como tal, a la institución jurídico-penal –no como funcionarios, al menos–; pero que llegaron hasta ella por múltiples coyunturas y para dirimir conflictos, que quedaron consignados en sus voces como testimonios de una época. Así, el grupo documental de los archivos personales y el archivo judicial nos dan los matices para definir las prácticas más generalizadas de las antioqueñas y antioqueños, entre 1890-1957; y que se mueven entre la regularidad y las discontinuidades. Contrastando discursos y prácticas, desplegamos pues, nuestro horizonte de saber.

Para Giovanni Levy, el conflicto social no solo se manifiesta en los grandes acontecimientos como las revueltas y las gestas sino, también, en el seno mismo de la vida cotidiana, donde los procesos «de adaptación y rebeldía son también respuestas propiciadas por sentimientos y prejuicios que sólo se generan y expresan dentro de un marco cultural». En este sentido, «las actitudes de aprobación o de rechazo manifestadas por la sociedad y que, de forma explícita o implícita, muestran ideas y valores comúnmente reconocidos», forman parte integral de aquel ethos cultural que nos constituye como sujetos (Gonzalbo y Bazant, 2007, p. 11). Este viaje en la máquina del tiempo nos lleva a entender que el presente está hecho, a su vez, de reductos de pasados y que somos más que «novedades», puesto que en una suerte de genética cultural, llevamos las huellas de los «antepasados» y estos perviven en nuestros

comportamientos –más de lo que creemos–; y nos impregnan en nuestros aspectos más íntimos como los afectos y lazos más cercanos, hasta las posiciones políticas. Más allá de los movimientos sociales o de las agrupaciones y asociaciones, en las cuales a virtud del número, resuenan los sujetos gregarios; está, a su vez, el canto de la vida de los sujetos como individuos que, aparentemente, silenciosos, se ven todo el tiempo ejecutando acciones con la laboriosidad y la vistosidad de una hormiga e invirtiendo, de un modo u otro, roles de poder, que parecen estructuras inamovibles.

La tesis está estructurada en cuatro capítulos. El primero «*Desenredando el ovillo de la antioqueñidad: los hombres en la constitución discursiva de la región*», se refiere a la construcción de un proyecto identitario regional a través de la consolidación del ethos antioqueño; y a su relación con la asignación y el reparto de valores, en una lectura en clave de género, donde aparecería el hombre como protagonista de estos discursos, exaltando su maculinidad, fuerza y virilidad. En un segundo capítulo, «*Las mujeres antioqueñas y las discursividades en la conformación del ethos regional: ¿coprotagonistas de esta historia?*», consideramos de qué manera la discursividad hegemónica regional produce la subjetividad femenina y a la vez, como van surgiendo distintos roles en las mujeres, que van rompiendo con las regularidades de estos discursos, mediante diversas prácticas. El tercer capítulo «*Teatralidad jurídica y ritualidades sociales en las dinámicas locales y regionales antioqueñas: ¿A todo yerro, un castigo?*» está referido, entonces, a como esta sociedad regional no solo gobernaba a las mujeres en un contexto institucional sino, fundamentalmente, mediante la práctica de una suerte de *policía de lo social*, ejercida por las comunidades locales, en una vigilancia constante sobre sus acciones e incluso, en aquellas enmarcadas en el ritmo de la vida íntima; y como

sobreviven modelos sociales como el sistema del honor, en el cual la honra femenina se configura como elemento fundamental para su valoración social. Finalmente, en el último capítulo, «*Los entrelazamientos del discurso regional y la discursividad religiosa: de las prácticas de la caridad y la compasión*» analizaremos como en el período de estudio, la práctica caritativa en distintos niveles, permitiría no solo articular a la sociedad regional mediante fuertes lazos comunitarios sino, también, ofrecerle un rol protagónico a la mujer para ir abonando el terreno, en la construcción de su participación en la vida pública.

Algunas reflexiones teóricas...

Lo que podemos decir sobre *la historia de las mujeres* y los estudios de género, es que se han ido diversificando cada vez más y de las investigaciones para dar cuenta de la presencia femenina en el espectro público y su participación política, así como sus conquistas en materia de derechos, de espacios y de nuevos roles, a través de figuras icónicas y movimientos sociales y políticos, se han sumado otras narrativas en las cuales las mujeres aparecen en su cotidianidad, en la vida privada, en la familia, en los conventos, en las escuelas, en sus relaciones de parentesco, etc.; y se ha llegado, entonces, desde el comedor, la alcoba y la cocina, hasta la intimidad de su cuerpo como espacio de inscripciones y hasta sus tímidos rastros de escritura. Las mujeres arribaron tardíamente al templo de Clío, pero el primer envión de la historia de las mujeres estuvo fuertemente emparentado con el momento político que atravesaba la causa feminista y con la efervescencia de un escenario que amenazaba con dislocar las estructuras culturales más rancias, en los años sesenta del siglo anterior. Era necesario articular la lucha en todos sus niveles para hacerla más efectiva y las activistas feministas fueron

penetrando todas las esferas, incluyendo la academia como un importante espacio de acción. Así, fue necesario que no solo las mujeres tuvieran un papel en la historia sino que, además, fueran narradoras de *su* propia historia. Al respecto, algunas estudiosas sugieren que la emergencia de la categoría de *género* permitió desplegar un corpus teórico que le diera cierto estatus de «cientificidad» a los estudios de las mujeres, para insertarse en las propias dinámicas intelectuales de la academia (Wallach, 2011).

¿Cómo entiendo ***el género***, entonces, en el contexto de esta investigación?

El género es una categoría de análisis para las ciencias humanas y sociales, en la cual se hace énfasis como horizonte explicativo, en uno de los órdenes clasificatorios elementales de las sociedades que, en principio, basados en una «diferencia biológica» entre hombres y mujeres, es legitimado por el despliegue de un aparato simbólico que impregna desde las instituciones sociales, hasta los sujetos –producidos y construidos históricamente–, en un complejo sistema de relaciones de poder (Wallach, 2011). Hacer énfasis en el ***género***, como concepto para el análisis histórico nos permite desarrollar este enfoque relacional, donde no solo estudiamos a las mujeres como grupo social sino, además, en esos campos de intersección, de enfrentamientos y tensiones, en los cuales se visibilizan esas múltiples representaciones –imágenes del mundo– de lo femenino y lo masculino; elementos que siempre están enfrentados por su carácter, en tanto se han visto como «identidades» consubstanciales al individuo, naturalizándolas.

Para Mandoky, la identidad –y en este caso, la identidad de género–, si bien es de cierto modo otorgada –en tanto identificación y designación del mundo social–, «no quiere decir que permanezcamos pasivos ante su generación y disposición. Todo lo contrario: se somete a procesos continuos de construcción y de negociación» (2006: 76).

Las identidades, en este sentido, son performáticas porque ni los sujetos, ni el entramado de dichos sujetos –lo social–, ni las instituciones que las sostienen, permanecen inmutables; por el contrario, son cambiantes y se enfrentan al escrutinio del individuo y del grupo o bien se mimetizan o se transforman con el devenir histórico. Pero las individualidades, más allá de las categorías de identidad, también construyen la historia, no solo en un género como el biográfico o el de las gestas emancipatorias donde los héroes son narrados: «sólo se recuerda a los victoriosos: en el sentido de aquellos cuyas aspiraciones anticipaban la evolución subsiguiente. Las vías muertas, las causas perdidas y los propios perdedores caen en el olvido» (Thompson, 2012:30); mas los individuos que hoy son de papel pero que fueron «gente real y en un contexto real» (Ibíd., 27); y que estuvieron sumergidos en la cotidianidad, también son sujetos históricos, producto de unas condiciones de posibilidad determinadas y, a su vez, fabricantes de sus destinos.

Continuando con Mandoky, es en la individualidad «donde emerge el temperamento y el carácter, la pulsión de vida, el ímpetu y el brío» (2006:76), así como la capacidad de agenciamiento de las mujeres. En la vida cotidiana, las mujeres pusieron en funcionamiento tácticas y estrategias (De Certeau, 2000), para escabullirse de una estructura de *dominación masculina*, pero las huellas de estos acontecimientos son difíciles de rastrear por el carácter de estas experiencias que se registran en un tiempo distinto al de la acción de la *historia acontecimental*; sin embargo, a través de fragmentos y flashes, pasajes y testimonios podemos ofrecer otras miradas. Así pues, esta investigación busca desentrañar la complejidad de la producción de las subjetividades femeninas en el período de estudio; vinculando, además, esta subjetividad en relación

con la construcción de un discurso definitorio del ethos antioqueño y, en el cual, mediante una escala regional, damos cuenta de como los tiempos, estructuras sociales, discursos, prácticas y construcciones subjetivas particulares, se entremezclan en el ritmo de los días. En este sentido:

La aparición del manajo de enfoques historiográficos recientes que forma *la historia de las mujeres y/o de las relaciones de género* ha provocado cambios importantes en la historiografía en general, dando paso a percepciones distintas de la naturaleza de lo *cultural*, así como de la relación de los actores sociales en el *poder*. En todo caso, el *género* ha contribuido sustancialmente a reforzar las modificaciones que han ido apareciendo al hilo del desarrollo de otros enfoques nuevos (Hernández, 2004, p. 38).

Uno de los debates actuales del feminismo, podemos rastrearlo a través de dos importantes personajes de la contemporaneidad, Judith Butler y Nancy Fraser.

«¿Reconocimiento o redistribución?»: ambas, desde paradigmas diferentes, alimentan este debate. Por un lado, está Butler con «las cuestiones simbólicas y de construcción de la subjetividad», como eje fundamental para la reestructuración de las sociedades, en las cuales se reconozcan lo que hasta ahora ha sido determinado, como aquellas «sexualidades despreciadas» –el reconocimiento a la diferencia–; y por el otro, Fraser con «la justicia social» delimitada a partir de la transformación de un sistema económico de orden mundial, para un verdadero reconocimiento en el orden «material», en el cual todas las personas reciban un «trato igualitario», disolviendo las jerarquías que ha producido la Modernidad –reconocimiento de la igualdad–. En este contexto se instala otro debate, «identidad Vs. diferencia», toda vez que Butler considera que la postura

«socialista» parte de observar a los sujetos mediante un rasero de igualdad, en el cual las diferencias son asumidas con una perspectiva «negativa»; mas no se puede desconocer:

La radical heterogeneidad de los seres humanos en tanto que seres vivos, con la diversidad de culturas y tradiciones en la que dichos seres humanos se socializan y desarrollan su vida y con los procesos dinámicos de identificación y divergencia por medio de los cuales todas las personas construimos nuestra subjetividad (Galceran, en: Fraser y Butler, p. 15).

Así, entendemos que el poder no está por fuera de los sujetos, sino que está interiorizado en ellos y asimismo, la lucha del poder pasa por el sujeto mismo. Las mujeres como hemos reflexionado a lo largo de estas páginas, no pueden verse como sujetos pasivos de la dominación masculina, como lo ha hecho pensar cierta historiografía sino que, por el contrario, «la radicalización de los estudios que introduce el *género* nos remite a su vez al problema del poder [...] en este espacio amplio se inscribe la profundización metodológica en indagar sobre la *autonomía personal* de las mujeres» (Hernández, 2004, p. 443).

Así, en primera instancia, está ***el orden del discurso*** (Foucault, 1992), como aquella producción que es enunciada –como cosa dicha– o que se materializa en la escritura, en las espacialidades, en los objetos, etc. y que revela una voluntad de verdad, a través de una serie de instituciones –llámense Iglesia, Estado, Academia, Ciencias, etc.– para sostener unos órdenes que normalizan y normatizan la actividad humana; es decir, generan unos marcos de acción en los cuales se inscriben unas formas de *decir verdadero*, que constituyen, a su vez, unos sistemas de exclusión para quienes operan por fuera del discurso, ejerciendo una «especie de presión y [un] poder de coacción»

(1992, p. 18). Esta voluntad de *verdad*, está imbricada con una voluntad de *saber* –es decir, el dominio del conocimiento como forma de aprehensión del mundo y sus objetos–, en el cual interviene un tercer elemento que es decisivo para mantener estos órdenes: *el poder*, como un campo de fuerzas y conflictos constantes, en tanto no solo podemos interpretarlo como aquello «que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que, y por medio de lo cual se lucha, aquel poder del que quiere uno adueñarse» (Ibíd., p. 12). En este sentido, el triángulo *verdad/saber/poder*, nos permite revelar esas regularidades que se establecen como esas «series de formación efectivas del discurso» (Ibíd., p. 56).

Ahora bien, a partir de una lectura de Pierre Bourdieu, podemos señalar ***la dominación masculina*** (2000), como una suerte de «orden del discurso». La dominación masculina es aquella estructura en la cual el grupo social está fuertemente dividido por unas condiciones que, a simple vista, son de carácter biológico y obedecen, en primera instancia, a la diferenciación de los órganos sexuales entre lo que se ha denominado hombre y mujer. Dichas apariencias biológicas y las diferencias que se instituyen en el interior de un grupo social, son el resultado de unas construcciones que, a partir de un universo simbólico, legitiman un sistema clasificadorio que «organiza todo el cosmos» del grupo social. Entre tanto, esta división no solo se ejerce en el marco de la sexualidad sino, también, en roles sociales, actividades y espacios, incorporando tanto en el grupo como en el sujeto, un «sistema de oposiciones análogas» (p. 20), que terminan por asentarse como una verdad de carácter inapelable, naturalizando *la inferioridad femenina*.

Así, la dominación masculina aparece como una estructura de la larga duración, de la cual podemos afirmar que si bien hay acontecimientos y coyunturas que parecen anunciar rupturas; esa suerte de suelo epistémico alcanza a fisurarse, pero no a colapsar. Si en la vida cotidiana y en el contexto doméstico, aún hoy existen comportamientos y patrones culturales propios de la estructura de la dominación masculina, es porque las mentalidades como ese sustrato más profundo de la conciencia social, siguen inscritas en paradigmas históricos, que se revelan a diario en los modos de relacionamiento entre los géneros o cómo señala el mismo Bourdieu, en «las invariantes que, más allá de todos los cambios visibles de la condición femenina, se observan en las relaciones de dominación entre los sexos» (Ibíd., p. 15).

Pero ¿Cómo generar un campo de acción disciplinar, que recoja la diversidad de lo humano? Antes las unidades de análisis estaban muy bien definidas y se recogían en experiencias de grupos humanos que, bajo ciertas regularidades, podían ofrecer una lectura general de modos de ser y de hacer; pero la historia contemporánea ha hecho brotar de esa caja de Pandora, múltiples realidades y diferencias que subyacen a los grandes esquemas explicativos:

Esta búsqueda es primero individual, después local a falta de un destino colectivo movilizador. Se desprecian los grandes períodos a cambio de la memoria cotidiana de la gente de a pie. Una nueva topografía estética ocupa el lugar según se hable de un pueblo, de las mujeres, de los inmigrantes, de los marginales (Dosse, 1988: 22).

En este sentido, emergen de ese gran movimiento de la *historia cultural*, corrientes historiográficas como la Microhistoria italiana, que, de acuerdo con uno de sus más conocidos gestores, se trata «de una reducción de una escala de análisis usando el microscopio» (Levi, 1993, p. 17). Entre otras fuentes, los expedientes judiciales para los microhistoriadores han significado la posibilidad de acceso al *mundo de la vida*, a las mentalidades y a esas sensibilidades epocales que están insertas en la propia trama del devenir cotidiano, donde a partir de un estudio de caso, se despliegan esas estructuras más profundas que signan la vida social, interrogando a actores que en su oralidad –en tanto de un modo u otro, los testimonios de los expedientes se registran en estos órdenes–, revelan indicios que permiten reconstruir una narrativa histórica de mayor complejidad, donde intervienen cada vez más voces y más actores que, en una suerte de polifonía, nos hacen pensar en una *historia universal*, donde se yuxtaponen diversas realidades, proyectos, subjetividades, tiempos y espacialidades.

Los estudios de género en Colombia, de acuerdo con una investigación realizada en 2013, se pueden agrupar en cuatro temáticas gruesas: a) Derechos Humanos y derechos de las mujeres; b) género y conflicto armado; c) género y etnicidad; d) salud de las mujeres; e) género y sexualidad; e f) identidad y género. Según Rodríguez e Ibarra en esta agenda de investigación, cada vez cobran más fuerza, los estudios locales y regionales, con énfasis en los estudios de las corrientes poscoloniales y subalternas, en las cuales se propone un análisis, poniendo en el centro de la discusión a los sujetos, entendido como aquellos que ocupan «posiciones múltiples, distribuidas en diversos ejes de diferencia y atravesado por discursos y prácticas, a menudo contradictorias» (p. 38).

En Antioquia, en los años noventa, aparecía la obra de la profesora Beatriz Patiño Millán, «*Criminalidad, Ley Penal y Estructura Social en la Provincia de Antioquia 1750-1820*», como una de las investigaciones pioneras en este campo. Encuadrada en la corriente de la historia social y la microhistoria italiana y con el estudio de autores representativos como «*Eric Hobsbawm, Edward Thompson, Natalie Zemon Davies y Carlo Ginzburg*», la autora se adhería a una veta de investigación en la cual las voces del pueblo resuenan en todas sus formas de representación; el pueblo como aquel actor fundamental que aparecía más bien al margen de las acciones y de las decisiones institucionales, así como de las grandes gestas apologéticas de la independencia y de la consecuente construcción de la nación. Con los estudios críticos a las historias de carácter nacionalista, emergieron otros tantos actores y actrices que fueron tomando cuerpo bajo el amparo de esta historia social; y así: «las dudas sobre la existencia de sociedades armónicas y sin quebrantos en el pasado, se consolidaron, y las evidencias de que los grupos considerados oprimidos y marginados tenían vidas activas y construían estrategias orientaron muchas investigaciones» (Rodríguez: en Millán, 2013, p. xi).

Ahora bien, habitar el pasado desde la disciplina histórica, es un ejercicio que exige escoger determinadas categorías de análisis para alumbrar como en la caverna de Platón, ciertas superficies sobre las cuales nos hemos constituido como sujetos y como cuerpo social. Ante la ausencia de una máquina del tiempo, nuestras interpretaciones están sujetas a las inscripciones del mundo que habitamos y por ende, no deja de desvincularse a un ejercicio temporalmente situado en nuestro presente. En este sentido, los archivos y los documentos se construyen como fuente, conforme el curso de la investigación y a la luz de nuestras preguntas e inquietudes como investigadoras, por

lo cual no son monumentos congelados en el tiempo, sino que tienen una dinámica que lleva a reinventarlos. Prueba de ello, justamente, es la necesidad de diseccionar estos documentos para encontrar, por ejemplo, las voces femeninas *¿O es que las voces femeninas no estaban atrapadas en los distintos archivos dispuestos para la conservación de la memoria?* La práctica histórica tuvo que preguntarse por las mujeres, para hacerlas hablar e instituir las como agentes históricos. Como enuncia Michel Foucault acerca del documento, «la historia lo organiza, lo recorta, lo distribuye, lo ordena, lo reparte en niveles, establece series» (1970, p.10); y, de este modo, podemos utilizar tanto nuevas fuentes, como generar lecturas diversas y renovadas sobre archivos que han sido utilizados sistemáticamente, por la historia.

En este marco general, lo que me interesa explorar es, de un lado, cómo, en clave de género, los diversos actores sociales sostienen una estructura de dominación masculina, que no es contraria al orden de las cosas sino que, está inscrita en una suerte de paradigma legitimador que se manifiesta en la instituciones y sus discursos, así como en las prácticas, imaginarios y representaciones del grupo social –en un plano macro y microsociológico–, por medio del aval de una *comunidad de sentido*, construida por un conjunto de normas que están contenidas en la ley y en un arraigado sistema moral, donde dicha ley funge como uno de los sustentos fundamentales del contrato social y la costumbre, como el armazón de la moralidad pública; configurándose como correlatos de una estructura común. Tanto las instituciones, como el mundo de la vida, en el cual la vida cotidiana y las diversas formas de relacionamiento social toman forma a través de las relaciones afectivas en todas sus dimensiones –amorosas, eróticas, familiares y de

vecindad–, nos permiten rastrear como en estos espacios también se despliega un sistema de legitimación, en el cual las mujeres están sometidas a una violencia simbólica (Bourdieu, 2000), en tanto son vistas como sujetos inferiores, con respecto al género masculino; esta estructura de dominación se encuentra «en los hábitos más arraigados de la vida comunitaria y familiar de todos los pueblos del mundo» (Segato, 2003, p. 3).

En los actos pequeños y cotidianos y en medio de las regularidades del discurso, las mujeres van construyendo una subjetividad propia. Es decir, mi interés es mostrar cómo en los escenarios corrientes y sin ir en contravía de un proyecto social, fueron capaces de intervenir e ir desempeñando sus propios roles, paulatinamente. No son solo las actrices que en actos heroicos se diferenciaron del resto de su género, por su valor y su posterior reconocimiento social; sino que estas mujeres que se encontrarán a lo largo de la lectura de esta investigación, son mujeres «ordinarias» que, insertas en el devenir de sus días y en su cotidianidad, de a pocos fueron construyendo otros caminos, como reconocimiento a esas acciones silenciosas que pasan desapercibidas para la Historia – sí, con mayúscula–, pero que son tan fundamentales como las luchas políticas, para constituir otros devenires en las trayectorias femeninas. Por eso habrá mujeres en plural y en singular y en los discursos que intervienen en la construcción de su subjetividad; pero también sus búsquedas por procurar justificar sus existencias, en medio de sociedades que limitaron sus capacidades y no tuvieron una valoración social de la importancia de la función femenina en el andamiaje de la región. Asimismo, las mujeres que tuvieron cierta relevancia y que se traen a colación, en su mayoría, no tienen una presencia histórica visible en la narrativa antioqueña, *¿Quién sabe de Emilia o Enriqueta,*

hoy? No solo la excepcionalidad de los actos femeninos provocan estas fisuras; sino que, desde todo los lugares las mujeres han ido, paulatinamente, transformando su mundo y, por ende, al mundo. Mujeres de élite, mujeres del pueblo; mujeres en la ciudad, mujeres en el campo; mujeres casadas, viudas o solteras; mujeres obreras o agricultoras; mujeres, mujeres, mujeres...

Durante la escritura y producción de esta investigación se fue aclarando un panorama de interpretación analítica, en el cual no habría de eludirse la identidad regional como horizonte explicativo y, menos aún, la construcción del sujeto masculino que, sin ahondar en matices, puesto que no es nuestro objeto de estudio; se configuraría como un contrarrelato de la construcción de la subjetividad femenina y sobre la cual incidiría, de modo ineludible. En este sentido, esta investigación de carácter regional y si bien tampoco es su objetivo, trata de aportar elementos para un análisis, que nos consienta a pensar a la luz de fenómenos contemporáneos, cómo repercute esta constitución histórica de los sujetos femeninos y masculinos en clave de la región y de ciertos discursos legitimadores de la violencia, en nuestra constitución como sujetos hoy. De acuerdo con el *«XVII Informe sobre la situación de violación de derechos humanos de las mujeres de Medellín y territorios de Antioquia, con énfasis en violencias políticas»*, realizado por la investigadora Cindy Suaza Lotero, para la Alianza Corporación Vamos Mujer y la Corporación para la Vida Mujeres que Crean, «los departamentos en los que se registraron un mayor número de casos de feminicidios en el 2018 fueron: Antioquia con 174, Valle del Cauca con 153, Bogotá con 94, Cauca con 51 y Nariño con 44» (2019, p. 26). Como vemos, Antioquia encabeza la lista y vale la pena preguntarnos si desde la

perspectiva regional, habrá elementos que puedan aportar, en la búsqueda de las causas de esta realidad inocultable.

Finalmente, es necesario explicar el porqué de la construcción narrativa de esta investigación; ya que esta es, a su vez, una metáfora. En primer término, aparece la construcción de un ethos regional y, específicamente, los hombres como protagonistas de este relato histórico que se teje alrededor de lo antioqueño; donde los hombres serían relacionados con características como valentía, fuerza, poder, ausencia de temeridad y hombría y donde las mujeres no figuran. En segundo término, van emergiendo las mujeres en medio de este discurso y su propio devenir subjetivo para mostrar sus diversos roles y capacidades agenciamiento, así como su papel fundamental en la constitución de la región. En tercer término, aparecerá la sociedad regional y las sociedades locales –y específicamente, los hombres–, ejerciendo su autoridad sobre las mujeres, en una amalgama de relaciones de poder que escenifican la complejidad del ethos antioqueño; y, finalmente, figuran las féminas con su locuacidad, en medio de un discurso que se mueve entre la religión y lo construcción identitaria, por medio de los cuales logra colarse y fisurar, de a pocos, esta pesada estructura.

Bienvenidas y bienvenidos a este viaje...

1. Desenredando el ovillo de la antioqueñidad:

Los hombres como protagonistas en la constitución discursiva de la región

Dios le dijo a esta Antioquia: «Te haré arrugada y escabrosa, para que tus hijos luchen contigo. Su vida no será en labranzas ni pastoreos apacibles: habrán de sacarte el pan de tus propios entresijos. Mira: tu relieve es tal, que tus mismos geógrafos habrán de confundirse; los hombres que vuelen por tus espacios podrán darse mediana cuenta de tu formación, mas nunca podrán contemplarte tal cual eres en tu conjunto, ya te estudien de soslayo, ya de plomo». Conforme lo dijo Dios, tuvo de ser. Aborígenes, conquistadores, colonos, esclavos, hombres libres, todos, unos tras otros, han rompido y escarbado este suelo, en busca de ese Dios adorado desde su primera revelación, y que lo será, seguramente, hasta la consumación de los tiempos.

(Carrasquilla, 1958, p. 230)

A continuación y a partir de este horizonte comprensivo, haremos una interpretación de lo que hemos dado en llamar *ethos antioqueño* y como se consolida en la región para el período de estudio, mediante la identificación de una serie de discursos que son producidos por instituciones, intelectuales, académicos, literatos, etc.; así como por la gente del común que, a través de su apropiación y práctica los pone a circular y los asienta en la cotidianidad misma de las distintas relaciones sociales, es decir, desde la esfera íntima y privada, hasta la pública; haciendo énfasis en aquellos valores que cimentaron la consolidación del proyecto de la antioqueñidad, en el marco de la modernización económica y su reconocimiento como tal, en el contexto del país. Así, emerge una identidad regional en la cual –al menos, en los discursos–, el pueblo antioqueño figura como una comunidad cohesionada y homogénea, mediante el aprendizaje y adquisición de valores, que la constituirían como aquella mítica «raza superior». Y en segunda instancia, en este acápite trataremos de

desvelar, en clave de género, cómo se construyeron desde la perspectiva del análisis del discurso, los hombres antioqueños; es decir, como a cada género le correspondió en el repertorio de valores de la antioqueñidad, unos modos de comportamiento particulares a su condición.

Algunas precisiones conceptuales como ruta de navegación. Cuando hablemos de *discurso*, en adelante, lo haremos a través de la definición de Michel Foucault, como el «conjunto de enunciados que provienen de un mismo sistema de formación» (en: Castro, 2011, p. 109) y que son producidos bajo similares «condiciones de existencia». La eficacia de los discursos está garantizada por el modo en que se ponen en práctica, a través de «un conjunto de técnicas, de las instituciones, de los esquemas de comportamiento, de los tipos de transmisión y de difusión, [y] en las formas pedagógicas que, a la vez, las imponen y las mantienen» (Ibíd., p. 110). En este sentido, se trata de comprender como estos discursos están inmersos en una dinámica de la *transmisión*, como aquel proceso cultural que produce «memoria colectiva», puesto que para concretar dicha transmisión, es necesario «transportar información», a través del tiempo –es decir, de generación en generación–; reproduciendo unos modos de ser, que se consolidan para delimitar un *ethos*. De acuerdo con Régis Debray (2001), la transmisión se afianza en los distintos modelos de educación y de enseñanza, desde la familia, hasta la escuela, proporcionándole a los sujetos unos «códigos comunes», que le aseguren su filiación a la comunidad en la cual están inscritos. Estos lazos comunitarios y la prolongación de estas comunidades en el tiempo, se nutren «de un mito» –en el sentido de generar una «identificación imaginaria»–, que toma forma en «un relato

histórico» y que se convierte, finalmente, en legitimador de los valores que promueve y en garante de la fidelidad de sus miembros.

Para efectos de esta investigación y en el marco de lo cual hemos venido dilucidando como dispositivo conceptual, vamos a abordar a la región antioqueña desde la perspectiva de una «comunidad imaginada» que, si bien, en el sentido que le da Benedict Anderson es un concepto para comprender la consolidación de la nación moderna, nos permite trasladarlo, a su vez, a la construcción de una identidad regional, en tanto es

Imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de la unión (1993, p. 92).

Dichas comunidades están definidas por unas fronteras que no solo se insertan en la comprensión geográfica de aquellos límites administrativos sino, además, por aquellas características que les hacen reconocerse como miembros de un grupo, en el cual se instala un pensamiento de la «horizontalidad» y la «fraternidad» (Ibíd.). Hechas estas claridades conceptuales entremos en materia, para esbozar de qué Antioquia estamos hablando y como se configuran estos discursos y las estrategias desplegadas por una élite, para darle un sentido cohesionador a esta comunidad imaginada. Lo que se dilucidará en esta disertación, entonces, es como se constituye una discursividad, en la cual se produce una representación de la antioqueñidad, mediante el arquetipo de un actor específico, para la regularidad del discurso y como eje fundamental en las producción de la región: el hombre blanco y de montaña, con capacidad para emprender grandes empresas.

¿Cuál Antioquia?: ¡Antioquia la grande!

Es importante señalar primero, que este proceso de construcción identitaria de esta «comunidad imaginada» de carácter regional, no es exclusivo de Antioquia.

Siguiendo los postulados de la socióloga María Teresa Uribe de Hincapié (1940-2019), a pesar del relato histórico que se ha erigido como aquella «historia oficial» de la nación colombiana, mediante la construcción de un imaginario político y cultural común, los procesos identitarios más eficaces en nuestro contexto, estuvieron circunscritos a las tramas de lo regional y lo local, en tanto se fueron estableciendo como «realidades históricamente formadas, socialmente construidas, colectivamente vividas por sus pobladores y a veces también pensadas por sus dirigentes, [y] por sus intelectuales», quienes en sus formulaciones discursivas trazaron un horizonte político, económico y un proyecto «ético-cultural», más allá del orden nacional (2001, p. 96). Esta lectura podemos contrastarla con las fuentes y, en este caso, con la producción intelectual del Doctor Alvaro Restrepo Eusse (1844-1910), reconocido «abogado» e «historiador», – quien además ocupó el cargo de rector de la Universidad de Antioquia, en 1882–.

En los albores del siglo veinte, escribió su obra *«Historia de Antioquia (departamento de Colombia) desde la conquista hasta el año 1900»* y en ella consignaba en su prólogo, la dificultad para construir un relato histórico de carácter nacional, entre otros factores, por la diversidad regional que desde la época colonial, ya se había asentado en este territorio, lo que implicaba la disimilitud entre unas y otras provincias, «puesto que cada una gozaba de una importancia relativa en la acción política, y las diferentes épocas en que tuvieron lugar su conquista y su organización regular» (1900, p. 8). Lo que más llama la atención en la visión de este intelectual, es la manera en que

hablaba, para ese entonces, de «nacionalidades» y no de una «nacionalidad» en singular, al referirse a la dinámica del país y subrayaba, además, la importancia de construir estas historias regionales, para comprender la complejidad y la singularidad de cada pueblo – diseminado por la nación colombiana–, ya que cada uno de ellos obedecía a un «origen» que le era propio y por ende, poseía unas características diferenciables:

A medida que la civilización ha entrado en la vida de las nacionalidades formadas con las Provincias que se emanciparon de España, ha venido haciéndose indispensable la formación de una completa historia de cada Estado, no solo para conservar en todo su brillo y valor todos los orígenes de los pueblos, sino también para llevar cada cual su contingente de verdades útiles á la grande obra del progreso humano (Ibíd., pp. 7, 8).

Ahora bien, lo que sí señala Uribe de Hicapié como una particularidad de la región antioqueña, en contraste con el resto del país, es que conforme con los procesos de la Independencia y los avatares a los que estuvo expuesto el territorio colombiano –y que, prácticamente, atravesaron todo el siglo diecinueve, para lograr asentar las instituciones republicanas en el ámbito nacional–; Antioquia como región, iniciaba de manera temprana, un proceso de diferenciación asociado con la creación de unos «valores y prácticas sociales» que, al irse incorporando de manera exitosa en el devenir de la vida cotidiana, fueron reconocidos como pilares fundamentales de la «antioqueñidad». El apalancamiento de un proyecto común, trazado por las élites económicas e intelectuales de la región y la circulación efectiva de discursos con una recurrente «imagen de futuro», se convirtió en un «referente de identidad para unos pobladores que empezaban apenas a descubrir las ventajas de la autonomía y la autodeterminación políticas» (Ibíd., p. 97);

hechos que se instituyeron como unas de las causas para que este proyecto de la región antioqueña, fuera identificado como un modelo exitoso y ejemplar en el resto de la república.

El otro punto que indica Uribe de Hincapié, es la manera en la cual este proyecto de la construcción del ethos antioqueño logró una legitimidad y un consenso en un importante sector de la población, gracias a «un sentido práctico» y a la injerencia «en la legislación, en instituciones, [y] en programas de acción» (Ibíd.), sobre los que se tejió un sentido de cohesión social, cultural y política. Adicionalmente, de acuerdo con Patricia Londoño, hay dos elementos que, en su comprensión, consolidan esta comunidad y que es recogida en el concepto de «*raza antioqueña*». Por un lado, «un fuerte sentido de ser diferentes de quienes los rodean, algo que podríamos llamar el «regionalismo»; y por el otro, el modo en el cual dicha región ha sido susceptible a la mirada de todo tipo de intelectuales, académicos y viajeros «propios y ajenos» (2006, s.p.), mediante el desarrollo de una «regionología», que ha derivado en una amplia producción intelectual. Estas lecturas estarán a lo largo del desarrollo de esta investigación como marco de interpretación, en tanto en Antioquia se experimentaría, a la par con un proceso cultural de potentes rasgos identitarios, alrededor de la cohesión de la comunidad; procesos de diferenciación y exclusión –y que aplicarían tanto para el interior de la comunidad regional, como en la diferenciación con el resto de las regiones del país–, con el fin de consolidar y propagar, de manera efectiva, el discurso dominante sobre su población.

En clave de estas interpretaciones sobre la temprana configuración del ethos antioqueño encontramos ya, en las descripciones que fueron consignadas en el *Informe de la Comisión Corográfica* para 1852 –un proyecto encargado por el gobierno al

ingeniero italiano Agustín Codazzi para recorrer, describir y cartografiar la densa y diversa geografía del país, asumiendo que a cada territorio, además, le correspondían ciertos tipos y costumbres–; como bosquejaban un relato coherente del carácter de los antioqueños y de sus valores más promovidos y estables a lo largo del tiempo; incluso, durante la primera mitad del veinte, cuando la comunidad antioqueña y sus discursos más potentes fueron cada vez más extendidos y reconocidos por propios y extraños, con el proceso de la modernización en la región. Así, representaban a «hombres blancos» que, independiente de su condición social, estaban dotados de una inteligencia y de un «espíritu de empresa y de especulación, desde los pudientes hasta los hombres del pueblo; así que se ven individuos sin más recursos que su trabajo personal», irrumpiendo «en empresas de agricultura o minería con un valor y una constancia admirables; sin amilanarse por los reveses de la suerte, hasta llegar a un éxito feliz a fuerza de perseverancia»; porque eran, sin duda, «laboriosos y emprendedores» (Codazzi, 2005, pp. 218, 221). En esta línea argumentativa, Juan de Dios Restrepo Ramos –cuya producción la realizó bajo el seudónimo de Emiro Kastos y así lo continuaremos citando en esta investigación– (1825-1884); reconocido intelectual y político antioqueño, cuya circulación de escritos fue prolija en la prensa local y nacional, era de tendencia liberal y muy crítico, además, con lo que ya se reconocía bajo unos términos de referencia peculiares, como la identidad de la región antioqueña. Este intelectual esbozaba para mediados del siglo diecinueve, los rasgos predominantes del tipo de hombre de estas geografías: «generalmente es supersticioso y fanático, obstinado en sus hábitos y reacio para entrar en cualquier vía de reforma y progreso social»; pero en

compensación con ello, resultaba ser «sobrio, trabajador, económico y amante del orden, la familia y el hogar» (2010, p.71).

Para este mismo período, para el caso de la región antioqueña, según el historiador Jorge Orlando Melo, ya se iba configurando en el horizonte republicano, un proceso lento pero seguro, en materia de «lealtades políticas» y que terminaría inclinando la balanza, en beneficio del control del partido conservador y su ideología política, entremezclada con el sistema de vida y el sistema religioso de las gentes de la región, hasta bien entrado el veinte. La élite antioqueña, desde entonces, desplegaba su «proyecto» en el cual la economía ocupaba un renglón fundamental, para el establecimiento de objetivos comunes y, por ende, la intervención necesaria de los «patricios» en materia política, para encaminar a Antioquia en la ruta del progreso. Uno de los rasgos fundamentales de esta sociedad ya se perfilaba, amparados en un testimonio de la época: «lo que más valoran es el orden, la protección a la propiedad privada y a la vida»; y, a su vez, «ven con desconfianza todo lo que suena a reformas sociales o a la participación y movilización de grupos populares o de mestizos y pardos, a los que usualmente se refieren como «plebe»» (1987, p. 96). Luis Javier Ortiz anota, en este sentido, que «los dos pilares básicos en los que se apoyó el desarrollo económico y social de Antioquia, fueron el partido Conservador y la Iglesia católica, con sus respectivos militantes y feligreses de toda condición social» (2010, p. 49). Así, vemos como en el proyecto de construcción de esta comunidad imaginada, de modo temprano – y lo que será una constante para el periodo de estudio–; las discursividades de carácter político, moral-religioso y económico se entremezclan para establecer las bases de este proyecto de carácter identitario.

Ahora bien, además de estos procesos de identificación con la Iglesia y el partido conservador, como pilares de la identidad antioqueña, de acuerdo con González Gómez, Almario García y Ortiz Mesa, en «*Antioquia: territorio y sociedad en la configuración de una región histórica. Hacia un nuevo siglo XIX del noroccidente colombiano*», el siglo diecinueve en el contexto antioqueño fue de expansión de fronteras agrícolas, que se iban abriendo, al compás del movimiento migratorio de los colonos y en diversas direcciones: desde «el Valle de Aburrá y el altiplano de Rionegro-Marínilla», hasta «el Valle de los Osos». Flujo poblacional en el cual, en la búsqueda de tierras productivas, se fueron extendiendo en la geografía «hacia el suroriente, sur y suroeste de Antioquia», para asentarse allí, finalmente, «en calidad de propietarios» (2015, p. 27). Con respecto a este otro rasgo definitorio de aquella comunidad imaginada, anclada a una constante movilidad, en busca de nuevos y mejores horizontes –y que encontramos en los distintos archivos consultados–, Emiro Kastos lo relacionaba con un «sentido práctico de los negocios», que lo impulsaba a migrar, para explotar distintos sectores productivos y asegurar éxito y fortuna: «un individuo es alternativamente agricultor, comerciante, minero: poblaciones enteras andan vagando de norte a sur y de sur a norte, en busca de tierras más fértiles y de minas más ricas» (Ibíd., p. 51). Por otra parte y de acuerdo con las observaciones de la *Comisión Corográfica*, en cuanto a la importancia de la propiedad en el imaginario antioqueño, «el hombre de campo, sea agricultor o minero, procura siempre ser propietario, como condición indispensable para ser independiente» (Codazzi, 2005, p. 221). Estos dos rasgos que trascenderían en la historia regional subrayan, por un lado, la movilidad; y por el otro, la necesidad de ser propietario y echar raíces en un pedazo de tierra. Así que encontramos una tensión, entre la exploración

constante de nuevos panoramas económicos, así como la necesidad de ligarse, íntimamente, al territorio.

Para el último decenio del diecinueve y las primera décadas del veinte, el apalancamiento del orden económico, social y cultural por parte de la élite regional, fue más evidente y cohesionador, cuando se acentuó en la región una modernización económica, mediante la consolidación de un renglón fundamental para el país, como la exportación del café y la posterior industrialización que traería consigo, el crecimiento constante de la vida urbana. Este proceso de modernización podemos entenderlo como la transformación en los procesos productivos, a través del «establecimiento del capitalismo, la vinculación estrecha entre el desarrollo tecnológico y el proceso económico, la creación de la industria fabril», además de «la creciente utilización tecnológica de los conocimientos científicos y el surgimiento de una economía basada en el mercado del trabajo asalariado y en la propiedad privada de la tierra y los sectores productivos» (Melo, 1990, p. 25).

Sin embargo, de acuerdo con Catalina Reyes Cárdenas (1995), paralelo a dicho proceso de modernización material, se fueron haciendo más eficientes las redes de control y se mantuvieron ciertas costumbres que, históricamente, ya habían definido aquel ethos antioqueño. En este sentido, la Iglesia se constituyó en la gran aliada de la élite, para preservar los valores que reforzaban este proceso identitario, mediante la observación atenta de la práctica de la *moral*, estrechando el cerco de la vigilancia para aquellos yerros y vicios, que pudieran atentar contra su estabilidad. A pesar de los trazos sobre el *progreso* como intención fundamental de dicha élite, también diseñaron una ruta de acción tanto desde sus iniciativas económicas, como desde la «dimensión

cultural», para establecer «los parámetros de comportamiento que debían regir al antioqueño» (González Ét Al, 2015, p. 29).

Ahora bien, a propósito de estas anotaciones, Fernando Botero Herrera, en su libro «*La Industrialización en Antioquia. Génesis y consolidación 1900-1930*», señala que este proceso de crecimiento y de modernización en la región fue exitoso, en tanto capitalizó los aprendizajes de la élite en el campo de la explotación minera y la experiencia en los negocios, con la aparición de «activas casas comerciales ligadas al mercado interno y al mercado internacional» (2003, p. 6), lo que afianzaría el conocimiento necesario para que las exportaciones del café, se convirtieran en una de las bases fundamentales para la vida económica en la región. Todo ello, además del capital simbólico acumulado, llevó a la consolidación de un capital económico que apalancaría la industrialización en la región –y que se asentaría geográficamente, en Medellín y el Vallé de Aburrá– (Ibíd.). Tomás Carrasquilla (1850-1940), exponente del costumbrismo en Antioquia, en su novela «*Hace Tiempos. Memorias de Eloy Gamboa*» y publicada por primera vez en 1935, observaba como la dinámica de la minería fue uno de los motores de la economía antioqueña, así como el negocio del comercio que se creaba alrededor de estas, como factores importantes para que las familias de la élite amasaran sus fortunas: «los patrones que en este río tengan titulaciones legales, les permiten trabajar donde quieran, con tal de que les vendan el oro con una rebajilla del precio corriente y les compren» con el dinero que les pagaban, a su vez, los «víveres y cachivaches que en sus proveedurías mantienen», para aprovisionarse: «en las fondas, como llaman la casa, o lugar de esos depósitos, [es donde] dejan el valor de sus oros. Los que ahí se quedan unos días lo derriten en bacanales tremendas» (1958, pp. 230, 231).

De acuerdo con Luis Fernando Molina, ya desde mediados del siglo diecinueve en Antioquia, lo que se puede observar es un proceso de tecnificación en cuanto a la explotación minera, «en un intento por aumentar la escala de productividad del laboreo mediante la incorporación de modelos de organización y sistemas de explotación más eficientes» (2011, s.p.). En su perspectiva de análisis, a través de las empresas establecidas para la explotación minera, como el Zancudo y la Compañía Minera de Antioquia, la región comenzó para entonces, «un proceso de industrialización», aún cuando en el país, todavía, se buscaba desarrollar y fortalecer «la agro explotación». Dichas compañías, mediante el empeño de sus socios, fueron marcando la pauta en el desarrollo de otros renglones económicos en el contexto nacional, hasta el punto que llegaron a convertirse en «dos de las empresas colombianas más importantes por el capital invertido, la rentabilidad, el número de trabajadores, la organización y la tecnología» (Ibíd.).

A su vez, de acuerdo con Francisco Cardona (1890-1967), político antioqueño y quien ocupó entre otros cargos públicos de prestancia, el de Gobernador de Antioquia; en el texto «*El pueblo antioqueño*», de 1941 y en el cual participaron otros intelectuales de la región, en cabeza de Ricardo Uribe Escobar, con motivo de la conmemoración del aniversario de la fundación de Santa Fe de Antioquia, en su cuarto centenario; indicaba que no solo la minería permitió fortalecer la estructura económica regional sino que, además, reforzó los «factores humanos» determinantes en el talante del pueblo antioqueño: «espíritu de conquista, empeños de aventura, ilusión permanente, ánimo atrevido, fortaleza y coraje. La ruda labor, tan hosca como las rocas mismas que taladraban, los hicieron constantes, temerarios y obcecados» (p. 196). La minería como

uno de los ejes fundamentales de la economía en la centuria del diecinueve –y que como actividad iba a ser desplazada, paulatinamente, en la primera mitad del veinte, por el café, el comercio y el proceso de la industrialización–, era reconocida por este personaje como la condición de posibilidad para labrar su carácter fuerte, en tanto que en la demanda constante de su bienestar material, no medía los riesgos, ni los sacrificios; enfrentándose, constantemente, con la muerte, sin que ello los amilanara o evitara la conquista de territorios, para conducirse «confiadamente por campos de peligro y en empresas tildadas de mitológicas»; convirtiéndose en los «recios varones e incontenibles invasores» (Ibíd.) del discurso de la antioqueñidad. Sin duda, un canto a la «hombría», como elemento identitario.

A su vez, la gesta colonizadora de los antioqueños reforzó esta «mítica» del hombre aguerrido, en lucha constante con el medio geográfico, que no le teme a nada, ni a nadie y que no conoce límites, porque él mismo en sus rudas conquistas por el territorio, es quien se los impone. Y así, para contrastar la imagen histórica del aislamiento geográfico de este territorio, en el período de la Colonia y que narraba en sus informes en 1785, el Visitador Mon y Velarde; los hombres emprendieron la pelea contra la selva y la montaña, desafiando a la naturaleza. Para Pedro Adrián Zuluaga, el reconocido cuadro «*Horizontes*», del artista antioqueño Francisco Antonio Cano y pintado en 1913, «es la máxima expresión iconográfica del colonizador, la imagen que resume el impulso histórico que llevó al colono», a ir tras el sueño «de mejorar las condiciones materiales de su existencia, [y] a tomar «alegre y ufano la derrota de los pueblos de abajo, del país del oro y la fortuna» (2020, p. 29). Continuando con Zuluaga, «en el caso de las fundaciones de Antioquia, si bien hubo colonizaciones en otras

direcciones, el gran derrotero fue la colonización del suroccidente en un movimiento migratorio que partió de los pueblos del oriente (como Sonsón)» (Ibíd., p. 30).

En la publicación de Benigno Abelardo Gutiérrez (1889-1957), «*Sonsón en MCMXVII*», una monografía de este municipio –ilustrada, además, por el autor– y publicada en el año que le da origen a su título –1917–, encontramos una semblanza de este pueblo y de aquellos entusiastas colonizadores que, presionados por la situación de pobreza y la necesidad de asegurar su subsistencia, aparecen en la narrativa como aquellos hombres conquistando el territorio, al cual se desplazaban con sus familias, embarcándose todos sus miembros en estas campañas: «su principal tarea consistía en atraer familias para dedicarlas al cultivo y apertura de ellos» (p. 41); y exaltaba el espíritu antioqueño de estos conquistadores, con su capacidad para el trabajo rudo, como pase directo para asegurar el éxito de tal empresa: «no serán hombres de imaginación soñolienta y perezosa que creen en la suerte», «como medios para llegar a la riqueza, los que realicen la tarea a la que venimos refiriéndonos, sino una agregación social de verdaderos titanes labradores» (Ibíd., p. 42). Los hombres ostentarían su poderío como auténticos «titanes», hombres armados de hacha y machete que, en franca lid con la naturaleza, derribaban lo que estorbaba, es decir, la selva, para luego domesticar las tierras; del mismo modo que la élite regional cuando se configuraba como la élite industrial antioqueña, traería el discurso de la civilización –como veremos más adelante– para desdibujar y desplazar estas prácticas rurales que eran discordantes ya, con las crecientes formas de vida urbana. Pero eso sí, sin atentar contra el orden de la moralidad, como bastión de identificación de sus miembros.

La Industrialización Antioqueña, además de estos hitos que le han dado sentido a la historia del pueblo antioqueño, aparece también en su estructuración donde si bien, no se desafiaba ya a la geografía, sí otros factores que los ensalzaba como hombres persistentes y de una clara vocación comercial. En la obra «*Medellín en 1932*», editada por Luis Fernando Pérez y Enrique Restrepo Jaramillo, vemos como a raíz del proceso de industrialización surge una tensión, con respecto a los valores heredados de una herencia rural y campesina. De acuerdo con Enrique A. Gaviria, «la calidad montañosa del territorio antioqueño, de escasa fertilidad», no así en el Valle de Aburrá y otras subregiones, operó como factor para que se consolidara «la preponderancia industrial en el trabajo común. De ahí que a pesar numerosos fracasos iniciales, se haya sostenido la persistencia del esfuerzo en este sentido y, poco a poco, se haya ido creando un considerable movimiento industrial de todo orden» (2004, p. 259). En esta perspectiva de comprensión, Virginia Gutiérrez de Pineda, aún para 1968, mediante la semblanza de una identidad masculina antioqueña construida ya, a partir del proceso de la industrialización en la región, describía así, a los hombres de lo que denominaría como «el complejo cultural antioqueño o de montaña»:

En la secuencia de las realizaciones colectivas de este grupo cultural, el país todo ve en el antioqueño la imagen de una audaz hombre de empresa, concluyendo que cada uno lleva en sí el alma de un ejecutivo empresarial. Su personalidad creadora, opina el consenso nacional, es capaz de poner a andar cualquier idea, cuajarla en una empresa, insuflarle vitalidad, obligarla a dar rendimiento, creando de paso entre sus colaboradores una relación humana y un sentido de

mística en el trabajo, no sensible en otros organismos bajo auspicios distintos (citada en: Palacio y Valencia, 2001, pp. 55, 56).

Ahora bien, este breve recorrido introductorio para ir situándonos en la discusión a la cual vamos a abrir paso, posteriormente; nos permite ir esbozando esos discursos que van emergiendo en el período de estudio, en lo relativo a los valores específicos de la antioqueñidad y que son exaltados para fortalecer aquella comunidad imaginada. Con todo, lo que se va dibujando desde el siglo diecinueve es la definición de un ethos, antes que la definición de una geografía que está en constante expansión; y en la cual los hombres se inscribirían como los protagonistas de la construcción de la región, mediante la adquisición de una serie de valores –inteligencia, fuerza, habilidad para los negocios, ausencia de temeridad, etc.–; y que los llevaría a acometer las más grandes empresas, entretejiendo un ánimo económico e individualista, con un proyecto político conservador y unos valores morales derivados de la interacción institucional con la Iglesia, como copartícipe del interés por mantener el control de la población.

¡Abrigo de macho, macho!

De acuerdo con Robert W. Connel, en *«La organización social de la masculinidad»*, acerca de la producción del sujeto masculino –o de las masculinidades–, señala que la *masculinidad* no es en si misma, una corriente de interpretación «sobre la cual se puede producir una ciencia generalizadora»; pero lo que sí se puede desvelar es como podemos «obtener un conocimiento coherente acerca de los temas surgidos en esos esfuerzos. Si ampliamos nuestro punto de vista, podemos ver la masculinidad, no como un objeto aislado, sino como un aspecto de una estructura mayor» (2003, p. 1). En este sentido, la masculinidad no se configura, simplemente, como el contrarrelato de la «femineidad»; al

contrario, más allá de análisis esencialistas al hablar de masculinidad, «estamos haciendo género en una forma culturalmente específica». Así, para comprender, en este caso, como se estructura la masculinidad a partir de la construcción de valores desde el discurso de la identidad regional, la definiríamos a partir de la lectura de este autor, como «la posición en relaciones de género y las prácticas por los cuales los hombres y mujeres se comprometen con esa posición de género, y los efectos de estas prácticas en la experiencia corporal» (Ibíd., p. 6).

Entonces, no podríamos comprender las construcciones subjetivas femeninas en este contexto, sin dar una mirada a lo que desde los discursos regionales, conformaron aquella *masculinidad*, enmarcada en la constitución de esta comunidad imaginada, así como desde la producción hegemónica de la discursividad antioqueña, donde hay una preeminencia de los valores y las gestas masculinas. Ahora bien, en clave de género desde el análisis del discurso, lo que se configura, amparándonos en la lectura de Louis-Georges Tin, en «*La invención de la cultura heterosexual*» es el «imaginario de la pareja heterosexual» como uno de los ejes estructurantes de las sociedades occidentales; es decir, la heterosexualidad como «la evidencia compartida, la naturaleza «natural»» (2012, p. 7). Con esto no estamos afirmando que no se hayan constituido en la región, en el período de estudio, otras formas de subjetivación, ni otras sexualidades «disidentes y/o desterradas» (Correa, 2017); sino que, para este nivel de análisis, en aquella discursividad hegemónica emergerían, sencillamente, mujeres u hombres. Lo que se pretende con esta lectura tampoco es generalizar, sino dilucidar en esta disertación como en la construcción del ethos regional hay un apología a la figura masculina y esta narrativa apologética estaría acompañada, a su vez, por el reforzamiento de unos valores

que, en este reparto, le han correspondido al hombre y que en su devenir discursivo ha existido una asociación de aquella masculinidad, con una valoración positiva de la fuerza y la violencia; es decir, desde esta comunidad imaginada hay un agenciamiento de estas dimensiones comportamentales de los hombres, estimulando el ejercicio de su hombría.

Entrando en materia y para desentrañar la circulación de estos discursos, En «*Alguna vez fuimos hombres*», del libro de Tulio González Vélez (1927-1968), «*El último arriero y otros cuentos*», escritor y periodista antioqueño, quien lo publicó por primera vez, en 1939; este nos narra a través del personaje de Juancho, como a tal hombre le fueron encomendados unos baldíos para que «los abriera y librara» y en medio de «los rugidos intermitentes de las fieras», «el machete y el hacha hiciéronse lumbre de llamas» y una vez «la tierra, ya empezada a domar, se prodigaba en hijos nacidos del brazo del domador» (2015, p. 25). Este enfrentamiento del hombre con la selva –como queda consignado en el amplio acervo documental–, es un canto a la refrendación del carácter del antioqueño, con respecto a la «virilidad masculina», como constitutivo de su subjetividad, en tanto en la narrativa aparece como un elemento intrínseco, a su modo de ser sujeto; y por lo cual habría de ostentar como condición *sine qua non*, para el reconocimiento social de su autoridad y jerarquía, en las escalas que se establecen entre la naturaleza y la cultura o bien entre razas, clases y entre los géneros –hombres y mujeres–.

Así, sobre los cuerpos se empiezan a inscribir discursos, instituciones, imaginarios, códigos, sistemas de pensamiento, etc., es decir, una estructura cultural que divide a la sociedad en géneros: si eres mujer debes actuar de cierta manera, en antítesis con el modo deseable en que deben comportarse los hombres. Pero en este reparto, las

mujeres quedaron atrapadas en medio de un inmenso y pesado aparato simbólico que se construyó y se desplegó, en virtud de sostener una *estructura de dominación masculina* (Bourdieu, 2010), en la cual en un orden jerárquico, las mujeres serían inferiores a los hombres. Desde las ciencias, hasta la religión; desde el orden político, hasta la esfera de la vida íntima, se construyó un aparato de «verdad» que avalara en la producción discursiva y las prácticas, este decreto de inferioridad.

En este horizonte de interpretación, cuando la selva le pasó factura a Juancho por su intromisión, ya que no estaba teniendo el control sobre el medio natural, porque una «bestia» atacaba en las noches a sus animales y arrasaba con los cultivos, el personaje hubo de refrendar su hombría, a través de la caza de aquella desconocida bestia:

El hombre tomaba aquello como una traición de la selva, a él que con las grúas de sus brazos sostenía los toretes por la cornamenta, asíalos al bramadero y les desbajeraba la masculinidad y, con ella, la alzada impetuosa de su nuca mugiente sobre la humildad de la vacada (Ibíd., p. 29).

La sociedad antioqueña mediante estas gestas laudatorias ampararía al hombre para ejercer su fuerza, como uno de los valores condicionantes de su existencia masculina y acompasada por «la resistencia, la agresividad, la capacidad de dominio», para la posterior exhibición entre sus pares, de aquellas «potencias bélica, política, sexual, intelectual, económica y moral que le permitirá ser reconocido y titulado como sujeto masculino» (Segato, 2013, p. 83). En la novela «*Inocencia*», del escritor antioqueño Francisco de Paula Rendón (1855-1917) y que fue publicada en 1904, encontramos, asimismo, una copla que encarna aquellos valores del hombre antioqueño,

en relación con su fuerza y potencia, para encarar los desafíos y reforzar la construcción de la antioqueñidad:

Yo soy la espada guerrera/La que al sereno blanquea;/Yo soy un mar de veneno/
Soy morro de peña fina/Yo soy la más dura mina,/Yo soy el rayo sin trueno,/Soy
el hombre varonil;/Yo soy cargado fusil/Con la pólvora más fuerte,/soy hermano
de la muerte,/Soy la lanceta sutil (2009, p. 57).

En consonancia con la lectura de César Augusto Vásquez, en el artículo «*Los imaginarios de la colonización antioqueña desde 1860 hasta 1930 en la zona del eje cafetero: una visión antropológica*», este indica que en el proceso de la lectura documental relacionada con este tópico, lo que se pone de manifiesto es «la excesiva exultación de los protagonistas que se suelen presentar como héroes de gestas mitológicas, o como modelos de hombría y valor para futuras generaciones» (2013, p. 9). Esta representación social dominante del hombre antioqueño estaría relacionada, a su vez, con un ejercicio del poder, en el cual su exhibición estaría aunada a su capacidad de dominio, toda vez que «el orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya» (Bourdieu, 2010, p. 12).

En «*Mercedes*», novela del escritor Marco Antonio Jaramillo Álvarez (1849-1904) y cuya primera edición salió a la luz pública en 1907, aparece don Pedro, un rico hacendado sonsoneño. En una de las escenas de la novela vemos como don Pedro, reacciona como amo y señor de su hogar y de sus propiedades, cuando descubre que entre los peones de su hacienda, hay un ladrón. Las palabras de su esposa son significativas, en este contexto: «Usted dice que quien da pronto da dos veces» (2006, p.

58) y el personaje toma una «soga que tenía en la calavera de venado» y se marcha en busca del delincuente, para ajustar cuentas por su propia mano: «¡Bribón! Bien se conoce que tu cuna fue una batea», fue lo primero que pronunció, cuando atrapó a Dimas –el ladrón–; y Jaramillo Álvarez lo describe en esta escena, entonces, reforzando la imagen masculina antioqueña: «como un dios disfrazado de hombre». Aunado a esta representación, Juan José Botero (1840-1926), escritor nacido en Rionegro –y activo partícipe en distintas publicaciones periódicas de la región–, editaba la más reconocida de sus obras: «*Lejos del nido*» (1924). En ella descubrimos una semblanza del hombre antioqueño, en el cual hay una necesidad manifiesta de ostentar un carácter tosco, contrario a la dulzura femenina; con el fin de ostentar su poder, mediante el ejercicio de la autoridad, bosquejándolos como «secos, malencarados, y rígidos en la casa con hijos y sirvientes» (2009, p. 103).

Añadiendo que, a la vez, son «sentenciosos y engreídos, con los de fuera, debido a la rusticidad y fanfarronería de tan linajudos caballeros, que creen que todo se les debe de justicia, por ser descendientes de algún extraviado español de la Conquista» (Botero, 2009, p. 103). Para Patricia Londoño Vega, esta «comunidad imaginada» fue asociada, fundamentalmente, al «paisaje montañoso, algo apenas lógico pues la zona central montañosa abarca más de la mitad de la jurisdicción del territorio que nos ocupa, y además desde hace más de doscientos años concentra la población y los recursos de Antioquia» (Londoño, en: Carrera ét al, ed., 2006, s.p.). Aunque otros territorios y otros modos de vida que se desarrollaron en la región, no fueron concebidos como parte de aquel proyecto colectivo, los «valles y una serie de llanuras bajas de clima cálido ubicadas a lo largo del río Magdalena, al nordeste entre el río Cauca y el Nechí, en las

selvas del Atrato y en la franja costera del golfo de Urabá» (Ibíd.), quedaron excluidas de dicho proyecto y de los imaginarios dominantes del ethos antioqueño. Los hombres y las mujeres que representaban a esta raza, eran «gentes blancas» –pese al proceso de mestizaje-; de costumbres austeras, con «habilidades excepcionales» para el comercio y los negocios; campesinos que con ahínco se habían propuesto extender la frontera agrícola y conquistar las tierras que se ofrecían, hacia el suroccidente del país.

La antropóloga María Teresa Arcila Estrada, en su artículo «*El elogio de la dificultad como narrativa de la identidad regional en Antioquia*» (2006), entrevisté –según el estudio de la producción intelectual de algunos pensadores antioqueños, del siglo diecinueve –entre ellos, José Manuel Restrepo, Juan de Dios Restrepo, Manuel Uribe Ángel, Vicente Restrepo y Álvaro Restrepo Eusse–; como constante de sus discursos, una importante contribución para reforzar este ethos, mediante «*un elogio de la dificultad*», que no es más que un ensalzamiento de la capacidad del hombre antioqueño para desafiar la geografía y las fuerzas de la naturaleza y hacerse camino, domesticando el territorio. Según la autora, se pueden extraer tres elementos de dicha lectura: primero, la exaltación de la geografía antioqueña como un territorio de difíciles características topográficas y que «le tocaron en suerte al antioqueño» (p. 46); segundo, dichas características de la geografía forjaron en el hombre de la región, «la lucha y la confrontación permanente con esa naturaleza adversa» y, finalmente, «producto de esa lucha se forjaron los principales rasgos de lo que ellos mismos denominaron carácter» (Ibíd.). La construcción de la masculinidad en el ethos antioqueño «se moldeó, históricamente, dentro de los parámetros de una exigencia agresiva que le permitió

tanto el dominio y control sobre un medio geográfico hostil, como la expansión de la frontera a través del proceso colonizador» (Palacio y Valencia, 2001, p. 55) .

El arriero es otra representación social de la región que emerge en este marco de relación y que se inserta en estos discursos de la «antioqueñidad», como ícono que condensa y practica los valores de esta «raza». Allí está, también, la fuerza, la astucia, la capacidad de desafiar y domeñar la naturaleza, así con el dejo ímplicito de la violencia: «tal las colas del zurriago en manos del arriero a un tiempo valeroso y cruel que holló aquellos caminos, fustigando sin clemencia a la mula desesperada y rendida que no podía seguir la recua» (González, 2015, p. 34). Podemos desvelar otros imaginarios que circulan alrededor de los arrieros, como hombres curtidos por la vida, de andar tantos caminos y que más allá de sus gestas y la relación con el desarrollo de la economía antioqueña, en el cuento «*El último arriero*» (1939), de Tulio González –autor mencionado líneas atrás–, describe al personaje principal del cuento, quien ejerce el oficio de la arriería, como hombre que tiene «sus historias y lleva consigo el fulgor de su aventura»; «uno o dos ha matado, dicen que en defensa legítima de su vida» (Ibíd., p. 35); bien fuera con un revólver o con la «peinilla» –es decir, «el machete» que llevan al cinto los hombres antioqueños–.

Esta capacidad de desafiar no solo la geografía sino, también, de luchar por su vida, bien sea contra la naturaleza o contra los hombres mismos, seduce a las mujeres que descubren «en él algo heroico, una cierta cosa que fascinándolas, les provoca en el cuerpo escaramuzas de un vago deleite», reforzando la figura del «macho temerario», aquel que «ha burlado con sus mulas primerizas o veteranas los precipicios de San Juan Hondo» (Ibíd.); y que encanta a las féminas por la exhibición constante de sus atributos

de carácter –la fuerza como valor para la seducción–. De este modo, «los comportamientos sociales de los individuos, las normas institucionales y la mirada colectiva, imponen a cada individuo que se ajuste todo lo posible a la definición común de género» (Heritier, 2007, p. 85) y si bien, «ninguno de los dos sexos tienen la exclusividad de la violencia como característica sexual natural»; «desde la infancia, los deseos y las pulsiones de los individuos son controlados y orientados de manera diferente según el sexo» (Ibíd., pp. 86, 87). En este caso, en la construcción de la masculinidad antioqueña en el nivel discursivo –y en sus prácticas, como veremos luego–, el ejercicio de la fuerza y la violencia serían sustentados como recursos exclusivamente masculinos.

Aunado a estas características del hombre antioqueño emergen otros discursos en los cuales se señala, a su vez, su proclividad a los vicios y a la comisión de delitos y que, también, en la concepción de algunos intelectuales de la región, estos rasgos formaban parte activa de la configuración de su carácter, como lo expone Francisco Cardona Santa, en la obra *«La Minería en Antioquia»*, de 1941:

La santidad de un Francisco de Asís, sustentase en la misma tierra espiritual que la ferocidad del criminal más abyecto. Aquellos se bañan en otros rayos de luz y se mecen en otros aires; pero las raíces espirituales de unos y otros se entrecruzan en el mismo suelo y se nutren de la misma virtud inicial; todos devuelven al humus social los jugos y residuos de sus ideas, de sus actos, de sus santidades y de sus vicios, para fermentar allí de nuevo en la virtud germinadora y producir confundidos otras santidades, otras flaquezas, otros héroes y otros criminales, brotando perpetuamente del fondo común y vivo: el pueblo (p. 304).

Más allá del discurso de la antioqueñidad y del ensalzamiento de las virtudes de esta raza aparecen algunas observaciones, ya no sobre estas aparentes virtudes tan difundidas sino, también, y de manera temprana, unos rasgos contrarios a la imagen del buen hombre antioqueño de familia que, además de varonil, es religioso, austero y laborioso; y justo allí, en cuanto al orden discursivo de la antioqueñidad, surge con anterioridad a nuestro período de estudio, una preocupación manifiesta de los distintos intelectuales, por la coexistencia con otras características que le eran propias al hombre antioqueño y que por su desconocimiento y ocultamiento, en medio de un discurso homogeneizante, podría dar al traste con el pretendido proyecto de la antioqueñidad. Así, algunos intelectuales pusieron de relieve una doble tendencia en ellos, en el cual virtudes y vicios se conjugaban. Emiro Kastos construía, paralelo al hombre antioqueño dotado de «bondades»; un relato antagónico al de los austeros «hombres de montaña», poniendo de manifiesto como existía en estos, una doble naturaleza. Describía así, dos tipos de narrativas masculinas con respecto a la identidad regional, puesto que en sus observaciones etnográficas, veía que sus pasiones podían ser tan productivas, como jugarles malas pasadas: uno era aquel empecinado que, «a despecho de todos los obstáculos va muy lejos; pero también cuando alguno se echa a rodar por la mala pendiente de los vicios, no se detiene hasta llegar al abismo» (2010, p. 50).

Pese a estas observaciones, en 1880, el alemán Frederick Von Schenk, en su «*Relación del viaje Antioquia de 1880*», consideraba lo contrario, puesto que aseguraba que la «sana vida familiar» de los antioqueños, influía «en el número de crímenes y robos» que, a simple vista, debía ser menor que en el resto del país, puesto que dichas observaciones, como él mismo explicitaba, se basaban más en impresiones que en datos

estadísticos concretos: «desgraciadamente no existen bases seguras para opinar en este sentido, porque la estadística criminal se encuentra en Colombia todavía en pañales, y hasta ahora no ha producido sino datos sin valor» (p. 13). En sus impresiones de viaje dejaba consignado que por sus costumbres austeras y su recogimiento en el núcleo familiar, además de la rígida autoridad paterna sobre sus miembros, Antioquia ostentaba una tasa menor de delitos; entre otros, también, por cuanto el consumo de alcohol como uno de las causas fundamentales en la comisión de tantos crímenes no era tan extendido, como en «otros Estados hermanos» (Ibíd.).

Opinión contraria fue la de Álvaro Restrepo Eusse quien a principios del siglo veinte, manifestaba su preocupación por la práctica generalizada de vicios como « la ebriedad y el juego» y que, para ese entonces, «arrojan hoy sobre el pueblo antioqueño fea mancha de depravación» (1900, p. 187). Para este hombre de letras, el aumento del consumo de licor en la región, fue provocado por una preeminencia del interés mercantil, por encima de las buenas costumbres y del funcionamiento de una moral cristiana, que veía pecaminoso este tipo de prácticas. Haciendo un recuento de hechos, llegaba a la conclusión de que el consumo de alcohol entre las gentes antioqueñas, se había disparado en la década de 1850, cuando algunos miembros de las élites vieron en el licor una posibilidad de negocio, multiplicando los expendios en las poblaciones de la región e

Invadiendo todos los caminos; asedió todos los establecimientos industriales; fomentó todas las bacanales, desde los bailes hasta las fiestas públicas. Su presencia se hizo inevitable desde las proximidades de los colegios hasta las

puertas de los socavones de las minas; desde las puertas de los templos católicos hasta las oficinas públicas» (p. 190).

En el capítulo especial que dedicó a estos vicios, en su historia de Antioquia, Restrepo denunciaba, además, que la fortuna de algunas de las más rancias familias antioqueñas, provenía de las rentas del licor o del juego; y que esta situación no llevaba más que a seguir corrompiendo el alma de los antioqueños, en virtud del ánimo comercial y mercantilista, por encima del sostenimiento de la moral y las buenas costumbres:

Desde el momento en que los hombres de sanos principios llegan á persuadirse que con dinero se pueden curar las heridas de la honra, lavar las manchas que dejan en el alma los criminales deseos y satisfacer á la sociedad los dolores y amarguras que la ocasionan con sus procedimientos, no hay fuerza humana capaz de contener el delito. Y la fastuosa ostentación de la Caridad en edificios é instituciones, para paliar los desaciertos de su conducta, no alcanzará jamás a pagar el daño causado á la sociedad (1900, p. 191).

Vemos como se confrontan dos discursividades en materia de la construcción regional, que más allá del aliento al ánimo capitalista de los antioqueños, como hombres de inteligencia singular para los negocios, emergen otras opiniones que van resquebrajando la oda de la antioqueñidad y la práctica de las buenas costumbres, por encima de cualquier circunstancia; puesto que se pone en duda que el ánimo de lucro, esté, realmente, por encima de la moralidad. En este punto, encontramos a Miguel Ángel López, intelectual antioqueño, que en su obra *«Para mis hijos»*, de 1913, les escribía a estos la importancia de aconsejarse siempre de los padres, porque en Antioquia no era

«extraño encontrar individuos que, guiados por un falso criterio, unido a la relajación de costumbres, estén en expectativa para inducirte al mal» (1913, p. 6). Como hombre mayor y por su amplia experiencia, exponía esta provocación constante a cometer actos contrarios a las buenas costumbres del pueblo antioqueño: «¡Cuántas veces se me ha incitado para que me arroje por el despeñadero de los vicios, halagándome con toda clase de sofismas, para luego darse el gusto de ser los primeros que enteren a la sociedad de mis desvíos!» (Ibíd.). Larga era la lista de hombres que había conocido en su trasegar y que por dejarse conducir por los malos caminos, habían encontrado «la ruina moral, social y doméstica»; una imagen que en la sociedad regional, difícilmente podría recuperarse, puesto que en sus palabras, era bien sabido que «un individuo de esas condiciones le queda muy difícil volver a ganarse la confianza y el aprecio de las personas honradas y sensatas» (Ibíd., p. 7).

Así, aparecen en estas narrativas, los «jugadores y viciosos», como aquellos que eran capaces de venderle el alma al mismísimo diablo, con tal de seguir jugando toda la noche o el beodo que «abandona a sus hijos, descuida sus negocios, echa a un lado respetos sociales, y se mete en una taberna hasta que su familia lo recoge tembloroso, demente, moribundo» (Kastos 2010, p. 17). Esto puede apreciarse en el cuento «*De malas pulgas*», de 1939, donde encontramos este otro arquetipo, a través del personaje de José María Arroyave, un envigadeño a quien «su alma, al decir de quienes la conocían, se hallaba constantemente sacudida de pasiones, de vicios y de ansias aventureras» (Ibíd.). Este hombre a los diez y ocho años ya «era un solemne perdido», que se sabía todas las mañas y todas las trampas tanto en las peleas de gallos, como jugando a los dados y conquistando mujeres. Su madre todas las noches rezaba el rosario, cerrando los

ojos y pidiendo con todo fervor: «¡Ah, pues, Madre Mía! Por la intención de Chepe, cuya alma está a cantos de naufragar en el mar de las tormentas!» (Ibíd.).

Pese a estas narrativas otras de la antioqueñidad en la cual se resaltan, a su vez, una serie de comportamientos masculinos, contrarios al discurso más homogeneizador que resaltaba las bondades del hombre de hogar y religioso; aún James Parsons, en «*La colonización antioqueña en el occidente colombiano*», editada primero en inglés, en 1949 y cuya primera edición en español es de 1950, mantiene esta tradición apologética, en una línea de continuidad con respecto a la producción del ethos antioqueño, como aquellos moradores de las montañas y los identifica «como sobrios», «sagaces, de un individualismo enérgico y su genio colonizador y vigor han hecho de ellos el elemento dominador y más claramente definido de la república», sin que por ello abandonasen un marcado «tradicionalismo y rasgos culturales particularísimos» (1997, p. 21). La gesta colonizadora antioqueña estaba construida sobre la narrativa de una «historia oficial» en la cual, según Vásquez Lara, se incorporan «elementos míticos que dicha historia ha propagado y mantenido» (2013, p. 8); entre otros asuntos, como recurso para fortalecer estos lazos identitarios. En este sentido, Parsons concreta la descripción del «pueblo antioqueño» como una suerte de unidad homogénea, que se ubica entre el corazón de las «montañas de Antioquia y el hermoso valle de Medellín», cuya población rural se mueve entre la composición de «pequeños terratenientes» y «latifundistas» (1997, p. 22). Aunque ya ve con recelo esa manera de nombrarse a sí mismos como raza antioqueña, toda vez que señalaba la mezcla racial de españoles, indios y negros esclavos como base «del pueblo de hoy», mas pese a las críticas que ya se levantaban por aquel polémico

«concepto cultural», determinaba que su evocación, se encontraba aún muy arraigada en el «uso popular» (Ibíd., p. 24).

El mito de la «raza antioqueña»: la entronización de la civilización

Restrepo Eusse –mencionado ya, páginas atrás–, enunciaba en los albores del siglo veinte, «las cualidades especiales que exhibe la población del territorio antioqueño en su comparación con las otras razas que pueblan la República de Colombia» (1900, p. 5). La configuración de la región antioqueña y el carácter de sus pobladores estaba sustentado para este intelectual, en una dinámica histórica que hundía sus raíces en el pasado colonial y en este sentido, era imprescindible estudiar «los orígenes de los pueblos y del medio en que estos han desarrollado sus facultades de la lucha por la vida» (Ibíd.), puesto que consideraba a la historia como base fundamental para hallar las causas, tanto de aquellos valores que facultaban el avance material y social de la región, en clave del progreso; como para entender el porqué de los vicios y su recurrencia, como verdaderos obstáculos para la civilización. Las élites económicas e intelectuales construyeron como recurso de esta comunidad imaginada, la «raza antioqueña» como referente cultural, para puntualizar su singularidad, de acuerdo con los caracteres exhibidos, enmarcado, además, en un discurso de la racialización, en boga, por entonces, en el mundo occidental, entre finales del siglo diecinueve y las primeras décadas del veinte; y que emerge como una constante en la bibliografía consultada y en la cual la raza blanca heredada de los españoles, sería la base principal para el desarrollo civilizatorio del pueblo antioqueño, así como su forma de representación más extendida.

Isidoro Silva, de origen bogotano, pero que se radicó el resto de su vida en la región antioqueña, publicó el «*Primer Directorio General de la ciudad de Medellín para el*

año de 1906». En este directorio encontramos datos como que la población antioqueña, para entonces, era «de 470.000 almas» y que:

Por razón del excelente clima del país [entiéndase el país como Antioquia] la población de raza blanca de origen español domina casi exclusivamente. La raza india ha dejado en la población actual muy pocas huellas; y la raza negra, ella misma, por decirlo así, ha desaparecido completamente a causa de las emigraciones hacia los Departamentos y las Llanuras bajas del Norte de Colombia, no dejando en Antioquia sino algunos mulatos raros (2003, p. 68).

Para entender este concepto, Libardo López (1870-1959), abogado e intelectual antioqueño, publicó un folleto en 1910 –la fecha de la publicación no es gratuita, ya que para este año, el Doctor Carlos E. Restrepo, un antioqueño, fue elegido como Presidente de la República, hecho que reavivó los ánimos de la élite regional para tomar las riendas no solo de un proyecto económico que hundiría sus raíces en la industrialización sino, también, político, para consolidar a Antioquia como la región más importante del país–; y compiló allí, una serie de artículos que aparecieron un año antes, en el periódico «*La Organización*». En el folleto podemos observar como Libardo López, a partir del acervo intelectual del francés Gustave Le Bon (1841-1931) –estudios con asentados rasgos eugenésicos–, aseguraba que «hay un lugar en la América Latina en que existe esa roca ideal de una raza superior, y ese lugar es Antioquia». Ahora bien, contrario a lo que Le Bon señalaba para el caso de América Latina como una entidad de decadencia racial; López Restrepo, considerando los postulados de Le Bon en su obra «*Leyes psicológicas de la evolución de los pueblos*», mencionaba que Antioquia reunía todas las características de un pueblo civilizado y por ende, habría de nombrarse como «raza superior».

Este intelectual le da relevancia al concepto de raza, en tanto según sus apreciaciones, más allá de las fronteras geográficas, estaban los modos de ser de los pueblos y era esta condición la que determinaba la evolución histórica de los mismos: «no entendemos la solidaridad de un pueblo bajo la condición resolutoria de las líneas geográficas» (Ibíd., p. 6), puesto que «más allá de las condiciones anatómicas lo que define una raza superior es el carácter» (p. 7). Para el caso específico de la construcción identitaria de la región, lo que más delimitaría el carácter de esta «raza es la potencia expansiva é infusible; de modo que si algunos ostentan mayor superioridad que los antioqueños de Antioquia, son los antioqueños de Colombia» (p. 9), porque fueran donde fueran los antioqueños o vivieran donde vivieran, debido a su carácter, no abandonarían la esencia de su raza y asegurarían mantener la identidad con su comunidad, más allá de su terruño.

Los imaginarios que atraviesan estas producciones intelectuales que hemos indicado hasta el momento, están encuadrados en las dinámicas de los discursos «racializados» y del influjo de las teorías sobre el «determinismo geográfico», en boga desde Europa hasta América. En 1920, un grupo de intelectuales realizaba una publicación en la cual compilaban una serie de ensayos, bajo el título «*Los problemas de la raza en Colombia*» y que fue el resultado de unas conferencias dictadas en el Teatro Municipal de la ciudad de Bogotá, en respuesta «a la tesis del doctor Miguel Jiménez López, según la cual la población colombiana atravesaba un proceso de «degeneración» a causa de la influencia negativa del medio ambiente en la zona tropical y de los «vicios» o deterioro biológico heredado de los ancestros» (Araújo et al, 2011, p. 11). De acuerdo con Catalina Muñoz Rojas, en la reedición del libro «*Los problemas de la raza en*

Colombia» en 2011 y solo publicado, anteriormente, en una única edición en 1920; estas producciones reflejaban tanto los «temores», como las «esperanzas» de los intelectuales en relación con el progreso de la nación y nos permite avizorar, a su vez, «como operaron los discursos de diferenciación en la época. Vocabularios para jerarquizar la población a partir de líneas geográficas, raciales y de género [que] fueron articulados y disputados por médicos, abogados y educadores» (2011, p. 11).

Luis López de Mesa (1884-1967), uno de los intelectuales antioqueños que más profundizó en el tema de la raza y la geografía, como elementos determinantes para definir la trayectoria de los pueblos, fue uno de los conferencistas del evento realizado en Bogotá. En su texto anotaba que: «en Antioquia la raza ha evolucionado hasta la más profunda divergencia social y política con el resto de la República» y, a su vez, reseñaba que instituciones como la «familia» y el «gobierno», eran creaciones particulares de dicha raza que, además de su carácter y convenciones culturales, presenta «fisonomía angulosa, plegada y recia, severa y varonil, sobre una contextura general alta, fuerte, nervuda y un poco pesada en el andar» (Ibíd., p. 145). Características fisonómicas que encarnaban la tipología del hombre antioqueño, presente en los discursos que confluían en la construcción de un ethos regional. Así vemos los adjetivos de «severa y varonil» y «alta» y «fuerte». En el mismo contexto de este evento académico, Miguel Jiménez López (1875-1955), intelectual, médico y político cundinamarqués, destacaba la «región de Antioquia» como un modelo y «cuna de una raza llamada a desempeñar una misión preponderante en el futuro de nuestra patria». Estos «hijos de las Montañas» contaban, entre sus características morales más importantes, una

Sólida y austera organización de la familia antioqueña, las virtudes públicas y privadas de la población y el hecho de haber hallado en esa región la raza colonizadora –formada en general de personal vasco–, condiciones climatéricas y topográficas muy semejantes a las de sus montañas nativas (Ibíd., p. 16).

Las dimensiones de razas superiores y razas inferiores estaban determinadas, por una serie de teorías sobre su degeneración:

Se consideraba que había quienes nacían degenerados por filiación genética. En tal sentido, se creía que debido a la degeneración y a ciertas «herencias atávicas» a la escuela llegaban individualidades ya viciadas que, por lo mismo, llevaban inserto el germen del vicio y hasta de faltas que tendrían que ser tratadas con el Código Penal (Ospina y Rangel, 2016, p. 226).

En este contexto, Miguel Martínez en su tesis de 1895, *«La criminalidad en Antioquia»*, se refería a las cualidades físicas y morales de los individuos que, según su origen, a través de un discurso racializado, influía en los sujetos, para su inclinación al delito. En referencia a la «raza antioqueña», describía sus particularidades, mediante el crisol de tres orígenes raciales: el blanco, el indígena y el negro, lo que influía, de modo decisivo, sobre los comportamientos de la población; y aunque en distintas proporciones que era difícil determinar, en esta mezcla se configuraba el ethos antioqueño, es decir, un «mestizaje» como condición de existencia de sus gentes: «el fondo de la población de la república, y por consiguiente de la de este Departamento, es de «mestizos»» (p. 5).

De cada una de las razas que influyeron en este proceso de mestizaje, concluía que, de un modo u otro, cada cual había aportado de manera positiva o negativa en los sujetos, para definir las tendencias a la criminalidad, en la región: de la blanca, había tomado la

laboriosidad y la constancia para lograr sus objetivos, unido a «un profundo respeto por la propiedad, lo cual ha sido causa de que los delitos contra ésta no sean tan frecuentes» y, a su vez, heredó «el ímpetu y la fogosidad de las pasiones, las cuales, obrando en un territorio áspero como el nuestro, forman un carácter agresivo, origen en gran parte de los numerosos atentados contra las personas» (p. 6). De la negra, señalaba cierto «espíritu vengativo» y «el amor á las reuniones tumultuarias», «como los bailes y las fiestas», que daban pie «a tantas riñas, heridas, maltratamientos y otros delitos de esta clase»; y de la indígena, al igual que la influencia negra, tomó «el gusto desmedido por las bebidas, causa más bien de nuestra criminalidad» (Ibíd.).

Pero contrario a esta construcción discursiva, en la publicación «*El pueblo antioqueño*», podemos ver como se enaltece la raza antioqueña como un ejemplo para la humanidad, en general, por su carácter «laborioso y fugaz, tenaz y aventurero, altivo y apasionado, fiel amador de su terruño y de su casa, individualista y rutinario, previsor y traficante, emprendedor y tesorero» (1941, p. 3). Esta publicación como mencionamos líneas atrás, fue realizada con motivo de la conmemoración de la fundación de Santa Fe de Antioquia y fue un evento importante para fortalecer el discurso de la identidad regional, toda vez que dicho acontecimiento –la fundación de Santa Fe de Antioquia–, se consideraba «el origen y fuente de la raza antioqueña por haber sido aquella la primera población estable organizada por los españoles» (Ibíd.).

Juan Camilo Escobar, en su libro «*Progresar y civilizar. Imaginarios de identidad y élites intelectuales de Antioquia en Euroamérica, 1830-1920*» (2009), indica el papel fundamental de las élites intelectuales para la consolidación del «discurso identitario» antioqueño y establece un corpus común en este discurso que, más allá de «diferencias y

especificidades» de los saberes y campos de conocimiento de los intelectuales, llámense «literatos, científicos, ensayistas y artistas», «no por ello dejaron todos ellos de unirse y congregarse a la hora de velar por la «civilización y el progreso» o de cuidar y defender las principales características de la imagen de sí mismos» (p. 383).

Ahora bien, con respecto a la penetración del discurso civilizatorio, habremos de decir que para finales del siglo diecinueve, se constituía en Medellín, la Sociedad de Mejoras Públicas –entidad que mantendría su preeminencia simbólica, como aglutinante del proyecto de la élite antioqueña, al menos hasta mediados de la centuria–; como órgano privado y sin ánimo de lucro. Esta articularía las políticas del adelanto material y moral, para concretar el proyecto de modernización de la urbe y de la región, en general. Pese a su constitución como entidad privada, esta sociedad logró canalizar importantes proyectos públicos, construyendo una infraestructura que subscribiera la adecuación de la ciudad y de su entorno, a las demandas que exigía las corrientes modernizadoras. Más allá del adelanto material, lo que nos ocupa en esta investigación, son sus iniciativas en materia de «educación cívica», pensamiento condensado en su órgano de difusión, la revista «*Progreso*» y que circuló entre 1911 y 1954 –aunque con algunos períodos de interrupción en su tiraje–.

Parte de la preocupación de la élite de la ciudad era *transmitir* valores y educar a la ciudadanía y adecuarla a los nuevos ritmos que surgían con el asentamiento de la urbe moderna. En definitiva, la élite antioqueña y la élite de la ciudad, específicamente, consideraban que el hecho de vivir en la urbe, no significaba, necesariamente, un pase directo a la construcción de la ciudadanía y era fundamental que los habitantes que se

iban asentando en la capital de la región, supieran hacer un uso racional de los servicios que esta empezaba a ofrecer, así como adecuar sus comportamientos a las exigencias del ritmo que imponía la «civilización». Había que evitar, a toda costa, la proliferación de los «*hombres estorbo*», como aquellos que desconocían la educación cívica, siendo un sujeto «montaraz, hosco, huraño, listo siempre a estrellarse contra las entidades públicas, cuando no echar a pique, por incomprensión, sus propios intereses», como lo indicaba Ricardo Olano en 1926, –intelectual, empresario, especulador urbano y promotor de este proyecto de la constitución de la ciudad moderna–, en un artículo de la revista «*Progreso*» (citado en: Gómez, 2012, p. 49).

En este sentido, encontramos dos corrientes discursivas en la constitución del «ethos antioqueño»; por un lado, una antioqueñidad derivada de la minería, de las gestas de la conquista de las montañas, de la colonización y de esos modos de vida insertos en las dinámicas de la vida rural, es decir, del pasado asociado con la explotación de la tierra; y por otro, la conformación de una élite urbana para el siglo veinte que, con el proceso de la industrialización, buscaba introducir a la «ciudadanía» en una serie de comportamientos que conllevaran al destino de la civilización, sin por ello decir que continuaba, a la vez, la defensa más encarnada de los valores de una moralidad, con marcado acento conservador. Así, contrario a otras corrientes intelectuales que ya hemos venido exponiendo y que apelaban al pasado para fortalecer la identidad antioqueña, desde las épocas de la colonización española; emerge otro discurso que desconoce la historicidad del pueblo antioqueño, como podemos verlo en un artículo de la Revista *Progreso*, de 1926:

Los pueblos nuevos como el nuestro que no tienen historia –y no por eso son felices– necesitan más que otro alguno que las clases directivas hagan por su progreso toda suerte de esfuerzos, tendiendo siempre, como pide Risson, y antes que tantos otros, a unificar, y más que todo, a delimitar con caracteres precisos el alma nacional, apenas manifiesta en uno que otro brote (Ibíd.).

A partir de los procesos de las dinámicas de la industrialización y la creciente urbanización de la región, particularmente, desde finales del siglo diecinueve y las primeras décadas del veinte, si bien sigue presente en el discurso de la construcción identitaria del antioqueño, los blancos que se constituían como aquella base racial ideal y que habitaban en la zona montañosa, como representación hegemónica del antioqueño; lo que podemos inferir de la lectura de los distintos archivos y del comportamiento de las élites urbanas, es como prorrumpiría una diferenciación entre los «blancos» que habitaban la ciudad y los «blancos» que habitaban las zonas rurales; y que si bien ambos van a mantener la moral como base predominante del discurso, los continuos viajes de la élites a norteamérica y Europa, las lecturas de intelectuales extranjeros, el intercambio con visitantes de distintos lugares, tanto del interior del país como del exterior y la conformación de la Sociedad de Mejoras Públicas como base para jalonar el progreso en la región, entre otros asuntos, va a generar una discontinuidad entre los modos de comportamiento de la ruralidad y que habían sido predominantes hasta entonces, y los modos de comportamiento urbanos.

Dos pasajes nos permiten desvelar esta relación conflictiva entre el pasado de tintes rurales y el presente y el futuro que se construía en torno al mundo urbano.

Narraba Tomás Carrasquilla, en su novela *«Frutos de mi tierra»* (1896), las dinámicas

que se tejían alrededor de las pulperías en la capital, «tiendas prolijas en productos patrios: ni un artículo que no sea indígena» (1958: 8), en las cuales el ambiente estaba abarrotado de distintos artículos: «dulces, bizcochos, panes, arepas, alpargates, velas de cebo, cabuya, frijol, arroz, maíz y papas, panela, conservas, empanadas y chorizos...el transeúnte refinado pasaba por junto a ella con las narices tapadas y las tripas revueltas» (Ibíd.). Por otra parte, Fernando González, en 1936, cuenta que entre las gentes de la ciudad, cuando llegaba un blanco de pueblo, se oían frases como estas: ««es de muy buena familia». «Es de pueblo, pero noble»» (En: Escobar, 2009, p. 45). Pero el que mejor logra sintetizar esta situación en un pasaje literario es Manuel Mejía Vallejo (1923-1998), en «*Atisbos de Medellín*» (1981), donde rememoraba la llegada de su abuelo a la ciudad, en los albores del siglo veinte.

Este señalaba con respecto a esta discusión, que aquella «ciudad ruidosa y presuntuosa no corresponde a sus gentes», puesto que con el consiguiente proceso de industrialización, la creciente infraestructura para darle aires de metrópoli, así como el discurso de la civilización y el refinamiento en los modos comportamentales, fue creciendo «a un ritmo más acelerado que la conciencia de sus habitantes», que se iban sintiendo «desplazados, esclavizados, desorientados», por cuenta de su «alma campesina, aldeana, provinciana»; y que competía con la penetración necesaria de estos aires citadinos y que las élites iban introduciendo en el territorio, aupados por las experiencias vividas en sus viajes, a las grandes urbes europeas, como París –o a las norteamericanas, como New York–. Y así, en esta lucha: «se calzó el descalzo, se enjauló el libre, se civilizó al salvaje, se vistió el desarrapado, se apeó el jinete» (En: Escobar, 2003, p. 196).

Rodrigo García Estrada, en la historia institucional «*La Sociedad de Mejoras Públicas. Cien años haciendo ciudad*» (1999), anota como emerge el «civismo», en tanto discurso como «fuerza política» –aunque no fuese una intención explícita–, más allá de las construcciones identitarias de la relación de la ciudadanía con el Estado y con los partidos políticos; hecho notorio «en las campañas que ha desarrollado a lo largo de sus casi cien años», para promover «ciertos valores de participación, compromiso y valoración de lo propio, que calaron muy hondo en nuestra sociedad» (p. 75). Estas campañas cívicas que, además de redundar en beneficio de la ciudad moderna, a través de la generación de un dispositivo de control y que sentaría las pautas básicas de convivencia, buscó enseñarle al ciudadano la manera en la cual debía conducirse tanto en la vida privada, como en la vida pública y en el uso de los recursos que la ciudad comenzaba a ofrecer, entre otros, en distintos espacios de sociabilidad. En últimas, era ceder terreno a la individualidad para asegurar el bienestar social, en tanto «los impulsos individuales» (Elías, 2016, pp. 593, 594), fueron moldeados y ajustados bajo la égida de la moral, de acuerdo con los valores y prácticas que circularon en los distintos discursos y que fueron moldeando a la sociedad regional.

Así, en medio de corrientes contradictorias, lo que determinaría en buena medida esta producción discursiva en clave regional, marcaría una continuidad a través de la necesaria protección de la moral del pueblo antioqueño, como esencia de su carácter colectivo –tanto en la exaltación de sus valores, como en la previsión de sus vicios–. Desde la construcción de un discurso hegemónico lo que imperó como un elemento constante, además, fue la exaltación del hombre antioqueño, blanco y de montaña, que practicaba los valores asociados con la vida en familia; y, a su vez, se configuraba como

patriarca, autoridad y protagonista del devenir en este contexto. Esto implicó que el esfuerzo de una élite intelectual, se encauzara hacia el fortalecimiento de los valores definitorios del género masculino, en los cuales su fuerza, la ausencia de temeridad y su capacidad para desafiar las condiciones que le habían sido dadas en un medio geográfico complejo, fueran características capitalizadas para la producción del sujeto masculino antioqueño. Todo esto, acompasado por la tensión entre intereses individuales y el apalancamiento de un proyecto colectivo, como medio necesario para fortalecer la identidad antioqueña, en la cual quienes no reproducían estos valores, fueron borrados de estas narrativas o denostados en procesos de señalamiento y exclusión.

Conjuros contra los «ismos»: ¡A la defensa del conservadurismo antioqueño!

Para Catalina Reyes, los procesos de modernización si bien estuvieron acompasados en algunas ciudades latinoamericanas, por «rasgos de modernidad social y cultural»; para el caso colombiano y, específicamente, para el caso de la sociedad antioqueña, la concomitancia de la Iglesia y la élite regional fue clave para que aquel proyecto moral, definitorio del carácter de la población regional, se concretara de modo relativamente exitoso. Esto generó que conforme se sedimentaron dinámicas sociales más cerradas en su visión de los otros –es decir, de aquellos que no enarbolaran los usos y costumbres contenidos en el discurso hegemónico de la antioqueñidad–; a su vez, la Iglesia se reafirmó como institución que, desplegando un complejo dispositivo de control para la vigilancia de cuerpos y almas, mantuviera estos discursos y prácticas, hasta bien entrado el siglo veinte; asociado a una tendencia conservadurista, en tanto toda vía de reforma social –mas no económica, ni material–, se constituía en una

amenaza para el orden social, en este contexto. Gracias a las «prácticas religiosas, ejercicios espirituales, colegios femeninos y masculinos, obras de beneficencia, ligas de temperancia, asociaciones católicas, escuelas nocturnas para obreros, patronatos, sociedades mutuales y numerosas publicaciones de carácter religioso y moral» (1996, p. xiii), se emprendieron una suerte de «cruzadas», en medio de una red de acciones, que conservaran viva la llama de la fe y el temor a Dios.

Si bien Reyes se refiere en su texto «*La Vida Cotidiana en Medellín, 1890-1930*», a las primeras tres décadas del siglo veinte, lo que podemos registrar es que para mediados del mismo siglo, continuaba una cruzada de la élite antioqueña en concomitancia con la Iglesia, para asegurar que los trazos definitorios del destino moral de la sociedad regional, se conservaran, en medio de una convulsa realidad, no solo en la región y el país sino, también, en el contexto mundial y que tras la Segunda Guerra Mundial, iba despertando de su marasmo, para exigir las reivindicaciones de derechos y el reconocimiento cultural de diversos actores y actrices que permanecieron silenciados, entre otros, por los discursos de carácter nacionalista y hegemónico. Distintos movimientos sociales y políticos como el socialismo, el comunismo, los movimientos obreros y sindicales, las reivindicaciones feministas y de otros grupos marginales, además de la masificación de los medios de comunicación, amenazaron con penetrar los imaginarios de la población antioqueña; lo que provocaría, de no ser contenido a tiempo, la sublevación de la mano de obra y la desestabilización de jerarquías entre élite y pueblo, así como entre mujeres y hombres. Hecho mas notorio en la urbe que se convirtió en un complejo entramado de sujetos, que migraron masivamente a la ciudad,

como alternativa a la Violencia Bipartidista y al desequilibrio en el desarrollo económico regional, a mediados del siglo veinte.

Manuel Mejía Vallejo, en «*Al pie de la ciudad*» (1958), describe el paulatino proceso de desintegración social que ya vivía la urbe, cuando se invierte, definitivamente, la proporción de la población rural, en beneficio del crecimiento desmedido de la población urbana, en Antioquia. los lazos paternalistas obrero-patronales se fueron diluyendo, los modelos económicos dominantes hasta entonces, van mutando y las garantías que las múltiples asociaciones civiles ofrecieron como alternativa para la atención, a la vez que para el control de la población marginal, fueron perdiendo protagonismo y valor en la escena social, para ceder espacio, finalmente, a las políticas de Estado. En un aparte de la novela de Mejía Vallejo, vemos expresado este sinsabor que va dejando a su suerte a esta población, que ya no era absorbida por la industria y otros sectores productivos o por las asociaciones de beneficencia; ahondando la brecha social y una creciente economía informal que fue, a su vez, una economía de la supervivencia:

Los Barrancos llegan a la ciudad en noticias para la crónica roja de los periódicos; en enfermos desahuciados para los hospitales; en cadáveres para los anfiteatros; en tema para la disposición caritativa de algunas señoras pudientes; en gargantas demagógicas en tiempo de elecciones; en pordioseros para las calles y los portones de la iglesia; en la frase obsedante de La Bruja: «-¡No va a quedar uno! ¡No va a quedar uno!».

Y en seres sin futuro que buscan en las canecas desperdicios utilizables: frascos, rodajas de pan, periódicos. Algunos caminan con la cabeza gacha por si

un transeúnte ha perdido una cosa de cualquier valor. Al azar viven su tiempo de vueltas y revueltas (1958, p. 29).

En este marco, vemos en 1946, como la «*Organización Católico Social Arquidiocesana*» hacía un llamado urgente a los intelectuales de Medellín, para que participaran en las discusiones acerca de los «problemas contemporáneos que más íntimamente se relacionaban con la Doctrina Social Religiosa y moral de la Iglesia y que en ella encuentran su adecuada y única solución» (SPUE, JCQ C-15, f. 6 r.), para brindar a las organizaciones sociales «una sólida y vigorosa formación cultural y doctrinaria» (Ibíd.); en aras de conservar las bases que, en materia de moralidad y buenas costumbres, había ostentado el pueblo antioqueño, así como de aquel dispositivo de control que había conjurado, eficazmente, la fuerza de las masas y que ya amenazaba con disolver las distintas jerarquías, que se habían establecido como una especie de «orden natural», en la sociedad antioqueña. Esto podría desaparecer al compás de corrientes, que resultaban temerarias para la estabilidad social, como la lucha por la conquista de las libertades individuales, el comunismo, el socialismo, el feminismo, entre otras. De ningún modo, la Iglesia y la élite podrían sustraerse de esta avasalladora realidad, que llegaba al país por distintos medios y que incitaba a la ciudadanía, a actuar de un modo contrario a la «moral antioqueña». De acuerdo con Alberto Mayor Mora,

La posibilidad de control que pudieron ejercer los industriales antioqueños, después de 1945, sobre el *tiempo libre* del obrero fabril en función de los objetivos productivistas de sus empresas, tienen sus raíces más inmediatas en los diversos controles sociales que la Iglesia Católica logró alcanzar, en la década de 1930 (1979, p. 35).

Continuando con el autor, la emergencia de agrupaciones de base popular apalancadas por la Iglesia, mediante la creación de la Acción Social Católica, en la década de los veinte y treinta del siglo anterior, surgía ya, como «inquietud a las ideas socialistas y comunistas», con el fin de fortalecer un dique a estas ideologías, que penetraban el país y a la región. Una de las mayores preocupaciones de la élite antioqueña, luego de algunas reivindicaciones laborales, fue la reducción de la jornada laboral de las obreras y obreros en las fábricas, liberándolos para obtener mayor tiempo libre, lo que generaría que fueran presas más fáciles de otro tipo de «presiones políticas, culturales y religiosas»; y, a su vez, más proclives a la adquisición de vicios y prácticas contrarias a la rígida moral antioqueña. Así, mediante estas asociaciones se desplegaron una serie de «actividades complementarias al trabajo», incentivando «virtudes y costumbres cristianas» y, por ende, antioqueñas. Fue entonces, cuando «La Acción Católica orientó su actividad para evitar que el obrero antioqueño proyectara en su tiempo libre preocupaciones e intereses políticos, frustraciones o vicios» (Ibíd., p. 36).

Con el incremento de los medios de comunicación de masas, a mediados del siglo veinte, la élite antioqueña advirtió el peligro que esto entrañaba como vehículos de propaganda de estilos y formas de vida, contrarias a estos valores, conforme el acceso a estos medios iba creciendo en la población urbana, fundamentalmente. Uno de los ejemplos de las actividades que se propuso este grupo de intelectuales reunidos en la «*Organización Católico Social Arquidiocesana*», para evitar el avance de ideas liberales y reformistas en la región, lo encontramos en una carta, que estos escribieron al Presidente de la República, de ese período, Mariano Ospina Pérez, en 1949, alertando sobre el peligro que entrañaba la ausencia de control sobre la exhibición de películas,

como vehículo de «propaganda» para incentivar malas prácticas, que iban en contra de los mandatos de la religión y la moral como «el amor libre», la enseñanza «de la cobarde teoría de la comodidad como filosofía de la vida»; «los vicios lascivos, cuando enseñan las películas el robo, la rapiña, la burla a la autoridad» y cuando se exhiben «playas inmundas en las cuales la moral es pisoteada y la juventud femenina y masculina pierde el encanto de la edad para marchitar en la lascivia su alma generosa» (SPUE, JCQ C-98, f. 10 r.). Así que no era posible que se exhibiera, libremente, este material que era ajeno a las «tradiciones familiares, al sentido vigoroso por la lucha por la vida con un criterio de solidaridad social, y a la moral» (Ibíd.).

La élite de la región no podía eludir este compromiso que encarnaba mantener en firme, aquellas sanas costumbres que habían definido el carácter de los antioqueños y que solo quedaba garantizar, en beneficio de esta raza superior, mediante la conservación de las estructuras de una «moral pública» y de los códigos sociales. En este horizonte comprensivo, la petición de estos «conciudadanos» al Presidente, era que el Estado interviniera para contrarrestar la «influencia del cinematógrafo corruptor, en disposiciones que defiendan nuestro índice moral y nuestra cultura», en tanto «las autoridades colombianas podrían aplicar con criterio auténtico los códigos penal y de policía y al propio tiempo el Ministerio de Educación y las secretarías seccionales podrían también emprender una labor conjunta en este sentido para invadir el país con películas sanas» (SPUE, JCQ C-98, f. 10 r.). Es decir, si el Gobierno en el nivel nacional estaba preocupado por promover diversas «campañas sanitarias», para evitar la corrupción del cuerpo; de ningún modo, debía descuidar «la fecunda e indispensable

higiene moral de los colombianos», que era la de mayor importancia, para conducir el país, a buen puerto.

¿Cómo conjuraría la Iglesia como institución y la élite regional, los evidentes y gravísimos peligros que afrontaba el país y la región? Laureano Gómez escribía una suerte de respuesta a esta pregunta en una carta, desde Barcelona, en 1956 y como contestación a una epístola anterior que le hiciera llegar un dignatario eclesiástico antioqueño –y que no figura en los archivos–; en la cual le alentaba, además, a retomar el camino de su liderazgo, tras el golpe de Estado del General Rojas Pinilla, en 1953 y que lo alejó del poder presidencial. Laureano fue durante décadas, uno de los militantes conservadores más radicales del país y propendió por la conservación del *statu quo*, entre otros asuntos, conservando la guía de la Iglesia como faro moral, ante «los evidentes y gravísimos peligros», a los que se exponía el país. Este hombre citaba en la carta, lo que se perfilaba como la solución necesaria: «la unión sincera y franca de los militantes de derecha, sin resentimientos, ni represalias, sin dar oídos al amor propio, el orgullo, ni la venganza, como cristianos y colombianos» (Ibíd., f. 54 r.). Para Laureano, «el problema religioso entrañaba dos aspectos: el religioso y el político», puesto que se hacía necesario reforzar todos «los principios morales indispensables para el manejo de los asuntos públicos, lo mismo que de sus más necesarias y peculiares consecuencias, a través de la filosofía conservadora» (f. 55 r.); y así, «restaurar las quebrantadas tradiciones de la república y recobrar el decoro y la dignidad de los colombianos, repudiando la dictadura» (f. 54 r.).

A su vez, en la correspondencia de Jorge podemos constatar como existía, para este mismo período, una cruzada doctrinaria para «salvar al mundo amenazado como

nunca por la avalancha del Comunismo sin Dios», dirigiendo esta «acción apostólica», en beneficio de «clases populares» y, «en general, para el bienestar colectivo», ya que dichas clases populares se constituían por su ignorancia y ausencia de instrucción, en la población más vulnerable para dejarse seducir por este tipo de ideologías (SPUE, DAP C-2, f. 12 r.). Ante la avalancha que podía provocar el comunismo y que, a su vez, entrañaba el germen del ateísmo, había que generar estrategias que calaran hondo en la población, en una lucha profunda entre un poder que se había enquistado en la mentalidad de la región y que, además, se había encargado, con relativo éxito, de sentar las normas básicas de conducta, ejerciendo un control sobre los individuos; y una suerte de «apertura» al mundo, en el cual se vehiculaban tendencias políticas, sociales y culturales que permeaban la realidad de aquellas aldeas parroquianas. En este marco, había que promover escenarios de comunicación eficaces, mediante un «movimiento contrarreformista», para detener el avance de estas corrientes: «se impone la organización de una semana social que por la calidad de los temas que se traten y de los oradores que los expongan, atraiga la atención de la ciudadanía», como «vehículo poderoso de divulgación de las doctrinas de cuyo conocimiento carecen en apreciable proporción no solo los proletarios sino hasta las clases intelectuales y acaudaladas» (f. 13 r.).

Con respecto a los imaginarios regionales y el temor al comunismo y al socialismo, por parte de las élites, esto podemos rastrearlo en una carta de Lucía para su familia y quien vivía para entonces, en la capital de la República. Ella veía con estupor, los hechos del 9 de abril de 1948, con el «Bogotazo», lamentando el extravío de la religión por cuenta de una barahúnda enardecida, que había destruido a la capital, en

medio del avance inevitable de lo que esta señalaba como «comunismo». Esta mujer que provenía de una familia antioqueña de tradición, creía que el comunismo era un «cáncer que ha ido tan adentro en el organismo social» que, ante el terror que imponía, solo restaba volver la mirada a su patria de nacimiento:

Antioquia nos ha parecido en estos días como la antigua Asturias desde donde brotó la reconquista de España contra los moros. De allá quizá en un momento dado, por la fuerza de la religión, saldrán los salvadores. Mi Antioquia querida! Lo único que puede salvarnos es la fe. Lo único que tiene fuerza en estos momentos es la religión! Y todos nos sentimos dispuestos a vivir y a morir por ella (Ibíd.).

Con la posible penetración del «comunismo» en el proletariado y con la paulatina disolución de los lazos obrero-patronales, había que buscar «una solución cristiana de los problemas continuos que surgen entre capital y trabajo» (Ibíd), para evitar que los gremios sindicales se permearan por la avanzada comunista y socialista y que fueran extendiendo las bases de un gobierno que, ante los ojos de esta élite intelectual, era ateo y amenazaba con la abolición de la propiedad privada. Así, la Iglesia se veía abocada, según el presbítero Hernández, a iniciar «la gran cruzada de nuestros tiempos –el apostolado social católico– la aplicación de la justicia social cristiana en el mundo» (SPUE, JCQ C-98, f. 14 r.). Desde la década del treinta del siglo veinte, se venía planteando desde la Iglesia y sus movimientos satélites, la necesidad de trascender en el discurso de la caridad cristiana como salida a la desigualdad social, que era evidente en el contexto regional; por lo cual era necesario introducir en el discurso cristiano, la valoración de la justicia social y «el mejoramiento de las condiciones de vida del pueblo». Fue así como «las circunstancias de penuria de la época, llevaron a que la Acción Social Católica

planteara de modo directo la cuestión social»; es decir, el problema social ya no solo podía circunscribirse a asuntos «de índole moral y religiosa, sino también, y de modo especial, de carácter económico» (Mayor, 1979, p. 40).

Pero no solo eran las corrientes políticas como el comunismo o los gobiernos adversos al ideario conservador las que atentaba contra la estabilidad en la región antioqueña, por ser contrarias a la propagación de la fe cristiana y a la defensa de sus valores. La aparición de otros cultos religiosos amenazaba con la posible pérdida de aquel poder exclusivo que, en materia de moralidad, había ostentado la Iglesia. En 1956, esta asociación invitaba a todos los ciudadanos y ciudadanas antioqueños –que habían demostrado una inquebrantable fe cristiana–, para que «por su imperativo amor de la Iglesia y a las almas que no admiten indolencia ni desvío» (SPUE, JCQ C-98, f. 56 r.), defendieran su credo, porque el país estaba viviendo una activación de otro tipo de cultos, puesto que «con motivo de cumplirse el centenario de la llegada del primer pastor protestante a Colombia, se desarrolla una campaña muy intensa a cuyo servicio están ministros extranjeros y nacionales ampliamente subvencionados desde el extranjero» (Ibíd.). En esta lógica, habían de abogar por «la conservación de la unidad religiosa, lazo el más apretado de nuestra nacionalidad», mediante la actividad cristiana «en la educación, sea en la caridad, en el de la asistencia social o en cualquier otro», con el fin de ilustrar al pueblo y orientarlo, ante la proliferación de otras prácticas religiosas (Ibíd.).

En este sentido, la élite y la iglesia, históricamente, fueron aliadas fundamentales en la construcción del ethos antioqueño y en las campañas que con la amenaza de la ruptura del dique de las pasiones, emprendieron para mantener un relativo control

sobre la población, mediante distintas iniciativas. Los discursos que circularon en el contexto antioqueño, en el período de estudio denotan la lucha encarnada de la élite por conservar, a toda costa, los valores de la *raza antioqueña* y de los cuales hemos dado unas puntadas generales, para ubicarnos históricamente en la discusión que planteamos y en las distintas vertientes de las que se nutrió, en general, dicha élite regional para apalancar los valores como pueblo antioqueño, de esta sociedad ideal y marcar así, un norte en su destino como *raza superior*, que más allá de su inteligencia y habilidad para los negocios y para amasar fortuna; también ostentaba cualidades morales fundamentales, que la hacían reconocible en cualquier lugar del país.

2. Las mujeres antioqueñas y las discursividades en la conformación del ethos regional: ¿coprotagonistas de esta historia?

La influencia de la mujer, como la del aire, aunque no se vea, está en todas partes. A veces se la cree un rodaje secundario, una cosa indiferente en la vida; sea como recuerdo, como realidad, como esperanza, la mujer está dictatorialmente dominando la vida del hombre.

(Kastos, 2010, p. 52)

A contrapunto con la esencia masculina del hombre antioqueño, aparecen las mujeres como elemento consustancial, en la construcción de estas discursividades. Elemento consustancial en tanto se entrevé en las narrativas el papel del género femenino y que en el contexto de la sociedad regional fue asociado con la institución del matrimonio y con su labor maternal como primera educadora y garante en la transmisión de valores de la antioqueñidad. Rastreando estas discursividades, que van germinando en los archivos consultados, encontramos estas manifestaciones con respecto a un ideal mujeril, en consonancia con el proyecto del ethos antioqueño, de modo temprano –es decir, previo a la temporalidad del período de estudio–; y esta relación que como esposa y madre estaría asociada a la constitución de la familia como hito regional y que, con la consolidación del proyecto identitario –no sin voces y prácticas disidentes– conforme iba avanzando el siglo veinte; estas características dominarían el cuadro representativo de la población femenina en la región, como una generalidad. Según Tin, no podemos perder de vista que la construcción de la cultura heterosexual en el contexto occidental, «fue construida para y por los hombres, en una sociedad donde la mujer no podía ser más que un objeto –

aunque fuera un objeto loadado-. En esencia, la mayoría de las veces la cultura heterosexual se construyó *con* la mujer, pero *sin* las mujeres» (2012, p. 218).

Si el ensalzamiento del arquetipo de hombre antioqueño por excelencia, se hace en tanto sujeto capaz de realizar hazañas y proezas por su fuerza, su potencia, su vigor, su laboriosidad y su inteligencia para los negocios, en tanto individuo; las mujeres parecieran no poseer una individualidad, porque se revelan, necesariamente, asociadas al espacio íntimo de la familia, bien sea mediante los lazos con el cónyuge, la prole, los familiares *in extenso* o a un círculo de protegidos sobre los cuales ejercería su amor maternal, como condición de existencia que les es connatural, por el hecho de ser mujer. En este sentido, para Anthony Giddens, «en contraste con la mayoría de los hombres, la mayoría de las mujeres continúa identificando la entrada en el mundo exterior con la creación de lazos» (2012, p. 56); y para el caso regional, podemos constatarlo mediante el análisis de estos discursos. Ahora bien, por otra parte y en contraste con la circulación de estos discursos hegemónicos en la constitución de dicha comunidad imaginada, se desvela la actividad incesante de las mujeres de la región, desde otras funciones y lugares, asumiendo distintos roles que no las limitan, necesariamente, a «ángel del hogar». Estas expresiones, además, las encontramos ya, para mediados del diecinueve.

En primera instancia, la mujer aparece, entonces, asociada con la institución de la familia, a partir de la circulación de aquellos imaginarios que se condensarían en los discursos, circunscritos a la época de estudio. Así, de acuerdo con las observaciones de la Comisión Corográfica, a mediados del siglo diecinueve, el matrimonio en la región era considerado como pan de cada día: «los hombres se casan de 15 a 18 años de edad y las

mujeres de 11 a 14, lo que prueba la confianza que abrigan de obtener la subsistencia para sí y para sus crecidas familias, merced a su labor e industria» (Codazzi, 2005, p. 221). Casarse, tener hijos y poner a producir la tierra, era parte de uno de los discursos más fuertes que surgían en la región. Finalmente, junto a los hombres aparecían las mujeres: «¿Quién no se casa en Antioquia? Si el matrimonio, como dicen algunos, es acto de moralidad en esta provincia» y en este sentido, «todo el mundo se casa: unos por amor, otros por cálculo y la mayor parte por aburrimiento» (Kastos, 2010, p. 54).

De acuerdo con el testimonio del viajero, geógrafo y escritor alemán, Friedrich Von Schenck, en su obra «*Antioquia en el año 1880*», a esta región la encontraba alejada de «la corrupción» que, en sus observaciones expedicionarias sí aquejaba, «a los países de América del Sur»; mas esta región gozaba de la práctica de «costumbres casi puritanas», que se advertían en el rigor de la existencia de la familia nuclear: «todavía la vida familiar es ejemplar y el sentido de la familia fuertemente desarrollado. Voluntariamente, los numerosos hijos aceptan la autoridad del padre», ejerciendo su poder sobre una prole extensa, de quince a veinte, aproximadamente (1880, p. 12). Continuando con el alemán, «las relaciones no legítimas son escasas, y en el campo casi desconocidas. Los matrimonios se realizan a temprana edad, quizá demasiado jóvenes, y padres de 17 años y madres de 15 años son muy frecuentes» (Ibíd., p. 13). Sobre esta discursividad, el abogado Miguel Martínez anotaba para 1895, fecha de publicación de su tesis en Derecho, «*Criminalidad en Antioquia*», como en esta región, comparativamente con otras del país; era una de las instituciones «más respetadas. Los casamientos en edad temprana, al mismo tiempo que demuestran el desarrollo de la raza, han logrado

conservarla en su vigor» y según las estadísticas, con respecto a otras zonas, «en cada uno de los censos de los años 1852, 1856, 1867 y 1883», la tasa de matrimonios iba en aumento (p. 14).

Encontramos pues, que junto al hombre antioqueño, está la mujer como compañera inextricable de su devenir existencial. El matrimonio en la construcción de ethos regional se estableció como una institución fundamental, para cimentar los valores de la raza antioqueña. López asociaba esta raza, con dos elementos definitorios: «la religión y la organización de la familia, como bases uniformes y fundamentales de su psicología» (1910, p. 17). Esta sociedad *sui generis* en el contexto nacional estaba sostenida, entonces, en la familia, a la cual concebían como el núcleo y primer bastión para el aprovisionamiento de valores y para la regulación y vigilancia de la conducta de los sujetos, en tanto por medio de ella, se establecía el «límite á las relaciones sociales, un muro contra la extranjería en hombres ó en creencias que no se amolden, más que al respeto, á la vigilancia recíproca consuetudinaria» (Ibíd., p. 12). Ninguna vía de reforma debía atentar contra este pilar, puesto que esto entrañaría, poner en jaque aquella «fisonomía moral» de los antioqueños: «y será entendido que para el sostenimiento y prosperidad de esta familia, toda idea moral ó religiosa, toda regla de negocios, todo escrúpulo político, habrá de ceder justificadamente» (Ibíd.).

Gonzalo Restrepo Jaramillo (1895-1966), miembro de una de las familias más reconocidas de la élite industrial antioqueña, escribía para 1936, en «*El pensamiento conservador. Ensayos políticos*», como se relacionaba el proyecto político conservador, con los valores antioqueños; y de cara, no al pasado sino, a los tiempos venideros:

«quiero que la república futura la levantemos sobre tres pilares incommovibles: la tierra, la familia y la religión»; en primera instancia, exponía la relación de la tenencia de la tierra, con el «goce de la posesión masculina, fundada en la propiedad», es decir, el hombre como poseedor y propietario, en tanto característica del género; la familia, que es el vínculo fundamental entre el presente y el porvenir porque «comprendo que esta patria no morirá conmigo sino que seguirá a través del tiempo en la obra de mis hijos y de los hijos de mis hijos»; y, finalmente, la religión, principio fundamental, «para el progreso de la patria, pues así como quiero vincularme al mundo con la propiedad y al tiempo con la familia, tampoco tengo reparos en decir que quiero vincularme a la eternidad con los principios del espíritu» (p. 139).

Vale la pena traer a colación una reflexión, a partir de María Cristina Palacio y Ana Judith Valencia, en *«La identidad masculina: un mundo de inclusiones y exclusiones»*. En Antioquia «los valores de la responsabilidad frente al trabajo, el cuidado de la familia y la conservación de una profunda fe religiosa se consolidaron bajo el criterio de una ética mercantil y de una creatividad empresarial y comercial» (2001, p. 55). En este sentido, emerge una relación entre el mundo práctico de los negocios y los mandatos sociales; y en la cual si bien hay una búsqueda del cumplimiento estricto de valores religiosos incorporados, al ritmo del ethos antioqueño; a su vez, lo que van a remarcar algunos intelectuales, con respecto a esta reflexión, es que estos valores operarían de modo diferenciado, de acuerdo con el rol masculino de hombre de familia o como hombre de negocios y colono, como lo expresaba en el primer decenio del veinte, López:

Y como el cristianismo en todo su vigor pone algunos obstáculos al negociante que lucha por la vida en una tierra árida, ha buscado la manera de adaptación con

que nuestro autor dice que reciben las verdaderas razas toda creencia; acomodándola á sus necesidades. Así, ha tomado á la religión lo que era menester para la solidez del hogar, y ha mermado en ella lo que entorpece para la vida, sacrificada toda á los lares (1910, p. 9).

Adicionalmente, además de las anotaciones que hemos hecho sobre la colonización antioqueña, podemos ver como emerge en otros discursos, la migración de la familia y no de los hombres, exclusivamente, desde distintas poblaciones de Antioquia; sobre todo del Oriente, donde «los aventureros con sus familias, el hacha al hombro y al cinto el machete, [van] hacia las tierras sin dueño del sur y suroeste». Y en esta dinámica migratoria que ha sido una de las aristas de la constitución del ethos regional, el antioqueño llevaba junto al hacha y el machete, como símbolos esenciales de la colonización, «sus hábitos de trabajo, de frugalidad y de previsión», junto con sus costumbres sencillas y cristianas», de acuerdo con el texto «*Panorama Antioqueño*», incluido en la compilación de «*El pueblo Antioqueño*». Así vemos «el cuento del patojo, muerto de hambre, que pide la bendición a la madre anciana y con su machete y una libra de dulce y una arepa madruga una mañana azul y se va a buscar la vida y con quién casarse»; y continúa el autor, «no sé si será del folklore antioqueño, pero esa historia se repite todos los días en estos riscos y breñales» (1941, p. 14).

Para la década de 1950, James Parsons aún observaba que «en punto de piedad y devoción, los antioqueños van adelante en otros grupos étnicos colombianos, porque ellos abrazan la fe católica con la pasión consciente de sus antepasados» (1997, p. 31); y esto entrañaba la entronización del hogar antioqueño, como elemento primordial en el engranaje de la vida social. Por su parte, Pablo Rodríguez, en la obra «*La Familia en*

Colombia», incluida en «*La Familia en Iberoamérica 1550-1980*», indica sobre esta célula social que, independiente de las variaciones que pudiese tener de acuerdo con su comportamiento en las distintas regiones del país, «sobresale su presencia histórica» y bien funcionara «fuerte o fragmentada, próspera o pobre, patriarcal o, en ocasiones, matriarcal, autoritaria o afectiva, la familia, siempre la familia, se nos presenta como la entidad social más distinguible en cada lugar de nuestra geografía» (2004, p. 247).

Siguiendo con Rodríguez y amparado en el reconocido estudio «*Familia y cultura en Colombia*», de la antropóloga Virginia Gutiérrez de Pineda, de 1968, se lograron identificar cuatro tipos de familias, en el contexto nacional; y en nuestro caso en «el complejo familiar de montaña o antioqueño, de origen triétnico» –blanco, negro e indígena–, lo que se puede establecer es que era «el grupo familiar más religioso y donde el matrimonio católico ha tenido más fuerza. Allí se daban los más altos índices de nupcialidad, los más bajos de relaciones consensuales y los más altos índices de legitimidad de nacimientos» (p. 278).

La idea de la familia nuclear y constituida bajo el vínculo del matrimonio, con una fecunda prole, ha sido la imagen idílica de la sociedad antioqueña. Esta célula social se convirtió en una de las bases fundamentales, no solo para el fortalecimiento del discurso de la antioqueñidad como tal sino, también, como pieza clave en la conservación de la identidad moral del pueblo antioqueño. Aunque las mujeres irían apareciendo, paulatinamente, no solo asociadas a la vida familiar, esta imagen idílica de la familia conservaría durante el período de estudio, los rasgos definatorios de la antioqueñidad. Este pequeño panorama nos permite introducir la discusión sobre la constitución de la familia en la región y como esta ha estado mediada por «creencias, tradiciones y valores

de la comunidad», además que por la impronta de la Iglesia, más allá de dinámicas establecidas por «códigos jurídicos» y demás instituciones (Rodríguez, 2004, p. 277). Sin embargo, no todas las mujeres antioqueñas estuvieron asociadas al matrimonio y a la procreación y cuidado de sus hijos biológicos, por lo cual en una variedad de representaciones sociales, las mujeres antioqueñas van a emerger, ocupando distintos roles, como veremos a continuación y desmintiendo la relación fundamental y, aparentemente, exclusiva entre la mujer y los lazos matrimoniales; aunque, por el contrario, lo que va a prevalecer por encima de la institución del matrimonio, es la necesidad fundamental de los lazos maternales, como condición de la subjetividad femenina de la región, más allá de las relaciones afectivas de pareja.

¿En Antioquia todo las mujeres se casan?

Desde el discurso hegemónico de la antioqueñidad, el imaginario predominante del género femenino va a ser recogido en el arquetipo de la «matrona antioqueña», como aquella mujer blanca, de origen montañés, esposa y madre de una extendida prole; y encargada de transmitir los valores de aquella identidad por su papel fundamental como guardiana, veladora y garante del cumplimiento de las normas sociales. El presbítero Ulpiano Ramírez Correa, en 1919, en la revista *«Repertorio Histórico»* órgano de difusión de la Academia Antioqueña de Historia, dejaba entrever ya, las características que iban a definir a la mujer antioqueña y que con base en el conocimiento histórico, hundía sus raíces en la Colonia, cuando los españoles sembraron en las mujeres y los hombres de estas tierras, el germen para contribuir a la consolidación de la raza antioqueña: «aquellas mujeres limpias y sanas de la colonia», dotadas de «vientres fecundos» para la procreación de una gran prole eran, a su vez, «santas mujeres honestas y piadosas que

adoctrinaban los hijos para la diaria labor y para la fe, y al mismo tiempo ayudaban a los maridos a acrecentar y conservar la hacienda habida a costa de sacrificios ingentes» (p. 755).

Esta representación de la mujer blanca y «de buena familia» recogerá los rasgos más definitorios de la imagen femenina de esta sociedad regional, como lo esboza Juan José Botero, en su novela *«Lejos del nido»* y que concuerda con las anotaciones del presbítero Ramírez –cabe recordar que esta semblanza de la mujer antioqueña en épocas de la Colonia, fue recreada por el sacerdote en el contexto del siglo veinte-; y que en el caso de Botero se refiere ya, a aquel imaginario de la feminidad antioqueña, enmarcado en la consolidación del proyecto moderno de la élite de la región, en el ocaso del diecinueve y en las primeras décadas del veinte: «en su mirar despreciativo y lenguaje idem; todos para ellas, unos <zambos>»; siempre vigilante «y averiguadora de vidas ajenas, más por hábito y como pasatiempo»; y, a su vez, «tan fanfarrona [que] se hacía obedecer en la casa con la mirada, y como a ella nadie le chistaba o le contradecía, pocas veces tenía que hacer uso de un ramal de rejo», puesto que era la garante del cumplimiento de las normas; mas no por eso dejaba de ser «caritativa y servicial, como ninguna» (2009, p. 103).

Pero vale la pena hacer aquí, una precisión. Como hemos bosquejado en el apartado anterior, identificamos unas tensiones que se van a generar en la definición del ethos antioqueño, entre una arraigada tradición rural y la relación que la élite industrial de principios del veinte establecería, con respecto al proceso de modernización y la creciente concentración de dichas élites en el entramado urbano, emulando las características de la vida moderna, que aprendían en sus viajes; y despreciando ya, el

pasado montaraz. Sofía Ospina de Navarro (1892-1974), en «*La abuela cuenta*», libro que fue editado, por primera vez, en 1964, pero que contiene las impresiones de esta dama de alta sociedad, desde su niñez y que cobija las primeras décadas del siglo anterior, se convierte en un testimonio para describir esta tensión:

Había en Medellín gentes especialmente refinadas, tanto por su privilegio de nacimiento, como por aquel toque de cultura que suele dar un largo período residencial en países europeos. Y eran ellas las encargadas de dar la pauta en todos los asuntos de etiqueta y buen tono (2004, p. 67).

Según Ospina de Navarro, había en Medellín una familia en particular, que encarnaba estos valores, «quizás la única donde se servía té a las cinco de la tarde y donde se podía oír charlar en buen inglés, aprendido en Londres». Este hogar fue dirigido por «Doña Laura Echeverri, la madre», modelo femenino que, según sus remembranza, era «una matrona de <armas tomar> -como tan gráficamente se define a quien sabe afrontar la vida con independencia y valor-» (Ibíd., pp. 67, 68).

Así las cosas, encontramos que los discursos alrededor de la construcción del ethos regional, para moldear el comportamiento femenino tiene varias vertientes: por un lado, esos valores que se transmiten a partir de la construcción del ethos antioqueño como tal –y que expondremos a lo largo de este acápite–; y por el otro, los manuales, cartillas, etc. que se producen en este período, para establecer aquellas «buenas maneras», que garanticen el desarrollo de un gobierno de sí mismo y de los otros, para el apalancamiento moral. Para Zandra Pedraza, estos manuales de comportamiento en cuanto a «disposiciones de civilidad», en asuntos como los modos de mesa o el saludo, fueron aprendidos por «una mínima parte de la sociedad»; mas «en sus principios

básicos se difundieron de manera más generalizada: higiene, método, respeto al orden social, corrección en el vestir», además, «del uso del tiempo, noción de un comportamiento femenino y uno masculino, al igual que principios estéticos y morales a partir de los cuales elaborar normas de distinción social» (2011, p. 35).

De acuerdo con esta lectura, emerge el discurso de la civilidad, concretado en el «*Manual de Urbanidad y Buenas Maneras*», de José Antonio Carreño e impreso por primera vez en España, en 1853; y que circularía en nuestro país y en la región, hasta bien entrado el siglo pasado, constituyéndose en la piedra angular y documento fundante del «buen comportamiento», –incluso, mi generación lo conoció–. El autor mencionaba en lo tocante a los asuntos domésticos y a los que surgen en la intimidad de las familias, que la mujer era la llamada por su condición y como espacio naturalizado de su desempeño social, a procurar no solo el orden material del hogar sino, además, la educación moral de su prole y la propagación y enseñanza de los modales para la vida pública, en tanto que «nuestros hábitos en sociedad no serán otros que los que contraigamos en el seno de la vida doméstica, que es el teatro de todos nuestros ensayos» (1885, p. 75).

Y así, las mujeres desplegaban sus labores mediante un método riguroso, en tanto era la responsable de ejercer «el gobierno de la casa», tomando «la dirección de los negocios domésticos, de la diaria inversión del dinero, y del grave y delicado encargo de la primera educación de los hijos, de que depende en gran parte la suerte de estos y de la sociedad entera» (Ibíd., p. 79). Siguiendo a Carreño en sus disposiciones de comportamiento social, podemos interpretar como la identidad antioqueña capitalizó diversos discursos y nutrió su dispositivo de control, inspirado tanto en producciones

foráneas como propias, para establecer aquellas directrices comportamentales, que se configurarían como «costumbres en común». En todo caso, desde mediados del diecinueve, Kastos ya describía como una característica de la sociedad regional, la austeridad en el gasto de la vida doméstica y que correspondería, en buena medida, a las mujeres antioqueñas: «no deja perder un huevo, ni un grano de maíz; sabe la cantidad exacta de frisoles que come un peón, y precisamente las tablas de chocolate que produce un millar de cacao» (2010, p. 54). En este sentido, es difícil precisar cuál es el origen –y tampoco es la intención de esta investigación–, de las características del pueblo antioqueño; pero lo que sí podemos observar, es como hay una mixtura de tiempos, prácticas y discursos que se entretajan para construir la identidad antioqueña.

Continuando con Pedraza, se desplegó, también, mediante la aparición y circulación de «manuales y cartillas de higiene», la circulación de un discurso medicalizado, particularmente, con la aparición de la obra «del médico español Pedro Felipe Monlau (1808-1871)», a través de «*La higiene del matrimonio*, aparecida en 1853 y en nueva edición en 1926»; y que se instauraría como la obra canónica para la guía de las familias en lo tocante a la higiene, que ya se iba deslindando del terreno de la moral cristiana, para instalarse en el dominio de las instituciones científicas. Por las fechas de publicación indica que, aún entrado el siglo veinte, predominaba su circulación, apropiación y puesta en práctica, sobre todo, para el contexto urbano. En principio, el aprendizaje «de la primera higiene, esencialmente privada y concebida para el individuo, es realizada en la intimidad del hogar, adonde las mujeres ya habían sido relegadas» (2011, p. 122), por lo cual estas fueron las primeras receptoras de los manuales.

Vemos, entonces, la preponderancia del papel femenino en la propagación del discurso higienista que, más allá de las campañas cívicas, su transmisión estaba garantizada por aquellas en tanto vigilantes de la salud y el cuidado de los suyos, donde se entremezclaría la proclividad a la higiene corporal, que tenía que ver con el discurso médico, a la vez que con un discurso estético, que se asentaba en la apariencia y en la presentación personal, como la primera impresión que se exhibía en sociedad. El testimonio de Lorenza, mujer de la élite urbana, da cuenta de su misión como primera propagadora del «discurso higienista» y así encontramos como el 6 de julio de 1916, esta mujer le escribía a su hijo –y que se había marchado con su padre, de la ciudad hacia la hacienda–; la importancia de mantenerse siempre limpio y lo más presentable posible, para agradar a los demás: «supongo que te habrás cambiado de ropa y hecho arreglar la otra, por Matilde no te descuides en esto que es necesario por higiene y por no desagradar a los demás, una persona sucia nos desagrada por buenas cualidades que tenga» (SPUE, JCQ C-299, f. 2 v.).

Por otro lado, como hemos venido esbozando, la Iglesia ocupó un papel sobresaliente en la educación femenina y que continuaría –no sin variaciones–, hasta bien entrado el siglo veinte. Las mujeres de la región eran educadas, en general, mediante la asimilación de un «ideal femenino», representado en la figura de María, como síntesis de los valores predominantes para su constitución como sujeto, a través de la práctica constante «de virtudes como la castidad, la abnegación y la sumisión», robusteciendo el papel de la maternidad como «función femenina por excelencia» (Reyes, 1995, s.p.). En un texto, descuadernado ya, –y que mi madre ha guardado durante tantos años–, «*Ave María. Meditaciones sobre los misterios de María*», del

sacerdote alemán Benedicto Baur, en una traducción al español, reeditada en 1954 –la obra original es de 1935–; nos permite reconstruir como María se convierte en el ejemplo a seguir de las mujeres cristianas, mediante determinados valores que debían reproducir en su vida diaria, para asegurarse una existencia santificada y la anuencia social que las conservaría como parte integral de sus comunidades. El autor describía a María, realizando «las faenas de casa en la más íntima unión de amor con Dios», exhorta y lejos de las pasiones, por lo cual no podía ser menos que «un alma libre», a pesar de que había pronunciado las siguientes palabras, cuando el ángel le anunció que ella era la elegida: ««He aquí la esclava del Señor»» (Ibíd., p. 33).

Así, el sacerdote Baur, continuaba con su exhorto sobre el recogimiento de la vida femenina: «¡Cuán grande es la dignidad de la virginidad, unida a la humildad y a la completa y amorosa sujeción a la voluntad divina!» (pp. 41, 42); y de este modo, la pureza, la mansedumbre, la obediencia, el sacrificio y la resignación se constituían en los valores para definir al género femenino. Londoño, además de las múltiples publicaciones que circularon en la región, para el adoctrinamiento religioso, advierte que la obra principal en la propagación de esta doctrina fue, sin duda, el reconocido «*Catecismo Astete*, cuya versión original data del siglo XVI, [y] fue la primera publicación de la Tipografía El Comercio de Félix de Bedout (1903)» (1995, s.p.). En una edición de este texto, vemos en su introducción, realizada por un sacerdote de la capital, la importancia de la religión en estas sociedades: «A la religión pertenece formar en la juventud sentimientos elevados i hábitos de virtud, fomentando de este modo la union i la felicidad de las famlias, el órden i la paz del Estado», en tanto «no hai sociedad posible sin moral» (p. V). La transmisión de los valores morales recaía, en primera instancia, en

la familia como núcleo y primer bastión de la educación de los sujetos: «la educación Cristiana de los niños es i debe ser siempre, uno de los objetos mas dignos de la vigilancia pastoral i del celo paternal, para instar sobre él con ocasión i sin ella» (Ibíd., p. IV).

La mujer en el hogar, como espacio connatural a su condición, de acuerdo con la visión de Gilles Lipovetsky, es una imagen que encontraría su punto culmen en la cultura decimonónica, donde emergía con más fuerza, por la proliferación de todo tipo de discursos y que más allá de la Iglesia, circulaban, además, «en novelas, las obras pictóricas, los libros de consejos y otras publicaciones sobre la familia y la mujer», coronándola como el «ángel del hogar» (2007, p. 191). En medio de una revalorización de las tareas femeninas en relación con la esfera doméstica, sus funciones se extendían desde aquel rol como ama de casa, hasta madre y esposa consagrada en «cuerpo y alma», al cuidado de los suyos y a la estricta educación de su prole; procurando, además, bienestar y «consuelo». Esto implicó para las féminas que su papel, en general y en estas sociedades occidentales, se cumpliera como una suerte de «sacerdocio», basado en una vocación «naturalizada» sobre la cual, «el cuidado de los niños y las actividades domésticas» quedaron circunscritas, exclusivamente, a los roles femeninos (Ibíd.).

Estas características asignadas a la construcción de la subjetividad femenina, podemos rastrearlas en la región donde, como hemos expuesto ya, entre elementos foráneos y costumbres heredadas que se propagaron en un proceso histórico y se insertaron tanto en los discursos, como en las prácticas de la sociedad regional, las encontramos descritas en una carta de un viudo antioqueño, a finales del diecinueve, dando cuenta de la castidad y santidad, de su esposa fallecida: «María estaba de más en la tierra. Era un ángel y no la merecíamos. Su tino, su prudencia para sufrir callada y

animarme, y disculparlo todo; y su práctica constante de todas las virtudes cristianas sin exterioridades y sin ostentación» (SPUE, MOR C-52, f. 4 r.), la condujeron a la construcción de un *perfeccionamiento moral*, que la conminaba a hacerse cargo no solo de su vida interior sino, además, de la vida interior de quienes la rodeaban: «su ejemplo fue para mí mi guía y la causa de lo poco bueno que yo he practicado» (SPUE, MOR C-52, f. 4 r.). Prorrumpan, entonces, aquellas características asociadas desde los distintos documentos a la construcción de la *feminidad* de las antioqueñas, es decir, a aquel modelo de vida que era transmitido desde la familia, hasta las instituciones y la sociedad, en general.

Jacinta, personaje literario de *«Inocencia»*, de 1904, sabía que el matrimonio carecía del romanticismo de las novelas. Ella estaba sometida, más bien, por el temor a Dios, a cumplir con los «deberes de obligación», una vez contrajera matrimonio. Pero a pesar de esto, pasaba sus días en la tranquilidad que le ofrecía el ritmo de la vida rural y en sus actividades diarias, sin mayor tiempo para el ocio y para la distracción, convencida de su labor como esposa y madre, sin cuestionar siquiera, si era feliz. En este sentido, «la ignorancia, el respeto y sumisión a su marido, con la soledad ocupada en la vida del campo, la ponían a salvo de los tres enemigos del alma: el Mundo, el Demonio y la Carne» (2009, p. 79.). Asimismo, el matrimonio traía consigo reproducir la vida de su madre, con quien había aprendido los oficios necesarios para aprestarse a la vida conyugal, de acuerdo con los mandatos sociales, en un asentamiento del proceso de transmisión descrito por Debray; y el cual iba, como un legado, de generación en generación. Desde el albor de la madrugada iniciaba sus labores, «para llevarle el desayuno al marido, el cual, mientras ella las había con el fogón y la chocolatera, afilaba

el arma en la piedra que le servía de mollejon»; y luego, con el rigor del sol del medio día, iba hasta la roza donde el hombre arañaba la tierra y le «llevaba al trabajo la comida y el almuerzo en la ollita de asa de bejuco tapada con hoja de plátano; comían en un mismo plato, bocado el uno bocado el otro, sentados sobre la yerba» (Ibíd.).

Para el caso de la élite, las alianzas familiares, mediante la institución del matrimonio, «entretejían no solo apellidos sino también el dinero»; lo que repercutió en el hecho de que, «reinvertido en diversas actividades», fortaleciera el «circuito económico» antioqueño, circunscribiéndolo a un pequeño y selecto círculo (González Ét Al, 2015, p. 28). La tendencia de la élite antioqueña a relacionarse «endogámicamente» – por decirlo de algún modo–, podemos encontrarla en Fernando González (1895-1964), reconocido en la historia regional como uno de los mayores exponentes de la práctica filosófica y quien indicaba en su escrito «*Postulados para Medellín*», de 1936, –no sin ironía, puesto que fue uno de los críticos más acérrimos de la antioqueñidad–; esta proclividad de la élite a la unión entre las mismas familias, por intereses económicos, principalmente: «las señoritas Restrepo se casaban con los señoritos Vásquez o La Linde, y viceversa. Eran banqueros, mineros, consejeros, padrinos; eran los *amos*, papás de los mulatos, «pero nadie lo sabía»» (En: Escobar, 2009, p. 45). Más allá del amor como lazo necesario para la unión entre hombres y mujeres, lo que vemos para el caso regional, es la practicidad que encarnaban estas uniones maritales, en las distintas capas sociales. La vida conyugal para las mujeres estaba asociada, entre otros factores, con un mínimo bienestar económico –independiente de la clase social–, una vez que las hijas ya no eran potestad de sus padres, sino de sus maridos. En este sentido, así se describía el matrimonio entre dos personajes de la literatura regional: «a lo princesa, o sea por razón

de Estado» (Rendón, 2009, p. 78); en tanto el esposo fue «el elegido por ellos entre muchos aspirantes por ser «hombre de posibles y experiencia», pues llevaba a la muchacha la bicoca de veinte años y era dueño de una pequeña heredad» (pp. 78, 79).

En este sentido, Para Tin,

En efecto, en muchas sociedades, por más que las prácticas heterosexuales sean habituales, no son exaltadas como el amor y mucho menos como la pasión.

Constituyen una exigencia social objetiva que evidentemente estructura los vínculos sociales de la sexualidad, vínculos donde en general se ejerce la dominación masculina y prácticamente no se subliman; el deseo del hombre hacia la mujer se percibe como necesario pero al mismo tiempo como accesorio. Dichas prácticas heterosexuales no consiguen ser valorizadas, lo que explica el exiguo lugar que se confiere en esas civilizaciones al amor (2012, p. 11).

Tomás Carrasquilla en el cuento «*Veinticinco reales de gusto*» (1914), retrataba a un matrimonio antioqueño que, luego de veinte años de «matrimonial coyunda», el lazo de unión se fue convirtiendo «en un afecto práctico, confiado y solidario, harto parecido a un compañerismo industrial» (1958, p. 593). Este sentido práctico de las uniones maritales y la proclividad de estas relaciones a consolidarse, en una suerte de asociación –como bosquejaremos más adelante–, para proveer a la prole y generar condiciones económicas mínimas, es una de las manifestaciones culturales en torno a esta institución, que podemos dilucidar en los distintos archivos consultados, más allá de la construcción de un repertorio romántico para aceptar este lazo. Marco Antonio Jaramillo Álvarez, en prólogo de su novela «*Mercedes*», de 1907, le escribía una nota a sus hijas, en la cual expresaba su preocupación por algunas obras literarias que circulaban y que

alimentaban, negativamente, la imaginación femenina; en tanto consideraba que eran ficciones, que recreaban «una existencia sin tropiezos, o cuando más, con algunos obstáculos que se apartan fácilmente» (p. 6). Este hombre les explicaba el porqué les negaba «el permiso de leer alguna novela», así parecieran «inocentes», puesto que describían «una vida que no es la vida» (Ibíd.); por cuanto del encanto ficcional del ideal masculino y el matrimonio, a la realidad de los matrimonios antioqueños, habían un largo trecho, en el cual la representación y la práctica no se correspondían.

Cabe anotar que, en búsqueda de aquellas pequeñas fisuras que nos permitan ir desmontando y cuestionando la univocidad del discurso y la homogeneización de la población de aquella comunidad imaginada, en materia de relaciones de género, en el período de estudio; encontramos constantes choques entre discursos estabilizadores y emergentes, así como en la correspondencia entre discursos y prácticas; y que se van presentando en el contexto de la región y a lo largo de la primera mitad del siglo veinte. La inquietud en torno al gobierno del hogar y de lo que debía entrañar matrimonio como tal, la encontramos en una correspondencia, que nos posibilita penetrar en ciertas discusiones íntimas de la vida conyugal, así como en su círculo de amistades. Para este caso, hemos de contextualizar que el matrimonio en cuestión, formaba parte de la élite antioqueña del principio de siglo veinte y que se movía en círculos exclusivos que tenían la posibilidad de viajar, leer e informarse a través de distintas fuentes, además de la instauración paulatina de procesos de socialización. Así, podemos rescatar esos pequeños testimonios que, a fragmentos y a pedazos, nos narran distintas historias y nos permiten generar otros relatos en los cuales, formas novedosas de subjetivación, establecen otros modos de relacionamiento ente mujeres y hombres, que desafían su

tiempo. No necesariamente, son acciones «políticamente conscientes», pero por su «naturaleza» discontinua, le imponen otro ritmo a las narrativas planas y estables, en las cuales los hombres y las mujeres antioqueñas no tenían escapatoria, a los roles asignados.

Así, encontramos en 1907, a Lorenza y a Jorge. Las inquietudes personales de Lorenza, con respecto al mandato del hombre sobre la mujer, en la institución del matrimonio, van surgiendo en estas epístolas, cuando esta pareja que estaba casada y tenía ya hijos, se encontraban alejados, en tanto Jorge, médico de profesión, se encontraba ejerciendo su profesión en el Vichada y Lorenza estaba establecida en Medellín, con su familia; tiempo en el cual mantuvieron viva su relación, mediante una constante y ardorosa correspondencia. La atmósfera de la sociedad antioqueña, en medio de un matrimonio de clase alta, estaba supeditada a las dinámicas de las sociabilidades de la época, en las cuales las parejas compartían encuentros e intercambiaban inquietudes y discusiones sobre la vida cotidiana, con sus pares. En una carta que es una respuesta de Jorge, a una situación que Lorenza exponía en una correspondencia de la cual no se tiene registro –pero de la que podemos intuir sus conmociones femeninas, con respecto a la institución del matrimonio–; Jorge le escribía como deseaba «destruir las causas de inquietud que, comprendo dejaron en tu ánimo, las teorías de dominio en el matrimonio que me cuentan te predicaban hace algunos días» (SPUE, JCQ C-466, f. 20 r.). Al parecer, en alguna reunión social con amigos íntimos, había emergido el tema del dominio en el matrimonio y como necesaria y «naturalmente», debían existir formas de dominación en la vida conyugal, para su buen

funcionamiento.

Jorge le sugería a Lorenza «no dejarse contaminar de esa atmósfera de egoísmo de que tanto hemos hablado» (Ibíd., f. 20 v.), ya que consideraba que «nosotros somos ruido, muy raros, somos excepcionales y excepcionalmente felices, sin que esa felicidad la hayamos aprendido en libros, con la Fisiología del Matrimonio, de Balzac, que en estos días he arrojado de mis manos con desprecio» (Ibíd.). Su felicidad y comunión como pareja «tampoco la formaron las teorías que me cuentas te predicaban hace algunos días, de que en el matrimonio siempre hay alguien que domina» (Ibíd.). Y así, podemos indicar dos puntos sobre esta disertación: por un lado, como hay una propagación de discursos foráneos que penetraban, principalmente, en las clases instruidas, mediante diversas lecturas que circulaban en la época, como lo sugiere Jorge en su carta, con el texto «*Fisiología del matrimonio*», del escritor francés decimonónico, Honoré de Balzac; y por otra parte, como la dinámica de las relaciones de pareja establecían, en ciertos casos, sus propias reglas, por fuera de los mandatos sociales comunes y en medio de la construcción de su propia intimidad. En estas líneas intuimos otros modos de subjetivación en los cuales emergen experiencias de colegaje e igualdad, en medio de unos imaginarios preponderantes que se conservarían, en general, durante el período de estudio propuesto; y que continuarían siendo motivo de discusión, a lo largo del siglo veinte.

Según Pilar Gonzalbo, en «*Amor e Historia. la expresión de los afectos en el mundo de ayer*»: «para el historiador es difícil saber cuántas parejas se conocieron y se amaron antes de casarse. Algo más podemos vislumbrar de aquellas que llegaron a amarse tras

algún tiempo de convivencia» pero, en todo caso, la imagen «de la felicidad doméstica» estuvo supeditada al imaginario del matrimonio, rodeado de una extensa prole, más allá de la idílica construcción de la vida en pareja (2007, p. 231). Pero como hemos venido indicando, estas fisuras en los discursos que se construían para el control de las mujeres y su devenir subjetivo en la región, si bien son provocadas por un martilleo constante es, la mayoría de las veces, imperceptible en cuanto a sus huellas, salvo en aquellas voces que lograron levantarse y trascender el escenario de la intimidad, para situarse en otros lugares –como aquellas que ejercieron la escritura en el contexto de lo público–; mas en otro sentido, es difícil precisar como en la cotidianidad se iban rompiendo aquellos discursos hegemónicos sobre la construcción del género femenino, por cuanto la cotidianidad misma desaparece con el ritmo de los días.

A fragmentos y a pedazos, vemos a estas mujeres que van cuestionando y generando debates, alrededor de un destino que parecía, irremediablemente, escrito. Así, nos encontramos con este testimonio. En 1946, la «Organización Católico Social Arquidiocesana» –como vimos, anteriormente–, invitaba a los intelectuales y la élite de la ciudad de Medellín y a sus familias para que participaran en las discusiones sobre los problemas contemporáneos, que estaban aquejando a la comunidad y que amenazaban con desestabilizar ese discurso de la univocidad moral de los antioqueños como soporte fundamental de su identidad. En una de las actas de la reunión, quedaría consignada una discusión sobre la fidelidad conyugal y lo que significaba mantener la fidelidad como valor *sine qua non*, para la santidad del matrimonio: «ni por el pensamiento, ni por el consentimiento de otro cónyuge se puede faltar a la fidelidad y en razón de esa castidad

que el matrimonio impone, todo lo que hagan y practiquen los esposos debe orientarse al servicio de Dios» (SPUE, JCQ C-98, f. 18 v.). De acuerdo con Humberto Bronx, en su texto «*Sicología del amor en la mujer*», editado en los a finales de los caurenta, «la virtud» del género femenino se refería a esa gracia que María exhibía «como universal espejo de la mujer» (1978, p. 42), a través del valor fundamental de la «pureza» y contrapuesta al modelo de la perversión de Eva: «se puede decir que la mujer es como la llama: si es virtuosa, da caridad, calor, alegría; si es perversa, deslumbra, ofusca y quema» (Ibíd., p. 43); y se hacía necesario continuar promoviendo los valores cristianos con el fin de mantener las estructuras sociales y arraigarse tan profundamente a ellas, que aquellas corrientes renovadoras que se presentaban en el mundo como chispas incendiarias, no penetraran, de manera efectiva, en la región.

Pero pese a esto intentos de conservar dichas estructuras, vemos, también, como la discusión en estas reuniones, giraba en torno al valor social de la fidelidad y su peso desigual en los imaginarios, cuando era la mujer quien incurría en el adulterio. Rosita, una de las participantes, instaba a la siguiente reflexión:

Alrededor de este tema se tocó de paso aquella modalidad social, tan generalizada en el mundo, de condenar sin remisión a la mujer adúltera o a la mujer que falta a su castidad, mientras el adulterio del hombre no solo es aceptado sino a veces elogiado y de todas maneras tolerado (SPUE, JCQ C-98, f. 18 v.);

por lo cual esta mujer asumía que ya era hora de que tanto la sociedad como las

instituciones, comprendieran que «desde el punto de vista de la moral y delante de Dios, tan pecador es el uno como el otro y quisiera Rosita que tuviera los mismos efectos sociales» (Ibíd.). Pequeños actos cotidianos de resistencia que nos permiten reconocer, en medio de fuertes discursos estabilizadores que, desde pequeños escenarios, estaban las féminas, interrogándose todo el tiempo por su papel y asegurándose de que, lentamente, se fueran fisurando estas estructuras, para ser cada vez más autónomas en el manejo de las riendas de su existencia vital.

Pero, ahora bien, *¿Qué era de la existencia de las mujeres en Antioquia que, en su devenir vital, no contrajeron matrimonio y no tuvieron una familia de su propio vientre?* En medio de estas narrativas surgen las *beatas*, como otro tipo de representación social femenina. Estas mujeres eran aquellas que no habían contraído matrimonio, que no tenían hijos o familia a quien cuidar –dentro de la institución matrimonial, por supuesto–; y que tampoco se sumaron a la vida conventual –otra de las trayectorias femeninas en este contexto y que abordaremos en un próximo capítulo–. A través de los archivos, podemos reconstruir lo que esta comunidad imaginada sentía y pensaba con respecto a estas, en cuanto a su función social y con expresiones tan reconocidas en nuestro ámbito y que se conservan aún, hasta hoy: *«se quedó para vestir santos»*. En todo caso, mujeres y hombres con este calificativo, resultaban dudosos en su función social, para la comunidad antioqueña. El viajero alemán, Friedrich Von Schenck, remarcaba en sus observaciones, «que los solterones caprichosos casi no existen, y provocan el disgusto de toda la gente de bien, y se niega a éstos sencillamente el derecho de la existencia»; y citaba en su obra «al historiador Restrepo», quien sostenía que: «el solterón es en

Antioquia una excepción, un fenómeno, una especie de meteorito, y las madres lo muestran a sus hijas como un animal monstruoso y excepcional» (1880, p. 13).

Laura Montoya –conocida luego, como la Santa Madre Laura–, en un escrito de 1906, describía esta condición, que resultaba ser condenada por la sociedad de la época: «la fórmula convencional de la beata exige que ésta sea solterona, histérica, envidiosa, despechada, urdemales y no muy limpia de pensamientos e intenciones» (en: Carrasquilla, 1958, p. 646). La sociedad las juzgaba y las sentenciaba, bien porque las consideraba yermas o privadas del amor masculino, como bastión para justificar su existencia; es decir, sin las dos condiciones imprescindibles que determinaban su rol: esposa y madre. Sin embargo, para Laura, en la mayoría de los casos, estas conjeturas obedecían más a prejuicios sociales que a la propia realidad, en las cuales, en el decir de estas gentes: «Las solteronas somos unos seres que no nos aguantamos a nosotras mismas; que por el hecho de no ser esposas ni madres, nos desequilibramos física y moralmente; que la envidia a las que obtuvieron estos galardones nos pudre y nos envenena» (Ibíd., p. 648). En este sentido, las mujeres que enarbolaban la vida del «beaterio», se exponían, constantemente, a la sospecha o a la reprobación social y cualquier asomo de libertad en sus actitudes, las exponía de modo más radical, a las sentencias de su comunidad.

De acuerdo con algunas investigaciones, «las beatas encontraron el sentido de su vida en la castidad, la oración y la pobreza. Efectuaban una entrega en vida al Señor que las convertía en modelos de virtud» (Rodríguez, 2002, p. 177); sin embargo, este modelo de entrega a la vida cristiana no estaba circunscrito a la esfera del convento, porque no

pertenecían *sensu stricto*, a una orden y si «de jóvenes convivían con sus familias» y pertenecían a una clase social pudiente, terminaban sus días rodeadas de servidumbre y dedicadas a las obras de caridad: enfermos, niños abandonados, almas descarriadas, agonizantes; o, en su defecto, a formar a las gentes en las doctrinas de Cristo (Ibíd). Si bien Rodríguez se refiere en su investigación al mundo colonial, este perfil parece que no se abandonó para el período de investigación, de acuerdo con las fuentes citadas. Mas Laura en sus disertaciones defendía modos de ser femenino, más allá de los que eran bien vistos y más ensalzados en la época en la cual le tocó vivir –entre 1874 y 1949-; por lo cual, las beatas poseían «la misma arcilla de todas las hijas de Eva», y no estaban por fuera del sentido de lo femenino, asumiendo más bien, esta condición, «sea por necesidad o por vocación, sea por resignación inevitable o por amor a Dios» (en: Carrasquilla, 1958, p. 647); y cumpliendo su destino más allá de lo que la sociedad regional esperaba de las mujeres, en general: «de hecho, nos acogemos al espíritu; y de tal modo, que la vida del beaterío bien entendido se llama por antonomasia <vida espiritual>. Las beatas somos –según la frase consagrada por vosotros los poetas– <almas sedientas de infinito>» (Ibíd).

En relación con los testimonios de Laura, encontramos en «*Alma*», publicada por Tomás Carrasquilla, en 1914, el personaje de Margarita, «una solterona mística» que, desde niña, ya mostraba inclinaciones especiales, como esposa devota de Dios: «el corazón de la hermosa no ha sido para pasiones de la tierra. Por educación, por herencia, por temperamento, es mística desde niña» (1958, p. 590). No pensó nunca en el matrimonio y tampoco en pertenecer, pese a sus inclinaciones, a orden religiosa alguna, ya que se consideraba «débil y de salud delicada» (Ibíd., p. 591), para hacer cara a las

rudas tareas conventuales. Cuando sus padres murieron y el resto de hermanos y hermanas se fueron casando, excepto Silvia; se quedaron ambas en su hogar como unas «solteronas». Pero en la lectura de Carrasquilla vemos a un personaje femenino que, lejos de sentirse aprisionado por su condición de beata, logra una relación con su vida interior, en medio de la soledad y el encuentro íntimo con Dios: «ya que no en clausura ni bajo reglas canónicas, procura ser su esposa a su modo, en el ambiente casi monástico de su casa» (Ibíd.). Para Perrot, en «*Historia de las alcobas*», en este sentido, «la soledad permitía la meditación, el recogimiento, el arrepentimiento incluso. El pecador se mostraba desnudo ante Dios» (2011, p. 86); y Margarita como esposa de Dios «se aprestaba a recluirse en el lugar más propio para el silencio meditativo, juzgado esencial para el descubrimiento» (Ibíd., p. 85). Solo por haber escogido esta vida –ya que Carrasquilla describía a este personaje, como una mujer hermosa y que en su juventud tuvo pretendientes a granel–; ella encontró la posibilidad del recogimiento y el regocijo de su vida interior, mediante el designio que había abrazado para sí y que le otorgaba cierta autonomía como sujeto femenino, en medio de los duros constreñimientos de la sociedad regional.

Carlos E. Restrepo anotaba en el prólogo de «*Mi libro*», –la obra de Emilia Lopera Berrío, de 1928–, que las mujeres tenían que empezar a ocuparse en asuntos menos baladíes que la vida doméstica y los valores religiosos; y cultivar su intelecto, con el fin de ejercitar, también, su mente y abonarse para otros terrenos, garantizando que en el ««otoño trágico de la vida no vayan a engrosar las filas de las histéricas o de las monomaniacas religiosas, oprobio de los hogares y de la sociedad»» (en: Lopera, 1928, p. 11). Y en esta misma obra, Emilia agregaba, a su vez, que «la mujer ha recibido de la

naturaleza tesoros de abnegación y sacrificio; es la más apta para todo lo que sea delicadeza y sentimiento; sin la caridad, la vida de muchas de ellas sería inútil y vacía» (Ibíd., p. 44). Entonces, vemos como va emergiendo en la conciencia de algunas y algunos pensadores, la necesidad del cultivo intelectual femenino, más allá del cultivo espiritual; puesto que por sus modos de vida y por la apología de sus actividades atada a su supuesta «naturaleza», estas seguían ocupando los días de las mujeres, en medio de discursos e imaginarios, que estructuraban su devenir existencial, en menoscabo de otros campos de acción, que ya iban surgiendo como su penetración en la vida intelectual, de modo más activo.

Lipovetsky citando a Nietzsche, encuentra que el amor como concepto designa dos realidades diferentes, según esté referenciado en la vida de los hombres o en la vida de las mujeres. Para el caso de ellas «el amor es renuncia, fin incondicional, «entrega total en cuerpo y alma» y estos rasgos hacen que en las mujeres, el amor en todas sus variantes sea el norte al que está asociado su devenir; contrario a los hombres, sobre los cuales emana como «ideal contingente», pero no «como una razón exclusiva para vivir» (2007, p. 17). Repasando la vida de estas mujeres, encontramos una variedad de funciones en la vida femenina pero que, efectivamente, está asociada a lazos de afecto, cuyo «arquetipo por excelencia», si bien es «el amor entre el hombre y la mujer» (Gonzalbo, 2013, p. 13), de no contraer «el irremediable vínculo», constituyen otros lazos y otras relaciones de afecto, mediante el cuidado de los otros. De acuerdo con esto, encontramos en la correspondencia de los ilustres hombres antioqueños, como van brotando de tales archivos las voces femeninas y sus diversas funciones sociales; lo que va desdibujando aquel discurso homogeneizador de la «matrona antioqueña», con su

extensa prole, nacida de su fecundo vientre y concebida bajo la institución del matrimonio.

En 1914, Emilia y Jesusa vivían en una localidad antioqueña y su hermano Isaac poseía un próspero almacén en Medellín. Juan de Dios, también hermano de estas mujeres, había quedado viudo y con ocho hijos, así que sus hermanas solteras se encargaron de la crianza de los pequeños, asumiendo esta labor con encomio; en tanto Juan de Dios, contrario a sus demás hermanos, era irresponsable y de difícil carácter y como hombre, tampoco le correspondía asumir ese papel. Vemos a Jesusa y su hermana, intentando darle una vida digna a estos pequeños, acudiendo a la caridad de sus familiares, como recurso último para su manutención: «voy a desirle que se llegan en estos quince días los exámenes de Teresa y no tiene una vatica para ir ni unas voticas ni nada. U. sabra que hace conmigo» (SPUE, IRP C-9, f. 7 r.). El destino de estas *solteras* no estaba desligado, de ningún modo, de aquel valor femenino extendido en la región y en su discurso identitario que las asociaba con el cuidado y la protección de su círculo familiar o el de sus coetáneos. Y así, concluían las mujeres en su misiva: «voy a dar los agradecimientos, porque si no uviera sido por U. y Jesús hasta de hambre nos uvieramos muerto, porque segun vive Juan de Dios de enfermo y llo lo mismo pues lla llo no puedo trabajar nada» (Ibíd.).

Finalmente, otro ejemplo que recrea esta condición femenina y que no solo está enmarcado en las relaciones de género, a partir de la institución del matrimonio, nos la proporciona para el período de estudio, Magda Moreno, escritora antioqueña, quien lastimosamente, todavía es más bien desconocida en la literatura de la región. En su novela *«El embrujo del micrófono»*, publicada en 1948, describía a la tía Luisa, una mujer

que se hizo cargo de sus cinco sobrinos huérfanos, por la muerte prematura de dos hermanas y un hermano y «como natural consecuencia, Luisa quedó al cuidado de los cuatro sobrinos Iriartes, quienes vinieron a aumentar en número de cinco el «orfanato» que iniciara la presencia de Lorenzo» (2017, p. 60); el cual siendo ya «un hombre hecho y derecho», era de «carácter violento y egoísta». En resumidas cuentas, «un parásito» que se había convertido en la verdadera cruz para esta mujer, que «era incapaz de echarlo a la calle como a un perro» y que «aunque fuera solo por caridad, le tendría siempre consigo» (Ibíd.). De esta prole heredada, moriría una pequeña niña y Luisa la lloraría como si fuera la propia pérdida de una hija, nacida de sus entrañas; sin embargo, el afán de crianza de los sobrevivientes, se convirtió en la «principal razón de su vida». Y aunque si bien esta mujer había tenido un amor de juventud, rayano en pasión, la oposición de la familia para este enlace la condenó a la «soltería» y a guardar el recuerdo de aquel amor, en silencio; mas «cuando alguien le preguntaba si había sentido el haberse quedado «soltera», respondía: «¡Dios me libre! Con estos muchachitos he tenido de sobra para gozar y sufrir» (Ibíd.).

Pero, quizás, la misión más extendida de las «solteronas» en el imaginario regional, era ocuparse de sus padres, una vez los demás hijos abandonaban el lar, para casarse y conformar sus familias. En Antioquia era común oír hablar de las mujeres que, sobre todo en familias tan numerosas, no habían adquirido el sagrado vínculo, por distintos factores y dedicaban sus existencias al cuidado de sus progenitores, especialmente, en su vejez y enfermedad; nombrándolas «como la tía soltera o solterona». Esto podemos escenificarlo, a través de Rosa, sobrina de Isaac, quien le escribía desde Envigado, en 1916, para obtener su ayuda, regalándole:

Una colchita y una cobijita para cobijar a mi mamá pues la colcha y cobija que tienen estan muy rotas tambien si me regala un pedacito de jenero blanco para hacerle unas camisitas de dormir pues no tiene nada pues es para poderle traer la comunión (SPUE, IRP C-10, f. 50 v.).

Su madre según el testimonio hallado en esta correspondencia, yacía muy enferma y era un «solo grito día y noche», a causa de los dolores; pero Rosa Emilia estaba ahí para darle consuelo y compañía. Esta labor la cumplía a cabalidad, como un designio que no habría de abandonar.

Una vez murió su madre, su tío Isaac le recordaba su obligación de velar por su padre, hasta el final, en tanto rol femenino: «esa es mi obligasion ver por mi padre asta lo ultimo» (Ibíd., f. 32 r.). Y así, procuró los cuidados y el afecto necesario para otros, justificando su trayectoria vital. Ahora bien, haciendo un pequeño recuento, hasta el momento vamos entretejiendo, a partir de la aparición de diversas representaciones sociales femeninas, una historia de las mujeres, reconstruyendo aquellos escenarios que ocupó en la vida regional y desvelando que, tras un discurso aparentemente homogéneo, emergen en otro tipo de registros aunque, principalmente, asociado a su rol de cuidadoras. En el acápite siguiente y en clave de la *laboriosidad* como uno de los valores característicos de esta comunidad, desplegaremos este universo comprensivo; para romper, lentamente, la homogeneidad del papel femenino en los destinos de Antioquia, para el período de estudio.

La laboriosidad femenina y el temor al ocio: mantenerse alejada de las tentaciones del demonio

Ahora bien, en esta suerte de «cuadros de costumbres», procurando reconstruir el repertorio femenino de la región; aparecen, a su vez, las viudas. En el relato «*Pobre y rico*», encontramos a una mujer viuda que, a causa de su estado, terminó en una situación de gran pobreza: «Doblemente viuda sin marido y sin dinero. A mi buena y querida madre no le quedó sobre la tierra más esperanza que Dios, ni más afecto que yo. Por medio de un trabajo personal asiduo, pasando las noches entre la costura y el bordado» (Kastos, 2010, p. 37), su laboriosidad le aseguró, gracias a «milagros que no comprendo todavía», «atender a los gastos de mis primeros años de colegio» (Ibíd.). Veremos a las mujeres antioqueñas, entonces, desempeñando distintos oficios, tanto cuando había, como cuando no había un hombre que fungiera como el soporte de su existencia material. En el caso de las *viudas*, como en el caso del ejemplo anterior y en medio de la pobreza, estas se veían avocadas a cumplir con aquellos oficios que conocían y que les permitía ganarse la vida para su prole y para ellas.

En Medellín, en 1885, encontramos a Melitona, quien en carta a doña Enriqueta y a doña María –recordemos que eran señoras notables de la ciudad–, les imploraba su caridad y apoyo para aliviar su situación, luego de que Liborio, su esposo, muriera de un «ataque al cerebro» (SPUE, MOR C-52, f. 69 r.). Este hombre a causa de la enfermedad que lo aquejó, antes de su muerte, no pudo volver a trabajar, dejando así de velar por los ocho hijos del matrimonio y los pocos recursos que les restaban se gastaron en él, que era su «único apollo» (Ibíd.). Melitona hallándose «sin modo de ganar un medio pues la

época está triste» (f. 69 v.) y sin tener como proporcionarle a sus hijas, siquiera, «un bestidito negro», para cumplir con el sacramento de la misa; le pedía a sus congéneres, como «la pobre vergonzante» en la que se había convertido, el favor de ocuparla «con tabaco costura y remenda tengo mucho gusto en serbirles en todo lo que les ofresca» (Ibíd.). De acuerdo con Gonzalbo y Bazant, «la mujer que había perdido a su marido, hasta fechas recientes, en la cultura occidental hispánica, llevaba adherida a su personalidad, la etiqueta de viuda, con frecuencia convertida en un hábito luctuoso, hasta le final de sus días» (2007, p. 231). Estas se movían entre ser vistas como «objeto de lástima» o como «de recelo, de envidia o de burla» (Ibíd.).

La experiencia de la viudez en condiciones de pobreza, se podía constituir en un pedazo lastre, especialmente, para aquellas que debían velar por la subsistencia de una extensa prole. En todo caso, «con hijos o sin ellos, ricos o pobres, a muchas mujeres les tocó asumir la responsabilidad de mantener su hogar» (Ibíd.). En la víspera de la navidad de 1922, Dabeiba le escribía a Isaac, acosada ante la situación económica por la que estaba atravesando, puesto que su esposo Pedro había muerto y aunque gozaron de una economía holgada mientras vivía, en tanto dicho esposo «era demasiado cumplido y con su trabajo nos proporcionaba lo necesario» (SPUE, IRP C-14, f. 113 r.); ya no tenía como sostener a su prole, de la cual había «siete niños pequeños». Así que apelando «a la nobleza del alma», de este notable en el contexto local y de la cual se había enterado por las personas de la ciudad; le rogaba le ayudara a «conseguir empleo en un almacén para dos niñas o para mí, a fin de poder proporcionar el pan de mis hijos» (Ibíd., ff. 113 r, 114 r.).

Estas mujeres eran recursivas y apelaban a todo tipo de oficios para continuar la labor encomendada, poniendo de manifiesto que la necesidad, así como el temor al ocio y a la pereza, las ponía en diversas sendas para la protección y el bienestar de sus hijos. Jacinta Severino, personaje secundario en «*Lejos del nido*» (1924), era una mujer «honrada, diligente, queredora de los hijos, recogida y buena cristiana». Un día vio partir a su esposo, en busca de mejor suerte, «hacia unos minerales en el nordeste y...hasta el sol de hoy, que ni de vivo ni de muerto volvió a oírse hablar de aquel minero» (Ibíd.). La mujer quedó sola con dos hijos y en ascuas siempre, por no saber a ciencia cierta su condición –si «era casada o viuda»–. Su única certeza era que debía responder por su familia y así, aunque solo contaba con un pequeño terruño y una casucha, «tenía sus brazos para trabajar y ganar el sustento y el vestido de sus hijos y de ella misma» (Ibíd.). Todos los días se le veía, de un lado para otro, haciéndole favores a todos sus vecinos, para obtener pequeñas comisiones, de modo honrado: «si había que llevar a Rionegro, Retiro o La Ceja, de sus vecindades, algún recién nacido a bautizar, Jacinta con el nene; niños a confirmar, Jacinta con ellos; una carta, Jacinta a llevarla; ya pollos, ya huevos, jabón, quesos, bordados, etc., etc.» (2009, p. 80).

La viudez en condiciones económicas adversas, se constituía, además, en una condición de posibilidad para que las mujeres asumieran otros roles, como cabezas de familia y como cuidadoras y proveedoras del sustento de su prole. Este es el caso de doña Mena, en el cuento «*Ni casorio ni velorio*» de 1939, de Tulio González, en el cual se describe como, luego de que este personaje femenino perdiera a su esposo, «la pobreza los puso a rodar, en vértigos de un pueblo a otro, hasta que la suerte hízolos detener» (2015, p. 63), en cualquier montaña antioqueña; para cuidar las tierras colonizadas de

familias que, logrando hacer fortuna, preferían delegar su terruño, en manos de terceros y «bajarse al pueblo» (Ibíd., p. 64). Así, doña Mena con sus dos hijos, emprendió una vida de más holgura «junto a unos marranos, unas vacas de leche, una docena de gallinas y la vieja y piojosa mula». Una porción del día, la «empleaba en rezar por el alma de don Efrén, en desempeñar los quehaceres domésticos sin ayuda de nadie y en querer a sus dos hijos» (Ibíd.). Pero por el otro lado, por la propia necesidad, asumió otros quehaceres que estaban por fuera del círculo de las tareas domésticas y aprendió otros oficios: «la contabilidad de las herramientas que al alba entregaba y de las que recibía a la oración; ella racionaba; ella redactaba el vale de los domingos; ella llevaba las cuentas de los jornales de los peones y los almudes de café de las chapoleras; ella todo» (Ibíd.).

La laboriosidad en las narrativas de la antioqueñidad sería una constante que no solo cobija a los hombres sino, también, a las mujeres que, bajo el rótulo de «*la mujer hacendosa*» se insertaría en la ética del trabajo desde su rol y su espacialidad, dentro de esta comunidad imaginada. En un pasaje literario de 1904, vemos como uno de los personajes principales de esta obra, participa de todas las actividades productivas de la tierra, a la vez que de las funciones del hogar: «a Inocencia no le alcanzaba el día para recoger huevos, cuidar pollos, barrer, cuándo con la escoba de iraca, cuándo con el manojo de ramas, y para colaborar con su madre en lo de la cocina, en el remendar y en el lavar» (2009, p. 9). Este rasgo definitorio que aparte de ser un atributo masculino, se manifestaría en el carácter de las mujeres antioqueñas, en medio de estas construcciones identitarias, sobre todo, en aquellas narrativas asociadas a la mujer de montaña y a las faenas del campo; podemos identificarlo, también, en otro aparte de la novela, en el cual Jacinta –la madre de Inocencia–, se enorgullecía del valor de su trabajo;

además, de su capacidad de ahorro para asegurar su economía, junto a su esposo:

Si se dio el gusto de andarse por esos trigos, amazona en el amarillo, fue porque ella echó las entrañas trabajando para hacerse al rocín; que a no haber sido tan ahorrativa y económica [...] no se hubiera hecho a la casucha del pueblo para tener dónde hospedarse sin molestar a nadie, ni hubiera acrecido el pegujal con el lote que demora al otro lado del río, allá donde se hallaba la roza; que ella no era una mujer de ver una necesidad sin remediarla (Ibíd., p. 69).

Asimismo, en «*Una vez fuimos hombres*» (1939), vemos como en esta mítica de la gesta colonizadora antioqueña, lo primero que hace Juancho, el aparcerero que le ayudó a abrir monte al dueño de unas tierras y a conquistar la selva agreste y domesticarla para volverla tierra productiva –personaje que citamos, párrafos atrás-; fue luego de encomendada la misión, por «la moza de sus amores, le dijo algo que la ruborizó haciéndole bajar la frente, y al otro lunes [...] vióseles salir de la iglesia, trepar en unos matulejos prestados y dirigirse al descubrimiento y conquista de la montaña» (2015, p. 25). Una vez estuvieron en el territorio escogido, Juancho se dirigió a su esposa, como coautora de esta conquista: «–Ahora sí, hija, –le dijo él a ella– criá gallinas y engordá tus marranos» (Ibíd.). González en su escrito, adicionalmente, deja entrever la fuerza de la mujer antioqueña, que acompaña al hombre en estas proezas, otorgándole valores que, en la mayoría de producciones del período de estudio, aparecen como exclusivas del género masculino pero que, en este caso, comparten tanto hombres como mujeres: «la mujer fuerte como él, y más que él apegada a las conquistas realizadas por voluntad de sus almas enérgicas, se encolerizaba como el marido, y conminaba a éste a quitarse los

pantalones para ponérselos ella» (Ibíd., p. 29). Una mirada particular, que provoca pequeñas fisuras, en medio de las regularidades de estos discursos.

Las mujeres en estas narrativas están presentes como copartícipes de la laboriosidad, en la cual, además, participan todos los miembros de la familia, exhibiendo la proclividad de la sociedad antioqueña para evitar los tiempos de ocio y asumir todas las funciones necesarias para ocupar el cuerpo y el alma. Juan José Botero describía estas prácticas, que están insertas en la lógica de ser antioqueño y que conllevan el trabajo y la actividad constante, como valor *sine qua non* del ethos de la región. En las descripciones sobre la vida antioqueña, observamos en la hacienda *Guacimal*, en Rionegro como «se madrugaba mucho, de tal manera que ninguno de sus moradores, en vida de don Nicolás, llegó a oír, por la mañana desde la cama, el canto de la mirra, y mucho menos del cucaracho» (2009, p. 106); y «al romper el día ya se había rezado el rosario, hecho las camas, barrido las piezas, lavado y peinado niños, y donde a todo miembro de tan patriarcal familia, se le veía ocupado en los cotidianos oficios que a cada cual correspondía» (Ibíd.).

Mujeres y hombres se ocupaban de sus labores y el tiempo para el ocio era mal visto y hasta se tornaba pecaminoso. La laboriosidad aseguraba más que el ejercicio mismo del cuerpo, mantener la mente ocupada y evitar los malos pensamientos que podían llevar a cometer actos contrarios a la férrea moral ejercida; en últimas, evitar desvíos que iban en detrimento de la funcionalidad de los valores, que se tejían alrededor de la sociedad antioqueña. Trabajar de sol a sol, llevar una vida rutinaria, sin mayores distracciones y emprender de madrugada la jornada, construían en esta

comunidad imaginada, el valor del trabajo constante; y así, todos se dedicaban a distintas labores, incluyendo a las mujeres, puesto que lo que variaba entre las labores femeninas y masculinas era el valor social y económico del trabajo, mas las mujeres, según las distintas narrativas consultadas, participaban activamente de otro tipo de tareas, no solo reducidas a la circunscripción del hogar.

De acuerdo con Kastos, la vida de la familia antioqueña –al menos, el modelo predominante– se resumía, en últimas, en dos actividades: «trabajar mucho de día y rezar mucho de noche» (2010, p. 55). Las mujeres de las distintas capas sociales estaban asociadas a este principio de la laboriosidad, asegurando la productividad del tiempo, a través del desempeño de distintas funciones. En 1880, Enriqueta escribía a su madre: «desde que estaba niña pequeña en la escuela empesé a ocuparme seria i constantemente en el servicio de la casa hasta el día en que salí de ella casada» (SPUE, MOR C-30, f. 70 v.). Así, las mujeres estaban habituadas desde temprana edad, a cumplir con aquellas faenas hogareñas y a aprestarse para recibir los conocimientos necesarios, para el buen gobierno de lo doméstico. Del nido familiar, pasaban a la postestad de sus maridos y en estos hogares ejercían, con diligencia, todo tipo de actividades.

Benigno A. Gutiérrez, en el texto «*Sonsón en MCMVII*», enunciaba en la segunda década del siglo veinte, como la población femenina ya, desde principios del diecinueve, en esta localidad antioqueña y gracias a las medidas del gobierno español y a la impronta de la colonización; existía una relación temprana de la población y su inclinación a la laboriosidad, no solo en la producción subjetiva del género masculino; sino, también, del género femenino. De acuerdo con documentos de la época, Gutiérrez

revelaba «como procuraban que las mujeres mozas se mantuviesen en alguna ocupación honesta como hilar, coser, sembrar la huerta y otras a este tenor» (1917, p. 148); evitando relaciones perjudiciales, «sin permitirles comunicación estrecha con los hombres». Para este escritor, desde entonces, combatir la vida holgazana e improductiva se había constituido en una insistencia recurrente en el discurso hegemónico de la construcción del ethos antioqueño, viendo con malos ojos la desocupación que solo llevaba a los vicios, porque de allí partían «innumerables perjuicios a la república, y lo que era más reparable, muchísimas ofensas a Dios por peleas, hurtos y malas amistades que promueve una vida holgazana» (Ibíd.).

Hasta aquí, en este breve recorrido, hemos visto la laboriosidad y la intervención de la mujer en el mundo productivo en el discurso de la antioqueñidad, desde el modelo de la vida rural y las prácticas de las campesinas que, a la par con su familia, conquistaban tierras y las labraban, las sembraban, cuidaban de los animales y, adicionalmente, realizaban oficios domésticos; pero, también, según los expedientes judiciales, las vemos dedicadas a la producción de enseres, entre otros, como tejedoras de sombreros, de esteras, dobladoras de tabaco, etc. Ahora bien, por otro lado, para el ámbito urbano en las primeras décadas del veinte y con la consolidación del proyecto de la Industrialización Antioqueña, las mujeres ocuparon un papel fundamental en el crecimiento económico, toda vez que entre las trilladoras de café y el asentamiento de las fábricas en Medellín y el Vallé de Aburra –textiles, fundamentalmente, pero también de calzado, de fósforos, de cigarros, gaseosa, cerveza, loza, etc-, fueron la mano de obra mayoritaria en las fábricas.

En «*Mujeres y trabajo en Antioquia durante el siglo XX. Formas de asociación y participación sindical*», de María Claudia Saavedra y Catalina Reyes (2005), vemos la asociación entre un capital de saber acumulado y las labores que ya algunas mujeres desempeñaban, como antesala a la labor que ocuparían en las empresas textiles, mediante oficios como modistas, costureras y sombrereras. Así, «la tradición de las modistas y costureras se convirtió con los años en un valiosa saber y debido a ello la ciudad llegó a ocupar –hasta el presente– un lugar destacado en el campo internacional por el trabajo femenino de las confecciones» (Ibíd., p. 31). En el «*Primer Directorio General de la ciudad de Medellín para el año de 1906*», podemos constatar que, a la par con los oficios masculinos, aparecen registrados los oficios femeninos y en los cuales, se encuentran, entre otros, además de los traídos a colación en el texto citado, las bordadoras, las cigarreras, las cocineras, las comadronas, las esterilladoras, las floristas, las fruteras, las lavanderas, las panaderas, las sirvientas y las sombrereras (Silva, 2003). De otro lado, vemos otros oficios femeninos en la ciudad, como lo describe Sofía Ospina de Navarro, en «*La abuela cuenta*» y que, además de la servidumbre femenina que describía y a la que tenía acceso como mujer de élite, a su vez, hablaba de otros oficios, como «la cajonera», a la que llamaban así porque en un pequeño cajón, cargaba todo tipo de viandas como «bizcochuelos, rosquetes de anís, lenguas de gato, y otros ricos bocados para los ansiosos paladares infantiles» (2004, p. 30); o la «la lechera con su olla de barro en la cabeza» o «la que armada de serrucho partía «a ojo» las libras de azúcar de su venta (Ibíd., p. 31).

Asimismo, en el texto «*La Ciudad. 1675-1925*», de Agapito Betancur (1859-1936),

abogado y ensayista antioqueño y cuya primera edición circuló en 1925; según los datos que nos proporciona esta obra, encontramos que «en el decenio de 1915 a 1924», había 27.276 mujeres y 20.085 hombres en Medellín. Esta predominancia del género femenino lo atribuía, entre otros factores, a las mujeres migrantes que se ocupaban en el servicio doméstico en todas sus variantes –cocineras, dentroderas, lavanderas, planchadoras, etc.–; y por «el particular movimiento industrial»: «de 2.941 obreras que trabajan en las fábricas y en las trilladoras de café, 1.121 son originarias de otros municipios» (2003, p. 211). Luz Gabriela Arango Gaviria, en el libro «*Mujer, religión e industria. Fabricato 1923-1982*», señala que la mano de obra femenina en el sector industrial antioqueño, fue provisto, en primera instancia, «por las hijas de los campesinos y arrieros de Bello. Progresivamente, el área de reclutamiento se extiende hacia zonas rurales más alejadas pero sin salir prácticamente de Antioquia». Esta selección, en virtud de aprovechar «una oferta de trabajo femenino campesino y joven que no encuentra mayores oportunidades en el mercado de trabajo local, fuera de empleos temporales y mal remunerados, como ocurre durante la época de la cosecha de café» (1991, p. 43). ¿*Por qué mano de obra femenina?* Una de las razones que exponen Saavedra y Reyes para darle una explicación histórica al porqué del empleo masivo de las mujeres en las fábricas antioqueñas, en las primeras décadas del siglo veinte, es que las mujeres y los niños por su condición, era la población más accesible como mano de obra barata y por lo tanto, podían asumir con bajos salarios, «una alta dedicación en horas de trabajo»; en tanto la industria «tecnológicamente deficiente», requería de una alta demanda de «tiempo laboral para ser productiva» y «solo con bajos salarios y largas jornadas las empresas podían ser rentables» (2005, p. 32).

Después de este recuento de las labores femeninas en la región y que revelan la variedad de oficios que desempeñaban, lejos de limitarlas a la geografía del hogar –no en detrimento del valor de las «prácticas de crianza» que, como señala Nancy Fraser no solo pueden circunscribirse «a la reproducción simbólica como opuesto a la reproducción material»; diferenciado, a su vez, el sistema económico, del «mundo de la vida» (2015)–; sino a modo de rescatar y ofrecer una lectura en la cual la mujer antioqueña estuvo integrada, de manera temprana, a la reproducción económica y que en cuanto a la constitución del ethos antioqueño, estuvo ahí presente en los discursos que circularon en la región, aunque no con la misma valoración social y económica del mundo productivo masculino. Justamente, todas estas acciones en clave de una reivindicación histórica, nos permiten reescribir sobre estas narrativas dominantes y otorgarles el papel que, aunque no reconocido, ocuparon en distintos sectores de la sociedad antioqueña. Finalmente, cerramos este capítulo con un debate que hizo correr tinta en la región: la educación y las actividades intelectuales femeninas. La instrucción femenina, así como su intervención en espacios, hasta entonces, exclusivamente, masculinos, para la época de estudio; dejan al desnudo las tensiones discursivas que, en medio de corrientes *conservaduristas Vs. progresistas*, se asomaban con mayor contundencia, en la segunda década del siglo veinte. La observación atenta de esta tensión nos permite, entonces, entender el rol asignado a las mujeres en la sociedad regional y el mundo que se estaba abriendo camino ante ellas.

¡Dios me guarde de las mujeres sabidas!: los debates sobre la actividad intelectual de las mujeres antioqueñas

He de insistir que el objeto de esta investigación y de este capítulo como tal es, además de ir señalando las regularidades en los discursos, así como los distintos lugares de enunciación de la mujer antioqueña; a su vez, quiero dar cuenta de los debates que en el período de estudio –1890-1957–, se establecieron a partir de la producción de discursos, apoyada, además, en otros archivos que me permiten rescatar las voces femeninas de las mujeres del común, en el contexto de la región y bosquejando la construcción de una subjetividad femenina regional, que se forja entre discursos y prácticas. La tesitura de las discusiones y perspectivas en lo tocante a la construcción de lo femenino en el territorio y del papel que debían desempeñar, trazando una ruta del «ideal femenino», como coadyuvante del proyecto de la construcción del ethos antioqueño, apalancado por la élite; podemos rastrearlo, a su vez, en el entramado de voces que encontramos en los debates sobre la educación de las mujeres, donde, por un lado, emergen las voces que abogan por mantener una estructura conservadora y por el otro, quienes van tejiendo discursos, que se configuran como una suerte de fisuras y que pondrían a temblar –no sin resistencias–, las estructuras de dominación masculina, así como la univocidad del discurso del ethos antioqueño.

Para el Compadre Facundo, como para la mayoría de los hombres antioqueños de entonces, no era prudente que las mujeres se cultivasen demasiado: «¡Dios me guarde de las mujeres sabidas!» (Kastos, 2010, p. 61), decía, una vez que sus hijas bajo el influjo de su hermano, a quien habían enviado a Bogotá para estudiar Leyes, descubrió que la

austeridad de la sociedad antioqueña, empobrecía el buen gusto y el intelecto, así que contagiadas por el entusiasmo de su hermano, las hijas le solicitaron al padre, «galanuras, maestros de francés y otras cabronadas». Más había que mantener a las mujeres en cintura y alejadas de otros saberes, que fueran en contravía de su destino y de su lugar en esta sociedad regional: «¿Quién las mete a saber más que Fulgencia, que jamás aprendió sino los oficios de la casa, y a criar a sus hijos en el santo temor de Dios?» (Ibíd). Como hemos venido exponiendo y aunque se ha puesto en discusión el hogar como lugar connatural a la mujer en este contexto, pero que en el discurso predominante abogaría por relacionarla con esta espacialidad; no debemos reducir la discusión en el sentido de que las mujeres no tuvieran inquietudes por liberarse, de un modo u otro, de la estabilidad a la que les obligaba su rol; y, del mismo modo, que todos los hombres antioqueños concibieran a la mujer dentro de los estrictos cánones adoptados por la sociedad antioqueña, puesto que como podemos rastrear a través de las diversas fuentes documentales, surgen voces masculinas, a favor y en contra de la educación femenina.

Concordante con esta apreciación, Mariano, hombre de la élite antioqueña y radicado con su familia, para entonces, en San Francisco, Estados Unidos –donde tenía sus principales negocios–; le escribía en 1884, a Enriqueta, su familiar en Medellín, acerca del aislamiento al cual se veían confinados, por causa del estilo de vida americano y que le parecía tan diferente a las buenas costumbres antioqueñas, amenazando, particularmente, la educación de sus hija; en virtud de lo cual escribía que Luz, apenas si estaba rodeada «de unas dos o tres jovencitas de su edad que dan garantía, pero

generalmente vive retirada lo que si no es bueno, es lo menos malo» (SPUE, MOR C-52, f 39 r.). La educación moral de las mujeres era, para entonces, el eje fundamental de su formación, más allá de las destrezas intelectuales que eran denostadas, puesto que en los imaginarios que circulaban en este período, si el lugar de la mujer era el hogar, su cualificación fundamental debía ser conducida a dicho lugar y a su papel como hija, esposa y madre, en su posterior desempeño, para la correcta educación de su prole. La prioridad recaía sobre su devenir como «buenas mujeres»; y los padres habían de procurarlo, vigilando su formación, hasta en los más pequeños detalles. A este respecto, continuaba Mariano su narración, en la cual hablaba de una maestra que acompañaba a Luz, su hija, en su educación:

Lo mejor que he podido encontrar, pues aunque no la creo un prodigio, reúne a los muy buenos antecedentes de la familia, a su modestia y religiosidad, bastantes conocimientos para enseñar. Va a hacer un año que da lecciones a Luz, y aunque no aprenda mucho tiene con quien conversar instructiva y sanamente (Ibíd., f. 39 v.).

Catalina Reyes, en su estudio sobre la vida cotidiana en la ciudad de Medellín, entre 1890 y 1930, comenta como desde principios del siglo veinte, se instalaría una inquietud en las féminas de la sociedad local, aunque tímidamente, para acceder a otro tipo de instrucción y mejorar así, «su nivel educativo e intelectual», desmontando el mito de aquella «inferioridad mental». Aún así, podemos entrever como la posibilidad de una cualificación intelectual sería, más allá de llevar a las mujeres, principalmente de la élite, a ocupar otros escenarios; pretendía mantenerla en el arquetipo de esposa y madre

como continuidad en el discurso sobre las subjetividades femeninas en la región y más bien, se trataba de cualificarla para constituirse en una mejor compañera para su esposo y su familia, como queda evidenciado en el texto que Reyes cita, en la publicación periódica «*El Bateo*», de 1907, firmado por Carlina Carvajal: «la mujer también debe aprender lo que le ayude a embellecer la vida del hombre como hija, hermana y esposa. La mujer no debe hablar cosas baladíes, sino cosas inteligente que atraigan a los hombres para que éstos no se aburran de ellas» (1996, p. 218). Sin embargo, este cambio de actitud con respecto a la educación femenina, no dejaba de sembrar inquietud en otros sectores de la sociedad en los cuales, de acuerdo con el testimonio de Laura Montoya, para 1906, era notorio en «el poco aprecio y mucho desdén con que aquí se miran las escuelas de señoritas, de cualquier clase y condición», hecho que se revelaba, de acuerdo con este testimonio, cuando estas mujeres realizaban algún «acto público» en los centros educativos, exponiéndose a las zumbas: «la maestra y las discípulas son objeto de burla en la mayoría del público, especialmente del masculino. Tanto, que estos actos ha habido que limitarlos únicamente a los interesados» (en: Carrasquilla, 1958, p. 649).

Por otra parte, a pesar de que empezaran a circular estas ideas, que de un modo u otro, parecían progresistas para la época y para una sociedad como estas; Enriqueta, la hija mayor de una familia prestante de Antioquia y que había decidido seguir la vida conventual, radicándose en Bogotá; escribía a María, su madre, en 1907, al referirse al devenir de sus hermanas, que: «me figuro que el año entrante va a empezar una vida muy descansada para Ud. pues como ellas ya no volverán al colegio, lo natural es que se

encarguen de todas las cosas de la casa» (SPUE, Archivo RNyE-C-9^a, f. 44 r.); y de este modo, abandonarían sus estudios, para hacerse responsables de las tareas del hogar. Cabe anotar que no podemos generalizar entre las mujeres de élite, las clases con menos recursos y entre la vida rural y la vida urbana, pero sí dar cuenta de los discursos que circulaban en ese entonces; y los debates que se generaban alrededor del rol femenino, así como la variedad de actividades de las mujeres antioqueñas, que no quedarían recogidos en los discursos hegemónicos; sobre lo cual tratamos de dar puntadas, con el fin de exponer esa mixtura de modos de vida, que se extendieron por la geografía antioqueña.

A través de la pluma de Ricardo Uribe Escobar (1892-1968), abogado y destacado intelectual antioqueño, podemos vislumbrar, entonces, qué significaba en algunos sectores de la sociedad antioqueña, este tipo de acciones que a los ojos de la sociedad, estaban en consonancia con la práctica del «feminismo», en tanto había un temor a este movimiento como el campo de acción para la liberación de las mujeres, en el contexto regional. Si bien, a Uribe Escobar podemos situarlo como un importante punto de engranaje en la revalorización del papel de la mujer en nuestro contexto; de acuerdo con su tesis «*Notas Feministas*», presentada para optar por el título de Doctor en Derecho y Ciencias Políticas, en 1914; revelaba el porqué había elegido «la cuestión feminista» como objeto de estudio, cuando en el país, en general y particularmente, en Antioquia, «este problema no tiene caracteres tan complejos como en otros países» e, incluso, en opinión de algunos, era un problema inexistente y por lo tanto, no valía la pena ocuparse «en asuntos que no son prácticos» (p. 3). Uribe escobar indicaba que por ser asuntos que si bien aún no estaban presentes en la región, se convertían en peligros latentes, que

podrían atentar contra la estabilidad social: «¿No prescribe la Higiene la vigilancia de los puertos marítimos para evitar las invasiones epidémicas? Y las enfermedades sociales ¿son acaso menos peligrosas o menos mortíferas que las enfermedades orgánicas?» (Ibíd.). Así, no dejaba de dimensionar los riesgos a los cuales estaban expuestos como «pueblo joven», teniendo en cuenta que en los países civilizados, ya había una lucha evidente del «feminismo y el socialismo», los cuales, desde esta perspectiva, eran considerados «enfermedades» y por esta misma razón, debían preverse y prevenirse, ante «los morbos sociales que en toda su horrorosa desnudez nos enseñan los países viejos» (Ibíd.).

Pese a esta reflexión, Ricardo Uribe Escobar emerge en los discursos que circulaban para principios del siglo veinte como una grieta con respecto al corpus intelectual, que se había construido para el género femenino y vemos como en las conclusiones de su tesis, insistía ya, en que «la independencia social de la mujer está ligada a su independencia económica» (Ibíd., p. 54). Sin este elemento primordial en la vida de las mujeres de la región, es decir, el trabajo y la compensación económica, así como la libre disposición de sus bienes –en nuestro país solo hasta 1932, las mujeres pudieron por ley, tener autonomía en el manejo de éstos–, no habría manera de reconocerlas «como verdaderos sujetos sociales» (Ibíd.); y se hacía perentorio para alcanzar la igualdad, que lograran franquear los muros del hogar. Citaba Uribe Escobar, a Gerardo de Amyntor, en su libro «*Notas para añadir al libro de la vida*», puesto que éste situaba la vida femenina y las labores del hogar, como el motivo principal para la destrucción de la madre de familia, en tanto estas actividades la llevaban a una nulidad y

a un desgaste que consumía sus fuerzas, sin que pudiera ocuparse de otros menesteres que favorecieran, efectivamente, su perfeccionamiento.

De acuerdo con este autor,

Son los pequeños cuidados cotidianos, que la consumen hasta lamedla de los huesos y así, millones de jóvenes y valerosas madres de familia pierden su alegría, su color sonrosado y sus gracias infantiles, que se gastan y anulan entre la prosa de los menesteres caseros, y acaban por convertirse en momias desecadas, apergaminadas y sin vida (Ibíd., p. 54).

En este horizonte comprensivo, Uribe Escobar consideraba estéril este terreno al cual dedicaban su existencia y donde se iba apagando su llama, sacrificando su «juventud, libertad, belleza y alegría», en virtud del «diario y monótono tormento de barrer, limpiar las ropas, quitar el polvo» (Ibíd.); y dedicarse a pensar en los gastos diarios y en la carestía de los víveres o del dinero. Si la mujer antioqueña, realmente, deseaba aspirar a su participación en el mundo «productivo», el paso anterior, era la necesaria «instrucción», para que expandiera «su horizonte» y se armara mejor, «para la lucha» (Ibíd., p. 55).

Analizando estas lecturas, hay que indicar que, pese a una apertura de vanguardia en las posibilidades del mundo femenino, a su vez, hay cierto «desprecio» por su labor y por los roles que, hasta ese momento, desempeñaban y que emerge, en medio de los imaginarios de estas producciones y discusiones, donde hay un menoscabo de las actividades femeninas, en comparación con las grandes «hazañas» masculinas. Así, el

valor de su trabajo, asociado al universo doméstico, no constituía un reconocimiento económico y por lo tanto, tampoco, un significativo reconocimiento social. Sobre esta suerte de sentimiento de quietud, con relación a la vida de las mujeres y su supuesta incapacidad de acción, en cuanto a la injerencia en la esfera pública, Nancy Fraser anota como con el capitalismo industrial, se produjo una dicotomía que se oponía «inalterablemente entre sí»: *dependencia económica Vs. independencia económica*; lo cual llevó a que se instituyera «una hegemonía del trabajo remunerado» Vs. «la devaluación del trabajo doméstico y de crianza, no remunerado y efectuado por las mujeres» (2015p. 137). El trabajo remunerado, entonces, quedaría asociado al mundo masculino y a su rol como «proveedor universal»; mientras que las labores domésticas recaerían en el mundo femenino, en su rol de «cuidadoras» (Ibíd.), como una obligación sin recompensa. De este modo, las mujeres resultaron atrapadas en un modelo de dependencia y condiciones de inferioridad, fragilidad y en detrimento del reconocimiento económico y social, que se mantiene hasta hoy.

En 1923, su madre le escribía a Luz, –una mujer de la élite urbana y que más tarde se constituiría en un reconocido personaje público del contexto regional, como veremos luego–; compungida con la idea de que su hija abandonase sus estudios, no pareciéndole conveniente su decisión, aún más cuando sentía, que era una mujer con grandes capacidades. Su madre reconocía la importancia de la educación y lamentaba, a su vez, no haber tenido ella las mismas oportunidades que, para entonces, ya podía tener su hija:

Que seamos ignorantes nosotras que nos tocó una época más atrasada ¡Vaya!
Pero hoy que vienen tantos extranjeros! Que son tantas las que saben idiomas,
pintura etc. teniendo aptitudes no querer estudiar, es horrible; yo no digo que sea
para trabajar, ni mucho menos, pero para la propia satisfacción pues los únicos
goces son los del espíritu (SPUE, LCdeG C-8, f. 40 r.).

La cualificación intelectual de las mujeres y que ya estaba en debate, no estaba
ligada, inicialmente, para su penetración en el mundo productivo; pero si como parte de
una inquietud de sí, es decir, como parte de la inquietud del propio sujeto femenino y un
proceso de formación que le permitiera alimentarse, desde otros lugares. La abierta
manifestación de esta madre que relataba en su misiva, el interés que había procurado
cultivar en su hija, mediante la educación y la instrucción, transmite estas inquietudes
femeninas, que no se limitaban a una resignación del papel de la mujer tal y como se los
dictaba la sociedad, hasta entonces. Esta mujer que, aunque veía deficiencias en el
sistema educativo de la región, en tanto afirmaba que «no es que yo crea que aquí
satisfagan plenamente los colegios, pero al menos aprender lo que se puede aquí» (f. 40
v.); exultaba a su hija, finalmente, para seguir: «ánimo que después le pesa» (Ibíd.).

Para López Oseira, en la obra de Julio César García, «*Historia de la instrucción
pública en Antioquia*», de 1924, el autor describía la opinión de las élites de la región, con
respecto al rol de las mujeres y su relación con la educación, poniendo de relieve su
papel fundamental en los «destinos de la sociedad», puesto que en su labor maternal,
estaba escrita la crianza de los hijos y dicha actividad no podía ser ajena a una «correcta
educación de las mujeres», para ejercerla; y por lo tanto, no habría de dejarse como
rueda suelta, en el tinglado de lo social: «en sus palabras, la mujer es representada como

salvadora y reserva de recursos civilizatorios –en particular como freno a la tendencia secularizadora y materialista anticristiana–» (2010, p. 37). Fundamentalmente, las mujeres fungían como transmisoras de los valores morales y por ende, no habría de dejarse al azar del «instinto», su formación para tan altos menesteres; toda vez que en ellas existía «un enorme potencial», que habría de direccionarse para «movilizar y encauzar» aquellas funciones maternas, «con el fin de activar esta energía femenina en beneficio del orden social» (Ibíd.). Para García, citado por López: «edúquese la inteligencia de la mujer, pero no se la recargue, ni se extravíe de sus legítimos dominios que son los del corazón, el cual es preciso formar para el cumplimiento de un deber altísimo» (Ibíd., p. 38).

En el libro «*Mujeres y trabajo en Antioquia durante el siglo XX. Formas de asociación y participación sindical*», las autoras indican que solo hasta los años treinta del siglo anterior, «bajo el pretexto de la inferioridad mental, su incapacidad para la racionalidad y la inutilidad de ello», las mujeres tuvieron acceso real «a la educación media y superior» (2005, p. 14) en la región e, incluso, a pesar de ello, en los discursos se continuaría entreviendo la permanente preocupación, por la promoción de valores arraigados en la tradición y su defensa como piedra angular de la arquitectura moral de la región antioqueña. Uriel Ospina Londoño (1925-1955), en el libro «*Medellín tiene historia de muchacha bonita*», registraba como un hecho histórico en la ciudad, «la primera mujer que se graduó en Derecho en Medellín fue Berta Zapata Casas, cuyo diploma le fue conferido por la respectiva facultad, de la Universidad de Antioquia, en marzo de 1947» (2004, p. 105).

Pese a ello, Reyes Cárdenas observa que en los años veinte del siglo anterior, se marca una suerte de discontinuidad en el panorama regional, «como reflejo de los cambios que originó la Primera Guerra Mundial en la situación de la mujer europea» (1996, p. 215); y, que de modo particular, irradió a las mujeres de élite y «de capas medias» que tenían la oportunidad de viajar, aprender idiomas, estar en constante contacto con publicaciones de diversa índole y de distintas geografías; empapándose de contenidos y otras realidades sociales, asumiendo por dicho influjo, «inquietudes intelectuales y artísticas» (Ibíd.). Algunas mujeres iniciaron así, una prolija «actividad literaria y periodística»; y de la misma manera, una minoría de hombres apoyó estas actividades, ofreciendo espacios en revistas y periódicos, que circulaban en la ciudad, para que las féminas comenzaran a expresarse y a escribir, esta vez, como un ejercicio público. En esta dinámica, emergieron experiencias como la revista femenina «Letras y Encajes», en 1926. No obstante, este panorama y, de acuerdo con la autora, «durante largos años perduró una actitud que consideraba la preparación intelectual de la mujer como algo innecesario, que podía llegar a ser nocivo si no era bien dosificado» (Ibíd., p. 219).

Estas inquietudes intelectuales, podemos rastrearlas desde 1919, cuando la Sociedad de Mejoras Públicas, por iniciativa del cuadro de honor femenino de la institución, lanzó un concurso literario para señoras y señoritas, como modo de rendir homenaje «a la mujer antioqueña». Esta convocatoria, «la primera en Antioquia y probablemente en el país» (Pérez, 2001, p. 63), se llevó a cabo entre escándalos y estupor, como lo describió Carrasquilla en su artículo, «*Tema Trillado*»: «no bien la prensa lanzó el anuncio comenzaron los comentarios y augurios. Para la gente filistea,

rancia, pacata, que ve en las letradas algo nefando y abominable, aquel concurso asumió, desde luego, caracteres de cosa escandalosa» (1958, p. 696). Si bien este hombre encontraba en dicho concurso, una oportunidad para que las mujeres de la región demostraran sus capacidades y talentos como ya lo había hecho, anteriormente, una poetisa como «Agripina Montes del Valle» y cuya producción literaria fue importante para el autor, en el contexto regional; una sociedad como estas, que aún no aceptaba abiertamente, las capacidades femeninas al servicio de las artes y las letras, ocupando espacios que habían sido del dominio masculino; necesitaba sacudirse de su marasmo, «por espíritus nuevos, fundidos en los moldes de evoluciones y progresos» (Ibíd.). Así que, en medio de contrariedades y opiniones, finalmente, fue realizado este concurso, mas no exento de tropiezos.

Para dar cuenta de las posiciones femeninas, en esta suerte de experiencias «híbridas», de algunas mujeres en el contexto antioqueño –entre la lucha por abrir nuevos espacios y, a su vez, por conservar la tradición–, y con respecto a los imaginarios que para entonces, circulaban; vemos, por un lado, una expectativa y un deseo por cooptar espacios que le habían sido vedados históricamente y, a su vez, cómo pervivía en ellas un pudor y un temor al ser, posiblemente, acusadas, señaladas y censuradas, por una sociedad que velaba aún, por la protección de un ideal femenino antioqueño, que en el discurso predominante, la mantenía circunscrita a la vida íntima del hogar. Una de las anécdotas de este concurso de cuentos que narraba Carrasquilla, fue que la ganadora, nunca hizo una aparición pública y, por ende, no reveló su identidad «se busca, se indaga...y nada» (1958, p. 956). Este hecho levantó ampollas y un sujeto en particular, se dio a la tarea de especular que, posiblemente –para hacer mofa del concurso–, quien

había escrito el cuento era un hombre y no una mujer. Sin embargo, pese a esta teoría conspirativa, Tomas Carrasquilla defendió la posición de la fémina, que quiso mantenerse en el anonimato y ser reconocida tan solo por su seudónimo, en tanto comprendía «este pudor femenino», que no era ajeno en literatas de otras lenguas y de otras civilizaciones, como «Jorge Eliot, Jorge Sand y Fernán Caballero» (Ibíd.).

A propósito de este «pudor» que las mujeres de la época conservaba, cuando se trataba de realizar actividades que se situaban por fuera de aquella circunscripción de la «naturaleza mujeril», la dirección de la revista «*Letras y Encajes*», en su segundo número, en 1926, escribían acerca de los conflictos que acarrearía la escritura femenina, en el ámbito público; toda vez que, en general –y a pesar de contadas excepciones–, les había sido vedada la posibilidad de la pluma. Así que quienes osaban hacerlo, además de una buena escritura, debían hacer gala de audacia, en tanto tenían que asumir una batalla contra

La opinión pública y hasta exponerse al ridículo, ya que los antiguos prejuicios son peligrosísimos para la mujer, y le impiden a veces, no solo expresar sus pensamientos, sino hasta el derecho de concebirlos. Por eso muchas escritoras inteligentes, llenas a veces de desencanto, callan disgustadas porque son víctimas de la intolerancia (1926, p. 1).

En el primer número esta revista, podemos develar como va cobrando importancia la instrucción femenina y la necesidad del alimento intelectual para las mujeres, sin abandonar el hogar, como primer bastión de su labor. Así, la dirección manifestaba las «ambiciones de llegar a ocupar puesto de honor sobre la mesa del hogar» (Ibíd.), sin ostentar «como seguramente se han figurado algunos, el sello

pretensioso de un órgano feminista», porque solo era una revista femenina, en tanto su interés primordial no reposaba en la búsqueda de la emancipación de las mujeres, abstrayéndolas de sus hogares; sino, por el contrario, para reforzar su papel en este contexto e instruir las en los menesteres domésticos y en la crianza de los hijos, mediante la «profesionalización de los oficios femeninos»; a través de diversos consejos y el acompañamiento constante, en el ejercicio de sus labores. De este modo, se trataba de llevar «de la mano a la señora de casa, desde el rincón favorito del salón hasta los últimos dominios cocineros, haciéndola interesar al mismo tiempo, por el arte y la literatura» (Ibíd.).

Carlos E. Restrepo (1867-1937), expresidente de Colombia, en el período 1910-1914 y de origen antioqueño; en el prólogo a «*Mi libro*», publicado en 1928, de Emilia Lopera Berrío, intelectual y distinguida educadora de la región; escribía que la educación femenina debía aspirar a que las mujeres pudiesen trazar su camino solas, «con inteligencia y honradez» pero, a su vez, recalca que esta virtuosa mujer, defendía «un feminismo inteligente y sano, tan alejado del sufragismo marimacho como de la servidumbre tradicional hispánica. Es un feminismo que no hace perder a la mujer el encanto de la femineidad, así como el que Gabriela Mistral ha predicado con inspirada sabiduría» (p. 10). En la misma línea escribía Emilia en su producción intelectual, indicando que «la misión del feminismo, no era trocar los papeles, corregir la naturaleza, hacer de la mujer un «marimacho»» (p. 30), puesto que estos imaginarios sobre el movimiento feminista, solo podrían causar daño a sus intereses, en tanto su pretensión era mantener la «femineidad» de la mujer antioqueña, pero adquiriendo destrezas

intelectuales y éticas, así como la consecución de los derechos políticos y legales que la prepararan, efectivamente, para «la lucha por la vida».

En la «*Guía Ilustrada de Medellín*», de 1916 y escrita por Germán Hoyos Misas, aparece Emilia Lopera Berrío como una de las directoras del Instituto Lopera Berrío, establecimiento educativo que, según esta fuente, era dirigido por la familia de Emilia y, en principio, por «Don Joaquín», en compañía de las hermanas Luisa y Emilia; y que empezó sus tareas, un año antes –1915–, con seis alumnas y un año después, ya contaba con «cuarenta educandas», sobresaliendo en la oferta educativa de la urbe, por la «sólida cultura y los extensos conocimientos en pedagogía», por parte de sus directivas, siendo este «instituto uno de los más bien organizados» y «de más brillante porvenir» (2004, p. 54). Asimismo, en la publicación «*La Ciudad. 1675-1925*», de Agapito Betancur y cuya primera edición es de 1925, figura Emilia como subdirectora en 1914, «de la Escuela Normal de Señoritas» y como una de las directoras del plantel educativo «Lopera Berrío», junto con su hermana Luisa, para 1915. Señalaba el autor que Emilia se destacaba por «su instrucción literaria y su competencia pedagógica»; y asimismo, indicaba que en este plantel, se daba «enseñanza infantil, primaria, secundaria y profesional y se dan diplomas de Comercio que comprende el aprendizaje de caligrafía, dactilografía, taquigrafía, contabilidad, castellano e inglés. Se da, además, enseñanza doméstica que comprende modistería, dibujo, floristería, cocina, enfermería, costura y bordados» (2003, p. 73).

Complementando el autor esta nota, señalaba que, además de «los métodos modernos de enseñanza», cuenta el «Colegio con profesores hábiles, por lo cual el

resultado es satisfactorio» (Ibíd.). En 1924, Lorenza –miembro de una de las familias reconocidas en la ciudad–, le pedía a su hijo Jorge que estaba en la Hacienda con su padre, que le comunicara a éste último, que había matriculado a Lucía, en el Instituto Lopera Berrío. Hasta entonces, de acuerdo con la epístola, habían inscritas 25 niñas y le impartirían, entre otras materias, Inglés y pintura. A su vez, vemos un hecho notorio y es el entusiasmo de Lorenza por la posibilidad de recibir allí, también, instrucción para ella: «si pudiéramos costear una clase para mí, podría tal vez recibirla en el colegio de Lucía porque dicen que dan clases a grupos de señoras» y replicaba, posteriormente: «No les parece a ti y a tu papá muy bueno el estudio de inglés para todos?» (SPUE, JCQ C-299, f. 25 r.).

La Sociedad de Mejoras Públicas –como expusimos en párrafos anteriores–, fue una organización conformada por lo más granado de la élite citadina y que, en su cuadro de honor, contaba ya, con hombres y mujeres, pero cada quien en un rol diferenciado, asumiendo las riendas de los destinos del progreso, emprendiendo desde campañas cívicas, hasta incentivar el desarrollo urbano, con una injerencia fundamental, en la promoción de «intereses públicos», con el fin de consolidar un proyecto civilizatorio que le otorgara a Medellín, aquellos aires de metrópoli, basados en los modelos de las grandes urbes europeas y norteamericanas. Pese a estas actividades, Emilia, en 1928, advertía que la Sociedad de Mejoras Públicas, había nombrado un «Cuadro de Honor», conformado por mujeres para que, más bien, les secundase en todas sus iniciativas, «proporcionado su gracia y encanto en las obras sociales con que esta benemérita institución ha dado impulso y embellecimiento a la capital antioqueña» (p. 50). Sin embargo, para ella, la función de este «Cuadro de Honor» no había sido más que un

«elemento decorativo» y era menester de las mujeres de entonces, asegurar que el campo cultural, en el cual habían actuado tímidamente, se convirtiera, también, en un campo de intervención femenina.

La razón era muy sencilla: «no solo de pan vive el hombre» y por ende, la misión de estas mujeres debía apuntar, además de las obras sociales y materiales, a fortalecer el sector cultural en la ciudad, como una manera de cultivar el espíritu de todas sus gentes –hombres y mujeres–; y engrandecer sus capacidades intelectuales, tal y como se venía haciendo, en el ámbito internacional: «las revistas y periódicos extranjeros nos dan cuenta de que la mujer forma ya parte de la humanidad pensante; que ellas inician, secundan y son el portaestandarte de todo progreso, de todo ideal» (Ibíd.). Incluso, En Bogotá, de acuerdo con Emilia, ya había un movimiento cultural muy fuerte, en el cual se representaban «piezas teatrales por damas y caballeros de la alta aristocracia, se dan veladas, conciertos, etc.»; mas se lamentaba de que en Medellín, hubiera una oferta tan limitada y empobrecida:

¿No creéis vosotras, damas del Cuadro de Honor, madres, esposas y hermanas de lo más granado de Medellín que una de las causas de la terrible inmoralidad que nos asedia es este carecer de diversiones sanas, esta poca sociabilidad que hay en esta tierra? (Ibíd.).

Las mujeres estaban llamadas también, a incentivar el cultivo de las letras y las artes, a educar y a sensibilizar por su propio rol, como primeras educadoras de la ciudadanía: «esta es una cruzada que haréis a favor de vuestros hogares, del afecto de vuestros maridos, hijos, hermanos» (Ibíd.).

En este sentido, el mismo número de la revista «*Letras y Encajes*», citado,

anteriormente; encontramos un artículo titulado «*La mujer fuerte*», traducción de un artículo del Arzobispo de *Reims* –Francia–, en el cual se propone la ilustración femenina sin que el cultivo intelectual, vaya en detrimento del espacio connatural a la mujer: el hogar. «El interior de la casa no deberá sufrir detrimento y las ocupaciones de la familia serán siempre convenientemente arregladas: el estudio no deberá perjudicar jamás a los deberes principales de la casa»; y si esta actividad se convirtiera en un obstáculo para sus principales tareas, «su desempeño es digno de vituperio» (1926, p. 1). En todo caso, según el autor, no todas las inteligencias estaban al mismo nivel y no todas las mujeres tenían el mismo tiempo para dedicar a las labores intelectuales, toda vez que la prioridad seguía siendo el hogar; así que si las féminas no eran casadas o estaban viudas, seguro podrían tener mayor tiempo, para adquirir otros conocimientos, pero «siempre consultando la medida de vuestro talento y no traspasando la dosis que pueda soportar. Cada inteligencia tiene su medida y su fuerza de resistencia» (Ibíd.).

Finalmente, la práctica intelectual femenina y su intervención en saberes que habían sido históricamente vedados para ellas, no debía ser razón para que se perdiese el pudor y menos aún, la inocencia, la ingenuidad y la mansedumbre, como valores fundamentales para cultivar la feminidad y de este modo, en palabras del Ilustrísimo Arzobispo de *Reims*: «Este pudor os dirá lo que podéis ignorar, os enseñará a evitar en las conversaciones ese tono de afectación, ese aire sentencioso, esa ansiedad de lucirse que es lo que más ha contribuido al descrédito del estudio de las mujeres», así que, elevando los valores morales de las mujeres, las conminaba a que «todo en vosotras, hasta la misma ciencia, debe ser sencillo, natural, gracioso, lleno de ingenuidad y de

modestia» (Ibíd); es decir, de adquirir mayores conocimientos y destrezas intelectuales; debería conservar sus características más definatorias.

De otro lado, la función de la educación femenina estaba sustentada en un hecho fundamental, según Renata (1926): «toda persona, pero sobre todo la mujer, por ser la verdadera y grande educadora de la niñez y aún de la juventud, debe hacer estudios muy especiales de Pedagogía» (p. 33). Así, las mujeres no solo ocupaban los renglones de la enseñanza primaria y secundaria, como uno de los oficios concomitantes con su labor maternal, sino que –y aún, más importante–, desde sus propias labores domésticas, su misión estaba asociada con la familia, como primer bastión para la formación de la ciudadanía. Su labor maternal estaba vinculada, tanto a la enseñanza de la higiene moral, como corporal. Renata en su disertación, destacaba la importancia de «aprender científicamente cómo se educa al niño, a quien ha de ser el hombre de mañana, y por lo tanto el sostén de la patria y del hogar. Cuántos jóvenes vemos completamente atrofiados, malogrados intelectual y materialmente, debido a una defectuosa dirección» (Ibíd., p. 33). La misión fundamental de la mujer, entonces, era educar y esta misión no se podría seguir realizando, improvisadamente.

En este sentido, Lucía es una mujer que bien nos puede dar cuenta, de esa «*posición híbrida*» de las féminas antioqueñas que, lentamente, se iban inscribiendo en otras dinámicas, a la vez que conservaban los valores femeninos, aunados a una moral cristiana y en la cual, a pesar de ciertas ventajas, como la de la propia Lucía –quien tuvo la oportunidad de formarse en Europa y estudiar Artes–; a su vez, lograba congeniar ambos proyectos, pero nunca exenta de dudas. En una carta a su familia, cuando Lucía se

encontraba en Europa y que aunque aparece fechada un 24 de diciembre –sin año–, suponemos por los datos, que fue escrita entre 1931 y 1933; ante la inminencia de su matrimonio, reflexionaba que «a mí no se me oculta que el matrimonio puede robar y robará enormemente a mi vida artística», pero «permanecer sola ante la vida»; tal y como ella observaba, era «digno solo de espíritus provistos de una cierta superioridad moral», por lo cual consideraba que el matrimonio, se trataba, más bien, en su caso, «de sentirnos acompañados en nuestra labor y el acompañar a otra persona en la suya» (SPUE, JCQ C-301, f. 23 v.). Sin embargo, cómo bien lo expresaba, con respecto a su próximo estado: «Sé que he vivido intensamente la vida del arte, desplegada de toda otra preocupación ¡Cómo me es extraño pensar en que se debe resolver un almuerzo o coser un vestido o remendar una media!» (Ibíd., f. 25 v.).

Lucía sabía que en un contexto europeo, podía ser menos sentencioso que una mujer se dedicara, exclusivamente, al arte, declinando el panorama del matrimonio, como consustancial a su función; mas en nuestro contexto, según sus propias palabras, aún no era bien visto, ya que no estaría libre del reproche y los rumores maledicentes: «¿Si una mujer puede permitirse un tal concepto de la vida? Quizás sí, si permanece sola en un medio europeo; en el nuestro es imposible» (Ibíd.). Esta mujer era consciente de sus propias capacidades y de las de las féminas, en general, para incursionar en otros campos que les seguían siendo vedados, en la región; mas también reconocía que en ella, existía la supervivencia de un subjetividad femenina construida y relacionada con el ámbito doméstico y su función básica como esposa y madre, así como ciertas «tendencias masculinas», aunadas a inquietudes intelectuales: «Yo sé ser de un modo y

de otro; yo creo que volveré a enredar hebras y a unir telas con placer y soñar y leer y trabajar al mismo tiempo»; pero «cuando se tiene de un lado un alma toda femenina y de otro unos anhelos masculinos se encuentra a veces a si mismo en las mayores contradicciones» (Ibíd.). Esta voz es uno de los más bellos ejemplos, para acercarnos a aquellos sentimientos y emociones que experimentaban estas mujeres que, aunque abriéndose otros caminos, a su vez, se enfrentaban a una fuerte estructura social y a tradiciones y costumbres que, si bien no lograban derribar, de modo radical; iban resquebrajando, a pequeños golpetazos.

En todo caso, para el período de estudio, lo que no estaba en discusión era la relación inextricable del género femenino con el matrimonio y la maternidad, toda vez que una era condición de existencia de la otra; pero por otro lado, mana un discurso en el cual la mujer como esposa, ya merecía una mayor instrucción, cultura e inteligencia, para constituirse en una pareja adecuada y consistente, con la narrativa del «hombre moderno»; así como la transmisora del proyecto civilizatorio, mediante la educación de su prole, en la espacialidad del hogar. La mujer como sujeto y que por sus propias inquietudes se cultiva para sí misma, es una mujer que aún no aparece con firmeza en los discursos, que emergen en esta época, –entre argumentos a favor y en contra de su cualificación intelectual y más allá que de ella derivase una futura profesionalización, para participar en el mercado laboral–; la maternidad, el matrimonio y los asuntos domésticos continuaban atados a esa suerte de «esencia» femenina antioqueña, sin desaparecer la impronta de la «naturalización» de su papel, así como la inquietud por

mantener sus estatuto moral, como parangón de la paz y el orden social de esta comunidad.

Mientras que Tomás Carrasquilla consideraba que la mujer siempre había sido solidaria con los hombres y compartía con ellos expectativas, anhelos y luchas; así como «las facultades todas de que el hombre se gloria» y «tiene derecho como el varón más competente a todos los puestos, a todas las actitudes, a todas las carreras, a todos los horizontes» (Ibíd. p. 698); Fernando González, en la obra «*Los Negroides*», de 1936, afirmaba que la mujer no podía desconocer su rol fundamental en la sociedad, como madre y amante y si mostrase inclinaciones «en el arte y la ciencia», debería hacerlo, exclusivamente, enmarcada en «su destino amoroso» (2018, s.p.); de lo contrario, «por inteligente que sea una mujer, por sabia que sea, si no es madre, si no tiene vitalidad maternal en potencia, su trato repugna y esteriliza a las almas masculinas» (Ibíd.). Ninguna mujer debería, entonces, renegar de su rol y si estudiase «para votar, para gobernar, para ser virago, la mujer pierde la inocencia» (Ibíd.). González ponía, entonces, el ejemplo de aquellas cortesanas griegas, como un ejemplo positivo, para comprender el papel del conocimiento y la inteligencia en la vida femenina; y en la cual el saber de las artes y la filosofía, eran meros «adornos, sonrisas de la fecundación y del parto» (Ibíd.). Estas dos visiones masculinas contrapuestas, nos permiten intuir el talante de las discusiones de la época y la manera en que la subjetividad femenina era construida, entre repudios y admiración.

Para 1956, aún podemos rastrear la supervivencia de estas discusiones sobre el rol femenino en los destinos de la región y que, de acuerdo con un acta de reunión, del Movimiento Familiar Cristiano y que según la Encíclica «*Casti Connubi*», «el querer

emanciparse la mujer del orden jerárquico es grave fenómeno de nuestros días» (SPUE, JQC C-98, f. 54 r.). Este fenómeno a los ojos de las discusiones condensadas en esta acta, conllevaban a la sociedad y a la familia como tal, a una desestabilización de los hogares y de la paz social. Así, encontramos que en esta agrupación, mujeres y hombres discutían sobre el lugar del género femenino y se hacían la siguiente pregunta: «¿Podríamos encontrar la dignidad y la personalidad de la mujer en una función distinta de la que Dios la ha confiado? La respuesta es simple: No, puesto que Dios confía para que se le atienda y someta» (Ibíd.); y acto seguido, la discusión giraba en torno a si la función femenina estaba limitada, únicamente, al papel de esposa y madre o si esta podía ocupar otros lugares como «actividades sociales, políticas, apostólicas, etc.»; sobre lo cual llegaban a la conclusión de que, si bien podría hacerlo, no habría de abandonar su deber primordial, es decir: «atender a su familia: hijos, esposo, casa, etc. Cumpliendo este deber podrá cooperar en la vida del apostolado, de la política, etc. pero siempre supeditando esto a lo principal, que es el cuidado y sostén de la familia» (Ibíd.).

La ruptura del dique de las contenciones y los temores que gobernaban la vida de las mujeres, se iba rompiendo, lentamente, en un martilleo constante de la vida cotidiana, en la cual emergían personajes particulares que, en medio del escándalo o la censura, usaban múltiples lenguajes para alzar su propia voz, en una sociedad que continuaba en una ardua batalla, por conservar lugares y jerarquías, dentro de una estructura social donde, subvertir los papeles, resultaba aún, muy complejo. A esta acometida que hemos descrito, con las distintas iniciativas de la Iglesia y la élite antioqueña, para oponerse a aquellas corrientes renovadoras, como el «Comunismo» o

el «Feminismo», brotaban, desde ditintos escenarios, rasgos de rebeldía. En 1955, encontramos que fue escrita una carta, a mano –lastimosamente, incompleta y de la cual desconocemos a su firmante–, pero sabemos que es una mujer. Ella veía con especial beneplácito, la voz de las féminas alzarse y alabar la fortaleza de sus coetáneas, cuando habían sabido descorrer el velo del temor, para sobreponerse a las condiciones sociales que se les imponía como género femenino, en ese entonces. Débora Arango (1907-200), fue una artista plástica que recorrió en su trayectoria de vida, prácticamente, todo el veinte; y que se atrevió a usar otros lenguajes, al pintar desnudos y mediante su pintura, además, hacer serias denuncias sociales y políticas durante el siglo, exhibiendo su propio «yo». Así, para 1955, cruzó el Océano Atlántico y llegó hasta Madrid con sus obras, en una España que, para entonces, estaba signada por un conservadurismo recalcitrante y el veto constante de una dictadura.

Esta carta es un bello testimonio de aquellas soledades que afrotaban las mujeres, que osaban desafiar el orden establecido y, a su vez, los brotes de solidaridad y admiración entre estas: «no podemos menos de ofuscarnos y sentir cierta molestia, a la vez que tristeza por considerarte tan sola y sin con quien desahogarte, lo que es muy humano» (SPUE, DAP C-2, f. 61 r.); y acto seguido, aquella mujer exhortaba a Débora a continuar, a pesar de los obstáculos:

Es bueno que sepas que tú vales mucho, por tus dotes que de Dios haz recibido, no eres pues una persona común, y por ello se ocupan de ti y tratan de eliminarte, pero nadie ni nada podrá hacerte paralizar; tú eres inteligente, de gran personalidad y muy tenaz en tus propósitos (Ibíd.).

A pesar de la censura y el escándalo que Débora vivió tanto en España, como en Colombia, su amiga consideraba que el haber llegado hasta allí y colgar sus pinturas, la hacía digna de su admiración, además, porque, como le decía:

Eres capaz de dejar a los tuyos, luchas contra los enemigos, para situarte en un país extraño, en una de las posiciones más delicadas, cual es el arte y en ese país de acendrado regionalismo y tener el valor nada menos que abrirle una exposición de puño y mano en pura Madrid (Ibíd.).

Definitivamente, no podría ser más, que un acto de valentía. Finalmente, para ella, «este mero arranque le muestra al más estúpido lo que eres y la manera como se triunfa, y como se es capaz» (Ibíd.).

Finalmente y para cerrar este capítulo, lo que podemos decir, en general, de la lectura sobre la educación de las mujeres y sus imaginarios, en el período de estudio, 1890-1957, es que lejos de pensar que había unanimidad en los discursos para incentivar la instrucción pública y la vida intelectual de las mujeres, encontramos una serie de voces disidentes, que incentivaban a que más allá de abandonar el espacio de su hogar, fuera perentoria la educación femenina y el estímulo intelectual, para mantener los más altos valores morales y civilizatorios. Sin embargo, pese a este llamado al cultivo del intelecto, entre una corriente y otra, hubo un punto de convergencia, toda vez que las mujeres no debían emanciparse aún, de aquella naturaleza femenina, atada a su labor maternal y a las labores del hogar, así como a los valores unidos a dicha feminidad y que reforzaban los lazos de aquella comunidad imaginada. Así, en medio de las corrientes de vientos renovados y los marasmos de la época, hay una línea de continuidad que atraviesa estas discusiones, manifestando la intención de mantener el *statu quo* y el nivel

de jerarquías, entre mujeres y hombres.

3. Teatralidad jurídica y ritualidades sociales en las dinámicas locales y regionales en Antioquia: ¿Yerros femeninos, castigos masculinos?

¡Matadme, que para ello tenéis la fuerza y el poder que os habéis tomado ¿Qué me habéis dado en cambio de lo que mis abuelos me daban en las selvas que abrigaban nuestras tumbas? Cuatro siglos hace que mi raza huye de vuestra civilización, ^oque ha sido, para nosotros, de sangre y despojo. Ahora que pretendemos acercarnos a vosotros, sin enseñarnos a cambiar de hábitos y doctrinas, sólo tenéis para nosotros...banquillos!

(AHJM, Documento No. 2143, f. 132 r.)

En primer término, cabe aclarar cuál será el uso de los archivos judiciales en esta investigación y cuál es el objetivo fundamental de este capítulo, que no pretende ser, de ninguna manera, una historia del derecho en Antioquia o sobre la institución jurídico-penal como tal. La intención es construir a través de las diversas voces que se registran en los expedientes judiciales, un horizonte interpretativo de la sociedad regional antioqueña en el cual, para el caso de este análisis, podemos observar como se mueve entre dos orillas: entre la vigilancia, el castigo y la excomunión social; pero, también, entre la caridad, la compasión y la hospitalidad; dándole protagonismo a la construcción de las subjetividades femeninas, sin dejar de perder el marco de análisis regional y su relación con el proyecto identitario antioqueño. Estas son dos caras de una misma moneda y tanto una como la otra, configuran el ethos regional de esta comunidad imaginada, como nos proponemos explicitar a partir de esta lectura, señalando las regularidades y las tensiones que surgen.

Mediante el recurso de los expedientes como fuente para la disciplina histórica, estos serán empleados como una suerte de puesta en escena de «algunos instantes de la vida de personajes ordinarios» (Farge, 1991); «ordinarios» en tanto se constituyen como sujetos en las periferias de la *monumentalidad* de la Historia –las narrativas de la heroicidad–; y que como señala Carlo Ginzburg, hasta el individuo aparentemente más insignificante, «carente en sí de relieve y por ello representativo, pueden escrutarse, como en un microcosmos, las características de todo un estrato social en un determinado período histórico» (2015, p. 24).

Cuando abarcamos la perspectiva de la *teatralidad jurídica*, continuando con la metáfora, interesa no el andamiaje como tal de la producción, sino la puesta en escena y los elementos en tensión que están en juego en la trama, a través de los personajes. Es decir, en el expediente judicial más allá de la estructura de la institución jurídico-penal, queremos sustraer estas tramas de lo humano, mediante sus testimonios, en los cuales «con palabras de todos los días lo irrisorio y lo trágico en el mismo tono», se rescatan en «una escena en la que está formulado aquello que no vale la pena que normalmente esté. Aún menos que se escriba» (Farge, 1991, p. 11); porque los sujetos a los que interrogamos al abordar los archivos judiciales, en este caso, son sujetos que, en general, no fueron partícipes de la escritura de *su* historia y no practicaron la escritura como ejercicio de poder, para conservar la memoria de las sociedades a las cuales pertenecieron; y menos aún, figuraron como actores y actrices de esta narrativa, hasta que apareció la historia social y otras corrientes historiográficas para darles un papel. Si hoy se conservan sus testimonios no fue obedeciendo a un criterio de «las políticas de la memoria» –es decir, qué constituye un archivo y qué se debe conservar–; sino porque, a

través de una memoria institucional quedaron atrapados, esperando a que alguien formulara una pregunta, para que emergieran de ellos. Estos hombres y mujeres que vivieron en nuestro período de estudio, estaban en el afán de sus días, sin pensar siquiera, qué debían hacer, para conservar su huella en el tiempo.

Más allá, entonces, de analizar la estructura del sistema penal, es observar como «cada proceso criminal describe un evento traumático en la sociedad, y la rica información que proporciona les permite a los historiadores analizar aspectos sumamente reveladores sobre los valores sociales, las relaciones entre las personas y sus costumbres» (Rodríguez: en Millán, 2013, p. xiii); lo que, evidentemente, ha abierto un campo de registros sobre las experiencias de aquellas mujeres y hombres que bajo la categoría de *pueblo* como nominal aglutinante, a su vez, surgieron como una serie de sujetos, vivencias, diferencias culturales, etc.; y que, contrapuesto a las élites, permitió llegar, incluso, hasta identificar las capacidades de agenciamiento de estos sujetos, insertos en las dinámicas de poder y que, hasta entonces, parecían estructuras inamovibles y sin registros de resistencias, resignificaciones y oposiciones. En los archivos judiciales las personas recurrían a las instancias jurídicas, para dirimir una serie de conflictos, que expresan los distintos matices de estas sociedades y que Carlo Ginzburg sitúa en la esfera de «la cultura popular». Así «solo a través de documentos fragmentarios y deformantes, procedentes en su mayoría de los «archivos de la represión»» (Ginzburg, p. 25), hallamos estas voces.

Entrando en materia, entonces, este capítulo pretende develar el funcionamiento de la sociedad antioqueña en el período de estudio, tratando de identificar elementos que se conservan, a lo largo del período, en la estructura societal; es decir, aquellos

elementos configuradores de los sujetos en este contexto, donde si bien hay ciertas discontinuidades, nos preguntamos por esas *regularidades* que pudiésemos identificar, mediante la lectura de los archivos y generar otras perspectivas de análisis en la comprensión de la región. Iremos construyendo una línea argumentativa en la cual, para explicar el funcionamiento de la sociedad antioqueña, es necesario capturar una amalgama de tiempos, actitudes, comportamientos, instituciones, discursos y prácticas que se entrelazan, para revelar la complejidad en la escala local y regional, de aquello que hemos dado en llamar *ethos antioqueño*.

La tramoya de la sociedad regional y las dinámicas locales

Para comprender a Antioquia en su conjunto, es necesario desmenuzar cómo funcionaban y se escenificaban en las realidades locales, el complejo entramado de poderes que se instalan en la sociedad regional. En este sentido, en cada una de las localidades figuran desde el poder institucional hasta poderes «paralelos» –es decir, no institucionalizados, a la sazón de la emergencia de los establecimientos republicanos y del monopolio en el ejercicio del poder; pero que sí se instalan, de manera efectiva, por la fuerza de la costumbre y los estrechos lazos vecinales– ; y que se conjugan, finalmente, para controlar a la población. Sin este marco de análisis no se podría dar cuenta, de la complejidad que subyace al relato de la construcción de la región y como las comunidades locales, a su vez, ponen en práctica a partir de distintas institucionalidades y discursos, un todo cohesionador para la producción de su identidad, en tanto comunidad imaginada.

En el marco regional antioqueño emergen las comunidades locales, en tanto es en esta espacialidad, donde los «pobladores desarrollaban su vida material y su quehacer

cotidiano», así como el tejido de redes parentales y vecinales que, al compás de las distintas instituciones y de los «dirigentes de la vida local», junto con las «sociedades de negocios, las redes mercantiles, las haciendas» y «las explotaciones mineras grandes y pequeñas», se configuraba en su espacio vital. En estas espacialidades, entonces, fue donde los dispositivos de poder funcionaron con mayor contundencia y en los cuales mediante las bases del «respeto, la obediencia y los lazos solidarios nacidos de la vida en común»; crearon, a su manera, un sentido «de legitimidad» (Ibíd., p. 27). Estos modelos de sociedad fueron relativamente estables en nuestro contexto, entre otros factores, mientras hubo una predominancia de las dinámicas rurales, pero a medida que la ciudad iba creciendo y se iba invirtiendo la proporción de la población, entre el mundo rural y el mundo urbano, fue más difícil conservar los lazos; y las dinámicas sociales fueron mutando a otros modelos (Ibíd.). Es, justamente, este marco de interpretación el que da cuenta de las complejas dinámicas que se tejen en el interior de estas comunidades y en las cuales por los lazos parentales, vecinales y de filiación se constiuiría en la sociedad antioqueña lo que denominaremos, una suerte de *policía de lo social*, es decir la sociedad misma como un ente regulador de comportamientos, mediante la operatividad de un sistema en el cual los sujetos que las conforman son, a su vez, vigilantes y vigilados, en tanto garantes del cumplimiento de las normas del mundo social.

Así, los expedientes judiciales permiten dar cuenta de esta práctica, insistiendo que más allá de la comprensión de las dinámicas de la institución jurídico-penal, el nivel de análisis está relacionado con la manera en que dichas sociedades locales son penetradas por los discursos de las distintas instituciones de carácter nacional –es decir, lo que tiene que ver con el funcionamiento administrativo del Estado–; así como del

carácter regional y local, en las cuales se entremezclan, la constitución de un discurso político, religioso e identitario regional. En este sentido, las relaciones de poder se escenifican en el funcionamiento de las sociedades locales –en una escala de poder estaría la familia, luego las comunidades locales y, finalmente, el nivel regional–; en un entrelazamiento de tiempos, discursos y prácticas en las cuales se hacen indistinguibles las fronteras de lo público, de lo privado y de lo íntimo; así como del fuero de las familias y de los vecinos sobre los integrantes de su comunidad, especialmente y por nuestro objeto de análisis, del gobierno de las mujeres.

Ahora bien, pongamos en escena estas tramas, desde distintos lugares. En primera instancia, los vínculos entre poderes instauraban fronteras muy difusas, como se puede observar en las figuras representativas del orden local y que en las fuentes consultadas se van a establecer, principalmente, a través del *alcalde*, *el sacerdote* y *el gamonal*, donde aparecen entremezclados en la narrativa y sin jerarquías estables. El gamonal es la figura más controversial y menos clara en las dinámicas del poder local, por cuanto no está adscrito, de manera efectiva, a una institución específica –como la Iglesia o el Estado–; pero es quien orquesta y maneja los hilos del poder tras bambalinas y está asociado con un poderío económico y político, que lo lleva a un reconocimiento social, hasta el punto de estructurarse como uno de los mayores influenciadores de estas comunidades locales, en materia de lealtades políticas. A partir de este personaje podemos dilucidar cuán compleja es la comprensión de las relaciones locales y regionales y como esto sugiere otros marcos interpretativos para dar cuenta de la yuxtaposición de redes de poder, que se entretejen a través de lo que se ha señalado,

como un proceso de «privatización de lo público» (Bobbio, 1985). En el cuento mi «*Mi compadre Facundo*», encontramos la siguiente descripción:

Según pública voz y fama, mi compadre tiene cincuenta mil pesos mal contados, y por consiguiente es lo que se llama un *gamonal*, la figura conspicua de la parroquia, tiene sus puntas y collar de intrigante, y es un sí es no es usurero (Kastos, 2010, p. 47).

Como «propietario territorial y banquero de los vecinos necesitados», penetraba con «sus influencias y connotaciones en el lugar», a las instituciones y a la comunidad. Y vemos como aparece «ligado íntimamente con el cura de la parroquia», con quien ha formado «esa temible liga del poder espiritual y del poder temporal, del Papa con el Emperador, a la cual no hay quien resista» (Ibíd.). En las sociedades locales, de acuerdo con estas observaciones, el gamonal estaba asociado no solo con el cura sino, también, con el abogado, el alcalde y el cabildo, sobre los cuales desplegaba su dominio, hasta el punto que «nada se lleva a cabo sin el *fiat* de estos caballeros» (Ibíd.). Hasta la prensa era sometida al escrutinio del gamonal –con la anuencia del alcalde y el sacerdote–, en una población «que regularmente no sabe leer». Así que ellos se encargaban de construir sus propias versiones, para que fueran escuchadas por los vecinos, sin desmedro del imperio de la moral y evitando las herejías que no eran más que «algún proyecto de libertad que no le gusta al cura» (Ibíd.). De manera más precisa, Tomás Carrasquilla mediante uno de sus personajes literarios, agregaba que: «él quiere ser el gamonal del pueblo y mandalos a todos» (1958, p. 213).

De acuerdo con Diana Henao Holguín, la figura del gamonal estaría asociada, fundamentalmente, con las dinámicas del mundo rural siendo un eslabón importante, en

las relaciones que se tejen entre las localidades y el espacio regional. En el siglo veinte, el «fenómeno del gamonalismo», durante el período de 1930 a 1953, cobró rasgos particulares a partir de la modernización estatal emprendida por los liberales en el contexto del país, toda vez que promovieron procesos de «centralización» y el «fortalecimiento del Estado». De esta manera, el rol de los gamonales como figuras del entramado local, regional e incluso, de carácter nacional, se constituiría en un eslabón de máxima importancia para el «el funcionamiento del sistema político en tanto, negocian y arman redes clientelares con distintas esferas del poder» (2019, p. 129). Esta figura en sí misma, refleja de modo particular, que más allá de un análisis del funcionamiento de las instituciones del estado, es necesario capturar «las formas de ejercicio del poder». En este sentido, los gamonales,

Por un lado, en ciertas ocasiones va a poner en marcha mecanismos que le permitan consolidar su expansión terrateniente, los cuales se tradujeron en el uso de la violencia y la explotación del campesinado. Sin embargo, a la vez, el gamonal en esta época también opera como intermediario, a través de la apropiación de estrategias de mediación con las autoridades y de los medios legales para obtener beneficios. Es decir, el gamonal también empezaría a adquirir algunas características propias del político profesional, relacionándose con los distintos poderes que operan en los ámbitos locales. Finalmente, otro de sus rasgos característicos sería su capacidad de armar clientelas y obtener votos para los partidos tradicionales» (Ibíd., pp.129, 130).

En este campo de discernimiento traigamos a colación, la reflexión con la que iniciamos el primer capítulo y la relevancia de las identidades regionales y locales como

una escala de análisis, más allá de la compleja dinámica nacional y en las cuales se tejieron, de manera efectiva –y afectiva–, las filiaciones con el territorio. Múltiples podrían ser las perspectivas de análisis para este fenómeno, pero lo que observa Uribe de Hincapié, es que las identidades locales y regionales se vinieron a reforzar en la época republicana, con la emergencia de los partidos políticos y con los procesos de identificación de estas poblaciones, con respecto a estos.

Así, el estado como figura aglutinante y central de la vida de la nación, no operó de manera tan contundente, como la adhesión a los partidos, para definir los procesos identitarios; desdibujando el estado «como único espacio nacional». La adhesión a los partidos que funcionó, en cierto sentido, como una «religión civil», provocó, finalmente, una indiferenciación entre «Estado, partido y sociedad», en los niveles locales y regionales (Uribe, 2001, p. 28). Este fenómeno, de acuerdo con Norberto Bobbio, citado por Uribe, es una suerte de «*privatización de lo público*» y que hace referencia a la manera en que «las relaciones políticas entre individuos o grupos sociales y Estado», se entremezclan, «como si fueran relaciones privadas entre un individuo y otro» y en las cuales, además, los recursos de carácter público se dirigen y se proyectan por los intereses particulares (Ibíd.).

Para continuar avanzando en el complejo entramado de poderes instalados en las sociedades locales, en concordancia con lo que hemos venido exponiendo en el capítulo anterior, es necesario revisar como se estructura la Iglesia en dicha armazón y su historia, que va más allá del período de estudio, para entender como se configura como una de las bases fundamentales para el control de la población antioqueña. Además de aquel poder heredado de la «tradición colonial», en el cual coexistía como «una

organización muy ligada al gobierno», con «un enorme peso social, moral y económico que servía de base a su poder político»; y que con la difícil transición al período republicano, esta se establecería como elemento fundamental para la construcción de un proyecto de carácter nacional, en el cual el peso de la religión católica continuó fungiendo como eje estructurante para su establecimiento; y, a su vez, se estructuró como un actor reaccionario frente a algunos «procesos secularizantes», que se discutían en las formación de las naciones, de carácter latinoamericano (González: en Ortiz, 2010, p. xix).

Desde mediados del siglo diecinueve, se puede rastrear la concomitancia del partido conservador y la Iglesia, con su incensante penetración del campo político; a través del testimonio de Ana María Martínez de Nisser, en su «*Diario de los sucesos de la Revolución en la Provincia de Antioquia en los años de 1840-1841*», para comprender la mentalidad que se iba afianzando en Antioquia, en la cual la religión y la política, el Estado y la Iglesia, reforzarían sus lazos, tomando tintes indisolubles:

¡Qué idea, dije, formará el público del Reverendo Obispo, por no haber hecho todo lo que pudo en días en que el gobierno necesitaba de su influencia y de su elocuencia! El vulgo sin duda ha podido creer por esto, que la revolución tenía por objeto proteger la Santa Religión de Jesucristo, y que Obando igualmente la estaba defendiendo etc. etc... (2012, p. 36).

Hay en este testimonio ya, un marcado interés por consolidar el papel de la Iglesia como guía, no solo en materia espiritual –y en el control de estrictos valores morales– sino, también, como una guía política, sobre todo, para encauzar al pueblo –en este caso, señalado como el vulgo–, quien parecía tener menor capacidad de discernimiento y

necesitaba, por tanto, el acompañamiento constante de su pastor, como verdadero faro para estas almas. En este caso, la identificación del partido conservador y su relación inextricable con la Iglesia, emergía como una constante que daría pie a constantes disensiones, desde el siglo diecinueve, hasta bien entrando en el siglo veinte: «las políticas nacionales frente a la Iglesia se aplicaron de manera diferenciada en las regiones, pero en Antioquia ella permaneció unida» y se resistió de manera radical, «a los cambios que propuso el liberalismo, e innovó al fortalecer los lazos de cohesión social y las múltiples formas de sociabilidad» (Ortiz, 2010, p. xxxv). Asimismo, por el peso que fue logrando el partido conservador en la región, se generó:

Un clima favorable para la Iglesia católica, que le permitió apropiarse e impulsar el proyecto político, social y económico de ese partido, pero esto se hizo a costa de excluir en gran medida al Partido Liberal, censurar las disidencias de sacerdotes y feligreses y estigmatizar a otras Iglesias y creencias (Ibíd.).

Para continuar dando cuenta de este entramado en el cual se desarrollaban las relaciones sociales en estas espacialidades y en nuestro período de estudio; a modo contextual, rescatamos la escritura femenina de Magda Moreno, en su novela de 1951, «*Las hijas de Gracia*». En Soria, un pueblo imaginario que representa la idiosincracia antioqueña, encontramos al sacerdote Franco, un personaje que, en plena época de la Violencia Bipartidista, en la década de los cuarenta, del siglo pasado, enciende los ánimos del pueblo y acusa desde el púlpito a los miembros de la comunidad que se dicen liberales, contrarios a los idearios del partido Conservador, como filiación partidista generalizada, en Antioquia. Justamente, es una mujer quien desata la ira del sacerdote, cuando en una fiesta en el pueblo, por los excesos del licor, incitaba a los invitados a

unirse a la causa liberal. Una vez enterado el cura, por un rumor de sus feligreses, miró el Cristo desvencijado que colgaba de su habitación y le interpeló: «¿Por qué habéis querido, Señor, que esto sucediera precisamente en los días que yo gobierno tu grey?» (2017, p. 220).

Y se dirigió al púlpito, exigiendo desterrar al demonio: «preciso era combatirlo expulsando de la sociedad aquellos elementos dañinos. Se había llegado la hora de elegir entre Dios y el diablo». De la misa, los habitantes de Soria, fueron directo al mercado del domingo, comentando en pequeños corrillos, el sermón del sacerdote Franco y mirándose unos a otros, señalando a los pecadores. Así, comenzó en el poblado «una guerra político-religiosa» (Ibíd.), que se incrustó desde altercados en la vida cotidiana, hasta verdaderas batallas campales, entre uno y otro bando:

El lance había comenzado por una nodada: la intimidación hecha por una de las «azules» a cierta campesina que negociaba un pollo en el mercado con determinada «roja», de que el padre había dicho que no se podían tener cuentas con liberales (Ibíd., p. 225).

De este altercado anodino, el pueblo se volvió un polvorín que, entre «gritos y disparos»:

Las ventas se quedaron solas, los balcones se cerraron y hasta la misma iglesia entornó las alas de sus tres puertas luego de recibir una ola de parroquianos que buscaron refugio en la inviolabilidad del lugar, lo que despejó casi por completo, el centro del mercado (Ibíd., p. 226).

La cercanía especial que la Iglesia antioqueña tejió alrededor de su feligresía, se revela en la capacidad que tuvo de permear la vida cotidiana y que se constituyó en un

referente común de la región, en la cual enarbolar la bandera del partido conservador significaba, a su vez, enarbolar la bandera de la Iglesia católica, en un continuum en el cual es difícil precisar, los límites de la religiosidad y la filiación partidista. De acuerdo con Patricia Londoño, «la unidad estructural básica de la Iglesia, era la parroquia» en estas sociedades locales y «estaba conformada por el párroco, la casa cural, el despacho parroquial y el templo». El cura párroco fungía, entonces, como la principal conexión de la institución mayor con su feligresía «y los acompañaba en cada etapa de su vida, desde el Bautizo hasta la muerte» (2004, p. 148). Sus funciones institucionales eran múltiples e iban más allá de la dispensa de los sacramentos; observando la conducta moral de las comunidades que estaban a su cargo y, asimismo, «debía promover y supervisar las asociaciones devotas, socorrer a los pobres, ver que en las escuelas públicas y privadas no se enseñara nada contrario a la fe católica y a las buenas costumbres» (Ibíd.); además que, desde el púlpito o desde el confesionario, habría de instruir a los lugareños, en la obra de Jesús. Es bien sabida la participación activa de la Iglesia en la configuración partidista en el país y en la región, donde su identificación con el partido conservador, provocó la persecución de los liberales y las incendiarias homilías para acrecentar el odio entre actores y actrices de la misma comunidad, como se refleja en el pasaje literario. La Iglesia en el país, pero en nuestro caso de análisis, en la región, se configuró como un poder religioso, a la vez que político y policivo –y principal aliado de la élite antioqueña para la consolidación del proyecto regional–. La figura del sacerdote en estas comunidades resultaba fundamental, ya que fue el jerarca moral y velador de las conductas de la comunidad, promoviendo entre los habitantes de estas, la vigilancia constante de toda la feligrasía, como una misión más de su ejercicio cristiano.

Ahora bien, de acuerdo con Juan Carlos Vélez Rendón, quien analiza con el advenimiento de la vida republicana, como se concentraron fuerzas para ir asentando las instituciones que sostenían el aparato del naciente Estado-nación, entre ellas, la institución jurídico-penal; anota, además, que la historiografía ha estudiado, en mayor medida, la manera en la cual la centralidad de la ley emanada del poder soberano», intentó

Introducir la certeza y uniformidad judicial, buscando, a su vez, la eliminación de diversas fuentes del derecho, la redacción oscura de la norma, la variedad de interpretaciones, así como la neutralización de actores, prácticas y costumbres mediante las cuales se usaba cotidianamente (2012, p. 116);

Sin embargo, se han ido incorporando, en esta perspectiva, el estudio de la relación de un poder central que surge del Estado, con la comprensión de esta práctica que, de acuerdo con Antonio Hespanha, ha asumido «el espacio, los equipamientos y procesos administrativos, las estructuras humanas de la administración, el saber administrativo y la mentalidad administrativa», como elementos diferenciadores de la práctica judicial, en tanto ejercida en contextos diversos y con dinámicas propias –la relación poder/espacio– (Ibíd.). Para el caso colombiano, continuando con el autor, se ha analizado con mayor énfasis, el intento por asentar un proceso de modernización de la justicia, que implicaba la cualificación de profesionales, con saberes específicos en materia de derecho o la «compleja transición de la herencia colonial al nuevo régimen»; y en las que se imbricaron normas del sistema colonial con las de tipo republicano. Pero aún hay que ampliar el horizonte de estudio a los diversos modos de operación de la

administración judicial en los ámbitos locales y que, a pesar de las generalidades de la ley, esta implicó conflictos y formas de relacionamiento diversas (Ibíd., p. 117).

Finalmente, en esta mixtura de relaciones de poder, vemos irrumpir a las instituciones del Estado que se insertaban ya, en la cotidianidad de la vida local. El alcalde figura en varios lugares de los archivos consultados y en la literatura ya lo vemos como un importante elemento para el engranaje social de las comunidades. A él acudían los personajes de las novelas consultadas como «*Lejos del Nido*», «*Mercedes*», «*Memorias de Eloy Gamboa*», «*Las hijas de Gracia*» o «*El último arriero y otros cuentos*»; como mediador de los conflictos que se presentaban, atendiendo las denuncias y velando, además, por el cumplimiento de las premisas morales del pueblo antioqueño. La aparición de dicho personaje en las distintas narrativas, nos da cuenta de la penetración de su papel en la vida local y como los pobladores –independiente de las discusiones de sí el Estado funcionaba o no–; incorporaban a esta figura como mediador de la institucionalidad en los conflictos cotidianos.

A través de dos escenas, vemos en qué tipo de situaciones es solicitado por las comunidades. En «*Hace Tiempos. Memorias de Eloy Gamboa*», en Orofino –también un pueblo imaginario, que representa la idiosincracia de los antioqueños–, ocurría una pelea entre dos hombres: uno de ellos se topó «con un señor de mucha bota y atavío. Hablan, levantan la voz, manotean; de presto, se agarran a las cocas; mi padre lo derriba y lo patea. La gente se amontona; llega el alcalde y los llevan a los dos» (1958, p. 212).

Esta escena de la gente amontonada y el alcalde interviniendo es probable que se repitiera con cierta regularidad, en algunas sociedades locales de la región, donde el

alcalde y el sacerdote eran las autoridades principales –que no las únicas, como ya expusimos–; toda vez que uno se constituía en el representante del gobierno de los hombres y el otro, en el representante del gobierno de Dios. El pleito, finalmente, fue resuelto de manera sencilla: «la cosa no valía la pena: una fianza» y Jerónimo y Olivares, no estarían más, presos. En palabras de Cantalicia, «la sirvienta» de la familia y quien le refirió a su ama lo acontecido, había sido una discusión sin mayor importancia:

Don Olivares tuvo la avilantez de levantale la mano y jalale la barba, y don Jerónimo no se dejó ultrajar; le metió sus buenos sopapos y lo tumbó. Ai los multó el alcalde, pa que no volvieran a peliar. Al provocativo lo fío un hermano, y don Sabas a don Jerónimo (Ibíd., p. 213).

Ahora bien, para concluir esta mirada y darle apertura a la otra escala de análisis, en el cuento «*Narciso negro*» encontramos al padre de Carmen que, desesperado por resarcir la «honra» de su hija, se dio a la tarea de ir hasta la alcaldía para poner el denuncia: «**Delito:** Seducción y Rapto. **Nombre del sindicado:** Narciso Morales. **Nombre de la ofendida:** Carmen o Carmen Rosa Quintero». Vemos al alcalde de la localidad interviniendo y asegurando al padre avergonzado, que removería cielo y tierra para hallarla, dirigiendo «requisitorias a los «iguales» de Concordia, Andes, El Carmen y Salgar» (González, 2015, p. 104). La chiquillería del pueblo había puesto a Narciso como un ídolo, un hombre que, con «su alma de macho atravesada», había sido capaz de burlar al «comisario José Herrera», pues «un hombre de veras no se va solo sino que alza con su negra». Narciso fue creciendo en la imaginación popular, hasta convertirse en un personaje más, de las historias «de héroes y bandidos» (Ibíd.). Los días pasaban,

esperando que Carmen regresara a la finca, para que quedara resuelto en su papel de padre «el conflicto moral y cancelada su responsabilidad con Dios»; mas ella seguía sin aparecer. El hombre se consolaba, pensando: «allí está el sumario andando, andando y andando, hasta el día en que la ley dejara caer sobre el infame la maza de su justicia!» (Ibíd.). Pero cuál sería la sorpresa de los padrinos, cuando Nazario, el padre de Carmen, llegó hasta su finca con Narciso quien, a su vez, no tenía noticias de Carmen, porque había huído. La mujer era en palabras del padre, sencillamente, una «¡Desgraciada!».

Con la pasión desbordada del pueblo, ante el infractor que había hurtado la «honra» femenina, el ídolo caía del mismo modo, que había sido coronado por la multitud. Habían atrapado a Narciso y ya no era más el héroe que se fugó con su doncella, alimentando la imaginación de los jóvenes sino, un simple reo, que merecía el castigo y el desprecio de su comunidad. Mientras Narciso era conducido por «José Herrera, rumbo a la cárcel de varones», las gentes del lugar formaron un corrillo, arrojándole al sindicado: «aludes de arepas rodadas, de frutas de mangos y aguacates, de vainas de guamas machetas y cáscaras de plátano. Todo eso acompañado de los tuestos de las ollas»; y así, la caravana lo acompañó hasta su tránsito a la cárcel, «mientras el agente trae de la Alcaldía las llaves del portalón» (Ibíd.). Pero a Narciso no le importaba esta humillación porque portaba consigo, una vergüenza, todavía peor: «¿Por qué me abandonates Carmelita, dejandom' el rancho parao y entroja' uel más, y a yo sólido en la vida...? ¡Sí! ¡Te fuites con otro como si yo no fuera capaz de pasarte lo necesario!» (Ibíd.).

Más allá del funcionamiento y operatividad de la institución jurídico-penal, dichas instituciones son parte de la vida cotidiana de los sujetos y los discursos que circulan no

solo están consignados y restringidos a la producción de saber y de verdad de la institución como tal y de sus *legos*. Lila Caimari, en su publicación «*Apenas un delincuente. Crimen, castigo y cultura en la Argentina, 1880-1955*» anota que una de sus intenciones en su obra, es «observar al ciudadano que, desprovisto de un interés personal en el tema, mira o imagina al criminal y el sufrimiento de su pena» (2012, p. 24). Es decir, amplía el panorama y desplaza el objeto de «las racionalidades estatales, maquinarias de control social, dispositivos disciplinarios de saber/poder, lógicas de clase» a «las sensibilidades sociales», posibilitando ir de la producción jurídica y su relación con otros discursos que sostienen el ritual jurídico-penal como la medicina, «a los modos *profanos* de representación del criminal» (Ibíd.). Por otro lado, esta investigación añade un componente «emotivo», en tanto «el reformismo ilustrado condenó y extirpó los elementos irracionales de todo discurso sobre el castigo»; sin embargo, la creciente incorporación de las emociones en los actos racionales «nos lleva a repensar que ni el más exitosamente normalizado de los sistemas penales ha logrado ocultar –y aún menos, eliminar– las fuerzas irracionales de la sociedad en que está inserto» (Ibíd., p. 25). Si bien el universo científico, las leyes y la academia higienizaron los discursos, restándole los componentes que han sido definidos desde la perspectiva de lo «irracional», no significa que no operen sino que, más bien, se «alojaron históricamente en las instancias sociales que rodearon y dieron sentido al castigo moderno» (Ibíd.).

Así, en este breve panorama que no pretende ser un análisis exhaustivo sobre la yuxtaposición de poderes en estas comunidades locales y que, en general, pretende escenificar más bien, estas relaciones de poder mediante distintos archivos, para dar

puntadas de la complejidad de este análisis, con el fin de comprender como se asientan en estas comunidades locales ciertas prácticas; amparados, además, más allá del devenir discursivo de las instituciones, en aquellos personajes que en estas comunidades locales *ejercen* el poder, para generar a partir de allí, otra discusión que se añadirá a este marco de análisis y en el cual la sociedad como comunidad cohesionada y de fuertes lazos vecinales interactuaría, a su vez, ejerciendo también un poder que se detentaría, de modo más directo, con respecto a las mujeres, en sus localidades y en la región, en general, como veremos a continuación.

La vigilancia de la honra y la salvaguardia del honor...

Con el acápite anterior, lo que se hace visible en las dinámicas de las sociedades locales, es como hay un entramado de poderes que no solo obedece al establecimiento de las instituciones republicanas, sino a formas específicas de relacionamiento social, enquistadas en las prácticas y en el devenir cotidiano, en el cual hay una indiferenciación de discursos y la concomitancia con estructuras vecinales y otras formas de poder de antigua raigambre, que garantizarían la cohesión social con un grado importante de *legitimidad*. Así, entre la costumbre y el intento del Estado por reproducir su funcionamiento en estas localidades, lo que va a configurarse es una red de poder que, en medio de cierta indistinción sobre el monopolio del control de la población, emergería otro actor colectivo: *las sociedades locales* como responsables, a su vez, de la vigilancia y el control de la moral y de los comportamientos de cada uno de sus miembros; y, especialmente, el ejercicio de la autoridad masculina, sobre las mujeres. Poniendo en escena a estos actores es posible construir un porqué al relativo éxito del

modelo identitario antioqueño –que supo capitalizar el discurso económico, religioso y político–; y que llegó a instalarse en las comunidades y en los sujetos.

Ahora bien, si recogemos hasta ahora los distintos discursos, así como los distintos escenarios y personajes de poder que se entretajan en esta lectura, lo que se podría señalar es que la figura de la autoridad y quienes detentan el poder de manera más contundente, son los hombres. El discurso identitario antioqueño exaltaría la masculinidad y su importancia fundamental para llevar a buen puerto el proyecto regional, así como la importancia de la virilidad para mantener su jerarquía; y, asimismo, *el alcalde, el sacerdote y el gamonal* como principales figuras de la comunidad local, son representantes del género masculino, en una sociedad donde las relaciones entre hombres y mujeres, estaban constituidas por el asentamiento de un poder masculinizado en todos los órdenes, como veremos más adelante. Ahora bien, al introducir a la sociedad como uno de los portaestandartes de la estabilidad de la comunidad, lo que se puede dilucidar es como las mujeres serían, en mayor medida, víctimas de este control radical, ejerciendo una violencia física y simbólica que estaría íntimamente relacionada, con la estructura de dominación masculina, impulsada por las distintas instituciones y asumidas por los hombres desde los lugares más visibles del ejercicio de poder, hasta el entorno más inmediato de la vida cotidiana.

De esta manera, en dicho contexto de las dinámicas del poder local y su entrelazamiento con los distintas instituciones, actores, actrices, discursos y prácticas, en una mixtura de tiempos y espacios que se cristalizan en la consolidación del proyecto regional antioqueño, llegamos a otro eje explicativo que va a estar inserto en la base mismas de las nociones sociales de la comunidad regional y que, en una línea de

continuidad, sería una herencia de la Colonia, como uno de los elementos determinantes para establecer las relaciones de género, en el caso antioqueño. Pablo Rodríguez en su libro, «*Historia de un crimen pasional. El caso Zawadsky*», sobre un sonado crimen ocurrido en Cali, en la tercera década del veinte, analiza como «el crimen y el juicio contienen la clave principal de un fenómeno cultural dramático de nuestra sociedad»: *el honor*, como una práctica que desvela las dinámicas sociales y los vínculos de todo talante, entre mujeres y hombres en la sociedad colombiana, en general (2019, xiii). Vínculos de todo talante, por cuanto el honor tendría que ver con los hombres, con las mujeres, con las familias, con las madres, con los padres, con los hermanos y hasta con el círculo de vecindad. Si el rumor –como veremos más adelante–, es un mecanismo de este dispositivo de control social, el *sistema del honor* sería el soporte de aquel dispositivo desplegado sobre las mujeres.

Para comprender el funcionamiento de este sistema del honor, en primera instancia, hagamos hincapié en la *honradez* como característica de las mujeres y que aparece como valor *sine qua non* para definir la condición femenina. Por un lado, hace referencia a la conservación de la pureza de su cuerpo –es decir, la conservación de su himen–, hasta tanto la institución del matrimonio no dé la autorización moral, para que su pureza fuese entregada a su cónyuge, con fines reproductivos, mas no con fines plancenteros o pecaminosos. Pero en un sentido más amplio, la honradez también hace referencia a la exhibición de los valores cristianos y regionales en materia de comportamiento femenino, a través de la rectitud y del pudor, especialmente, en su relación con el género masculino, independiente de su estado. Perdida esta y de hacerse un «asunto público y notorio», habría que recurrir a todos los medios para intentar

restituir la honra, aunque como podemos colegir de la lectura de los expedientes, muy difícilmente, una mujer recuperaba su reputación y su valoración social; mas esta función de restauración de la honra femenina, estaría íntimamente ligada con el honor masculino.

Que la mujer se casase con el raptor de su inocencia por presión familiar; acudir a los estrados judiciales o resarcir la pérdida de la honra con la muerte de aquel hurtador, resultaban ser los recursos a los cuales apelaba la población antioqueña, ante «la debilidad femenina». Pero, justamente, este sistema del honor introduce al hombre como principal actor y soporte de dicho sistema. En este caso, lo que sería cuestionado, permanentemente, sería la debilidad femenina; pero de ninguna manera la fuerza masculina, porque la fuerza masculina habría sido previamente legitimada y como hemos expuesto en el capítulo anterior, reforzada por el discurso constitutivo del ethos antioqueño.

En esta perspectiva, la reputación de María Ninfa, residente en Abriaquí, en 1905, llevó a que la institución jurídico-penal desestimara su denuncia por el delito de «fuerza y violencia», del cual había acusado la ofendida a Valentín, en tanto era de «dominio público» que tal mujer tenía «pésimas costumbres morales, porque a cualquiera se le va tendiendo o entregando hasta por cinco reales» (AHJM, Documento No. 654, f. 23 r.). De este modo, «una mujer liviana, de costumbres depravadas» (Ibíd., 29 v.), no podría ser tomada en serio para el desarrollo de una causa, porque la «reputación» que la antecedía, la despojaba de la dignidad debida y de la veracidad de sus palabras. Pero no solo era así para la institución jurídico-penal sino, para la sociedad en la cual estaba inserta y que veía con desprecio a este tipo de mujeres, que osaban ir en contra de la moral y las buenas costumbres,

perturbando la paz social. Cuando Domitila y Eudosia fueron acusadas en Abejorral, por provocar un incendio en una cocina de un rancho, Hermenegildo ya las señalaba como las culpables, puesto que «aunque no se les vió en las manos hachones encendidos, sí cree que ellas fueron porque ha oído decir que son de muy mala conducta» (AHJM, Documento No. 695, f. 1 r.). Este testimonio encarna, entonces, la importancia de la reputación, porque sería esta reputación la que antecedería la historia de estas mujeres, determinado el modo en el cual la comunidad las observaba y, por ende, las trataba. En este sentido, una mala reputación, era ya una sentencia.

La trayectoria de vida de las mujeres, es decir, la conducta que exponían en su devenir, en la cual se tomaba en consideración si tenía alguna confianza con los hombres, si salía sola a altas horas de la noche, si era «confianzuda» o «amiguera», si se divertía en demasía, era coqueta o se dejaba «manosear»; si se le veía en compañía de distintos exponentes del género masculino, si no era piadosa y no rezaba el rosario o no cumplía con el sacramento de la misa, en fin; cualquiera de ellos eran motivos suficientes, para que fueran signadas como «mujeres públicas» o unas «deshonradas», que no merecían ninguna clase de conmiseración social, ni legal. Hay que imaginar, entonces, lo que encarnaba la reputación para estas mujeres, en este contexto histórico, porque a través de esta mantendría la filiación al grupo, donde las relaciones vecinales eran tan estrechas, que fungían como un vínculo familiar más; así que la ruptura de estos lazos –en caso, de ejercer comportamientos contrarios, a los exigidos en el marco de la costumbre y de la ley–, se convertía en un destierro, del cual no tendrían retorno, puesto que su identidad en tanto mujeres, estaba supeditada por encima de la experiencia como individuo, a su experiencia como miembro de una comunidad.

¿Cómo podríamos definir el honor? De acuerdo con el antropólogo Julian Pitt-Rivers, «el honor es el valor de una persona para sí misma, pero también para la sociedad», lo cual supone aquel «derecho al orgullo» que tienen los sujetos, por ocupar «una posición» dentro de su comunidad, a través del «reconocimiento de una identidad social determinada» y sobre la cual reposa su «reputación» (1979, p. 18). El honor estaría relacionado, a su vez, con los hombres y su capacidad para ejercer el control necesario sobre las mujeres a su cargo, para evitar cualquier desvío; lo que lo *legitimaría* a actuar hasta llegar a las últimas consecuencias, con tal de salvar su honor. Lo que expondremos a continuación, a través de ejemplos, es lo que hemos definido como una serie de *regularidades o continuidades*, que se instalan en la lectura de los archivos judiciales consultados y que van a estar presentes para el período de análisis.

Así, la noche del 17 de diciembre de 1939, Pastor estaba como era costumbre, en una cantina de su propiedad y en la cual laboraba también con su esposa, Esperanza. A las nueve de la noche, aproximadamente, Pastor bajó, sigilosamente, por las escaleras que conducían al «subterráneo» y sorprendió a su esposa con otro hombre, mientras sostenían relaciones. Según las declaraciones rendidas por Esperanza, solo oyó el grito desgarrador y enfurecido de su esposo, diciendo: «¡Se van para los infiernos!» (AHJM, Documento No. 5228, f. 1 r.); y acto seguido se fue sobre Marceliano con un cuchillo y luego le dio una puñalada a la mujer que, por la fuerza del ataque rodó falda abajo, hasta caer en una cañada. Minutos antes del ataque, Esperanza le imploraba a su esposo piedad y le rogaba que no la matara, que le permitiera confesarse, puesto que ella sabía la falta que había cometido y de este modo, en su testimonio quedaba consignado que «las causas del disgusto o el motivo que mi marido Pastor tubo por herirme a mí y tal

vez matar a Marcelino fue el hecho de habernos encontrado en el coito carnal»; y este hecho justificaba su acción, y «por esta razón no pido nada en contra de él y por lo tanto le perdono» (Ibíd., ff. 1 r., 2 r.). Ella en su lecho de muerte lo justificó y le pidió perdón *¿Por qué esta mujer aceptaba así, esta violencia definitiva que la llevó a la muerte?*

En la indagatoria, Pastor manifestaba que los había encontrado «en el hecho y a mí me dio mucha rabia y saqué un cuchillo y les tiré» (Ibíd., f. 6 r). Momentos después del hecho y luego de que un sacerdote acudiera al llamado de Esperanza, esta mujer moría, a los veinticuatro años. En las declaraciones de los vecinos, los rumores iban y venían y se hablaba de que su esposo ya se había mostrado violento en otras ocasiones, cuando la veía conversar con otros hombres y que, aunque no les constaba, en cierta ocasión, dizque «corrió tras ella con una peinilla» (Ibíd.). Los rumores construían una imagen de Esperanza como mujer coqueta y conversadora, «atenta y formal» con los hombres.

Sobre los imaginarios que se tejen alrededor de este expediente, resulta muy dicente y reveladora una carta que Pastor le dirigió al Inspector del Corregimiento, el 21 de diciembre de 1939, pidiendo su liberación de la cárcel y por el carácter de dicha carta, podemos colegir que fue redactada por un abogado. La argumentación se basaba en el hecho de que «por obra de la fatalidad, de que nadie está exento en la vida, yo me veo ligado en un caso cuyas consecuencias eran ineludibles»; y si bien, él las hubiera «querido evitar», «una fuerza mayor me impelía moralmente a salir por los fueros de mi honor de esposo ultrajado vilmente» (Ibíd., f. 21 r.). El honor como valor masculino estaba supeditado al control efectivo que se ejerciera sobre las mujeres a su cargo, asegurando la custodia de sus virtudes como la honradez, pureza, mansedumbre,

fidelidad, etc.; mas la profanación de este mandato daba como resultado que la virilidad como atributo fundamental de los hombres, se pusiera en duda, por lo cual la ejecución de un acto violento, estaba previamente legitimado por la sociedad y por el fuero que le era concedido al género masculino, a través de *la defensa de su honor*.

En este contexto reflexivo, encontramos un expediente de 1918, por la violación de Carmen. Ella se desempeñaba como profesora en una escuela rural, en un poblado de Antioquia. Este hombre, al parecer, aprovechando la ausencia del esposo e hijos, un día entró en la vivienda de la mujer y tomó, violentamente, el cuerpo de Carmen Rosa, atrayéndolo hacia él y luego de rasgarle las vestiduras, le «introdujo su miembro» (AHJM, Documento No. 10129, f. 2 v.). Mientras ella trataba de defenderse del feroz ataque, soportándolo con las pocas fuerzas que le restaban, Vicente le asestó un golpe y en el forcejeo por poseerla, le produjo varias heridas sobre los brazos, piernas y una rasgadura profunda en la vulva. Carmen tenía, según declaraciones, en el momento de la violación, tres meses de embarazo. El cuerpo de la víctima, según informe pericial, exhibía «la dislocación del hueso de la cadera izquierda» y «una rasgadura de alguna profundidad en la vulva, un poco al lado del labio derecho». Blanca Judith Melo en su artículo, «*Primero muertas que deshonradas. Antioquia 1890-1936*», realiza un rastreo sobre los expedientes de fuerza y violencia, estupro y rapto que aparecen en el Archivo Histórico Judicial de Medellín y revela las siguientes estadísticas basada en la revisión de todos los casos clasificados bajo este delito: «los expedientes consignan un total de 178 sindicados, de los cuales 171 son varones y 7 mujeres. Los ofendidos son 186 en total, 179 de ellos mujeres»; así, porcentualmente, el 96% de los ofendidas resultaban ser del género femenino (1999, p. 108).

La virilidad y la capacidad de ejercer la fuerza hasta las últimas consecuencias, reafirmaban la hombría y la pertenencia a la comunidad local y regional. De este modo, Jesús, su cónyuge, quien interpuso la denuncia, señalando que este hombre, aprovechando la ausencia masculina, tomó por la fuerza a su esposa; fue puesto en entredicho, porque en lugar de usar la violencia que en, estos casos, estaba legitimada en «defensa de su honor», acudió a la justicia para resolverlo: «en los cuatro días de intervalo el marido pudo inventar una venganza contra Naranjo y resolvió mandarlo a presidio» (AHJM, Documento No. 10129, f. 52 v.). Finalmente, «el conflicto entre honor y legalidad es fundamental y persiste en nuestros días», porque acudir a la ley en «busca de desagravio es confesar públicamente que te han agraviado y la demostración de vulnerabilidad pone en peligro tu honor» (Rivers, 1979, p. 29); ya que apelar a estas instancias, en muchos casos, podría significar el descrédito para aquellos hombres que renunciaban a su «derecho natural», de hacer justicia por *motu proprio*.

Fueron escasos los expedientes consultados en los cuales las mujeres deshonradas en su nombre, llegaron a estas instancias y las denuncias, en su mayoría, fueron interpuestas por sus padres y su círculo familiar, en general. De otro lado, los hombres fueron quienes se encargaron de cobrar la afrenta cuando exigía una cuota de sangre –la muerte del burlador–. Para entender la complejidad que esto entraña para los hombres –en una posición que se mueve con cierta dualidad–; en Medellín, en 1919, Luis y Evangelina comenzaban un romance del cual los padres de esta, no podían presagiar el faltal deselance para su hogar. Cuando Daniel, padre de Evangelina, llegó a interponer el denuncia por el delito de seducción, mencionaba que «esta niña que ha sido de un carácter dócil, ha sido además muy recatada, y no ha tenido que yo sepa y que sepa el

vencindario, más novio que un individuo conocido con el nombre de Luis E.»; estaba ya, en estado de preñez, sin la consabida institución matrimonial (AHJM, Documento No. 3434, f. 7 r.).

Durante dos años, Luis frecuentó la casa de la familia y le hacía todo tipo de atenciones a la joven, como cartas y «varios retratos», que ella conservó hasta que, un día, el hombre «valiéndose de miles de ardides, se dio a la tarea de destruir la prueba de la promesa empeñada» (Ibíd.). Sus misivas estaban acompañadas de infinitas propuestas de matrimonio y galanterías con las cuales encantó a Evangelina, hasta el punto que ella terminó por otorgarle su cuerpo, toda vez que su novio la había conminado a presentarle su himen intacto, para comprobar si, realmente, era una mujer pura y sí merecía casarse con él. Fue así como dejó a la «hija deshonrada y deshonrados a nosotros», como lo indicaba Daniel, el padre, en sus testimonios. En busca de un resarcimiento y de que Luis respondiera tanto por la deshonra, como por el engaño, los estrados judiciales fueron testigos de este romance, mas el sindicado respondió, secamente, con un «No», al ser interrogado si había sido él, el sujeto que, accediendo carnalmente a Evangelina; dejaba, además, su semilla en un vientre que estaba determinado por la deshonra de la mujer, de su futuro hijo y de la familia, en general.

En esta lectura, con respecto a la posición de los hombres, acerca del universo femenino, hay un doble juego que podemos identificar en el caso regional: por una parte, el hombre –en este caso, el padre– es designado como protector y cuidador de la honra femenina pero, al mismo tiempo, está el *Don Juan* que conquista –en este caso, Luis– y colecciona honras perdidas; es decir, «hay implícito un conflicto de valores entre el orgullo masculino que se expresa en la galantería al sexo femenino y el que radica en

una fidelidad a los deberes de hombre de familia» (Rivers, 1979, p. 56). El sujeto masculino estaría escindido entre un deber que lo llevaría a proteger a ciertas mujeres de su clan y, al mismo tiempo, a llevarse su botín para reafirmar su hombría; y de este asunto dan cuenta los expedientes por incumplimiento de *promesa matrimonial*, *violación*, *estupro* y *seducción*. De un lado, están los hombres heridos en su honor; y de otro, los hombres que mediante artilugios, seducen a las doncellas y las deshonoran, signándolas con el manto de la vergüenza. Por la observación atenta de los archivos, la mayoría de estos casos eran sobreseídos y fueron las mujeres las que, además del escándalo, se reafirmaban en su debilidad natural y su incapacidad para gobernarse.

El «honor», la «honradez» y la «vergüenza» son elementos conexos de una misma narrativa que sostiene, en parte, las dinámicas de género establecidas en el contexto regional. En este horizonte, entonces, encontramos a Marcos que, en 1927, en San José de la Montaña, asesinaba al amante de su hermana Herminia –quien, además, era hombre casado–; ya que había osado deshonorarla, para disfrutar de su cuerpo virgen, mancillando para siempre el honor familiar y, especialmente, el honor del hombre del hogar, como cabeza y sujeto detentador de la autoridad. En este pequeño poblado era voz pública el «romance secreto», que ambos sostenían; prodigándose amor en una copiosa correspondencia anexada al proceso y que, justamente, para burlar el cerco de vigilancia, utilizaban un código que ellos mismos habían inventado y en el cual le daban valor numérico, a algunas letras, que solo los amantes conocían –hasta que fue descifrado en el expediente, con el fin de conocer el contenido de ardorosas declaraciones de amor, que fueron encontradas en un cajón, en la habitación de

Francisco-. Cuando Marcos fue instado a revelar el porqué había cometido el crimen, respondió que Herminia, era su hermana legítima:

Y yo soy quien velo por su sutento y otros hermanitos pequeños, es decir, yo para ellos soy no solo su hermano sino que hago las veces de padre, por lo cual tengo pleno derecho de hacer respetar a esa hermanita y hacerme respetar como jefe de mi hogar y era imposible tolerar una deshonra de esa clase (AHJM, Documento No. 9855, f. 17 v.).

En las distintas sociedades locales registradas en esta investigación, las mujeres que no tenían el acompañamiento de un hombre, bien fuera padres, hermanos o pareja, eran mujeres sobre las cuales recaía una duda primigenia –una suerte de pecado original–, toda vez que las mujeres sin «gobierno» eran proclives a la liviandad y a las pasiones, presas de una «naturaleza» caprichosa, que las arrastraba a los malos actos (Pateman, 2018). Su «minoría de edad», de la misma manera que la de un infante, necesitaba una figura masculina para guiar su conducta y, a su vez, la comunidad se sentía con el pleno derecho para llenar este «vacío de gobierno», al no existir un padre, familiar o un marido responsable de sus actos; puesto que, en caso de yerro, había de existir una autoridad masculina que las pusiese en cintura, para evitar que el mal ejemplo, se extendiera como plaga. En 1913, Esteban llegaba hasta las instancias judiciales para denunciar el rapto de su hija Sofía, de manos de Rafael y Joaquín. En su testimonio, el padre –rector y custodio de la familia–, exponía como en su ausencia, «prevalidos de la debilidad de la mujer y de la indefensión de mi hogar, por falta de un hombre de respeto en la casa, le pusieron sitio a la honra de mi familia» (AHJM, Documento No. 1913, f. 14 r.).

La «inferioridad femenina», estaba sostenida, entonces, sobre una realidad biológica del cuerpo femenino, es decir, soportada en su «naturaleza» como una esencia transhistórica –no modificable en el tiempo–, puesto que como sujeto era incapaz de trascender este estadio, siendo presa del mandato imperioso de su cuerpo, de sus sensibilidades, emociones y sentimientos, así como de su imposibilidad para gobernarse, mediante la adquisición de la razón, como medida de todas las cosas. Estrategia que, en palabras de Bourdieu (2010), legitimaba «una relación de dominación inscribiéndola en una naturaleza biológica que es en sí misma una construcción social naturalizada» (p. 33); y en virtud de ello, el instinto que estaba asociado de manera radical a la animalidad y al principio biológico, prevalecía en las mujeres, por lo cual ante la ausencia de una suerte de fuero interno para *governarse a sí misma*, se hacía fundamental el tutelaje de los hombres que debían evitar, a toda costa, el «desorden de las mujeres» (Pateman, 2018).

Pero ¿Cómo saber que sentimientos acompañaban a las mujeres, entonces? Juana Antonia, acusada de infanticidio, en el Municipio de Dabeiba, en 1903, decía haber vivido desde siempre con la familia de Teresiano, esposo de su tía y donde se desempeñaba como «sirvienta». El día que fue a parir, narró como había pasado una noche llena de dolores en su vientre; así que, en silencio, salió del rancho y se internó en el monte para dar a luz sola y evitar que la familia supiera de aquel «vergonzoso» desliz. Después de un rato, volvió en sí y notó que la criatura no respiraba y «viendo que me daba mucha vergüenza de la familia, el que supieran que había tenido familia, resolví enterrarla allí mismo visto de que había nacido seguramente muerta» (AHJM, Documento No. 9813, f.f. 5 r., 6. v.). De la misma manera, Rosario decía tener entre veintiuno o veintidós años,

cuando un vecino la acusó por infanticidio, en 1927. Era agricultora y también se ocupaba en los oficios domésticos; y decía no saber leer, ni escribir. Mientras vivía en el corregimiento de «Tierradentro», jurisdicción de Santa Rosa de Osos, dio a luz una niña, que nació de un golpetazo a la tierra –según sus testimonios, al momento del parto, se encontraba realizando sus labores cotidianas, cuando le sobrevinieron los dolores–; y allí, «en el patio sin más quien me ayudara» (AHJM, Documento No. 9787, f. 6 v.), la tuvo y luego la cubrió con un delantal. En sus propias palabras, «le puse la mano en la boca y me fui con ella y la eché al agua, así que me hallé sola no tuve más que hacer, no encontré en ese momento quien hiciera el favor de socorrerme en esta necesidad», y por temor, pues, «me matarían a mí también los hermanos míos» (Ibíd.).

Lo que podemos percibir en delitos como el aborto y el infanticidio para esclarecer las mentalidades de la época, en el seno mismo de la relación con la sociedad regional, es como aquellos actos que pueden ser signados, en principio, como desnaturalización de la función femenina, bien sea por la ausencia de un instinto maternal o por la sinrazón; se añadía una respuesta más, en el sentido de la conservación de la honradez y el honor de la familia y la comunidad, hasta configurarse como una de las razones con mayor peso, para la comisión de dichos delitos. Aquellas mujeres que sin la santificación del matrimonio hubieran sostenido relaciones sexuales y de ello derivase un embarazo, que revelara con contundencia su yerro; prefirieron, en ocasiones, esconder su estado de embarazo o incluso, ocultar su vergüenza, motivadas por el temor a ser desterradas de su comunidad de origen y del seno de su familia, dando muerte a la criatura. De acuerdo con Elizabeth Badinter, el amor maternal se ha equiparado con un principio de instinto, es decir, con base en una «naturaleza

femenina», que lleva a las mujeres a proteger y a cuidar su descendencia, entendiéndola como una «actividad performada, automática y necesaria que sólo espera la oportunidad de ejercerse» (1981, p. 12).

Mas como hemos venido dilucidando, las relaciones culturales son fundamentales para definir su rol como madres y, en general, como mujeres en el seno de las sociedades que habitan. La *vergüenza* como sentimiento hunde sus raíces en la narración bíblica de Adán y Eva, cuando se dan cuenta que han pecado y que con su pecado, han atentado contra Dios al infringir las reglas y lo que sobreviene es el pudor que los impele a esconderse y tratar de ocultar su falta: «efectivamente, la vergüenza consiste en el sentimiento derivado de la caída de la imagen que uno tiene de sí mismo, la pérdida de reputación, el descrédito ante algún otro o ante la sociedad» (Camps. 2012, p. 111). El marco cultural está determinando todo el tiempo la relación con la construcción de la subjetividad femenina y, en este caso, las motivaciones personales y, fundamentalmente, sociales, para tomar decisiones con respecto a la vida de sus hijos; están inmersas en circunstancias e imaginarios en los cuales la importancia de la existencia de la comunidad y de su integración a ella, está por encima del fuero del individuo mismo, hasta llevarlas, como Adán y Eva a ocultar su vergüenza. Hay que imaginar el peso de estas relaciones comunitarias para identificar, a su vez, estos sentimientos y como hay una prevalencia de la identidad del grupo, acompañada por lazos vecinales que se revelan, también, como un asunto del devenir vital de estas féminas.

Estas mujeres se movían, pues, en medio de otra coyuntura: el *madresolterismo*. Las mujeres cabezas de familia debían cargar tanto con la vergüenza y el remoquete de su descendencia como «hijos naturales», así como asumir por sí mismas, los cuidados de

su prole. En los expedientes se revela que en estos casos, la figura paterna es totalmente inexistente; y allí se manifiesta, en cambio, la vulnerabilidad femenina y la soledad que experimentaban al enfrentarse a este tipo de situaciones. Una soledad que estaba acompañada, a su vez, por el *miedo*. Este tipo de situaciones, además, reproducían la miseria y el desamparo al cual algunas mujeres antioqueñas se veían supeditadas porque, difícilmente, una mujer después de parir, sin el sacramento previo, podía aspirar ya, a que un hombre contrajera matrimonio con ellas; así que recaía la obligación de la supervivencia de sus hijos, como su cuidado y educación. Para ilustrar esta situación, vemos a Amanda en Turbo, en 1924, que era pescadora y vivía de este oficio para ofrecer el sustento a su prole: «Amanda Torres ha tenido varios hijos»; y en otro testimonio se señalaba que: «Amanda Torres es soltera; ignoro si tiene apoyo pecuniario de alguien» (AHJM, Documento No. 1293, f. 2 r.). Finalmente, encontramos a «Candelaria Zapata [que] ganaba como aplanchadora, diariamente, diez pesos libres de alimentación. Esta dejó a su muerte dos niñas de muy poca edad a las que con su trabajo alimentaba y vestía» (AHJM, Documento 6622, No. f. 11 v.).

En los expedientes revisados en el Archivo Histórico Judicial de Medellín se revelan por todos lados, los «hombres mancillados» y la necesidad manifiesta de «resarcir el honor». El honor como mitigante de las penas o como un valor tan fundamental, como para sobreseer un proceso por doble asesinato. A su vez, los padres, los cónyuges o familiares, en general y las propias ofendidas llegaban hasta los estrados judiciales, como respuesta desesperada a una ofensa por la honra mancillada, deseando conjurar aquella infelicidad, que se manifestaba en la marginación y en el reproche social. La institución del matrimonio y la alcoba conyugal serían, entonces, el lazo básico, a la vez que el espacio idóneo para ejercer

la sexualidad y por fuera de éstas, el acto sexual resultaba censurable, vergonzoso y en contravía manifiesta de las normas y leyes que entronizaban y limitaban esta función, a una función biológica, edificando a su alrededor un sistema de «represión» y «prohibiciones» (Foucault, 1984), en el cual «el sexo y el pecado» se encontraban cara a cara, del mismo modo, que la relación del «sexo y el delito».

Para Arlette Farge, en los archivos judiciales reposa una suerte «de lenguaje sobre el cuerpo», que se despliega mediante «los informes médicos que acompañan denuncias y juicios», pero a este lenguaje escueto y preciso, desatado por la intervención del «saber científico», se le superpone el relato del dolor: «esas citas de voces respecto de lesiones del cuerpo o de heridas son una prosa de un género extremo: se habla acerca de un cuerpo que está sufriendo. Los testimonios llevan la huella de experiencias físicas vividas» (2008, p. 157). En este sentido, reflexiona sobre estos marcajes que, en el caso de las mujeres, pueden ser vestigios de golpes y heridas o de la huella de un himen roto o de una vagina y unos pechos de parturienta, porque allí residen, también, las huellas mismas del «vínculo social», que se fortalece o se desgarran, al vaivén de la vida cotidiana. Sobre los cuerpos quedan inscritos los rastros de aquel «otro que quiso romper el pacto de alianza entre el hilo de la vida y la integridad de los cuerpos» y en las narraciones se perciben, finalmente, «los naufragios corporales relatados en cortas relaciones que rezuman dolor» (Ibíd., p 158).

En los expedientes judiciales emerge otra historia, entonces; aquella no tan idílica de la matrona antioqueña resguardada en su hogar y amada y respetada por los suyos. En estas páginas aparecen, a su vez, la violencia ejercida sobre los cuerpos femeninos: golpes, puños, moretones, rasguñones, desgarraduras, heridas. Vemos a algunas mujeres

aceptar su papel, con resignación; y soportar con estoicismo unas condiciones de vida que, a ojos vista, las somete al control radical de su humanidad, mediante la fuerza y la violencia; y, en los casos más extremos, la muerte.

Jorge Mario Betancur, en su libro *«Déjame gritar»*, un conjunto de crónicas en tono histórico sobre relaciones de pareja en Medellín y que, entre otros archivos se basó en la revisión de expedientes judiciales anota que, si bien, «parecen cuento inverosímiles, estas crónicas delatan manifestaciones abiertas y encubiertas, del poder masculino sobre la mujer»; así que, según el autor, después de haber estudiado

Los destinos adversos propiciados a esposas, amantes, madres, hijas y hermanas, puestas en los límites de la ignominia por sujetos masculinos, es posible entender porque una sociedad hace representaciones de sus mujeres como personas subyugadas a la voluntad de los hombres (2013, p. 15).

Vale preguntarse, entonces, cómo aparecen los sujetos femeninos en los archivos, así como tratar de dilucidar desde sus testimonios, qué razones hay en ellas para sostener estas estructuras de dominación; porque lo que podemos decir es que esta estructura de dominación masculina de larga duración, deja a la mujer, en estos casos, sin mayor margen de maniobrabilidad e incorporan los maltratos propiciados por sus parejas, como asunto inherente a su condición femenina, en tanto los lazos filiales de pareja se configuran como un yugo que debe ser asumido con resignación. Es decir, no solo la disposición del hombre en la estructura regional como detentador de la fuerza y la violencia configuran estas relaciones sino que, también, el papel asignado a las mujeres, mediante valores como el sacrificio, la resignación o la mansedumbre las llevan a «naturalizar» su estado.

Para Rosalba, por ejemplo y quien vivía en Cañas Gordas, evitar la miseria de su prole, a toda costa, llevaba a perdonar a su marido Faustino, luego de que dejara evidencias de violencia sobre su cuerpo. Un día de 1891, Juan Bautista quien venía por el camino, oyó en las inmediaciones del río «La Herradura», unos lamentos, acompañados de un llanto y cuando se fue acercando, vio que Faustino «tenía acida por las muñecas a Rosaura Silva y que ésta decía a gritos: «favorézcanme que este hombre me va a matar»» (AHJM, Documento No. 10111, f. 1 v.). Juan Bautista intervino, para evitar un mal mayor en la persona de Rosaura y tuvo un pequeño altercado con Faustino quien, finalmente, decidió soltarla. Por tal motivo, Faustino fue denunciado «por tentativa de homicidio» y reducido a prisión. Días después, la propia Rosaura retiraba el denuncia interpuesto por su padre, en tanto ella decía haber perdonado las ofensas ocasionadas; y, además, su situación le exigía la necesaria colaboración de su esposo que, como ella misma expresaba: «somos muy pobres con tres hijos, la última niña de siete semanas de nacida, de suerte que yo sola es muy natural que sufro mucho con mis tres tiernos hijos, no teniendo otro apoyo que el de mi marido» (Ibíd., f. 38 r.).

Las mujeres asumían sus compromisos y su matrimonio, con total convicción de la misión que les había sido encomendada e independiente que ello pudiera significar profundos sacrificios, como el caso de Amalia, que fue asesinada por su esposo, en Cocorná, en 1903, en cumplimiento de su destino. De acuerdo con las declaraciones de un vecino, esta mujer era golpeada y maltratada por su esposo y la veían, de modo frecuente, «con cardenales o contusiones en el rostro» (AHJM, Documento No. 9961, f. 11 v.). Este hombre alguna vez la interrogó por los motivos de tales golpes y ella respondió que, simplemente, se había acercado a él para llevarle los alimentos, porque se

encontraba en cama y que «se había vuelto hacia ella y le había dado una trompada o manotazo con lo cual dizque la derribó en tierra» (Ibíd.), amenzándola con matarla. El vecino la interpeló, diciéndole que si no temía por su vida y ella tan solo respondió: «que sí le daba miedo y que estaba resignada a cumplir sus deberes como esposa con él, aunque supiera que en cualquier momento la mataba» (Ibíd., f. 12 r.).

Las instituciones y, en este caso, la institución jurídico-penal trasluce el doble carácter de su esencia porque si bien, por un lado, se presenta como «un reflejo de su época»; por el otro, es «un forjador cultural», lo que genera constantes tensiones alrededor de ambos roles y en el asunto específico de los «crímenes pasionales», la disyuntiva recae, finalmente, en cómo «ubicar la razón y la emoción para determinar la culpabilidad del victimario» (Jimeno, 2004, p. 191). En clave del horizonte interpretativo que hemos expuesto hasta ahora, hemos de comprender las relaciones de género que, a su vez, están mediadas por construcciones sociales y como hay en ellas un componente afectivo, que tampoco escapa al mundo de los aprendizajes sociales. «Del aprendizaje emocional se nutren los prejuicios» como el sexismo, el machismo, la xenofobia, etc.; y en el caso del género femenino, estos prejuicios llevan «a despreciar o maltratar a quien aparece a los ojos de uno como una pobre mujer indefensa y desgraciada por el hecho de serlo» (Camps, 2011, p. 39). A pesar del estado de vulnerabilidad de ciertos grupos poblacionales, entre ellos, las mujeres, los abusos son legitimados, «impidiendo que se desarrollen emociones de empatía o compasión y fomenten el odio y el desprecio» (Ibíd.).

Así, nos topamos, en 1923, con María de los Ángeles residente del municipio de Cañas Gordas, quien antes de morir, le daba su testimonio a las autoridades

correspondientes, que llegaron hasta el «paraje de San Pascual», para tomarle su declaración:

Hace poco más de un mes que mi citado esposo me aporreó fuertemente con las manos, dándome de puñetazos en el estómago, de tal suerte que me postró a cama y en ella estoy desde entonces, por causa de esas aporreaduras. Mi marido me aporreó sin motivo alguno (AHJM, Documento No. 11407, f. 1 v.).

Eso fue lo que alcanzó a decir María de los Ángeles, ya que no tuvo alientos por su condición agónica, para continuar con su declaración. Según el informe pericial tenía contusiones en el pecho y en el estómago y su vientre estaba hinchado, presentaba hemorragia por la nariz y se encontraba «dejativa y cadavérica» (Ibíd., f. 2 r.). Cipriano, hijo de María de los Ángeles, mas no de Rufino –y quien fungía como padraastro–, narró la versión de los hechos. Cuando Rufino llegó de sus labores en el campo, vio que uno de sus hijos del primer matrimonio, estaban jugando con otro de los hijos de María de los Ángeles y por un motivo impreciso, montó en cólera por esta situación; así que se fue sobre la humanidad de la mujer y «dándole de puñetazos, la derribó en tierra y le dio golpes en el pecho y en todo el cuerpo, con las manos, hasta que se cansó, y dejó a mi madre tendida en el suelo sin poderse mover» (Ibíd., f. 3 r.). Además, otro de sus hijos añadió que «estaba acostumbrado a pegarle a mi madre desde que se casaron. Cuando Úsuga le pegaba a mi madre, ésta no podía gritar ni hablar, porque la tenía casi ahogada poniéndole las rodillas sobre el pecho y dándole pescozones» (Ibíd., f. 4 r.). Días después, María de los Ángeles fallecía y mientras Rufino rendía indagatoria, al ser preguntado por los hechos, sólo contestó con un escuesto «No señor, no sé».

Bell hooks, en este sentido, reflexiona sobre las relaciones afectivas, que están inmersas en la dinámica de la cotidianidad pero que, a su vez, están en correspondencia con el uso «legítimo» de la violencia. De acuerdo con esto, considera que hay que desplazar el concepto de «*violencia doméstica*», al concepto de «*violencia patriarcal*», como aquella que aunque es ejercida en el ámbito doméstico e íntimo se basa, justamente, en un sistema de creencias comunes, en el cual se considera admisible «que un individuo con más poder controle a los demás mediante distintas formas de fuerza coercitiva» (2017, p. 87). Mediante el aprendizaje de los comportamientos, se refuerza en los sujetos el ejercicio de la violencia patriarcal, al considerar que «una persona que tiene autoridad tiene derecho a usar la fuerza para mantenerla» (Ibíd.).

En medio de este entramado de poder y del ejercicio masculino de la fuerza y de la violencia, José llegaba hasta la casa de Candelaria. En aquella casa vivían tres mujeres, con sus hijos y ese día se encontraban, a eso de las seis de la tarde, rezando el rosario, pero esta oración fue interrumpida por el sonido de unos terrones, que estaba tirando José, sobre el techo de la vivienda. El hombre obligó a las mujeres, a abrirle la puerta, entre insultos y amenazas; y una vez le abrieron, se abalanzó contra estas, hiriendo a Rosario, quien moriría en el hospital de caridad de la población. Entre los rumores que corrían, se decía que José sostenía una relación amorosa con Rosario, la cual corroboró esta versión, indicando que «como yo tuve relaciones ilícitas con Serna y no quise continuarlas, el se manifestó enojado y entiendo que este ha sido el motivo del disgusto con nosotras» (AHJM, Documento No. 6622, f. 7 r.). De acuerdo con un testigo, José ya había manifestado que estaba dispuesto a cobrar venganza y que había dicho «que no se iba de Rionegro sin cortar a Rosario o a una de las hermanas» (Ibíd., f. 18 v.).

José veía a Rosario como parte de su propiedad y el hecho de que Rosario haya puesto fin a su relación afectiva, llevó a este hombre a cobrar venganza, por cuenta de su honor burlado. Las mujeres en la región, entonces, estaban sometidas tanto al ejercicio de una violencia simbólica como al ejercicio de una violencia física, contrario a los discursos e imaginarios que circulaban como parte de la constitución del ethos antioqueño. Aparentemente, las mujeres de la región vivían resguardadas en sus hogares, al amparo de los hombres, que estaban encargados de ofrecerles protección, no solo en el sentido material; mas una lectura de mayor envergadura, puede revelar como conviven realidades múltiples, en las cuales las maniobras del poder masculino llegaban hasta la violencia última y más radical, amparados en un dispositivo social como *el sistema del honor*, y en el cual, previamente, existía la construcción de una legitimidad social de estas prácticas.

La estructura de dominación masculina resulta ser una de las estructuras más fuertes, que se han instalado con rigor en la vida cotidiana y en las relaciones humanas de manera más vívida. Si por un lado hay ciertas discontinuidades, aún perviven en una estructura de larga duración, la división de géneros, entendida y ejercida como una división jerárquica, entre superiores e inferiores. Aunque en los últimos años haya habido avances significativos a nivel estatal y de sus instituciones, para promover la igualdad; allí donde se instala la vida cotidiana y las relaciones humanas en todas sus dimensiones –relaciones afectivas, familiares, lazos vecinales, etc.– es, justamente, el lugar en el cual los trastrocamientos y las transformaciones se hacen cada vez más necesarias, porque el imaginario que avala, entre otras formas de sumisión, la *violencia de género*, subsiste y de modo significativo. Aún nos queda por pensar si existen,

realmente, diferencias substanciales en los móviles, sentimientos, emociones y razones que le llevaron a cometer un homicidio a un hombre que vivió en 1905 y que mató a su esposa a golpes; y a un hombre que en el 2012, asesinó a su cónyuge, a puñaladas. Así que, a la par de nuevas formas de dominación, sobreviven otras formas «arcaicas» que sostienen el patriarcado y que se resisten a desaparecer. Precisamente, esta investigación pretende develar esa estructura que, en términos braudelianos, se configura como «una organización, una coherencia, unas relaciones suficientemente fijas entre realidades y masas sociales» (Braudel, 1970, p. 71), en un tiempo en el cual se inscriben imaginarios, comportamientos y actitudes, como «elementos estables de una infinidad de generaciones» (Ibíd.).

¡Entre el cielo y la tierra no hay nada oculto!

La violencia física es, quizás, el modo más radical de control sobre los cuerpos femeninos; y como hemos visto, el ejercicio de la fuerza sobre las mujeres, también estaba arraigado en el sistema social de la región. Pero hay mecanismos, aparentemente, más «sutiles» para el control de las mujeres que ejercen una violencia simbólica, por cuanto los recursos utilizados para su control, resultan despiadados, hasta el punto de que el *temor* femenino, se convertía en el muro de contención más eficaz para evitar sus desvíos. El temor es aquel sentimiento que le imprime al sujeto cierta inacción y que resulta ser una de las formas de control más eficaces. Por un lado, está la valentía y el arrojo masculino en la construcción del ethos antioqueño; pero por el otro, está el miedo femenino. Como indica Jean Delumeau, el miedo en su definición más básica «es una emoción-choque, frecuentemente precedida de sorpresa, provocada por la toma de

conciencia de un peligro presente y agobiante que, según creemos, amenaza nuestra conservación»; pero el miedo, a su vez, es un sentimiento histórico –es decir, construido subjetivamente– y el temor a algo específico no solo como individuo sino, también, en tanto experiencia colectiva, se refiere: «al hábito que se tiene, en un grupo humano, de temer a tal o cual amenaza (real o imaginaria)» (1978, s.p.) *¿A qué le temían, entonces, las mujeres en el contexto regional?*

Cantalicia, personaje de la obra literaria *«Hace Tiempos. Memorias de Eloy Gamboa»*, es una mujer que además de ser parte del servicio doméstico de la familia, es confidente y compañera de la señora de la casa. Sus conversaciones y su compañía son la ventana al mundo de esta mujer, que se mantenía confinada en las cuatro paredes de su hogar, por cuenta de su marido, quien la resguardaba hasta el punto de que había ordenado mantener clavadas las ventanas y ni siquiera permitirle salir al corredor. Han pasado diez años, después de los esponsorios y Cantalicia sigue ahí, al lado de su señora. Sus conversaciones, a la lumbre del tabaco y del humo que se desprendía de sus bocas, son largas y las realizan a veces, en la noche o mientras ambas cumplen sus labores en el día a día. Su señora se preguntaba, con dolor y melancolía, porqué habría de vivir en ese encierro, a lo que Cantalicia respondía: «Dende que se casó, la tiene medio escondida, y hace muy bien; usté ha sido muy bonita, valga la verdá, y los hombres d'este pueblo han sido muy perseguidores y muy sinvergüenzas» (Carrasquilla, 1958, p. 214).

Cantalicia le advertía en sus conversaciones, a lo que las mujeres se exponían, es decir, a todo tipo de rumores y chismorreos cuando se exhibían en público; por lo cual, siempre resultaban condenadas:

A toda mujer bonita le arreglan historias, dende que la vean en la calle: si la ven a ustedé entrar a una tienda, le componen historias con el tiendero; si la ven en la iglesia, le componen historias con el sacristán y hasta el señor Cura (Ibíd).

Para Douglas, la complejidad de este tipo de sociedades, entre otros asuntos, está dada porque no pueden existir «en un vacío neutral» (1973, p. 17); y por la naturaleza de los conflictos generados en su interior, proveen a sus integrantes de unas herramientas de supervivencia para garantizar su pertenencia a estas comunidades, mediante la sujeción a unos principios identitarios, que entrañan el necesario sometimiento a unas «leyes» y normas, que construyen aquella «apariencia de un orden» (Ibíd). Los modos de clasificar y codificar se consolidan, entonces, como unos sistemas de inclusión/exclusión, en los cuales las experiencias humanas adquieren determinados «rótulos», basados en «prejuicios conservadores» (Ibíd., p. 56).

En clave de la lectura anterior, el modelo antioqueño fue exitoso, en parte, por la capacidad que tuvo de poner en práctica sus discursos, mediante la vigilancia estricta de la moral. Pero esta vigilancia tuvo éxito, a su vez, porque sobrepasó las instituciones y se instaló en el mundo cotidiano de las gentes. La vigilancia era ejercida por todos los miembros de la comunidad, que también garantizaban que se mantuviera la cohesión social, mediante el cumplimiento de los valores que definían el ethos antioqueño. Como parte integral de dicho proyecto estaba la familia, donde las mujeres aparecían en su papel de *transmisoras* –como aquella información que circula de una generación a otra, *Vg.* padres e hijos–; es decir, como aquellas encargadas de educar a sus prole, bajo los criterios sociales establecidos. Esta imagen femenina y el rol asignado en esta

comunidad, entre otros factores, llevaron a que fuera uno de los agentes sociales más vigilados y custodiados, así como uno de los más vilipendiados y excluidos, en caso de yerro. Así, llegamos a las vetas subjetivas de la sociedad local, en relación con la puesta en práctica de un eficaz sistema de vigilancia, que se iba a ejercer en el interior de las familias y de las comunidades, mediante el recurso del *rumor*.

Es a través de la voz de una mujer, como se puede dar cuenta, mediante una capacidad muy particular para leer el tiempo en el cual estaba inserta, aquel dispositivo de control que se generaría sobre la vida femenina, para conservarlas en el lugar que la sociedad les había asignado, construyendo su devenir subjetivo. En 1906, Laura Montoya –más conocida en la historia regional como la Santa Madre Laura–, escribía una acuciosa etnografía en relación con los imaginarios, que circulaban sobre las relaciones de género y del universo femenino, especialmente. Para contextualizar la producción de tal documento, bástenos saber que, para entonces, Laura se desempeñaba como directora y docente en un prestigioso colegio –el de La Inmaculada–, plantel que educaba a mujeres de la élite, de la naciente ciudad moderna. Alfonso Castro, miembro de una prominente familia, publicaba una novela de folletín, intitulada «*Hija espiritual*», cuya trama estaba basada en un hecho real y que fue puesta en circulación por Castro, para acometer contra Laura Montoya –toda una vindicta pública–, por cuenta de una acusación que recaía sobre esta.

La familia la señalaba como la responsable de que Eva, una de las hermanas de Alfonso, no se casara con otro prominente miembro de esta comunidad, aduciendo como argumento su vocación religiosa. Decisión que,

según estos, Eva no había tomado por su propio fuero, sino aupada por Laura.

Buscando defenderse de las acusaciones y, sobre todo, librarse de la «mala fama», que esto le había causado por cuenta de la familia Castro –incluso, varias estudiantes fueron retiradas de su plantel–; ella alzó su voz:

Hablo para defensa de mi fama que necesito bien cimentada para realizar la vocación a la vida del claustro que desde niña he tenido, y porque de esa reputación depende el pan para una madre anciana y achacosa y para una hermana enferma (En: Carrasquilla, 1958, p. 640).

Pero el revuelo se alzaba por todas las calles de Medellín, puesto que quienes leyeron la novela y otros tantos más, de oídas; vieron en esta, no «la copia de acontecimientos y de caracteres imaginarios o generales o anónimos de una novela cualquiera, sino la reconstrucción fiel y circunstanciada de un hecho real muy reciente y ruidoso» (Ibíd., p. 639). En estas sociedades para provocar el fuego, solo bastaba una chispa y aún más en esta sociedad urbana de principios de siglo veinte en la cual aún, por los estrechos lazos vecinales, los rumores no tardaban en llegar a los oídos de la población que, entre el alboroto y el escándalo, iban añadiendo verdades a medias, con tal de alentar el batiburrillo.

Estas comunidades locales como *sociedad policiva*, utilizaban un recurso que podemos rastrear en los distintos archivos consultados, para detener los brotes de la libertad femenina: *el rumor*. El rumor se configuraría como un muro de contención para los comportamientos femeninos, en tanto mantener la reputación entre los miembros de la comunidad, definidos, además, por estrechos lazos vecinales, se constituía en una necesidad fundamental, para seguir ocupando un lugar y mantener su reconocimiento

como miembro del grupo. Sin este recurso para el control de las mujeres, en el período de estudio, no podríamos comprender una serie de acciones que surgen en los expedientes judiciales, porque el temor al castigo, que no era más que la pérdida de investidura como sujeto social, no podría significar más que una tragedia para ellas. Uno de los hechos que más afectaban, particularmente, a las mujeres en estas sociedades y que las exponía a la sentencia social, era estar *en boca de todos*, provocando el escándalo, del cual, difícilmente, podrían recuperarse. En este sentido, lo que en estas sociedades podía ser o no susceptible de un rumor, tiene que ver, entonces, con aquello que la comunidad creía y que «depende de las normas y creencias comunitarias».

El rumor, entonces, en palabras de Elías y Scotson, va más allá de «una información más o menos despectiva sobre un tercero que dos o más personas se comunican entre sí», ya que para este tipo de sociedades, un «flujo adecuado» de rumores y su efectiva circulación, revela su nivel organizativo y su grado de cohesión (2016, p.p. 168, 169). Los «chismes recriminatorios» tienen la misión, en este caso y para nuestro análisis, el de signar y marginar, mediante la exageración o la falsedad, incrementando el peso de las acciones de los sujetos femeninos y cumpliendo, a su vez, una doble función: por un lado estigmatizar; pero por otro, reforzar aquella unidad del grupo bajo un halo de «superioridad moral», (Ibíd., p. 180). Laura escribía, entonces: «soy una calumniada que viene a decirle a un público que ya ha fallado: «Revisad el juicio, revocad la sentencia, porque la condenada es inocente»» (Ibíd., p. 639).

Las mujeres, entonces, temerosas de ver su «honra» en entredicho, evitaban cualquier tipo de habladuría maledicente, manteniéndose al margen, gracias a la discreción en sus comportamientos y al silencio de sus palabras, en tanto manifestar sus

opiniones, actuar con cierta independencia o al margen de las normas sociales, solo podía desembocar en un «escándalo»: «ese juicio lo echaron a volar a la calle, como hecho evidente y comprobado. Y mi nombre, envuelto en el escándalo, corrió de boca en boca, como el de un personaje de leyenda, como el de un ser vitando y tenebroso» (Montoya, en: Carrasquilla, 1958, p. 642). Su testimonio, así como su modo de interpretar las consecuencias de un rumor, nos consiente para desentrañar así, lo que significaba para las mujeres de la sociedad antioqueña, verse envueltas en posibles situaciones contrarias al mandato moral y a sus consabidas consecuencias; provocando cierta inacción por las propias dinámicas del miedo, como otro más de los componentes que sustentaría este dispositivo de control. Finalmente, en palabras de Laura,

Por el hecho de haberme juzgado capaz de atentar contra la religión, contra la sociedad y contra los fueros y los proyectos de la familia de ustedes, me juzgaron también –acaso más por lo último que por todo– merecedora de la excomuni3n social» (Ibíd.).

«La excomuni3n social» era el castigo merecido y así, se estrechaba el cerco de vigilancia, en medio de un juego entre «establecidos y marginados», gracias al reforzamiento de aquella «fantasía colectiva» (Elías y Scotson, 2016, p. 50).

Las trayectorias de un rumor podemos rastrearlas en los distintos expedientes consultados. Un ejemplo de ello, lo identificamos en uno de ellos por infanticidio, cursado en 1892, en una localidad antioqueña. Eugenio pasaba, en la mañana, por un camino y vio que en la casa sobre la vera, había tres mujeres que «conversaban en secreto» (AHJM, Documento No. 15429, f. 1 v.); quienes, a su vez, lo llamaron y le contaron que Paula, su vecina, había dado a luz y que no se sabía que fin habría tenido la

criatura. En este punto es importante indicar que, en la mayoría de los expedientes cursados por aborto e infanticidio, son personas de la vecindad –especialmente, hombres–, los que llegaban hasta la institución jurídico-penal, cuando las mujeres se veían envueltas en la comisión de un delito –más allá de que el delito cometido pudiera ser un rumor o no–. En este marco comprensivo vemos la ligazón entre los miembros de la comunidad como vigilantes y garantes del cumplimiento de la norma social y de las leyes; a la vez que de la comunidad, con las instituciones del estado que se asentaban en el ámbito local, cuando Eugenio fue quien interpuso el denunció y llevó el cadáver hasta la Inspección. Pero antes de dirigirse a la Comisaría, los vecinos de la localidad como peritos expertos se dieron a la tarea de desenterrar el cadáver y examinarlo, descubriendo en el cuerpo de la criatura, según sus observaciones, que tenía una herida en la cabeza, como se lo hicieron saber al funcionario. La mujer en cuestión, vivía en la casa de Ana Joaquina –con la que no tenía ningún lazo de parentesco–; y por los decires de la gente, tampoco era una mujer de buenas costumbres, ya que había «tenido familia después de que su marido la abandonó» (Ibíd., f. 21 v.). De este modo, había que escarbar para encontrar bajo la tierra, hasta el último secreto.

Acerca de nuestra interpretación sobre la vida de las mujeres en la región antioqueña, podemos observar como hay una límite muy difuso, de acuerdo con los usos y costumbres registrados en los distintos archivos, entre las fronteras de la esfera pública y la esfera privada, hasta el punto que parte del éxito del «gobierno de las mujeres» en la sociedad regional, se hallaría en la penetración incesante de la esfera privada, como aquella supuesta «zona de inmunidad ofrecida al repliegue, al retiro» (Ariés y Duby, ed., 2017, p. 12), aquel «lugar familiar. Doméstico. Secreto, también»

(Ibíd.). En la mentalidad de esta población no parece ser ejercido un derecho legítimo a la intimidad como individuo, en tanto mujer. Vemos en habitantes de los distintos poblados, que no existe una «conciencia de la privacidad» con respecto a la vida de las mujeres, específicamente; es decir, recae sobre ellas un sentido de potestad desde los hombres de la familia, el resto de miembros de esta, hasta la comunidad que, bajo una suerte de «derecho natural», interviene sobre su vida y su propio fuero. El «escándalo», en estas comunidades «poseía la virtualidad de convertir en hechos sociales conductas privadas, aun las más íntimas»; en la cual «el chisme, la comidilla y la conseja aparecían como correctivos sociales»; y «auxiliares de la justicia» (Colmenares, 1990, p. 7).

Esta misma escena se repetía en el municipio de Gómez Plata, en 1901. Julio, una vez llegó a la Inspección de Policía para interponer denuncia por infanticidio, narró que se encontraba en compañía de otras personas, cuando Dolores pasó por el corrillo y llamó aparte a Antonio, con el cual «estuvo hablando en voz baja» (AHJM, Documento No. 9536, f. 1 r.). Una vez Antonio regresó al corrillo, mencionó que Dolores «le había contado que en la quebrada que atraviesa esta población cerca del puente de la casa de los Muñoces» (Ibíd.), habían encontrado el cadáver de un recién nacido. En realidad, quien halló el cuerpo fue Genoveva, porque vio que había un pequeño piececito, «que se asomaba y se volvía a esconder» (Ibíd., f. 3 r.), al vaivén del agua; mas esta mujer no se atrevió a sacarlo y, a su vez, llamó a María, otra vecina, quién lo rescató. En este expediente se revelan estos circuitos del rumor y que van rodando la voz, de vecino en vecino, hasta enterar a la comunidad de los yerros cometidos por las mujeres, antes de acudir a la institución jurídico-penal. Los rumores apuntaron, por un momento, a Dolores; y sin embargo, al ser auscultada por las comadronas del lugar, no notaron en

ella las huellas del parto; y María Jesusa, vecina de esta, atestiguó que era una mujer honrada y que le constaba que sus costumbres eran «rezar el rosario todas las noches a la oración, en lugar de salir a la calle, y en fin, es una mujer recogida en su casa» (Ibíd., f. 31 r.). El día de la aparición del cadáver del infante, Dolores al ver el «horroroso crimen», tan solo expresó: ««quién sería tan criminal que pudo echar al agua esa criatura», que no pagaba ese crimen ni quemándola» (Ibíd.).

María ilustra de una manera particular, en su testimonio de 1908, en un expediente por adulterio, la constante vigilancia y la fragilidad de la «esfera privada», cuando relataba que había visto a Mariana y a Jesús, quienes habitaban en la ciudad Medellín:

Viviendo bajo un mismo techo y en amancebamiento público y me consta porque los he visto juntos en una sola cama y en la casa que han vivido, como fue en la quebrada arriba, cerca al puente colgante donde vivimos vecinos pared de por medio (AHJM, Documento No. 3426, f. 4 v.).

Una pared de por medio era una membrana muy frágil para separar la vida pública, de la vida privada, puesto que los ojos y los oídos penetraban las paredes y se instalaban hasta en la intimidad de la alcoba de los amantes, de acuerdo con la narración de esta mujer. Los secretos eran revelados y convertidos en una suerte de *bien común*, en el cual no había una estrategia para escindir los modos de vida ejercidos, tanto en el interior de los hogares, como en el exterior de las plazas y calles. Quizás el decir más exacto para comprender estas actitudes, lo encontramos en otro expediente, cuando Rosario se enteró –por una de sus hijas–, que otra de ellas, Anatilde, había arrojado el cuerpo de su hijo en la letrina de la casa de la familia, en la cual laboraban como

empleadas domésticas. Las palabras de Rosario fueron sentenciosas: «entre el cielo y tierra no hay nada oculto» (AHJM, Documento No. 3438, f. 1 v.). Hasta la correspondencia podía ser intervenida porque en nombre de la defensa de la moral todo se valía; así que Romelia, residente en el municipio de Andes, narra antes las autoridades competentes que, un día estando en la casa de Débora «desabrochándose la blusa, se le cayó un papelito blanco que tenía allí guardado y ella inmediatamente atisbó que era lo que se le había caído, pero yo que estaba muy cerca, lo tapé con el calzado» (AHJM, Documento No. 3550, f. 42 v.). Luego de que se fuera Débora, recogió la nota y al no saber leer, la compartió con otras personas para descifrar su contenido.

Así,

Cuanto más homogéneos son los criterios sociales o morales sobre la buena educación o el comportamiento correcto, cuanto más cerrada está la comunidad sobre sí misma y en torno a sus creencias, más sentirá el individuo el oprobio y la vergüenza al mínimo desvío» (Camps, 2011, p. 112).

En el caso de la sociedad regional y de las sociedades locales, podemos apreciar, cómo la moral atada a una fuerte raíz religiosa, se vuelve exigente y expiatoria, a partir de esta estricta vigilancia que supone que, al menor desvío, haya una respuesta de la comunidad, para actuar desde el señalamiento y el posterior castigo. El temor a la exclusión y a la privación de la «reputación» es quizás, en las mujeres antioqueñas, el móvil más fuerte, para abstenerse de incurrir en ciertos comportamientos, instituyéndose así, un «poder que incluso inhibe» (Ibíd., p. 113). En este tipo de sociedades altamente ritualizadas, por el peso de la norma, todo los actos de desviación de dicho proyecto común llevaban, finalmente, a la exclusión de aquéllas o aquéllos,

«contra quienes no encajan en ella» (p. 115). Como podemos observarlo en el ejemplo siguiente.

Teresa en sus testimonios, dejó consignado en un expediente de 1927, que un día sintió los dolores de parto y en medio del desconcierto del padre –pues este no sabía de su embarazo–; tuvo a la criatura, mientras su hermana María la reemplazaba en la escuela, puesto que esta era maestra en la jurisdicción de Fredonia. El temor a que la comunidad supiera de esta condición y por ello, perdiese su empleo que, además, representaba el único respaldo económico del hogar, la obligó a que, tras el penoso parto, reposara apenas un par de horas, para volver de nuevo a sus funciones como maestra; mientras el padre tomó a la niña, quien para ocultar el hecho, la llevó hasta otros parajes. Pero los muros de las casas hablan y en la comunidad se percataron de lo sucedido por un miembro de la comunidad, que alertó a un agente de policía; y este, a su vez, denunció el hecho ante el alcalde y el sacerdote de la comunidad, en tanto por el escándalo que ello pudiera despertar, se comunicaron con la Gobernación para que la destituyesen de inmediato; como en efecto, ocurrió: «como quedamos en la más completa miseria, vendimos cuanto teníamos para poder hacer el viaje a esta ciudad» (AHJM, Documento No. 13324, ff. 11 v., 12 r.). Y de este modo, Teresa quedaba expulsada de aquella comunidad. En palabras de Laura, con respecto a estas actitudes en la región:

La intolerancia, el exclusivismo y el odio a quien no sienta como ellos, son su criterio para todo juicio y toda apreciación; natural que los copartidarios, que en algo difieran, son declarados cismáticos y acreedores, por ende, a la misma sanción que los contrarios, cuando no a otra más severa todavía (En: Carrasquilla, 1958, p. 644).

En este pequeño bosquejo apreciamos, entonces, como se entremezclan en un trama difusa, instituciones, discursos y prácticas, así como las relaciones entre lo público, privado y lo íntimo; la emergencia de sentimientos y, adicionalmente, los fueros de los sujetos en tanto individuos pero asociados, a su vez, a una comunidad; y en las cuales la supervivencia de este sistema del honor, sería configurador y estructurante de la subjetividad femenina en el contexto de la región. Ir desglosando de esta manera como aparecen las particularidades de estas sociedades locales, nos permite generar marcos de interpretación más amplios, en los cuales se van integrando otros vectores de comprensión, para desvelar las tensiones históricas que se generan, así como la pervivencia de valores, en tanto reparto específico para determinar los comportamientos femeninos y masculinos, a través del cumplimiento de roles antagónicos.

4. Los entrelazamientos del discurso regional y la discursividad religiosa: de las prácticas de la caridad y la compasión

*¿Quién al dejar cansado y soñoliento
Aposentos de lujo y alegría
Donde se goza hasta venir el día
En delirante y báquica función;
No ha sentido en su pecho al tropezar
Con esos seres de dolor profundos
Que el mal impera como del mundo
Si el egoísmo anima el corazón?*

(Kastos, 2010, p. 100)

■ *Cuándo Hablamos de la caridad en esta investigación, de qué hablamos?* En este capítulo lo que pretendo, entonces, es demostrar que la caridad emerge en el contexto de la sociedad antioqueña y para el período de estudio, no solo como un valor cristiano sino, también, como un valor compartido para la constitución del ethos antioqueño; y que, además, aunque era practicado por la comunidad en general, fue un valor asociado, fundamentalmente, con la subjetividad femenina. En primera instancia, haremos un pequeño recorrido por la labor femenina en la región, asociada con la práctica de la caridad y su institucionalización; en segunda instancia, teniendo en cuenta el consenso de esta comunidad imaginada, que se exhibe en la discursividad del ethos antioqueño –como espacio homogéneo de acuerdos y pactos, sin aparentes resistencias–; realmente, podemos identificar que sobre la caridad emergen, para el siglo veinte, críticas en relación con el género femenino y su

proclividad a ésta, como recurso *sine qua non* de su condición y que, a su vez, contrastaremos con las actitudes más extendidas. Finalmente, mediante las voces de los distintos archivos consultados, entenderemos la caridad como punto nodal en el andamiaje de la sociedades locales y la sociedad regional, en general; y en la cual los lazos de la solidaridad y hospitalidad, permiten construir fuertes relaciones vecinales, insertas en el devenir cotidiano.

Antes de entrar en materia, algunas precisiones que nos aportan a la comprensión histórica del período de estudio. Luego de cruentas guerras civiles en el ámbito del territorio nacional y que atravesaron todo el siglo diecinueve, entre otros asuntos, por el modelo de país que habría de constituirse, posterior al proceso de la independencia –si un modelo centralista o federalista, si gobiernos liberales o conservadores–; las disensiones pusieron también su acento, en el debate de la jerarquía entre la Iglesia y el Estado y la separación de estos poderes en el control de la población; así como las ventajas y desventajas, en caso de que se llevase a cabo, un efectivo proceso de laicización. Para el historiador Germán Colmenares, anterior al proceso de formación de la nación colombiana, o sea, en el período colonial, lo que podemos encontrar es una «indiferenciación entre lo público y lo privado, en la que lo político estaba conectado en lo más íntimo de la conciencia con el sistema de creencias religiosas» (1990, p. 16). Este sistema de creencias entrelazado con las relaciones sociales y las instituciones encargadas del orden y el control de la población, continuaría vigente como discurso en el siglo diecinueve, en tanto se instalaba entre algunos sectores, una suerte de desconfianza por «ese orden que el discurso político había trastocado» (Ibíd.), con la emergencia de las instituciones republicanas; ya que, al menos en el orden del discurso,

se hacía necesario forjar otras relaciones con lo público, es decir, aquellas dinámicas entre el aparato estatal y la ciudadanía, pero quedaba por verificar si, una vez instauradas estas nuevas formas de sociabilidad política, podían ocasionar la sublevación de las masas populares. Esta era la preocupación de las élites, de mayor raigambre conservadora, en tanto consideraban que si ya había un «pacto social», legitimado desde la Colonia, entre otras, por la religión; no era conveniente que dicho pacto fuera roto, en virtud de un «nuevo orden». Continuando con Colmenares, en este sentido, «la religión constituía todavía el fundamento moral de la sociabilidad popular, aunque esto no quisiera decir de ningún modo que debía conservársela como el fundamento de la política» (p. 17).

Para el caso de Antioquia, de acuerdo con Patricia Londoño Vega, en su libro *«Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia, 1870-1930»*, contrario a otras zonas del país, la región presentó dos particularidades, a este respecto: la primera es que, si bien el período de la historia del país, transcurrido entre 1848 y 1880 y que estuvo caracterizado por un fuerte conflicto –que acarreó guerras civiles–, entre las instituciones del Estado y la Iglesia; en Antioquia dicho conflicto, entre el gobierno civil y el eclesiástico fue «relativamente leve», hasta el punto que el pequeño grupo de liberales que había allí, se constituyeron, también, en «defensores de la Iglesia» (2004, p. 61). Esta actitud queda manifiesta en uno de los pasajes de la novela *«Mercedes»*, de Marco Antonio Jaramillo y que fue publicada, póstumamente, en 1907. En ella narra la guerra acaecida en la década del sesenta, del siglo diecinueve y como los pocos liberales que había en la localidad de Sonsón, donde se desarrolla la novela:

no aceptaban que se persiguiera a los sacerdotes, ni se conformaban con el destierro de las monjas, y aunque callaban, era sabido que desaprobaban los decretos de tuitión y desamortización, de que tánto se habló entonces, que tánto escándalo produjeron y con los cuales se realizaron tántos crímenes (2006. p. 100).

Ahora bien, siguiendo con Londoño Vega, la otra particularidad en la configuración de la región, es que «si bien los antioqueños han tenido fama de ser un pueblo muy religioso», la Iglesia durante el período de la Colonia, no tuvo una presencia efectiva y fuerte, como en otros zonas del país; donde sí se asentaron órdenes religiosas muy poderosas, tanto en el orden material, como simbólico. En Antioquia, entonces, lo que sí hubo fue la creación de «un disperso clero secular que no era próspero ni poderoso, y el único convento de monjas era el de las Carmelitas Descalzas, fundado en Medellín en 1791» (1995, s.p.). En las medianías del siglo diecinueve, de acuerdo con la autora, podemos identificar que este escenario se fue invirtiendo, porque «empezó a aumentar el número de parroquias, sacerdotes y comunidades religiosas y para inicio del siglo veinte, «la región ya llevaba la delantera en casi todos estos indicadores respecto al resto del país, y exportaba curas y monjas a los demás departamentos» (Ibíd.). Dichas vocaciones «brotaban mayormente en los pueblos, donde la influencia de curas y confesores se hacía sentir más» (2004, p. 144), pero, en general, «la vida religiosa gozaba de un amplio respeto social» (p. 147). Como bien lo indicaba Sofía Ospina de Navarro, en «*La abuela cuenta*» (1968): «la vida religiosa atraía de manera sorprendente a las gentes del pasado. Pareciera que cada familia se sintiese obligada a pagar diezmos vivientes a la Iglesia de Dios Nuestro Señor» (p. 69).

En el período conocido como de la «*Regeneración*», encabezado por el Presidente Rafael Núñez y con la Constitución Política de 1886 –carta de navegación de la nación colombiana, hasta 1991–; la religión católica fue aceptada, finalmente, como la religión del pueblo colombiano y el país, consagrado al Sagrado Corazón de Jesús. A Núñez, aunque de cuño liberal, «su pragmatismo lo llevó a reconocer a la Iglesia como parte orgánica de la sociedad colombiana» (Londoño, 2004, p. 53) y como eje primordial del engranaje social, para garantizar el orden y el mantenimiento de las jerarquías. La Iglesia continuó extendiendo su poderío e intervino de modo activo, particularmente, en la construcción de los sujetos antioqueños. De acuerdo con Marío Aguilera, con la proclamación de la Constitución de 1886, de corte conservador, que pretendía «una reorganización de la sociedad porque se partía del supuesto de la existencia de un país anarquizado por la lucha partidista, el olvido de sus tradiciones, la errada política educativa y el conflicto Iglesia-Estado desatado en el pasado período liberal» (1991, s.p), con un fuerte acento en los principios de la moral cristiana; esta entrañó el endurecimiento de las «*medidas de control social*».

En este marco histórico, el Obispo de Medellín, Bernardo Herrera Restrepo (1844-1928), daba cuenta en su «*Pastoral Sobre la Consagración de la Diócesis al Sagrado Corazón de Jesús*» (1886), como el hombre de finales del siglo diecinueve, se había dejado seducir por el progreso material –y por las ideas liberales–; y le daba la espalda a todos los dones que emanaban de Dios, entronizando «la razón y á la inteligencia humana» (p. 2), como pilares de la vida de los sujetos; mas el olvido de las leyes divinas como el fundamento necesario de la moralidad en «el individuo, en la familia y en la sociedad» (Ibíd.), llevaba consigo, un atroz peligro: que los hombres dejasen de sentir «*el*

temor de Dios». Sus palabras alertaban al pueblo antioqueño, sobre la impronta que podría dejar la inspiración de «las sociedades modernas» y la amenaza para el orden social, si se exaltaban «aquellas falsas teorías de independencia y libertad», que solo podían desembocar en el «desorden, el terror y la devastación» (Ibíd.). Pero para hacer efectivo este control social sobre la población, no solo las órdenes religiosas, las parroquias y los sacerdotes debían ser los actores activos en el mantenimiento del *statu quo*. Habría de constituirse una red de apoyo en torno a la feligresía, no solo para asegurar la práctica de valores cristianos sino, también, para estrechar el cerco de vigilancia, en materia de «moralidad y buenas costumbres».

El Obispo continuaba así, su Pastoral: «¿Sabéis vosotros de qué manera se forman los apóstoles, los mártires, las vírgenes que se inmolan en servicio de la caridad? Muy fácil es decíroslo. Todos ellos van á buscar ese fuego que han de abrasar su alma, en el divino Corazón de Jesucristo» (Ibíd.); y en este sentido, la Iglesia invitaba a ejercer una especie de «sacerdocio laico», llevado con devoción y convicción, integrando a la población al quehacer de esta institución, de manera activa, más allá de gestos como rezar el rosario o ir a misa. Así que la caridad les otorgaba la capacidad de actuar en Cristo, cumpliendo su misión y, a su vez, asegurar la propagación efectiva de la fe cristiana, en un ejercicio del «voz a voz». Para Gloria Mercedes Arango de Restrepo, las asociaciones de cuño católico, que surgieron en el siglo diecinueve pero, especialmente, en las primeras tres décadas del veinte, en Antioquia, estaban asociadas con la vida femenina y generaron toda «una red que se tejía alrededor de la religiosidad, la caridad, el adoctrinamiento católico, las guerras, las pestes» (2004, p. 33) y que desplegaba así, su halo protector sobre «sus propias familias, pasando por el vecindario, el barrio, la

población y la vereda» (Ibíd.). A continuación, expandiremos este horizonte interpretativo, para comprender las dinámicas alrededor de la *caridad*, desde los distintos locus de enunciación que emergen en el contexto regional, para el período de estudio.

¡Caridad de caridades, divina caridad!

En la colección «*Historia de las mujeres*», dirigida por Georges Duby y Michele Perrot, para el período de la Edad Media europea, estos observaban como «por medio de la caridad, la mujer parece entrar por fin en contacto con el mundo que se agita fuera de las casas y de los monasterios; un mundo poblado por marginados, pobres, enfermos, lisiados, vagabundos, mendigos» (2000, p. 139) y que funciona para interpretar la manera en la cual las mujeres intervienen en la región, para el período de estudio, extendiendo su labor más allá del hogar e, incluso, penetrando en las fibras de la esfera pública. Asimismo, esta labor femenina en la región, desde mediados del siglo diecinueve, ya aparece ligada a la construcción de un discurso, que no solo estará asociado con el universo religioso, sino que va apuntando a aquella esencia mujeril antioqueña, como uno de los valores fundamentales para su reconocimiento social. Desde entonces, era registrada la labor filantrópica femenina; configurándose como contrapunto al interés económico y al ánimo individualista, como rasgo de los hombres antioqueños. Gesto que era más notorio, de acuerdo con las descripciones, en aquellos «acomodados» que, aunque «hombres laboriosos y emprendedores», «llegan a caso en ocasiones a no considerar en todo sino sus propios intereses» (Codazzi, 2005, p. 218).

Contrasta esta actitud con la labor de las mujeres, de acuerdo con el «*Informe de la Comisión Corográfica del Estado de Antioquia*», realizado en 1852. Este testimonio es

muy importante puesto que es el preámbulo a lo que, históricamente, se constituiría como las costumbres en común, de las múltiples miradas sobre la «raza antioqueña» y de aquellos elementos en tensión, entre un ánimo económico y especulativo, con una individualidad muy marcada –que se evidencia, además, en la preocupación por proteger la propiedad privada–; y que pervive con profundos valores cristianos, como la caridad, la compasión y la hospitalidad. En dicho informe se remarcaba que, pese a dicho ánimo individualista, había gestos que engrandecían el honor de la población antioqueña, en especial, por parte del «bello sexo»; revelando en estas tierras, el no ser incompatible «el amor de lucro y la caridad cristiana» (Ibíd., p. 221). Esto se concretaba en la creación y funcionamiento de «un hospital admirable por su buena dirección, su orden y su acertada administración», en el cual «un gran número de las más respetadas señoras se dedican en él espontáneamente, y con una piedad ejemplar, a asistir a los enfermos, consolarlos y prodigarles todos los auxilios que una cuidadosa madre podría proporcionar a sus hijos» (Ibíd.).

Esta actitud femenina es exaltada, a su vez, por Emiro Kastos, escritor antioqueño, quien en un poema intitulado «*La caridad*» y publicado en «*Amigos del País*», en 1842, le dedicaba una estrofa, exclusivamente, a la mujer y a la práctica de este valor: «Y vosotras, bellísimas mujeres,/Cuya existencia es fiesta y alegría,/Mirad que el pobre es hijo de María/Y ella siempre amorosa lo escuchó./La que se acerca al pobre desgraciado,/Y le lleva socorros y consuelo/Es un arcángel que del puro cielo/Para alivio del hombre descendió.» (2010, p. 101); y en otra estrofa, escribía los siguientes versos: «Que Dios bendice a la mujer hermosa,/Que deja a ratos el alegre mundo,/Para aliviar al pobre moribundo/En su lecho de pena y de dolor.» (Ibíd., p. 102). Es de anotar

que en la lectura de este poema, Kastos le otorga ya a la práctica caritativa, una relación con el género femenino en tanto ser, específicamente, llamado a ejercerla, por lo cual no puede sino reconocerse como «arcángel del puro cielo», basada en el modelo mariano. A su vez, las encontramos ejerciendo la caridad, no solo en sociedades de beneficencia, puesto que también emerge esta práctica en distintos gestos y en el ritmo de los días, manifestando su capacidad compasiva, protectora y benefactora, insertándose así, en sus modos de vida.

Para contrastar la imagen de las mujeres de la élite, ejerciendo su labor en el hospital de caridad descrito por la Comisión Corográfica, traemos los testimonios de Ana María Martínez de Nisser (1812-1872), una mujer antioqueña, nacida en la localidad de Sonsón y que ha aparecido, con cierta relevancia en la historia de Antioquia, por la escritura del «*Diario de los sucesos de la Revolución en la Provincia de Antioquia en los años de 1840-1841*» y, fundamentalmente, por su participación en la guerra, para salvar a la patria de lo que ella consideraba una verdadera anarquía y para restaurar el orden, además de salvar a su esposo, quien estaba preso en Rionegro por las facciones enemigas –los liberales radicales–. Antes de tomar esta decisión, la vemos junto a las demás mujeres del pueblo, colaborando a través de los «oficios propios de su sexo», como por ejemplo, confeccionando el vestuario para los señores de la guerra: «Las señoras todas están cosiendo blusas, y estas tres noches pasadas he estado cosiendo en compañía de dos hermanas hasta las dos de la mañana; pero la inquietud de ir cada momento a la plaza a ver si hay alguna novedad, no me deja estar constantemente ocupada en la costura» (Martínez, 2012, p. 67).

Mediante estas actividades silenciosas pero necesarias, que se esconden detrás de la grandes gestas y los grandes héroes, están las mujeres colaborando con un bando o el otro, de acuerdo con sus causas políticas; pero, esencialmente, con su sensibilidad femenina, en la cual siempre ha de abrirse espacio, para colaborar. Así, las vemos sanando las heridas de los combatientes o como en esta escena que describía Ana María, en Salamina: «a la entrada del lugar encontré a todas las señoras cargando fusiles y cartucheras, para los cuarteles, y a pesar de que continuaba lloviendo, no cesaron en esta penosa ocupación, hasta que tuvieron todas las armas del enemigo dentro del lugar» (Ibíd., p. 92). La capacidad colaborativa de las mujeres queda, a su vez, explícita en este pasaje literario, cuando Jacinta en la novela *«Inocencia»*, narra que Clara, de «quien fue tan compinche y amiga», «murió en la guerra de un balazo en los momentos en que le echaba agua a un herido para que no boquease «seco como el gorgojo»» (Rendón, 2009, p. 43).

Elizabeth Franklin Louis, en *«La Caridad de una mujer: modernización y ambivalencia sentimental en la escritura femenina decimonónica»*, señala para el caso de la sociedad española, entre el siglo dieciocho y el siglo diecinueve, como la caridad está asociada a la sensibilidad femenina y al universo de los sentimientos, situándola en medio de dos orillas: por un lado, una construcción social de la sensibilidad, en la cual predomina una personalidad impresionable, débil y carente de razón, por su proclividad a juzgar el mundo por la impresión de sus sentimientos; pero, de otro lado, lo que se despliega con la práctica de la caridad o la compasión es, a su vez, una valoración positiva del papel femenino, por la impronta misma de esa «naturaleza sentimental» (2011, p. 188). Esta propensión manifiestamente femenina, refuerza el reparto de

valores entre hombres y mujeres, como bien lo vemos expresado, en la obra *«Historia Moral de las mujeres»*, del francés Ernesto Legouvé y traducida al castellano, En 1860, por una editorial española: «Por lo que toca á la caridad, nadie se atreve á disputar la superioridad á las mujeres, á las cuales es inherente. El hombre que da, no da más que su oro, a la mujer añade su corazón» (p. 401); y exaltaba, además, la capacidad de las mujeres para administrar con tino, las labores benéficas, «un doblón, en manos de una buena mujer, alivia mas pobres que dos manos en un hombre: la caridad femenina renueva cada día el milagro de la multiplicación de los panes» (Ibíd.).

Lisandro Ochoa (1867-1948), en su libro *«Cosas Viejas de la Villa de la Candelaria de Medellín»* de 1948, ya hablaba de la presencia de mujeres voluntarias en el siglo diecinueve, cuando en la Iglesia de San Francisco –hoy, templo de San Ignacio–, recordaba a las mujeres como voluntarias en la Guerra Civil del «79 y el 85», cuando el templo fue ocupado «por las tropas y en ellas instalaron un cuartel», en el cual «las voluntarias, con el mayor desacato, colocaban fogones en el suelo y allí confeccionaban los alimentos para la soldadesca» (2004, p. 23). Así en agrupaciones, solas o acompañadas, a la luz pública o en su propia intimidad, las mujeres extendían sus actos compasivos, al ritmo de la vida, en la región. Las mujeres también acompañaban a los enfermos y a los agónicos y preparaban a los muertos para su paso a la vida eterna, de acuerdo con este pasaje literario, en el cual una vez muerto Lorenzo, las mujeres se encargaban de acicalar el cadáver, con toda curia: «lavan el difunto en agua caliente, le cierran los ojos con ácido de limón, le ahorcan con una cabuya y le amortajan» (Rendón, 2009, p. 23). En definitiva, la caridad como valor femenino, religioso e introducido, paulatinamente, en el discurso de la antioqueñidad, nos muestra que para estas

sociedades, se pueden desplegar múltiples análisis como «el intento de resolver problemas sociales, la posición de la mujer en la sociedad, el sentimentalismo y sensibilidad como cualidades femeninas, el complicado papel de la religión, y la tensión entre el impulso modernizador y la exaltación de la tradición antigua» (Franklin, 2011, p. 186).

Estas espacialidades dispuestas para la práctica de valores femeninos se constituyen, a su vez, en espacios de vigilancia de la moral femenina: «en resumen, con la caridad la mujer tiene, sin duda, un contacto con la sociedad, pero se trata de un contacto parcial, cauto, mediado y, en todo caso, custodiado» (Perrot y Duby, ed., 2000, p. 139). En esta línea argumentativa, la ocupación de las mujeres en otros escenarios, de acuerdo con el horizonte de interpretación que hemos desplegado en capítulo anterior, está asociado en cuanto a la dinámica regional, a la proclividad de la promoción de la laboriosidad como contrarrelato del ocio, en tanto peligroso consejero para desviar la atención de los sujetos, hacia actos pecaminosos. Las mujeres antioqueñas en las distintas representaciones sociales e insertas en las dinámicas discursivas, están asociadas a diversas laborales; y el tiempo dedicado a las actividades de caridad y beneficencia les permitía, además, combatir el demonio del tiempo improductivo.

En los discursos de la época –pero no solo ceñidos al contexto regional–, las mujeres por su amplia capacidad imaginativa y la ausencia de fuero interno para actuar dentro del registro de la razón, encontraban «en los momentos de ocio la ocasión propicia para liberar un flujo de pensamientos y deseos, a menudo obscenos e ilícitos» (Ibíd., p. 137); así que, además de una constante vigilancia, eran sometidas al cumplimiento de distintas responsabilidades, dentro y fuera del hogar. Estas actitudes

las encontramos en los testimonios, toda vez que las mujeres fueron conminadas a llevar a cabo sus compromisos, sin renunciar al hogar sino, más bien, como actividades paralelas y complementarias, ambas conformes a su esencia femenina. Esto podemos registrarlo en un testimonio en el cual una mujer escribía que, por su profundo sentido de responsabilidad: «no sé pertenecer a un cuerpo colegiado sin ir cada vez que haya reunión y trabajar lo más que puedo. Por eso me he salido de casi todo, hasta del centro de estudios» (SPUE, LCdeG C-8, ff. 13 r., 13 v.); ya que «con casa, marido, hijos y las Escuelas Populares Eucarísticas, de las cuales soy presidenta y las que son ya noventa y seis, copan mis capacidades» (Ibíd.).

Ahora bien, hablando de las mujeres y la relación con las asociaciones de beneficencia, desde otra perspectiva, están mujeres como Enriqueta que, a finales del diecinueve, representaba la participación mujeril en este sector y se consolidaba como un «un personaje público» que, a la vez, era modelo de perfección femenina. Sus acciones sociales visibles reforzaban la construcción de una identidad de género y de clase, en la cual la función de la maternidad se extendía por fuera del circuito del hogar, para amparar a los más necesitados. De este modo, al cuadro de honor de hombres ilustres antioqueños, sobre los cuales se tejía un discurso cívico que irradiaba a todos los sectores de la población –es decir, la vida misma como modelo de publicidad del proyecto ético-cultural de la élite antioqueña–, se le sumaba la profusa actividad de las mujeres. Seres de carne y hueso, pero «ángeles en la tierra». Para Donzelot, la caridad en este tipo de sociedades se va a constituir como el medio idóneo, para «denfender el orden social», toda vez que las élites, de acuerdo con su interpretación, dispondrían de la caridad como «técnica política», para canalizar las necesidades de algunos sectores de la

población, mediante un proceso de «integración social», que llevaría a evitar cualquier tipo de «insurrección» (1998, p. 67).

Pero, también, se generaban «lazos de afecto» y modos de relacionamiento entre distintas clases, que si bien no hacían desaparecer los rasgos de obediencia entre benefactores y beneficiados o, dicho más claramente, entre los «pobres y ricos» (Ibíd., p. 65); a través de la práctica de estos valores que favorecían a los segmentos con más necesidades, se construían lazos de protección maternal, por un lado; y por otro, gestos de agradecimiento y lealtad, que reforzaban los vínculos sociales de la región. Esta lectura se hace visible en una epístola, en la cual los vecinos del barrio Guanteros de la ciudad de Medellín, le escribían a Enriqueta, en 1882:

Conocedora como lo es de la gran escasez de agua que tenemos todos los vecinos de esta barranca, y siendo fácil o de poco gasto sacar el agua de la casa de «asilo» a la calle mencionada, esperamos de usted debido a la gran generosidad que siempre la ha caracterizado», les permitiese colocar una «pequeña fuente de agua (SPUE, MOR C-52, f. 11 r.).

Estos vecinos añadían que «el agua puesta en esta barranca además de ser muy saludable dejará grabados en nuestros corazones recuerdos imperecederos», por la reconocida labor filantrópica de Enriqueta y su distinguida familia, ensalzando: «la belleza de alma que engalana siempre a las personas que como U. y su estimable familia saben apreciar el mérito de la caridad» (Ibíd).

En este mismo año en que fue escrita la misiva para doña Enriqueta, por parte de los vecinos de un barrio de Medellín –1882–, encontramos en su archivo personal, una carta de Juan de Dios, en ese entonces, subdirector de la Asociación del Sagrado Corazón

de Jesús; y donde le anunciaba que había sido designada como Directora de dicha institución, «atendiendo a los sentimientos de piedad y ardiente caridad» (SPUE, MOR C-52, f. 8 r.), procurando «el alivio de la humanidad doliente», para obtener en el «el cielo un copioso galardón» (Ibíd.). La labor de las mujeres, aunque más silenciosa que la de los héroes y ciudadanos ilustres, permitía ir tejiendo en la ciudad y en las distintas localidades de la región, una red de apoyo que mejorara las condiciones de vida de las personas necesitadas, toda vez que el Estado no se había configurado como velador de la ciudadanía, para garantizar los mínimos básicos para su supervivencia. En la historia regional, la labor filantrópica de las mujeres se constituyó, entonces, además de la mirada de dichas instituciones, como parte de un complejo dispositivo de control del cual formaron parte; al tiempo fungieron como condición de posibilidad para que estas ejercieran una labor activa en el campo de lo público, proveyendo a las comunidades, en general. En 1882, justamente, el año en el cual le proponían Enriqueta ocupar el cargo de directora de la asociación; Gloria Mercedes Arango de Restrepo sitúa una transformación en esta entidad de beneficencia, en la cual ya dividía sus funciones, en cuatro grandes áreas: «trabajadora, limosnera, catequista, del culto y hospitalaria» (2004, p. 308)).

En 1895, esta Asociación seguía funcionando bajo la batuta de las mujeres, como se registra en la correspondencia de Estanislao Uribe, reconocido hombre de negocios y a quien Aquilina como directora, rogaba un óvulo para el sostenimiento de las labores de esta asociación (SPUE, JMUU- C-201 f. 34 r.). Para 1906, esta continuaba a cargo de otra mujer –Flavia–, quien seguía con la misión de conseguir capital con las familias más pudientes, para «aliviar a los desgraciados»; tejiendo, de este modo, unas redes de apoyo

para que, mediante la «caridad pública», todos fueran partícipes de estas obras y, por ende, de la práctica de la caridad (SPUE, JMUU C-228 f. 91 r.). Siguiendo a Arango, esta asociación estuvo ligada a la labor de las parroquias, «contribuyendo a fortalecer en la feligresía la caridad, las buenas costumbres, la práctica frecuente de los sacramentos y el aprendizaje de la doctrina cristiana» (Ibíd.). Es decir, un amplio campo de intervención en el cual las mujeres participaban y extendían tanto los valores cristianos, proporcionando el alimento para el alma, como para el cuerpo de aquellos «desgraciados» que no participaban del circuito económico regional, pero que eran acogidos a través de estas agrupaciones y abrigados por las mujeres, en una metáfora de su maternidad; otorgándoles, además, un estatus de existencia a aquellos que se revelaban en estos discursos como los «marginales», toda vez que «la exclusión total resulta imposible» (Farge, 2008, p. 112)

Por otro lado, lo que queda de manifiesto, conforme las asociaciones se proyectaban en el tiempo, con un paulatino proceso de complejización en su estructura y de acuerdo con las demandas que las mujeres iban estableciendo, llevaron a que estas agrupaciones de beneficencia, se consolidaran como verdaderos campos de aprendizaje y experiencia que, más allá de la utilidad de saberes técnicos –ya que aquellas que intervinieron en la administración de estas obras, poseían formación como saber leer, escribir y conocimientos básicos en matemáticas, redacción de informes, etc.– (Ibíd.); adquirieron, adicionalmente, capacidad de liderazgo, generación de estrategias para la consecución de recursos, redes de apoyo, diseño de estructuras organizacionales, entre otras; experiencias que serían capitalizadas de manera más concreta, después de la segunda década del siglo veinte –como veremos en el próximo acápite–. En la misma

línea interpretativa de Arango de Restrepo, Asunción Lavrín, reflexiona sobre los aprendizajes que se instalan alrededor de este andamiaje y que sugieren fuertes procesos de coordinación y organización institucional; así que, según dicha autora esto les «proporcionó a las mujeres seglares la oportunidad de ejercitarse en el proceso de tomar decisiones institucionales, prerrogativa que solo las monjas habían podido disfrutar con anterioridad al siglo XIX» (En: Gonzalbo y Ares, 2004, p. 308).

En este sentido, si las mujeres antioqueñas reunidas alrededor de estas obras pías, van gestando las bases para un posterior proceso de institucionalización de la caridad, en un contexto en el cual estas lo ejercen por fuera de su hogar, pero sin dejar de estar asociadas tanto a su vida familiar, como a los valores cristianos; la vida conventual, como señaló Asunción Lavrín, ya les había otorgado a las mujeres el ejercicio de otras funciones, incluso, antes del siglo diecinueve; marcando el ritmo de aquella variedad de roles femeninos, en el devenir de esta sociedad regional; y extendiendo la caridad a otros escenarios que funcionaron en paralelo, a la emergencia de estas agrupaciones. Para el período de estudio, a través de la correspondencia íntima, vemos emerger las voces de las mujeres que decidieron desposarse con Jesús y que, lejos de pensarlas en el confinamiento de sus celdas, mientras rezaban de sol a sol, ejercieron múltiples actividades, ocupando otros renglones como la educación o, en este caso, la caridad como madres misioneras, con una férrea convicción y una amplia capacidad de acción.

Más que realizar un recuento de estas órdenes religiosas asentadas en la región, nos interesa ver como se configuran como otra espacialidad femenina, para la práctica de la caridad, a través de las voces de las mujeres que, como opción de vida, tomaron los

hábitos y también desempeñaron una labor constante, para el bienestar general de la población. En todo caso, algunas órdenes religiosas femeninas formaban no solo una comunidad en sí misma sino, también, una red de apoyo para el contexto local y regional, extendiendo sus labores, por fuera de las geografías del convento y de sus celdas. Las luchas y sacrificios quedan consignadas en estos pequeños fragmentos de historias íntimas y que desplegaremos, como una manera de ir rescatando aquellos testimonios que nos facultan, para reconstruir la atmósfera del período de estudio; y, fundamentalmente, de los distintos elementos que confluyen en la configuración de la subjetividad femenina en la región. Demos paso a sus voces...

En 1906, Laura Montoya –más conocida en la historia regional, como la Santa Madre Laura Montoya y de la cual ya habíamos rescatado sus testimonios, en capítulos anteriores–, describía de un modo muy acertado esta vocación femenina, en tanto si bien consideraba que en Antioquia se privilegiaba la función de la maternidad, encuadrada en el matrimonio y una profusa prole; ella enarbolaba el papel de las mujeres de un modo distinto, haciendo énfasis en el hecho de que las mujeres que renunciaban a la maternidad, en tanto aquella función biológica –hijos nacidos de su vientre fecundo–, no tenían porque perder su feminidad, es decir, aquellas características asociadas a su género; porque, más bien, las reafirmaban:

No se necesita ser madre para satisfacer ese instinto: por eso la que no tiene hijos por la carne, los busca por el espíritu y por el corazón, ya en parientes próximos, ya en hospicios y orfanatos, ya en hospitales y colegios, ya en el seno mismo de las comunidades religiosas (en: Carrasquilla, 1958, p. 648).

Es decir, surge una suerte de *maternidad extendida*, en la cual más allá del círculo

familiar y de las obligaciones adquiridas con el vínculo matrimonial, las mujeres antioqueñas también aparecen como un punto nodal en las relaciones comunitarias, mediante la caridad o el ejercicio de la maternidad; más allá de los vínculos de sangre, bien sea como educadoras, monjas, benefactoras de las obras pías o criando hijos ajenos. Así, lo que podemos interpretar como una línea de continuidad en los distintos modos de vida y que se nos presentan en este despliegue documental, con respecto a las mujeres, están asociados, básicamente, a esta función maternal y a la inclinación por una vida de santidad y de moral incorruptible como parte del modelo antioqueño; lo cual no significa que haya, a su vez, reinenciones de la función de la maternidad y la relación con la construcción de otras subjetividades femeninas; pero nos interesa ver en la tesitura de las discusiones que se dan en el ámbito regional, la recurrente insistencia de la conservación y protección de este modelo femenino, como uno de los pilares fundamentales para mantener la cohesión social en esta comunidad.

Sor Concepción, perteneciente a una de las familias más tradicionales de la élite antioqueña, quedó huérfana a edad temprana y fue enviada a un internado a Estados Unidos. Una vez terminado su tiempo de formación, entraría a una orden conventual en Colombia y allí permanecería hasta su muerte. Esta mujer nos permite acercarnos, de otro modo, a la vida religiosa y a la manera en que estas asumían esta misión. En 1893, Sor Concepción encabezaba su epístola dirigida a María, su familiar en Medellín, con un «¡Viva Jesús!». El motivo de la misiva era su intención de construir en la ciudad de Medellín, un lazareto –que es una suerte de hospital para tratar a los enfermos, específicamente, para aquellos de escasos recursos–, aprovechando que, al parecer, un

sacerdote europeo visitaría Colombia o, al menos, estos eran los planes, puesto que manifestaba «la esperanza de que el padre pueda venir pronto». Había una inquietud en Sor Concepción, porque se estaba presentando un brote de lepra y era necesario atender a la población, procurando dar «remedio a este mal de la lepra que parece una amenaza inevitable» (SPUE, RNyE C-8, f. 87 v.).

Sor Concepción era miembro de una comunidad religiosa que estaba para entonces, en Bogotá. De acuerdo con los datos suministrados por Londoño Vega, «entre 1850 y 1930 se establecieron en Colombia 44 congregaciones nacionales y extranjeras, 29 femeninas y quince masculinas. De éstas, 20 comunidades femeninas y 10 masculinas estuvieron activas en Antioquia durante este período» (2004, p. 76); asimismo, afirma que «en conjunto estas comunidades religiosas de ambos sexos realizaron labores en por lo menos setenta y dos poblaciones antioqueñas, incluido Medellín» y que fueron las órdenes femeninas las que se extendieron de manera más prolija, en la geografía antioqueña (Ibíd., p. 80). En este contexto, encontramos en la correspondencia de Sor Concepción su el proyecto de llevar a su comunidad y a sus obras sociales, a la capital antioqueña –su patria natal–. Pronto, con la colaboración de María, crearon una red de apoyo acudiendo a sus conocidos –recordemos que esta mujer hacía parte de la élite antioqueña–, para generar recursos suficientes y lograr «el establecimiento de la casa» (SPUE, RNyE C-8, f. 93 v.); que favorecería a niñas en situación de extrema pobreza, mediante la figura del internado.

Lo que más queremos llamar la atención es no solo la convicción, sino la capacidad para generar estrategias y conseguir su objetivo; y del mismo modo, que lo asumía el hombre antioqueño que hemos visto narrado y ensalzado en las gestas

colonizadoras; desafiando la geografía e imponiendo la voluntad, por encima de los obstáculos. Llama la atención leer a Sor Concepción narrando en su misiva, el plan que tenía para llegar con las demás hermanas de dicha comunidad, hasta Medellín. Una vez en Puerto Berrío y para ahorrar costos, habría de pedirle a su familia que le facilitara unas mulas para concluir el viaje y así, «no tendrían que pagar mulas sino hasta Honda» (Ibíd., f. 94 r.); ya que para entonces, en los albores del siglo veinte, la comunicación entre la capital del país y Medellín se hacía por caminos de herradura. Su voluntad y empeño, además de su fe en Cristo, le daban la fuerza suficiente para retirar todos los inconvenientes, con tal de cumplir, firmemente, su compromiso. Pero el empeño de esta mujer estaba atravesado, históricamente, por «*La Guerra de los Mil Días*», en el país.

Esta guerra iniciada en 1899 y que remataría el siglo diecinueve de la misma manera que había comenzado y transcurrido, es decir, en medio de recurrentes guerras civiles y en medio de dos proyectos políticos rivales y que estaban, a su vez, fragmentados en su interior –el liberalismo y el conservatismo–; de acuerdo con Thomas Fisher, «*La Guerra de los Mil días*» se configuró, hasta entonces, como «la guerra más desastrosa, tanto en lo referente a los daños ocasionados en la economía nacional como en relación a las bajas humanas registradas» (1998, p. 73), a pesar de que su intensidad en las regiones fue variable. En Antioquia, de acuerdo con lo que iba testimoniando Sor Concepción en sus cartas, en 1904, una vez había finalizado la guerra, esto significó para algunas eminentes familias de la sociedad regional, su verdadera ruina y sin la caridad de estas, su misión de instalarse en la ciudad, era cada vez más lejana: «Pienso en lo desastroso que será para Antioquia esta crisis y por fin lo que ella perjudica para la fundación pues veo que todo se dificultará. Verdaderamente esta pobre fundación que

yo tanto he deseado y por la cual lo he sacrificado todo, parece que sea una gran amenaza para el diablo» (SPUE, RNyE C-8, f. 102 r.).

Ahora bien, un paréntesis, por considerar que en esta correspondencia consultada, yace un testimonio valioso para comprender la visión femenina de la guerra, con el propósito de esbozar los matices que van surgiendo en la lectura de estos archivos y en la intimidad de estas misivas, con respecto a las construcción de la subjetividad femenina. Como punto de partida y de acuerdo con Elena Pérez Sandoica, en «*Política y escritura de mujeres*», a finales del siglo dieciocho se instala, según la autora, «la tarea de forjar el *yo*» como uno de los puntos nodales de la Modernidad, repensando «la relación política y moral» en la constitución del «*yo*». Una vez se instala, justamente, el reconocimiento del sujeto, provocando la emergencia de «un espacio genuino de conflicto –una lucha frente a los demás y, a la vez, frente a la representación de nosotros mismos–»; en medio de dicho conflicto, surgen aquellos registros de construcción del individuo, a través de la «narración», bien fuera en un ejercicio de la oralidad o la escritura –como en este caso– y en el cual hay una intensión manifiesta de ir «*haciéndose a través de lo escrito*» (2012, p. 7). Adicionalmente, en el contexto regional, las voces de las mujeres en asuntos que eran considerados por la mentalidad de la época, como «asuntos de hombres» limitan la aparición y conservación de este tipo de testimonios que, más bien, aparecen a fragmentos.

Sor Concepción, si nos atenemos a lo que se puede intuir de su escritura, era mujer apasionada y luchadora, con una gran voluntad y capacidad de sacrificio. Sin embargo, la guerra no era una espacialidad femenina y por lo tanto no podía participar, directamente, de ella –solo en excepciones tan puntuales, como las de Ana María

Martínez de Nisser, de la cual tratamos, someramente–; mas en el caso de Sor Concepción, guardaba profundas inquietudes con respecto a las guerra y al destino de la patria, adoptando una mirada sensible y crítica, sobre la cual podemos revelar su angustia. En este sentido, antes de finalizar la *«Guerra de los mil Días»*, le escribía a María, en 1903: «Yo sé que nosotros aprendimos a amar la patria cuando aprendimos a amar a Dios y que no podemos ver con indiferencia sus desgracias. Se sufre tanto cuando se le ama así y sin embargo yo no quisiera ser indiferente al ver la ruina y la desdicha de Colombia» (SPUE, RNyE C-8, f. 89 v.).

Esta mujer de élite, que por sus ventajas de familia había accedido a procesos de formación y al mundo de la escritura y la lectura, opinaba sobre las circunstancias del país, en tanto como ella decía:

Yo pienso que Panamá y el Cauca tienen razón en querer independizarse sino fuera por haber aceptado el auxilio de los americanos», ya que «la verdad es que con el gobierno que tenemos Colombia se hunde sin remedio y el querer salvarse de ese abismo es más que justo (Ibíd., f. 90 r.).

Siguiendo a Pérez Sandoica, hay una manifestación del sujeto femenino y de su capacidad de elaborar un pensamiento propio que no solo está reducido a su vida interior, sino que se manifiesta a otros, dejando al descubierto el «yo pienso». Estas impresiones las encontramos en sus misivas y podemos darnos la licencia de interpretarlas como esos pequeños martilleos constantes que las mujeres en la región iban dando, para empezar a abrirse camino más allá de la virtuosidad femenina o de su misión maternal. En todo caso, eran conscientes del rol asignado y de las tareas asociadas a su género, entre ellas, la piedad y la oración: «no puedo pensar en otra cosa,

la salvación de Colombia es la petición que está siempre en mis labios. Yo le ofrecí al Señor mi vida por Colombia si el la aceptara sería tan feliz» (Ibíd., f. 90 v.).

Esta apertura al mundo interior de Sor Concepción, nos da cabida para desvirtuar la narrativa predominante de la vida conventual, relacionándola con el mutismo, el silencio, el recogimiento y el enclaustramiento. En el imaginario, la vida conventual se ha relacionado más con «la virginidad consagrada a un amo supremo, la estricta clausura, un mundo vigilado por clérigos»; es decir, «mujeres que, sospechosas de padecer histeria, empleaban la mortificación y las flagelaciones para domeñar unos instintos y unos impulsos amorosos» (Perrot, 2011, p. 141); mas develamos las múltiples actividades que realizaron y como mediante la misión y el ejercicio supremo de la caridad, derribaron los muros de los monasterios, para integrarse a la sociedad, como actrices que penetraron el territorio y encauzaron sus vidas, en beneficio de proporcionar bienestar, más allá de las razones que pudiesen movilizarlas –desde el cumplimiento de la ley de Dios, la garantía del cielo con una existencia terrenal repleta de sacrificios, hasta por vanidad–. Así, luego de este paréntesis, registramos por una carta de otra familiar de Sor Concepción –Enriqueta y que también tomaría los hábitos–; que, en contra de todos los pronósticos y obstáculos, además del ánimo adverso de las familias antioqueñas por la crisis económica, luego de la guerra, finalmente, Sor Concepción abrió en Medellín un internado para niñas huérfanas, en compañía de su comunidad. En 1907, Enriqueta le escribía a su madre desde el Noviciado de La Presentación, en Bogotá: «Mi tío Pedro Nel me dijo que Conchita estaba muy acabada a causa del mucho trabajo que tenía y de lo estrechas que estaban», pero ya se había enterado que por las gestiones de la propia Sor Concepción, pronto se trasladarían a un

espacio para que estuviesen «más cómodas», puesto que según las epístolas, «es seguro que estén haciendo mucho bien, pues por lo que veo tienen muchas muchachitas» (SPUE, RNyE C-9^a, f. 43 v.).

Pensar en la vida conventual en estos términos y en relación con las trayectorias existenciales de estas mujeres exige, a su vez, repensar su papel en la configuración del ethos regional y desestimular aquella representación social que solo las limitaba a elegir esta vocación, como el último recurso femenino; al ser descartadas del mercado matrimonial. Si bien algunas mujeres parecían debatirse entre la vocación religiosa y la vocación del matrimonio, como lo encontramos narrado en una misiva: «Carlos Vélez se casa con Lucrecia Gaviria esta estaba en remojo para irse de hermana de la caridad y en los momentos de irse le propuso Carlos y ella aceptó» (SPUE, RNyE C-8, f. 32 r.); otras, mediante la revisión documental también nos revelan, de acuerdo con nuestro horizonte interpretativo, que hay gozo y libertad en la elección de este tipo de vida y que, si bien, tampoco era fácil; había honda satisfacción. Sí. En una existencia mediada por el sacrificio, podía existir felicidad, como lo expresaba Sor Concepción en una epístola, sin fecha, pero que pudo ser escrita, al menos, para la primera década del veinte y donde deja esbozado que si había llevado una existencia de «sacrificios», fue una decisión de la cual no se arrepentía, en tanto «yo no la cambiaría por ninguna otra» –un yo que denota decisión propia–. Finalmente, como le compartía a su prima: «cuando me resolví a abrazarla sabía que no era un camino de rosas sino de espinas y sabiéndolo me vine; y las espinas de la vida religiosa no hieren mucho, Nuestro Señor les quita la punta. En todos los sacrificios se encuentra siempre dulzura» (Ibíd., f. 137 v.).

La fe en Dios y en el ensueño de la vida eterna en el paraíso, también se revela como una convicción, al momento de adoptar la opción de tomar los hábitos. La convicción y la fe no pueden dejar de ser horizontes interpretativos para explicar como se vive la experiencia religiosa en este contexto. Enriqueta, en 1908 y en epístola a su madre, decía sentirse contenta, de haber tomado los hábitos y de solo pensar que el Dios celestial, fuese quien le haya «escogido el puesto donde uno puede estar seguro de que está cumpliendo su Santa Voluntad» (SPUE, RNyE C-9^a, f. 46 v.). Penetrar en esta correspondencia de estas mujeres, nos proporciona una interpretación de la vida religiosa, más allá de la Iglesia, como institución. Mediante «actores poco o mal conocidos, por sus prácticas de fe, por sus inquietudes», más «que por las decisiones de las grandes instituciones y las connivencias que relacionaban a las autoridades de la Iglesia con el poder real» (Giard, en: De Certeau, 2007, p. 14); como lo indica Giard, en la introducción de «*El lugar del otro. Historia religiosa y mística*», de Michel De Certeau; no se trata de historiar la vida de grandes personajes, en los cuales termina por desdibujarse «la inspiración interior», que también los guiaba, desde su «conciencia individual»; sino, justamente, inscribir esta «conciencia individual», en relación con la imagen que estas mujeres construían de sí mismas, de su rol social y de las responsabilidades que recaían sobre ellas; así como «sus prejuicios, sus excesos, sus dudas y sus contradicciones» (Ibíd.).

En este marco, encontramos entre los documentos explorados, a Sor María del Divino Corazón, religiosa de la comunidad del Buen Pastor y que en 1923, le escribía a Lorenza, la plena satisfacción que sentía por haber consagrado su vida a Dios, sin un ápice de arrepentimiento. Una entrega absoluta, de la misma manera que una mujer se

ha consagrado a su esposo y a los compromisos de la vida marital: «Me preguntas por mi vida? Cada día más feliz y más reconocida a N.S. por este beneficio inmenso de hacerme suya»; y era tal la convicción de su misión en la tierra, para alcanzar el cielo, que ella misma se preguntaba: «qué tal que a mi Dios no se le hubiera venido esta ocurrencia! Y al recordar que estuve en peligro de no serlo, me da vértigo como da el que se asoma a un abismo» (SPUE, JCQ C-466, f. 28 r.). Su vocación es visible en sus letras. Por un lado, le pide a Lorenza que procure no comunicarle a sus padres la felicidad que sentía, puesto que no podrían comprenderla, estando «lejos de ellos»; pero su vocación era «sublime, como es sublime sacrificarse por la felicidad de otros» y encontraba su mayor recompensa, solo al ver como las mujeres que estaban bajo su amparo, «se transforman y se convierten de veras». Las religiosas de la comunidad contaban con la colaboración «de 63 penitentes es decir: voluntarias», «fuera de las prisioneras que son 200» (Ibíd.) – esta comunidad fue la encargada del manejo de las cárceles femeninas en la región–.

La caridad: ¿Al banquillo de los acusados?

Si encontramos a estas mujeres que, bien en obras pías o bien en las comunidades religiosas hallaron su vocación, ejerciendo su rol de amparo y protección mediante el la práctica de la caridad, como una suerte de extensión de la función materna; no podemos pensar que bajo la idea de un consenso y un pacto social alrededor del reforzamiento de los valores de la identidad antioqueña y en las discursividades que lo sustentan, no surgieran voces y posiciones que prorrumpieran en este escenario, de aparente homogeneidad. Emilia Lopera Berrío es una voz femenina que, como hemos visto en otros capítulos, generó en el marco del período de estudio, serios debates sobre la construcción subjetiva de las mujeres antioqueñas, en tanto se revelaba –en medio de

corrientes de cambio e ideas conservadoras–, como crítica de la sociedad en la cual vivía y, particularmente, del papel que las mujeres, hasta entonces, habían desempeñado en ella. Esta, en 1928, indicaba en su obra *«Mi libro»* que, «para el bien social es necesario aunar las dos corrientes: la del amor y la de la justicia, pues la caridad sola no puede curar todos los males sino va unida a una justa organización social» (p. 44).

En la línea de interpretación de Gonzalbo y Ares, entre otros asuntos que intervienen en el modelo de la caridad y que hemos ido enumerando, a lo largo de este capítulo; «podemos ir más lejos y especular que las asociaciones femeninas ligadas a estas congregaciones fueron unas redes de poder que permitieron reafirmar y reciclar su identidad de clase dirigente ante la erosión con que las amenazaba una sociedad industrial y liberal» (2004, p. 308); como podemos observarlo, con mayor precisión, para el caso regional, en los patronatos de obreras. De acuerdo con Daniel Pécaut, en prólogo del libro de Luz Gabriela Arango, *«Mujer, religión e industria. Fabricato 1923-1982»*, el proceso de industrialización en Antioquia estuvo acompasado por la fuerte presencia de los valores que la Iglesia predicaba; produciendo, en este sentido, un espacio «sui generis», con la emergencia de la figura del «Patronato», como institución alterna a la fábrica, para mantener en cintura a las mujeres que –como indicamos capítulos atrás, fueron en las primeras décadas del siglo veinte, la mano de obra primordial, en las industrias–. El personal era, en general, «mujeres jóvenes, casi niñas, solteras, de origen rural y sobre todo, hijas de familias cristianas de la región», que conservaban un tutelaje, que se traspasaba de padres a patronos, por medio de la instalación de los patronatos como aquellos «hogares de orientación», para acoger a estas mujeres (1991, p. 42).

Los patronatos dirigidos por las comunidades religiosas, se estructuraron «como dispositivo disciplinario» en el cual el tiempo libre de las obreras era rígidamente controlado, para evitar que estas mujeres, migrantes en su mayoría y sin la presencia de la familia como núcleo ordenador y vigilante de sus vidas, errara su camino. «La religión desempeñó indudablemente un papel al hacerles soportar las penurias del trabajo y renunciar a la procreación y a la compañía del sexo opuesto» (Ibíd., p. 20). Entonces, la soltería, contrario a los imaginarios de la región, cristalizados en la figura del hogar con una extensa prole, se iba diluyendo con este tipo de intervenciones sobre los cuerpos y las almas de las obreras. A propósito de esta observación, Agapito Bentacur en «*La ciudad. 1675-1925*», hacía una discriminación por género, de las mujeres y los hombres solteros que había, para entonces, en la ciudad –1925–; y notaba que en las mujeres estaba el mayor porcentaje, en este estado: había «18.936 mujeres» solteras, frente a «14.234 hombres» –aclarando, también, que el número de mujeres en la ciudad superaba al de los hombres, por una diferencia de más de 7000– (2003, p 211). Lo que entre otros factores, podría explicarse por el estilo de vida que les fue impuesto para defender el orden social –en un sistema de disciplinamiento radical–; pero, también, la maternidad como un estado femenino contrario a la vida en la fábrica y a los intereses productivos y económicos de las élites.

«La imagen del Sagrado Corazón de Jesús vigilando en cada salón, las misas y los retiros espirituales que marcan la vida dentro y «fuera» del trabajo, la vigilancia moral ejercida por las trabajadoras más veteranas y por las religiosas, todo esto coloca al trabajo bajo el signo de lo religioso» (en: Arango, 1991, p. 20). En las actas de la sección de Ejercicios del Patronato, instancia que derivaba de este dispositivo de control y que

era acompañado por las señoras y señoritas de las capas medias y altas de la sociedad urbana, bajo el tutelaje de los Jesuitas; Margarita consignó en un libro, entre 1931 y 1936, lo tocante a estos ejercicios espirituales y en el cual podemos ver el número de beneficiadas en las distintas trilladoras y fábricas de la ciudad, la «caridad» de la élite para patrocinar dichas iniciativas y la convicción con la cual se dedicaban a estas acciones, donde además del pan para los mendigos, había de ofrecérsele el pan espiritual, a las almas más necesitadas. Margarita como secretaria de la Sección de Ejercicios, dejaba asentado que era un deber enviar «a las de la trilladora a las conferencias con el fin de hacerles saber poco a poco de la ignorancia total en que viven la mayor parte de ellas», para contribuir «a su formación moral e intelectual de una manera acomodada a su inteligencia y a sus necesidades» (SPUE, MAV-26, f. 32 v.).

Es decir, la instrucción ofrecida era, sin duda, una «instrucción moral», más que «intelectual», entre otros asuntos y como señalaban Gonzalbo y Ares en cita anterior, por el temor de la clase dirigente a la insurrección y a la inversión de roles no solo en la escala de clases sino, también, en las jerarquías de género –como vimos más ampliamente, en el segundo capítulo–. En esta perspectiva, la misión de estas mujeres inscritas en esta labor evangelizadora, fue evitar brotes de insurrección femenina, contrarios a los dictados de la moral y las buenas costumbres, así como a las escalas establecidas en las dinámicas sociales de la región. Las obreras debían, pues, recibir «este beneficio espiritual de los ejercicios, no solo porque en su afán y lucha por la vida, les queda poco tiempo para dedicar al cuidado de su alma, sino porque están rodeadas de los mayores peligros por su misma condición humilde» (Ibíd., f. 3 r.). Una de las estrategias para lograr estos objetivos, fueron los ejercicios o retiros espirituales, con el

fin de provocar en ellas un acercamiento cada vez mayor, a Jesús y a la Iglesia como institución rectora de la moral y garantizar que, pese a su juventud y soltería, dedicaran su vida tanto a las labores de la fábrica, como a la práctica de valores cristianos. La promoción de estos valores, en el creciente contexto de la vida en la ciudad y en las tensiones que este modelo urbano iba poniendo de manifiesto, llevaron a la élite al control radical de este grupo poblacional, que imaginaban más vulnerable a los devaneos y a las ligerezas, no solo por su falta de instrucción sino, también, por las inclinaciones de su propio género.

Pero si extendemos el radio de acción femenino, podemos visibilizar que la caridad como condición cristiana e identitaria del devenir regional tiene múltiples formas de ponerse en práctica, así como múltiples escenarios. Adicional, lo que se bosqueja es una suerte de vocaciones diferenciadas y de matices, que van configurando una discontinuidad para la segunda década del veinte –paralelo a otros enfoques mas tradicionales, si se quiere, como los de los patronatos–; y que se refleja en el creciente interés en la creación de instituciones que garantizaran un mayor bienestar, mediante un enfoque poblacional diferencial; específicamente, en madres gestantes y en la niñez. Desde la década de los veinte de la misma centuria, algunas mujeres de la élite, concentradas en la capital de la región, emprendieron una lucha para dignificar las condiciones del parto, entre las menos pudientes. Es comprensible dentro de la producción de los imaginarios de la época, que uno de los primeros frentes de acción en lo tocante a los «derechos femeninos», fueran los relacionados con la maternidad y la necesidad de resguardar la salud de la madre y el hijo, en tanto la función de la reproducción y la crianza eran uno de los pilares fundamentales de su feminidad; y

emprender campañas para mejorar estas condiciones, se constituía en un paso vital, en pro de su reconocimiento.

En un artículo publicado en 1926, en la revista *«Letras y Encajes»*, –publicación de cuño femenino, que circulaba en la ciudad–, vemos como se movilizaban recursos, para construir un pabellón de maternidad, para que las mujeres de escasos recursos, dentro de un saber médico y en una institución como el hospital, al momento del parto, tuvieran las atenciones necesarias, para evitar el riesgo de muerte en madre e hijo. Así, hacían un llamado a la práctica de la caridad, particularmente, de aquellas mujeres y madres que estaban en una posición social más elevada, para colaborar con quienes por su situación económica, eran las menos favorecidas de la escala social: «¡Amalgamad estos contrastes, oh madres, vosotras las pudientes! Poned en juego los brotes de caridad que os acompañan siempre, y compartid las comodidades que os rodean, trabajando con ahínco por el bienestar de las madres pobres en el salón de maternidad» (1926, p. 2). En este artículo contrastaban, entonces, dos imágenes: una idílica en la cual vemos «la bien aderezada cama donde descansa la madre entre blandos cojines y finísimos linos, la cuna guarnecida de encajes y cintas, el pequeño escaparate del nene cuajado de ropitas, cascabeles y juguetes» y en una pequeña mesa, los biberones esterilizados; y «arreglados en bandejas de plata figuran los bizcochuelos tostados y los merengues», en una habitación completamente aseada e iluminada, con «un olor a limpio» (Ibíd). La contraparte de este ensueño era dar a luz, en «la semioscuridad de un cuartucho ciego, sobre un tapete raído y sucio, [en el cual] reposa la otra madre escuálida y llorosa: carencia absoluta de cobertores y mantas» y «cubre a medias su enflaquecido cuerpo, un pañolón a cuadros, cuyo colorido indeciso muestra bien claramente su antigüedad»

(ibíd). Finalmente, todo era sucio y de mal aspecto y los biberones estaban sobre una superficie desvencijada, a la media luz que proporcionaba una vela, expuestos a todo tipo de focos de infecciones.

Estas acciones de cuño femenino están encuadradas, a su vez, en el afianzamiento del discurso higienista y en la especialización y penetración del saber médico sobre el cuerpo de las mujeres. Catalina Reyes señala que en la ciudad, a principios del siglo veinte y con el paulatino proceso de modernización de la infraestructura urbana emergió, de modo paralelo, un discurso médico en torno a la higiene y a la salubridad pública. Así que adicional al control moral por parte de la Iglesia, surgió un control higienista, por parte del saber médico:

La autoridad de los médicos surgió como un nuevo poder que intentó consolidar su influencia en la sociedad, reglamentando y controlando la vida urbana a través de medidas de higiene social, que fueron apoyadas por el gobierno local y en buena medida, por la Iglesia» (1996, p. 115).

En esta lógica argumentativa, Ruth López comenta que hubo un esfuerzo lento, pero paulatino, por asentar «el saber técnico-científico» y diferenciarlo «de un saber empírico» –ejercido, hasta entonces, por parteras y comadronas–, mediante la movilización de «recursos intelectuales y técnicos» que se iban ampliando, vía la «profesionalización de la atención mujer-madre», por parte de la institución médica. Entonces, «en Antioquia la vigilancia médica del embarazo y del parto se extendió hasta ser considerada una necesidad en un proceso paulatino de consolidación en la primera mitad del siglo XX» (López, 2015, s.p.). Pero más allá de esta información contextual, en lo que nos interesa hacer hincapié es en el hecho de que estas mujeres, agrupadas en

distintas asociaciones de beneficencia; estaban situadas, históricamente, en medio de dos discursos y de las constantes tensiones que van a estar presentes en la primera mitad del siglo veinte. A medio camino, porqué más allá de la crítica de Emilia, las políticas de beneficencia que recaían en la población femenina, van a tomar cuerpo en organismos de largo aliento, con el fin de cubrir las necesidades básicas de distintas poblaciones y, en este caso, de las mujeres gestantes de escasos recursos.

Así, en los distintos archivos quedan registradas estas prácticas e instituciones. Por ejemplo, en expediente judicial, vemos como se interpuso denuncia por el delito de *Exposición de un niño*, en 1924. La criatura fue abandonada en el zaguán de un hogar acomodado de Medellín; y el señor de la casa que se encontraba leyendo en la biblioteca, a altas horas de la noche, sintió el llanto de un niño y al salir, se encontró con que habían dejado a esta criatura. Mas el temor de que el pequeño tuviera algún tipo de contagio y que pudiese infectar a uno de sus cinco hijos, lo llevó a acudir a un agente de policía, que estaba prestando «servicio de vigilancia en la calle de Ayacucho, de la callejuela de San Francisco» (AHJM, Documento No. 1295, f. 4 r.); y fue este el que se encargó de llevar a la criatura a la Clínica Noel, institución de caridad que se había creado, en virtud de velar por la salud y el cuidado de los niños pobres. Y así, una vez admitido, le prestaron «cuidados alimenticios y médicos pues el niño parecía desde un principio enfermo» (Ibíd., f. 3 r.), pero el niño murió cuatro días después.

Emilia escribía en esta década, que había sido invitada por la «dignísima presidenta del <Club Noel>», para visitar esta entidad. En principio, la impresión para ella fue grata al ver «su belleza, su higiene, al enterarme de su magnífica organización, de la eficiencia de su servicio»; donde alrededor de sesenta niños recibían todo tipo de

atenciones; pero, también, se vio turbada al observar las condiciones en las cuales llegaban los pequeños, acosados por un estado lamentable de pobreza: «llegados los unos, ciegos los otros, esqueléticos todos» (1928, p. 11). Esta mujer consideraba que este tipo de obras de caridad de tan distinguidas damas era loable, pero había una duda instalada en ella y en la labor que el Estado ya debía asumir, como garante de los derechos de la ciudadanía; lo que le hacía preguntarse, porqué el gobierno no creaba los medios necesarios para que la población tuviera unas condiciones mínimas para una vida digna. En este sentido, las mujeres deberían aparecer en el escenario político, para presionar y propender por asentar estas garantías, que debían concebirse ya, como derechos y no cobijadas por las medidas de protección y amparo privado, en la perspectiva del ejercicio de la caridad.

Esta misión ya era de carácter urgente, por cuanto a esa imagen idílica de la sociedad regional igualitaria, de pequeños propietarios y de obreras y obreros en las fábricas, con las garantías mínimas para su supervivencia; se le superponía la emergencia de otra ciudad, que parecía callar la univocidad del discurso regional:

Una ligera recorrida por los barrios separados del centro, una breve visita a una clínica basta para convencernos de la miseria y podredumbre que nos invade y la parte que tiene la sociedad en la proliferación del crimen y del vicio, dejando que los niños se codeen y familiaricen con todo lo que hay de malo en la ciudad (1928, p. 12).

El debate que Emilia le proponía a estas mujeres, era que además de ser madres y extender su misión más allá del hogar, mediante la práctica de la caridad, buscaran otros medios más eficaces, en la solución de las más graves problemáticas sociales. *Vg.*

«mejorar la condición de las clases trabajadoras» –con respecto a esta discusión, recordemos el acápite sobre el debate de la formación intelectual femenina en la región– . De acuerdo con Emilia, «por acá tenemos un bello sexo admirable de caridad, y son muchas las obras en que ellas han colaborado», pero la práctica caritativa no se configuraba en su concepto, en «acción social eficaz», en tanto solo se circunscribía a la consecución de dinero. Sin embargo, si retomamos la lectura del artículo de la revista femenina «Letras y Encajes», podemos proponer otra lectura, al asumir que hay unas *prácticas en transición*, en tanto estas ya se ubican entre la caridad y la ruta de navegación para construir unas políticas de bienestar de la población, que van a hacer más tarde, jurisdicción del aparato estatal. Como decía Emilia:

Más humano, más firme y más excelente sería trabajar en prevenir y preservar al pueblo de enfermedades, dotándolo de higiénicas viviendas; procurando la dignificación de la vida de los obreros por medio de la difusión de bibliotecas ambulantes; costeadando conferencias, recompensas para el ahorro, para el trabajo, etc. (1928, p. 44.).

En concordancia con las denuncias de Emilia, Ruth López indica que desde principios del siglo veinte en el país, «la cuestión social» fue ampliamente debatida en distintos escenarios, desde el gobierno, hasta las élites económicas y los partidos políticos, quienes veían a la luz de la emergencia de otros movimientos como los sindicales y obreros –y que bajo la égida de la emergencia de algunos partidos de izquierda, comenzaban a trasladar el debate a las garantías que el Estado debía proveer, en materia de «protección laboral y social»–; además, de la complejidad que se revelaba en los principales contextos urbanos del país por su crecimiento, la necesidad perentoria

de prevenir «una revolución social» (2010, p. 170). En todo caso, continuando con la autora, «buena parte de las controversias políticas más relevantes entre los años treinta y los cincuenta giraron alrededor del papel que debía desempeñar el Estado, la iglesia católica y las organizaciones privadas como redistribuidores de la riqueza» (Ibíd.).

En medio de esta discusión y en lo que hemos denominado *prácticas de transición*, situamos entonces, a una mujer como Luz Castro de Gutiérrez (1908-1991). A través de su trayectoria de vida podemos comprender mejor, como el papel de las mujeres va variando, conforme nos adentramos en el siglo veinte. En la década de los cuarenta del dicho siglo encontramos en el archivo de Luz, unas notas a lápiz –una suerte de borrador de un discurso–; y que lleva el título de «*Mártires desconocidas*». Allí narraba lo que era una práctica «casi criminal», por parte de las tradicionales «comadronas» o «parteras» e insistía en la construcción de clínicas especializadas, para atender a las madres gestantes y reducir el riesgo tanto de la muerte de la parturienta, como de la criatura, contrarrestando los efectos de «los casos que vimos relatar en los campos, con los más espeluznantes detalles» (SPUE, LCdeG C-33, ff. 86 r., 86 v.). Estas parían en condiciones «infames», ya que una vez iniciaba la labor del parto, el marido, bajo instrucciones de la partera o comadrona, procedía a colgar a la parturienta, «de la viga del cuartucho» y «a colocar debajo, el duro colchón o la estera, donde asiéndose a ellos, debía funcionar la pobre víctima; a la que ya se habían administrado por lo menos dos o tres tragos dobles de aguardiente» (Ibíd.).

Desde las postrimerías del siglo veinte, como recalcan Reyes y López, se empezaron a asentar los discursos del saber médico-científico como parte de la construcción de la modernización de la sociedad regional y el saber gineco-obstétrico

fue penetrando, lentamente, como práctica generalizada en relación con el parto. De acuerdo con Libia Restrepo estos saberes se introdujeron y coexistieron con otras prácticas femeninas como el «arte de partear», que había sido de dominio femenino, principalmente, en Antioquia, mediante la transmisión de saberes orales, pero que entró en conflicto con la institucionalización del discurso médico, sobre todo, desde principios de la centuria, para el caso regional;

Fue entonces cuando tuvo lugar una convergencia de dos discursos: la ginecología, legitimada por la ciencia y las autoridades europeas, y el sancionado por los «secretos de damas»: viejas tradiciones -en su mayoría orales-, de saber popular, saber fantasmal y misterioso, impreciso en el lenguaje por carecer de uno científico (1995, p. 35).

A partir de diversos frentes se empezó a asumir la labor de introducir a la comunidad femenina de la región, en el uso de estos servicios médicos especializados, como respuesta al «problema de la morbinatalidad, las condiciones higiénicas de los partos, los conocimientos de las parteras, el lugar del alumbramiento, los cuidados pre y post-natales, el cuerpo de las mujeres, sus cambios, riesgos y funciones» (Ibíd., p. 36). Aunque Restrepo afirma que aún para la década de los veinte del siglo pasado, el pudor femenino se convertía en una de las barreras más sólidas para masificar este servicio, en relación con la madre gestante. En un proceso paulatino, particularmente, en el mundo urbano, y a través de una serie de acciones, se fue asentando este discurso, hasta convertirlo en el saber hegemónico, en materia del reconocimiento del cuerpo femenino y sus estados; y la labor femenina en esta materia, fue fundamental para que esto se concretara. En este breve mapa contextual, aparecen los esfuerzos conjuntos de las

mujeres de la élite antioqueña asociadas al Cuadro de Honor de la Sociedad de Mejoras Públicas, lideradas por Luz, para construir una clínica especializada en la atención de mujeres gestantes y sus hijos, que se vio materializada después de grandes esfuerzos, en 1948, como consta en la tarjeta de invitación a su inauguración –aunque ya vimos como desde los años veinte existía una lucha, por ofrecer condiciones mínimas en la asistencia en los partos, a las mujeres de la población más vulnerable–.

Un año después de la inauguración, La propia Luz escribía en una carta, los logros en la atención a las mujeres, en esta institución hospitalaria: «partos 2966, con solo un número reducido de muerte de la criatura. La consulta externa prestó atención en 7324 casos. En media pensión se atendieron a 946 enfermas. Además se atendió a un número apreciable de obreros y obreras al servicio del municipio» (SPUE, LCdG C-31, f. 12 r). En general, las distintas investigaciones alrededor de este tópico, dan cuenta de la historia de sus benefactores, sus discursos, sus experiencias y motivaciones; pero en menor medida, de la experiencia de los beneficiados y en medio de una sociedad que como describía Emilia, padecía de un profundo desequilibrio en la distribución de sus riquezas. En una carta dirigida a ella, en el año de la inauguración de la clínica, con el título «*Obreros agradecidos de la clínica de maternidad*», estos le exponían su gratitud :

A la benefactora sublime de las clases desamparadas de la fortuna; luchadora infatigable de esta bella obra de la maternidad, en donde nuestras mujeres y nuestras hijas, disfrutarán los beneficios que a costa de tantos sacrificios ha podido llevar a feliz término, la abnegada y caritativa matrona antioqueña (SPUE, LCdeG C-E 1, f 15 r.).

Una muestra fehaciente del empeño femenino y su capacidad de convocatoria y acción, para emprender grandes misiones y asumirlas con compromiso, hasta llevar a término, las causas que se trazaban. Pese a este monumental esfuerzo que, si bien, había tenido importantes antecedentes, como la creación de pabellones especiales de maternas, un par de años después, por decisión del gobierno municipal, se «renunció al proyecto» (López, 2010, p. 412). Vendieron las instalaciones de la clínica al recién creado, Instituto de Seguros Sociales. Luz, años después en una entrevista de radio, mencionaba este suceso como «el primer golpe» que recibió este grupo de entusiastas mujeres y lo que significó para ellas: «el desánimo de mis compañeras fue grande pues se sintieron menospreciadas con esa actitud y se retiraron» (SPUE, o LCdeG C-E 1, f. 7 r.). Para comprender la importancia de estas obras y pese a las múltiples perspectivas de análisis desde donde pueden abordarse, lo que podemos rescatar de los testimonios de los beneficiarios –y que aparecen fragmentados en los archivos–; es la importancia que estas obras representaban para la sociedad, en general y como las mujeres ganaban cada vez más reconocimiento en el ámbito público, asumiendo retos fundamentales, a partir de su rol social como lideresas.

En una sentida carta escrita a Luz, el 6 de febrero de 1950, por parte de Luciano, un obrero del Municipio, este se lamentaba por aquella situación y agradecía, a su vez, los gestos de caridad y resolución que la habían llevado a enarbolar esta causa, indicando que «la placa de mármol» que habían puesto en su honor en la clínica de maternidad, era un tibio reconocimiento, puesto que «nuestros hijos desde el vientre de nuestras esposas han bendecido su nombre, y el cielo lo sabe» (Ibíd., f. 11 r.). Sin embargo, ante el asunto de la venta de la clínica, le escribía que, por «una resolución intempestiva», «los

empleados y obreros al servicio del municipio se nos ha privado de un derecho adquirido» y esta situación lo que visibilizaba –en su visión–, era una pérdida «de la sensibilidad social, el sentimiento cristiano y el simple concepto humanitario; la Clínica emula en la actualidad con las demás clínicas de la ciudad en la explotación de un negocio» (Ibíd.).

Y surge otra tensión entre estas prácticas de caridad y las políticas de Estado en la atención de la comunidad; porque la presencia del Estado, para entonces, había sido débil en materia de atención social. Luciano, para entonces, no comprendía cuál era la misión del recién creado Instituto de Seguros Sociales, en 1946: «Cual es la misión del Instituto y en que consiste el servicio o seguro social» (Ibíd.); ya que lo que este hombre, al igual que la comunidad urbana había conocido en su experiencia vital, eran los servicios sociales concentrados en asociaciones y agrupaciones de iniciativa civil y religiosa y que promovían, a través de la caridad, la realización de obras benéficas, principalmente, concatenados con la labor femenina. Así, finalmente, Luciano narraba, que había llegado hasta la Clínica de Maternidad, para que le prestaran asistencia a su esposa, quien se hallaba «en momentos críticos»; y una Hermana lo recibió con la noticia de que los empleados del municipio, ya no tenían derecho a atención gratuita, en este lugar.

En medio de estas cartas de protesta, encontramos una escrita por María, una mujer de extracción humilde. Lo primero que queremos poner de manifiesto, es como a través de su misiva encontramos a estas mujeres que, gracias a su labor, iban ganando cada vez mayor reconocimiento público, constituyéndose como importantes líderes cívicas: «no tengo el honor de conocerla personalmente, pero si por medio de la radio y

de la prensa y a donde he sido beneficiada de la obra tan grande que Ud. fundó que fue la clínica de maternidad» (Ibíd., f. 15 r.). A continuación, María le escribía lo que sentía a partir de la venta de la clínica, en medio de una institución política estatal de la cual no se sentía cobijada, ni representada: «desgraciadamente los grandes de este régimen malvado corrompido destruyeron lo que tanto le costó a Ud. y a una parte de la sociedad, para ayudarnos a tantas desvalidas de la suerte»; pero cada vez que veía a su hija, recordaba las atenciones que recibió en aquella clínica y por lo tanto, en sus plegarias siempre estaba ella, como «benefactora» (Ibíd.).

María, si bien no se consideraba una mujer instruida y que carecía de los conocimientos suficientes para enarbolar una crítica, no podía permitirse su silencio, en tanto que si «las anomalías no se comentan no tendrán arreglo, pues la única manera de corregirlas es contándoselas a las personas que pueden remediarlas por medio de su caridad y su inteligencia». En últimas, Luz era una voz para las mujeres que carecían de ella, en medio de una realidad que era acallada, de acuerdo con la autora de la carta, por los gobernantes de turno: «hoy como están las cosas en este país no se puede decir nada ya que a nuestra querida patria le han quitado lo mas hermoso que tenía que era la libertad del pensamiento de la palabra y de la prensa» (Ibíd.). Pero Luz sí tenía la posibilidad, contrario a ella, de pronunciarse y continuar velando «por nuestras clases desvalidas» (Ibíd.). Así que más allá de la caridad, esta mujer nos permite visibilizar el papel activo de las mujeres y el referente en el que se iban convirtiendo para otras tantas que consideraban no tener voz. Ella representaba y canalizaba las demandas de las mujeres antioqueñas y generaba, a su vez, alternativas que se pudiesen configurar en

nuestra comprensión, como el camino para la construcción de políticas públicas en materia de protección materno–infantil.

Además, todas estas expresiones han de encaminarse a la comprensión de las luchas femeninas desde distintos campos. Estas experiencias que van surgiendo en el período de estudio, desde pequeños gestos, hasta la configuración de asociaciones de beneficencia, derriban el mito de la exclusión de la mujer en la participación de la vida pública; es decir, la vida pública ya no solo entendida como el ejercicio en materia de Estado y del acceso a la participación política; sino el espacio público como espacio de reconocimiento y configurador de acciones que se visibilizan y que son reconocidas en una geografía más extensa, que la del hogar o la del espacio íntimo. Para María Emma Wills, las representaciones de lo femenino y lo masculino fueron acompañadas por la distinción entre el mundo privado y el mundo público; y estos discursos configuradores del género, no solo le otorgaron a la mujer la esfera doméstica como su espacialidad sino que, además, hubo una construcción del mundo público como aquel escenario masculino donde «ocurrían las grandes gestas y los héroes tejían y destejían con su accionar la Gran Historia» (2004, p. 28). A juzgar por la correspondencia de Luz y por las cartas de agradecimiento que recibía por parte de sus benefactores, las mujeres en Antioquia generaron, en medio de particularidades subjetivas, otros modos del quehacer político e incluso, de manera temprana, como lo veíamos al inicio de este capítulo con personajes como Enriqueta.

Finalmente, si la venta de la clínica de maternidad fue un duro golpe para las mujeres que participaron activamente, en esta misión; posterior a dicha venta, por parte del Municipio de Medellín y luego de enconadas discusiones, lograron que el dinero de la

transacción por la venta a los Seguros Sociales, les fuera otorgado «como monto inicial para la creación de la nueva clínica de maternidad municipal y comenzaron una nueva campaña. De nuevo los costureros, las cartas, las peticiones, las visitas a los gerentes de empresas y bancos, los viajes a Bogotá» (López, 2010, p. 412). Y, de nuevo, la sociedad se movilizó. Así, «el 19 de marzo de 1954» (Ibíd.), lograron inaugurarla, oficialmente. En una hoja mecanografiada y sin fecha, en lo que al parecer es un borrador de una serie de publicidades para prensa y radio; y que eran realizadas para el patrocinio de la clínica, podemos leer como la caridad continuaba siendo un valor a apelar en esta comunidad regional, para mover los corazones y los bolsillos de las y los antioqueños, en torno a obras sociales de gran envergadura:

La Clínica de Maternidad «Luz Castro de Gutiérrez» cumple uno de los más nobles postulados de la caridad, brindando atención médica a las clases obreras y pobres. La asistencia a la maternidad desamparada es la más noble acción de caridad. Practíquela Ud. contribuyendo con sus donaciones a la dotación del laboratorio (SPUE, LCdeG C-33, f. 85 r.).

En el marco de estas condiciones de posibilidad, las mujeres se movilizaban y atendían las urgencias del pueblo de un modo perentorio, cuando la política les era vedada, como escenario para la acción. Paralelo a las obras de los hombres, las obras de las mujeres construían un clima de solidaridad y protección entre la población. Mas Emilia consideraba que el espacio en el cual las féminas debían luchar para construir una sociedad verdaderamente justa, correspondía a una labor política y estatal, en la cual se pudieran modificar las condiciones estructurales que condenaban a la mayor parte de la ciudadanía, a una vida de pobreza, garantizando la *igualdad social*. Y al lado,

estaba el pensamiento y la labor de Luz. Cada una desde su perspectiva y de sus condiciones subjetivas, procurarían asumir un papel para propender por el bienestar social. Para la década de los cincuenta del siglo anterior surgían aún, estrategias para extender la práctica de la caridad en las mujeres antioqueñas, como la fundación del «Servicio de Damas Voluntarias», en tanto espacio de expresión de las acciones femeninas «para borrar barreras entre los humildes y necesitados y los que disponen de bienestar y comodidades» (SPUE, LcdeG C-37, f. 5 r).

Finalmente, la experiencia con las asociaciones de beneficencia se constituyó como un escenario de confluencia entre distintas capas sociales y en las cuales las mujeres, particularmente, mediante un vínculo de pertenencia al mismo género que, más allá de las diferencias de clase, las unía en una condición fundamental para la vida femenina, en la región: *la maternidad*. Del mismo modo, estas acciones continuaban ocupando el tiempo femenino en diversas actividades, aportando con sus cualidades y características femeninas, a la construcción de la sociedad. Luz concluía en una de sus disertaciones, exaltando una labor que no solo estaba relacionada con la movilización de recursos sino que se refería, también, «a múltiples detalles o pequeños servicios que en ocasiones pueden ser más útiles para una persona necesitada de estos, que una dádiva en dinero» (Ibíd.), como veremos a continuación.

La caridad y la hospitalidad: dos valores en la definición del ethos antioqueño

La caridad y la hospitalidad se entretajan en la narrativa antioqueña como una constante. En el cuento «*Mi compadre Facundo*», el personaje principal –que es una caracterización en sí mismo, del hombre antioqueño–, y que a pesar de haber amasado

gran fortuna, era austero y hasta avaro; lo es, realmente, hasta «cuando se le aparece alguno de sus grandes amigos de Medellín» porque, en estos casos, «echa la casa por la ventana» y a este huésped «trántanlo con afecto y cordialidad, obséquianlo a no más poder» y «entonces reclútanse para festejarlo los mejores comestibles que hay en el lugar» (Kastos, 2010, p. 57). Caridad y hospitalidad en estas construcciones narrativas identitarias emergerían paralelas y como valores consubstanciales a aquella esencia del ser antioqueño. Independiente de miramientos sociales y diferencias de clase y si había poco o tanto para dar, hay una exaltación constante a estos, como podemos apreciarlo en la novela *«Lejos del Nido»*, donde se describen de modo particular, dichos gestos:

Y, ¡qué remedio con la señora! Luisa tuvo que aguardar el obsequio, pues a la casa de «Guacimal» nadie llegaba sin ser atendido con esmero, porque si sus dueños eran un poco fanfarrones, rígidos y apegados a rancieras de nobleza, también se mostraban generosos y condolidos del ajeno mal (2009, p. 111).

A las mujeres antioqueñas las vemos ejerciendo no solo la caridad, desde las diversas instituciones dispuestas para este fin sino que, también, las vemos practicándola en su vida cotidiana e íntima. Lo que se observa es que si bien, por un lado, «la preocupación por los pobres es constante», puesto que «el pobre, el loco, el marginal desarticulan la sociedad y el deber de asistencia también es una manera de mantener el orden público» (Farge, 2008, p. 112); por otro, la práctica de la caridad no solo estaría inscrita en esta comunidad regional como «técnica política»; puesto que, a su vez, «la compasión a menudo acompaña los procesos de asistencia», donde interviene tanto el «interés social», como «el amor por «sí mismo»» y por el otro (Ibíd., p. 113). En la comunidad antioqueña perviven gestos íntimos que se insertan en la cotidianidad de las

relaciones sociales, como veremos a continuación, siendo también la práctica de la caridad, un agente cohesionador y configurador de estas sociedades locales, en la cuales la ayuda mutua permite palear la rudeza de la vida.

Estos gestos aparecen representados en la literatura antioqueña, de múltiples modos, consolidándose en la discursividad del ethos regional, como una regularidad de las características del pueblo antioqueño. Traigamos una escena más de la literatura, a manera de ejemplo. Jacinta una vez quedó viuda, se sentó a reflexionar: «sin un Cristo de qué pegar [...] ni la olleta de cobre, ni el perol, ni los aritos de oro...sin unos calzones en la casa, ¿Cómo haré yo mi Dios, para repicar y andar en procesión?» (Rendón, 2009, p. 40). Viuda y con una hija; y aunque estaba acostumbrada a ejercer múltiples labores en el campo, necesitaba brazos masculinos para arar la tierra y volverla productiva, nuevamente. La vecindad en este tipo de sociedades estaban, entonces, tanto para sentenciar y acusar a las mujeres, así como para extender una mano y apoyar a quien lo necesitara: *caridad cristiana* que sobrevivía como valor, tanto en la ciudad como en el campo; tanto en los pobres, como en los ricos.

Así, en esta escena de la novela, vemos a Jacinta acudiendo a los vecinos y a las vecinas de su comunidad, para realizar un «convite» y que en estas sociedades es llamado así a la reunión de personas, alrededor de una causa común y que pueden ser para obras de carácter comunitario, como la apertura de un camino o la construcción de una escuela o, asimismo, para apoyar a las personas más necesitadas del círculo vecinal, mediante la labor colectiva. Al grito de: «¡Arriba el trabajo! ¡A echar la giel!», con sus hachas y calabozos (Íbid., p. 47), partieron los hombres para iniciar las labores, en los terrenos de Jacinta; mientras las mujeres, desde «el patio de la casa», se instalaban luego

en la cocina para preparar los alimentos, con los cuales habían de premiar el trabajo masculino. Con la colaboración de la vecindad, esta mujer lograría asegurar el sustento para ella y para su hija, ya que gracias al conocimiento de quienes sabían del oficio de la tierra, «le pronosticaban cien cargas de maíz y no pocas de frisoles, pues el rastrojo era una maravilla» (Ibíd., p. 59).

En general, el bienestar y los avances materiales que trajo consigo la modernización, fueron concentrados, principalmente, en el Valle de Aburrá y los municipios satélites de su economía –industrial y cafetera, principalmente–, mas el resto de subregiones, estuvieron al margen de los beneficios de la modernización, durante este período (Franco, 2006). Así, sobre la base de estas solidaridades está, por un lado, una suerte de «instinto de supervivencia» y la necesidad de suplir necesidades fundamentales; pero por el otro, hay una presencia de valores que la religiosidad, entreverada con el discurso de la antioqueñidad promovía y que se instalaba en el devenir histórico de los sujetos de la región. Para De Certeau, «una sociedad estaría compuesta de ciertas prácticas desorbitadas, organizadoras de sus instituciones normativas, y de otras prácticas innumerables, que siguen siendo «menores», siempre presentes ahí aunque no organizadoras de discurso» (De Certeau, 2010, p. 56). En general, las mujeres y los hombres en la región, manifestaban su caridad y su hospitalidad, mediante múltiples gestos y unos de ellos era dar posada o alimentar a los viajeros, que iban recorriendo los caminos de la región, para llegar hasta otros destinos.

Contrastados estos valores con los discursos que circulaban a través de múltiples registros, vemos como se instalaban en las prácticas cotidianas, de acuerdo con los testimonios que encontramos en los expedientes judiciales, donde la caridad y la

hospitalidad se ponen de manifiesto como una constante o una regularidad, para el caso del análisis de esta investigación. Cristina aparece en estos testimonios como habitante del municipio de Nariño, en 1892 y decía que «mis ocupaciones domésticas no me dejan tiempo para fijarme en los que pasan; además, mi casa no es de hospedaje y solo los muy necesitados llegan porque también yo soy muy pobre y entonces los favorezco con lo que puedo» (AHJM, Documento No. 12655, f. 21 v.). En dichos testimonios se reconoce, entonces, que la práctica de la caridad no fue exclusiva de las élites y que, más allá de su proceso de institucionalización en las asociaciones de beneficencia, se estructura como un valor compartido, instalándose en la vida diaria de los sujetos antioqueños. Del mismo modo, en 1911, en la localidad de Ebéjico, había aparecido en este paraje una mujer, que, aunque no era conocida por la comunidad, ya que solo iba de paso, había pedido posada en la casa de María Dolores, permitiéndole esta quedarse en la cocina, lugar en el cual se acostó tan pronto como pudo, puesto que se quejaba, profusamente, «dizque de un dolor de estómago» (AHJM, Documento No. 1303, f. 1 v.). En el mismo expediente, María de Jesús, hermana de Dolores, testimoniaba que, momentos antes, se había encontrado sentada en el campo, a una pobre mujer sola y la invitó a la casa de su familiar, al ver que el cielo, presagiaba lluvia.

A la vez, las comunidades marginadas, carentes de una situación económica estable, se cohesionan con el fin de procurar una colaboración para los más frágiles. En 1914, en Medellín, podemos ver como se acciona una red caritativa para colaborarle a unas mujeres que había llegado hasta la ciudad, provenientes de otros municipios; y una de ellas, en avanzado estado de embarazo: «una mujer que me dijo llamarse Petronila y me dijeron porque llegó con otra, llamada María que las admitiera en mi casa, que no

habían encontrado hospedaje» (AHJM, Documento No. 9599, f. 2 r.). La mujer en embarazo, dio a luz allí; e Hipólita entró con su hermana para ver como podían colaborar en esta labor y notaron que « el niño nació pero muerto» (Ibíd., f. 1 v.). Por eso, «lo pusieron en la sala hasta que la caridad lo hubiera de enterrar, pues tanto la madre del niño como la dueña de la casa donde estaba hospedada están en suma pobreza» (Ibíd.).

Ana Rosa fue otra mujer que procuró cuidados en medio de esta situación, tomando al niño en brazos y como ella misma mencionó, lo «lavé, lo vestí y lo puse en la cama de la madre, luego me dijeron que el frío del niño le podría hacer daño a la madre y entonces lo puse en el suelo» (Ibid., f. 2 v.). «La compasión» es «la emoción más aprobada por la tradición filosófica a lo largo de los años», puesto que a través de esta emoción como su etimología lo explica, se despierta una «simpatía», entre los seres humanos; vinculándose unos con otros, mediante el respeto, así como a través de esos gestos del compadecerse o alegrarse, por las desgracias o la buena suerte de los demás (Camps, 2011, p. 131). Ante la fragilidad de la existencia y sus múltiples contingencias, las mujeres y los hombres, se muestran como ««un ser necesitado de consuelo»». En este sentido, en el momento en que están expuestos al «sufrimiento», lo que queda al desnudo es, finalmente, «la miseria y la finitud, las limitaciones de la existencia, la indefensión, la debilidad y la necesidad que todos tenemos de los demás» (Ibíd.).

Así, vemos a las mujeres cumpliendo con su papel maternal de distintos modos y apelando a la compasión para cumplir con las labores de crianza de hijos que no le son propios; pero que, por cualquier circunstancia, asumieron su cuidado y protección. Según refería Romelia, su pareja José María, se había llevado a una pequeña niña, de tres o cuatro meses, fruto de su romance, aduciendo que «esa niña era un obstáculo para

viajar» (AHJM, Documento No. 12655, f. 20 r.); y la dejó con una mujer, la cual sabiendo la situación, refirió que si «la iban a votar que ella se encargaba de criarla» (Ibíd., f. 77 r.). Ramona dejó constancia en el testimonio, de que hacía alrededor de un año, aproximadamente, le había sido entregada una niña llamada Dolores y que fue abandonada en su hogar, «pues la llevaron solo por un rato y la dejaron sin hacer otro arreglo y solo por caridad la criaron en mi casa», dejándola tan solo con «un real, una botella con leche, una cobija y un cobertor» (Ibíd. f. 70 r.).

De igual manera, en la segunda década del siglo veinte, la hija de Teresa y Horacio, fruto de relaciones ilícitas; llegaba hasta el hogar de Zoila, «en jurisdicción de Liborina», llevada por el padre de Teresa, para ocultar la «deshonra» de su hija, que podía resultar aún más escandalosa, porque se trataba de una maestra de escuela rural. En los testimonios de Zoila, vemos su versión de la historia:

A mí me entregaron una niña de un día de nacida, el primero de agosto del año pasado y me la entregó un viejecito que yo no conocía y que no podría reconocer y tampoco si lo veo. Este me dijo que se había encontrado esa niña y que le daba remordimiento no recogerla, pero que como a él le era imposible criarla me suplicó que se la recibiera y se la criara yo (AHJM, Documento No. 13324, f. 36 r.).

Si bien Donzelot diferencia las prácticas de la caridad del Antiguo Régimen en Francia, con la emergencia de otras prácticas modernas enmarcadas en las labores filantrópicas, lo que podemos observar en la región antioqueña, es que sobreviven unos modelos de caridad que entremezclan las formas más tradicionales, con las más novedosas, con respecto a su práctica, como «técnica política». Y así, vemos como se ejerce la caridad, primero, por las propias dinámicas de la Iglesia, segundo, mediante la

creación de una serie de instituciones civiles –y que en estos primeros dos casos cumplen, además de una labor asistencial, la función de «policía moral»–; y tercero, la pervivencia de una tradición como la «limosna privada» o la «limosna individual» (1998, p.p. 61, 62, 63). La caridad para las mujeres antioqueñas, no solo era un medio para alcanzar el cielo y una vida santa sino, además, un recurso para asegurar su supervivencia y la de su prole. En la correspondencia de «las señoras y los señores ilustres de la región», vemos surgir los testimonios de las mujeres del pueblo, de esas mujeres «corrientes», sobre las cuales se posa la espesa nube del anonimato y de las que no tendríamos otro modo de saber, a no ser porque sus propias memorias, quedaron atrapadas en los archivos de otros –bien fuera de instituciones o de personajes reconocidos–.

Las mujeres aparecen, también, como aquellas «pobres vergonzantes», subsistiendo en condiciones de pobreza y con una familia extensa, que atender: murmullos del pueblo, que se convierten en gestos y palabras, al ser consignadas en sus escrituras y que encierran dolor y esperanza. Más allá de las protestas y los actos sociales que son notorios por la intervención de la masa, estaban las mujeres, los hombres y las comunidades que buscaban recursos para sobrevivir, mediante el llamado a esa suerte de «*pater familias*», personajes que por su distinción, preeminencia social y su status económico, eran reconocidos por los demás miembros de la sociedad, tanto por la práctica de la caridad, como por sus virtudes cívicas, asegurándose así, la lealtad de unas redes clientelares que, mediante estos gestos individuales, como «la limosna», les otorgaban un estatus simbólico en el cual, una «vida ejemplar» era, quizás, uno de los

mayores reconocimientos de la élite antioqueña; garantizando, a la vez que un poder político, social y económico, alcanzar el cielo, en el cual creían, fervorosamente.

En estas redes que se establecían alrededor de la caridad, si bien, las mujeres no protestaron de manera masiva por pan en Antioquia, sí denunciaban la situación de miseria en la que estaban sumidas, apelando a la caridad cristiana, como uno de los recursos disponibles para solucionar los afanes de la vida diaria. Entonces, escribían, suplicantes, para recibir ayuda ante una situación que, por su propio rol social, no podían palear, de otro modo, en algunas ocasiones. Las féminas imploraban la caridad de las personas más pudientes, fueran familiares o personajes públicos y reconocidos en sus localidades, para alcanzar sus favores. En 1894, desde San Antonio, María Teresa le escribía a su primo Estanislao para que le colaborase: «para que por Dios me alluden con una limosnita para ver si puedo concluir mi casa» (SPUE, JMUU C-199, f. 17 r.); y aunque confesaba en el encabezado de la carta, que con vergüenza levantaba esta súplica, lo hacía «esperando la vondad de uds. no me desatiendan porque estoi pasando los trabajos mas grandes» (Ibíd., f. 17 V.).

En este capítulo, entonces, mostramos una variedad de matices en la práctica de la caridad como articuladora de la sociedad regional, así como un eje estructurante en la misión de vida de las mujeres antioqueñas y que les permitió articularse a otros escenarios e incursionar en la vida pública. Asimismo, su misión maternal continuó siendo un faro en sus acciones; pero en medio de un discurso identitario regional y un discurso religioso, encontramos a las mujeres que se cuelan por las fisuras de los discursos, para generar subjetividades particulares. Muchas fueron las maneras de practicar la caridad y solo una mirada a esta práctica, no puede expresar la variedad de

matices que hay insertos en ella. Así que a una sociedad vigilante y sentenciosa, se le superpuso otra estructura donde la hospitalidad y la colaboración permitían estrechar los lazos vecinales y asegurar que algunas necesidades de la vida cotidiana fueran resueltas.

5. Reflexión final

El individuo ha luchado siempre por no ser absorbido por la tribu. Si lo intentas, a menudo estarás solo y a veces asustado. Pero ningún precio es demasiado alto por el privilegio de ser uno mismo...

Federico Nietzsche

Este recorrido histórico y en el cual las mujeres son las protagonistas, nos permite comprender la producción de la subjetividad femenina, en clave de la construcción de la región antioqueña, sobre la cual se entremezcla un complejo entramado de tiempos, discursos y prácticas; y que hemos intentado explicitar, de un modo u otro, a lo largo de la investigación. Definir la configuración de la subjetividad femenina en este período de estudio, exige desplegar diversos recursos y hacer un esfuerzo narrativo para generar un relato histórico coherente, en tanto hacer brotar la vida de nuestras mujeres, exige desplegar una labor en la cual los diversos archivos consultados, a fragmentos y a pedazos, nos proporcionan las herramientas para explorar este universo, que también es muy complejo y del cual ya no solo podemos dar cuenta a través de los discursos y las instituciones; porque tiene vertientes y aristas múltiples, como se ha intentado visibilizar, a lo largo de esta disertación doctoral. Así que, entre los discursos de las instituciones y las prácticas sociales y, específicamente, femeninas, se nos abre un horizonte comprensivo que, de ningún modo es unívoco; y que encuentra formas múltiples de expresarse: desde la rebeldía y la resistencia, tanto en grandes como en pequeños escenarios; desde la

individualidad o la colectividad; o mediante el ejercicio de los valores dominantes, en el cual las mujeres encuentran maneras de trazar sus trayectorias vitales, desde distintos locus de enunciación.

De lo que quise dar cuenta, a su vez, fue de una lectura en la construcción del ethos antioqueño, en la cual encontramos siempre elementos en tensión, como los que se generan entre la vigilancia y la sentencia Vs. la caridad y la hospitalidad; entre la exaltación de la fuerza masculina, a la vez que de la suavidad femenina; entre las del mito apologético de la antioqueñidad y la constitución de otros sujetos por fuera del orden establecido; así, como entre el entrelazamiento de poderes con una cierta indiferenciación entre sociedad y Estado; las estructuras de exclusión e inclusión; y aún más, en las tensiones entre sujetos individuales y sujetos colectivos, tomando la complejidad de esta sociedad, como uno de los ejes explicativos y estructurantes. Una lectura histórica que nos da cuenta de elementos que siguen coexistiendo en el mundo contemporáneo, para producir perspectivas analíticas en el entendimiento de ciertos fenómenos que hasta hoy nos aquejan como sociedad, como la violencia, en general; hasta la violencia de género, en particular. La construcción identitaria regional, a diferencia de algunas otras regiones del país, constituyó y sigue constituyendo un eje fundamental en la subjetivación de las personas que están inscritas en este territorio y, por ende, no es un elemento menor de análisis.

En medio de estas tensiones está el sujeto femenino construyendo su devenir, más allá de que las pesadas estructuras de dominación masculina, aupadas por la construcción del ethos antioqueño, pareciesen más fuertes e infranqueables. Ellas se inscriben en diversos discursos y narrativas y, aparecen, a la vez, con voz propia. Como

citamos en el segundo capítulo, los individuos se mueven, todo el tiempo entre «una relación de alienación y opresión, en la cual el individuo se somete a la subjetividad tal como la recibe»; o bien, «como una relación de expresión y de creación, en la cual el individuo se reapropia de los componentes de la subjetividad, produciendo un proceso de singularización» (Guattari y Rolnyk, 2006, p. 48). Por ello, aparecen las voces de las mujeres, intentando, en un pequeño experimento narrativo, dejarlas hablar; y dejarlas hablar de la misma manera que podían hacerlo en la época de estudio: colando sus voces en medio de fisuras e intersticios. Las mujeres antioqueñas, entonces, trazaron sus existencias o bien sujetas a las discursividades dominantes en su devenir subjetivo o bien resignificando y apropiando estos discursos, mediante prácticas propiamente femeninas, lo que nos permite restaurar sus capacidades de agenciamiento como individuos pero, también, como sujetos colectivos.

Finalmente, quise poner atención en la escritura de la historia como el soporte fundamental –al menos, por ahora–, de las investigaciones que desde esta disciplina se generan todo el tiempo. Así como intenté mantener la estructura de una escritura de tesis en un ejercicio doctoral; a la vez, incorporé algunos elementos de otros lenguajes, porque comprendo como mujer que, para que estas sociedades vayan desmontando, paulatinamente, las estructuras de dominación masculina, es necesario *sensibilizar*, sensibilizar para captar aquellas realidades de los otros, es decir, de aquellos que no son como nosotros –en sentido extenso–; y porque, además, la comunidad a la que pertenezco y que he dilucidado en esta investigación, carece en ocasiones de esta sensibilidad. Ahora bien, sin bien los sujetos que escriben estas investigaciones, no nos podemos dar la licencia, de escribir en primera persona –no le corresponde a la

narrativa histórica, al menos–; y aún más en una Academia en la cual las formas de subjetivación masculina predominan sobre la femeninas –incluso, en las formas escriturales de la historia–, toda vez que se sigue privilegiando la *razón* como el eje fundamental de nuestro ejercicio –y como resultado de una larga tradición de la positivización de estos saberes–; contrapuesta aún, a las emociones y a las sensibilidades, es decir, dos universos compartimentados todavía, en el reparto de las construcciones de los sujetos femeninos y masculinos, donde la razón de los hombres, sigue denostando la sensibilidad y las emociones.

Si durante siglos en la construcción subjetiva de las mujeres en Occidente se nos ha relacionado con el ejercicio de lo sensible como condición connatural a nuestra existencia, amparadas en la gestión de sentimientos que se contrapusieron al universo de la razón ¿*Porqué seguimos denostando esta condición?* Ya estamos participando de múltiples escenarios que, históricamente, nos fueron vedados, como este en el cual me inscribo hoy; pero también considero que la constitución del sujeto femenino pasa por distintos escenarios de acción y en esta búsqueda de la independencia de las mujeres sobre las estructuras de dominación masculina; también hemos de ser llamadas a inscribirnos en estas instituciones, aportando con lo que, subjetivamente, también nos ha construido como sujetos históricos: *la sensibilidad*. Agradezco a los lectores, la compañía en este viaje...

ANEXOS

Delito	Código Penal 1890	Atenuantes	Agravantes
Homicidio	<p>a. Art. 583. Es homicidio la muerte que un hombre da á otro, sin mandato de autoridad legítima expedido en cumplimiento de las leyes.</p> <p>b. Art. 587. El homicidio se reputa simplemente voluntario cuando se comete mediando alguna de las circunstancias siguientes: 1. Por una provocación, ofensa, agresión, violencia, ultraje, injuria ó deshonra grave, que inmediatamente antes del homicidio se haga al propio homicida, ó á su padre o madre, abuelo ó abuela, hijo ó hija, nieto ó nieta, marido ó mujer, hermano ó hermana, suegro ó suegra, yerno ó nuera, cuñado ó cuñada, entenado ó entenada, padrastro ó madrastra, ó persona á quien se acompañe. En este caso se comprende no solo el que mata á virtud de la provocación, sino el que por ella promueve riña ó pelea, de que resulte la muerte del ofensor; 2. Por un peligro, ultraje ó deshonra grave, que fundadamente tema el homicida inmediatamente antes del homicidio, contra si mismo ó contra alguna de las personas expresadas en el número anterior; [...]</p>	<p>a. Art. 591. El homicidio es inculpable absolutamente, cuando se comete en cualquiera de los casos siguientes: [...]</p> <p>9. En el de cometer el homicidio en la persona de su mujer legítima, ó de una descendiente del homicida, que viva á su lado honradamente, á quien sorprenda en acto carnal con un hombre que no sea su marido; ó el que cometa con la persona del hombre que encuentre yaciendo con una de las referidas; y lo mismo se hará en el caso de que los sorprenda, no en acto carnal, pero sí en otro deshonesto, aproximado ó preparatorio de aquel, de modo que no pueda dudar del trato ilícito que entre ellos existe; [...]</p>	<p>b. Art. 606. El homicidio voluntario que uno cometa en la persona de su hermana, de su nuera ó entenada, ó de la pupila que estuviere bajo su guarda, ó de la sobrina carnal, que vivan á su lado honradamente, cuando las sorprenda en acto carnal con un hombre que no es su marido, ó el que cometa entonces con el hombre que yace con ellas, será castigado con la pena de uno á cuatro años de reclusion.</p> <p>b. Art. 607. Si la sorpresa no fuere en el acto carnal, sino en otro deshonesto, aproximado ó preparatorio del primero, se aplicará la misma pena, aumentada de una tercera parte más.</p>

Violación			
<p>a. Art. 681 El que sorprendiendo de cualquier otro modo á una persona, y forzándola con igual violencia ó amenazas, ó intimidándola de una manera suficiente para impedirle la resistencia, ó dándole bebidas narcóticas, aunque no la lleve de una parte á otra, intente abusar deshonestamente de ella, sufrirá la pena de seis á ocho años de presidio. Si se consumare el abuso sufrirá el reo dos años más de presidio.</p> <p>b. Art. 687. El que cometa cualquiera otro ultraje público contra el pudor de una persona, sorprendiéndola ó violentándola, sufrirá una prisión de seis meses á dos años. Si el ultraje público no se dirigiere contra persona determinada, se sufrirá la mitad de las penas señaladas en el inciso anterior.</p> <p>c. Art. 683 El que abusare deshonestamente de un impúber de sexo contrario, será tenido por forzador en cualquier caso, y sufrirá la pena de ocho á doce años de presidio.</p>	<p>b. Art. 688. Si la ofendida fuere mujer pública conocida por tál, sufrirá el reo arresto de uno á tres meses.</p>	<p>a. Art. 682. Si fuere casada la mujer contra quien se cometa la fuerza, en cualquiera de los casos de los artículos anteriores, sufrirá el reo dos años más de presidio, y destierro á diez miriámetros por lo menos mientras viva el marido.</p> <p>b. Art. 689. El que para abusar de una mujer casada, la arrebatare á su marido, consintiéndolo ella, sufrirá una reclusión de dos á seis años, sin perjuicio de que ambos sufran además la pena de adulterio, si el marido los acusare.</p> <p>c. Art. 684. Si del abuso resultare al niño ó á la niña una lesión ó enfermedad que pase de treinta días, se aumentará la pena al reo con un año más de presidio.</p> <p>c. Art. 685. Si la enfermedad ó lesión fuere de por vida, sufrirá el reo quince años de presidio.</p> <p>c. Art. 686. Si abusare del niño ó de la niña que no haya llegado á la pubertad un funcionario ó empleado público aprovechándose de sus funciones, ó el tutor, ayo, maestro ó director, criado ó cualquiera otro á quien esté encargada</p>	

			la guarda, asistencia ó educación de la persona forzada, sufrirá el reo de doce á quince años de presidio.
Rapto	<p>a. Art. 692. Cuando un varón de cualquier estado, se lleve una mujer soltera menor de edad, consintiéndolo ella, sufrirá de uno á cinco años de presidio. Pero si el raptor hubiere contraído matrimonio legítimo con la robada antes de terminarse la causa, sufrirá solamente un arresto de cuatro á seis meses y una multa de diez á cincuenta pesos. Si el matrimonio se efectuare posteriormente, será doble el arresto señalado en el inciso anterior, además de la multa, siempre que el reo solicite la conversión ante el Juez que lo condenó.</p> <p>b. Art. 694. El que solicite á mujer casada, ó menor de edad, para que se deje arrebatar, ó huya con el solicitador, aunque nada de esto llegue á verificarse, sufrirá la pena de prisión por cuatro meses á un año; y se le podrá además obligar, á petición del marido, padre ó encargado de la persona cuyo rapto ó fuga se hubiere solicitado, y al prudente juicio del Juez, á dar fuerza de buena conducta.</p>		<p>a. Art. 693. Si se arrebatare á un menor de diez y ocho años de la casa ó establecimiento donde se halle, ó se le sacare de el con engaño ó seducción, siempre que sea para corromperlo, se impondrá al autor la pena de presidio por dos á cuatro años, sin perjuicio de la que merezca por la corrupción. Si el menor fuere impúber se aumentara la pena en una quinta parte más. Si el responsable fuere tutor, curador, pariente, ayo, maestro ó director del menor; ó si fuere empleado ó criado de la casa ó establecimiento respectivo, se le impondrá un año más de presidio.</p>
Estupro	<p>a. Art. 715. El que abuse deshonestamente de una mujer casada ó desposada, haciéndola creer, por medio</p>	<p>b. Art. 717. El que cometa este delito contra cualquiera otra persona que no sea mujer</p>	

	<p>de algún engaño ó ficción bastante para ello, que es su marido ó su esposo legítimo, sufrirá la pena de seis á ocho años de presidio, y después la de destierro á diez miriámetros, por lo menos, del lugar en que cometió el delito, por el tiempo que viva en él la mujer.</p> <p>b. Art. 716. El que abuse del mismo modo de una mujer casada contra la voluntad de ésta, privándola previamente para ello del uso de su razón con licores fuertes ú otras confecciones ó medios que produzcan el mismo efecto, ó dándole narcóticos, ó aprovechándose de la ocasión en que ella esté sin sentido por un accidente físico ú otra enfermedad ú ocurrencia, sufrirá las penas señaladas en el artículo anterior [artículo 715].</p> <p>c. Art. 718. El que abuse deshonestamente de una mujer, que no sea ramera conocida como tál, engañándola real y efectivamente por medio de un matrimonio fingido y celebrado con la apariencia de verdadero, sufrirá la pena de ocho á doce años de presidio.</p> <p>d. Art. 722. El que abuse de una mujer engañándola por medio de casamiento</p>	<p>pública, sufrirá una reclusión por cuatro á ocho años. Si la mujer fuere ramera, sufrirá el reo de cuatro meses á un año de reclusión</p> <p>c. Art. 721. Si la engañada fuere mujer pública, conocida como tál, sufrirá el reo de matrimonio fingido, de uno á tres años de reclusión</p> <p>d. Art. 723. Pero si la engañada fuere ramera conocida como tal, sufrirá el engañoso, á más de la de bigamo, la pena de seis meses á dos años de presidio</p>	
--	---	--	--

	<p>que celebre con ella, mientras se halle casado con otra, sufrirá además de la pena de bígamo, según el Capítulo 4°, Título 8°, Libro segundo, el resarcimiento de perjuicios, y uno á cuatro años de presidio, como estuprador alevoso; siempre que la mujer haya sido efectivamente engañada y no sea ramera conocida como tal.</p> <p>e. Art. 724. El hombre que habiendo contraído esponsales con una mujer y abusado deshonestamente de la desposada se niega después á contraer matrimonio con ella, ó procura eludir la palabra de casamiento, ó voluntariamente ejecuta un acto que haga imposible el matrimonio conforme á la ley, será castigado, á petición de la ofendida, de su padre ó madre ó guardador, con la pena de reclusión por uno á cuatro años, pagará los perjuicios que haya causado á la mujer, y una multa de doscientos á mil pesos en favor de la misma. Si el seductor contrae matrimonio con la seducida, cesará por el mismo hecho todo procedimiento contra él; y si yá había sido condenado, le serán remitidas las penas que le falten por cumplir.</p>		
Aborto	a. Art. 638. El que, empleando	b. Art. 642. Pero si fuere	a. Art. 639. Si resultare efectivamente

	<p>voluntariamente y á sabiendas alimentos, bebidas, golpes ó cualquiera otro medio, procura que aborte alguna mujer embarazada, sin saberlo ni consentirlo ella, sufrirá la pena de tres á seis años de presidio. Si lo hiciere con consentimiento de la mujer, será el presidio de uno á tres años.</p> <p>b. Art. 641. La mujer embarazada que para abortar emplee, á sabiendas, ó consienta en que otro emplee, alguno de los medios expresados en el artículo 638, sufrirá la pena de uno á tres años de reclusión, si resulta el aborto, y de seis meses á un año si no resulta.</p> <p>c. Art. 643. El que estropear á alguna mujer embarazada dándole golpes, palos ó heridas, ó cometiére cualquiera otra violencia ó exceso de que resulte el aborto, sin que ésta fuese la intención del reo, sufrirá, por este solo hecho, una reclusión de uno á cuatro años, sin perjuicio de las penas que merezca por las heridas, golpes ó cualquiera otra violencia que haya cometido.</p>	<p>mujer honrada y de buena fama anterior, y resultare, á juicio de los jueces, que el único móvil de la pena de tres á seis meses de prisión, si el aborto no se verifica; y de cinco á diez meses, si se verifica.</p>	<p>el aborto, sufrirá el reo de cinco á diez años de presidio en el primer caso, y de cuatro á ocho años de presidio en el segundo.</p> <p>a. Art. 640. Si el que administra, facilita ó proporciona, á sabiendas, los medios para el aborto, fuere el que ejerce la medicina ó cirugía, ó boticario, comadrón ó partera, sufrirá, respectivamente, las penas señaladas en los artículos anteriores, con un aumento de seis meses á un año. No se incurrirá en pena alguna cuando se procure ó efectúe el aborto como un medio absolutamente necesario para salvar la vida de una mujer, ni cuando en conformidad con los sanos principios de la ciencia médica, sea indispensable el parto prematuro artificial. No por eso debe creerse que la ley aconseje el empleo de esos medios, que generalmente son condenados por la iglesia. Únicamente se limita á eximir de pena al que, con rectitud y pureza de intenciones, se cree autorizado para ocurrir á dichos medios.</p>
Infanticidio	Art. 616. La madre que, por ocultar su deshonra, matare al hijo que no haya cumplido tres días, será castigada con la		

	pena de uno á tres años de prisión.		
Infidelidad	<p>a. Art. 712. La mujer casada que cometa adulterio, sufrirá una reclusión por el tiempo que quiera el marido, con tal que no pase de cuatro años. Si el marido muriere sin haber solicitado la liberad de la mujer, y faltare más de un año para cumplirse el término de la reclusión, permanecerá en ella un año después de la muerte de aquel. Si faltare menos de un año, permanecerá en la reclusión hasta que acabe de cumplir su condena.</p> <p>b. Art. 713. El cómplice en el adulterio sufrirá arresto por el tiempo de la reclusión de la mujer. Después de cumplir esta pena, será desterrado á diez mirriámetros, por lo menos, del lugar en que se cometió el delito, ó del de la residencia de la mujer, por el tiempo que viva el marido, si éste lo pidiere; pudiendo en cualquier tiempo levantarse el destierro á solicitud del mismo.</p>	<p>a. Art. 714. La mujer queda libre de la pena de adulterio, en los casos siguientes: 1. Si el marido ha consentido el trato ilícito de su mujer con el adultero; 2. Si voluntaria y arbitrariamente ha separado de su lado y habitación á la mujer, contra la voluntad de ésta, ó la ha abandonado del mismo modo; 3. Si tiene manceba dentro de la misma casa en que habite con su mujer; y 4. Por condonación que el marido haga de la injuria.</p>	

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias:

Archivo Histórico Judicial de Medellín –AHJM–: Sección Criminal

Expedientes No.

491, 514, 652, 654, 662, 664, 666, 695, 1288, 1291, 1291, 1292, 1293, 1295, 1303, 1886, 1905, 2049, 2065, 2137, 2143, 2205, 2206, 2208, 2214, 2241, 2260, 2737, 2270, 2272, 2362, 2363, 2482, 2647, 2737, 2808, 3426, 3438, 3547, 3548, 3550, 3554, 4137, 4192, 5228, 6263, 6622, 8673, 8676, 8678, 9504, 9530, 9536, 9539, 9568, 9571, 9587, 9792, 9599, 9734, 9735, 9739, 9765, 9771, 9785, 9787, 9792, 9811, 9812, 9813, 9815, 9822, 9833, 9836, 9839, 9855, 9861, 9862, 9866, 9875, 9934, 9942, 9952, 9958, 9961, 9967, 9968, 0012, 0016, 0025, 0056, 10016, 10056, 10081, 10082, 10083, 10084, 10085, 10106, 10107, 10111, 10129, 10373, 10421, 10422, 10444, 10445, 10550, 12655, 12779, 12799, 11407, 10042, 8669, 14043, 15429, 11917, 11451, 11743, 13324, 3432, 3434, 10098, 10643, 10694, 10857, 11498, 12129, 12140, 12158, 12163, 12197, 12702, 12779, 14723, 15426, 1777, 15462, 10012, 10025.

Sala Patrimonial Universidad EAFIT –SPUE–:

Archivo Luz Castro de Gutiérrez –LCdeG–:

Cajas No. 1, 8, 19, 21, 28, 31, 33, 37, 81, 105, 109, E1, E2, E8, E19, E20, E21, E30.

Archivo Margarita Atehortúa de Vélez –MAV– :

Cajas No. 3, 4, 7, 8, 25

Archivo Mariano Ospina Rodríguez –MOR–:

Cajas No. 30, 31, 52, E21, E4, E7, E9, E11

Archivo Carolina Vásquez de Ospina –CvdeO–:

Cajas No. 1, 1A, 1ª, 1B, 2, 2ª, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 33, 34

Archivo Débora Arango Pérez –DAP–:

Cajas No. 1, 2, 3, 16, 23, 47, 61, 75, 76, 77

Archivo Rafael Navarro y Eusse –RNyE–:

Cajas No. 8, 9, 9ª

Archivo Jorge Cock Quevedo –JCQ–:

Cajas No. 68, 98, 99, 100, 112, 117, 183, 188, 189, 190, 191, 192, 296, 297, 299, 300, 301,
302, 303, 304, 305, 443, 444, 445, 446, 466, 467, 468, 471, 472, 473, 474, 475

Archivo Isaac Restrepo Posada –IRP–:

Cajas No. 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 18, 31

Archivo José María Uribe Uribe –JMU–:

Cajas No. 187, 188, 189, 194, 195, 196, 197, 198, 199, 200, 201, 202, 203, 204, 205, 206,
207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224,
225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 233, 234, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241, 242,
243, 244, 245, 265, 266

Revistas y periódicos:

Cuartas Restrepo, J.M (prol.) (2017). *Revista Letras y Encajes -edición faccsimilar-. 1926-1927*. Medellín: Universidad Eafit.

Melo, J.O. (dir.) (1987). *La Historia de Antioquia*. No. 1-49. Medellín: periódico El Colombiano.

Gaceta Judicial. 1890-1891. Recuperado de:
[http://www.cortesuprema.gov.co/corte/wp-content/uploads/subpage/GJ/Gaceta%20Judicial/GJ%20V%20n.%200209-0260%20\(1890-1891\).pdf](http://www.cortesuprema.gov.co/corte/wp-content/uploads/subpage/GJ/Gaceta%20Judicial/GJ%20V%20n.%200209-0260%20(1890-1891).pdf)

Documentos varios:

Baur, B. (1954). *Ave María. Meditaciones sobre los misterios de María*. San Sebastián: Ediciones Dinor.

Cardona, F. (1941). «*El pueblo antioqueño*». Medellín: Universidad de Antioquia.
Recuperado de:
<http://bibliotecadigital.udea.edu.co/dspace/bitstream/10495/396/1/RazaAntioquena.pdf>

Carreño, M. (1885). *Manual de Urbanidad y buenas maneras para uso de las juventudes de ambos sexo*. París: Garnier Hermanos.

Gutiérrez, B. (1917). *Sonsón en MCMXVII: monografía de este municipio, ilustrada por el autor*. Sonsón: Imprenta Municipal.

Herrera, B. (1886). *Pastoral del ilustrísimo Sr. obispo de Medellín sobre la consagración de la Diócesis al Sagrado Corazón de Jesús*. Medellín. Recuperado de:

<http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/374/1/PastoralObispoMedellin.pdf>

Lopera, E. (1928). *Mi libro. Ensayos*. Medellín. Recuperado de:

<http://bibliotecadigital.udea.edu.co/dspace/bitstream/10495/422/1/MiLibroEmilia.pdf>

_____, (1927). *Esbozos sociológicos*. Medellín. Recuperado de:

<http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/421/1/EsbozosSociologicos.pdf>

López, L. (1910). «*La raza antioqueña*». Medellín. Recuperado de:

<http://bibliotecadigital.udea.edu.co/dspace/bitstream/10495/396/1/RazaAntioquena.pdf>

Martínez, M. (1895). *La criminalidad en Antioquia*. Medellín. Tesis de pregrado. Medellín: Universidad de Antioquia. Recuperado de:

http://tesis.udea.edu.co/bitstream/10495/401/1/MartinezMiguel_2009_CriminalidadAntioquia.pdf

Restrepo G. (1936). *El pensamiento conservador. Ensayos políticos*. (Tesis de pregrado). Medellín: Universidad de Antioquia. Recuperado de:

<http://tesis.udea.edu.co/bitstream/10495/195/1/PensamientoConservadorEnsayos.pdf>

Restrepo, A. (1900). *Historia de Antioquia (departamento de Colombia) desde la conquista hasta el año 1900*. Medellín: Imprenta oficial.

Ribot y March (1938). *Código Penal Colombiano de 1936*. Bogotá: Cromos.

Rodríguez, E (1890). *Código Penal Colombiano*. Bogotá: Librería Americana. Recuperado de: https://archive.org/details/codigo_penal_colombiano_1890

Rojas, E. (1979). *Leyes y códigos*. Bogotá: Editorial Andes. Recuperado de:

Uribe, M. (1914). *Contribución al estudio del problema de la pena de muerte en Colombia*. Bogotá: Arboleda y Valencia.

Uribe, R. (1914). *Letras Feministas*. Tesis de pregrado. Medellín: Universidad de Antioquia. Recuperado de: http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/420/1/UribeRicardo_2009_NotasFeministas.pdf

Fuentes Literarias:

Betancur, A. (2003). *La ciudad 1675-1925*. Biblioteca Básica de Medellín. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano de Medellín.

Betancur, A. (2003). *La ciudad 1675-1925*. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano

Botero, J. (2009). *Lejos del Nido*. Colección Bicentenario de Antioquia. Medellín: Universidad EAFIT.

Botero, J. (2009). *Lejos del Nido*. Medellín: Colección Bicentenario de Antioquia. Medellín: Universidad EAFIT.

Calle, M. Comp. (2003). *La ciudad y sus cronistas*. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano.

Carrasquilla, T. (1958). *Obras Completas. Tomo II. Primer Centenario*. Medellín: Editorial Bedout.

Escobar, C. (2009). *Medellín hace sesenta años*. Biblioteca Básica de Medellín. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano.

Escobar, Calle, Miguel (2009). *La ciudad y sus cronistas*. Biblioteca Básica de Medellín. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano de Medellín.

González, F. (1936). *Los Negroides (Ensayo sobre la Gran Colombia)*. Recuperado de: <https://www.otraparte.org/fernando-gonzalez/ideas/1936-negroides.html>

González, T. (2015). *El último arriero y otros cuentos*. Colección Bicentenario de Antioquia. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana.

Jaramillo, M. (2006). *Mercedes*. Sonsón: Centro de Historia de San José de Ezpeleta.

Kastos, E. (2010). *Mentiras y quimeras*. Colección Bicentenario de Antioquia. Medellín: Universidad de Antioquia.

Latorre, L. (2006). *Historia e Historias de Medellín*. Biblioteca Básica de Medellín. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano de Medellín.

López, M. (1913). *Para mis hijos*. Recuperado en:

<http://tesis.udea.edu.co/handle/10495/308>

Martínez de Nisser, M. (2012). *Diario de los sucesos de la Revolución en la Provincia de Antioquia en los años de 1840-1841*. Colección Bicentenario de Antioquia. Medellín:

Universidad EAFIT. Recuperado de:

<https://repository.eafit.edu.co/bitstream/handle/10784/62/9789587201260.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Mejía, M. (1958). *Al pie de la ciudad*. Buenos Aires: Editorial Losada S.A.

Morales, A. (2009). *De viajeros y visitantes*. Biblioteca Básica de Medellín. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano de Medellín.

Moreno, M. (2017). *El Embrujo del micrófono y Las Hijas de Gracia*. Medellín: Editorial EAFIT.

Ochoa, L. (2004). *Cosas viejas de la Villa de la Candelaria. Medellín*. Colección Biblioteca Básica de Medellín. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano.

Ospina de Navarro, S. (2004). *La abuela cuenta*. Biblioteca Básica de Medellín. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano.

_____ (1969). *Don de gentes. Comprimidos de cultura social*. Medellín, Colombia. Enka de Colombia.

Ospina, U. (2004). *Medellín tiene historia de muchacha bonita*. Biblioteca Básica de Medellín. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano de Medellín.

Ospina, U. (2004). *Medellin tiene historia de muchacha bonita*. Medellín: Biblioteca Básica de Medellín. Medellín. Instituto Tecnológico Metropolitano de Medellín.

Pérez, L. y Restrepo, En. (ed.) (2004). *Medellín en 1932*. Biblioteca Básica de Medellín. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano.

Ramírez U. (1919). *El pueblo antioqueño*. Medellín: Repertorio Histórico. Academia Antioqueña de Historia.

Rendón, F. (2009). *Inocencia*. Colección Bicentenario de Antioquia. Medellín: Universidad de Antioquia.

Silva, I. (2003). *Primer directorio general de la ciudad de Medellin para el año de 1906*. Medellín: Instituto Teconológico Metropolitano.

Silva, I. (2009). *Primer Directorio General de la ciudad de Medellín, para el año de 1906*. Biblioteca Básica de Medellín. Medellín: Intituto Tecnológico Metropolitano.

Von Schenck, F. (1880). *Viajes por Antioquia en el año 1880*. Recuperado en: <http://bibliotecadigital.udea.edu.co/bitstream/10495/172/1/ViajesAntioquia1880.pdf>

Fuentes secundarias:

Libros

Agamben, G. (2017). *Lo que resta de Auschwitz*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.

Almario, O., González, L. y Ortíz L. (2015). *Antioquia: territorio y sociedad en la configuración de una región histórica. Hacia un nuevo siglo XIX del Noroccidente colombiano*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.

Alzate, C. y Doll, D. (comp.) (2014). *Redes, alianzas y afinidades. Mujeres y escritura en América Latina. Homenaje a Monserrat Ordóñez (1941-2001)*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Anderson, B.S y Zinsser J.P. (2007). *Historia de las mujeres. Una historia propia*. Madrid: Akal.

Arango de Restrepo, G. (2004). *Sociabilidades católicas, entre la tradición y la modernidad. Antioquia, 1870-1930*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia.

Araújo, S. et al (2011). *Los problemas de la raza en Colombia. Más allá del problema racial: el determinismo geográfico y las 'dolencias sociales'*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Áries, P. y Duby, G. (2017). *Historia de la vida privada. De la Primera Guerra Mundial hasta nuestros días*. Tomo V. Barcelona: Editorial Taurus.

Ariés, P., Duby, G. (ed.) (2017). *Historia de la vida privada. De la Primera Guerra Mundial hasta nuestros días*. Tomo 5. Barcelona: Taurus.

- Badinter, E. (1981). *¿Existe el amor maternal? Historia del amor maternal. Siglos XVII al XX*. Barcelona: Paidós.
- Bataille, G. (2010). *El erotismo*. Barcelona: Tusquets.
- Betancur, J. (2013). *Déjame gritar*. Bogotá: Editorial Planeta.
- Bolívar, I. (2006). *Discursos Emocionales Y Experiencias De La Política: Farc Y Auc en Los Procesos De Negociacion De La Paz (1998-2005)*. Bogotá: Universidad de los Andes
- Borja Gómez, J. y Rodríguez Jiménez, P. (dir.) (2011). *Historia de la vida privada en Colombia. Los signos de la intimidad. El largo siglo XX. Tomo II*. Bogota: Aguilar.
- Botero, F. (2003). *La industrialización en Antioquia. Génesis y consolidación. 1890-1930*. Medellín: Hombre Nuevo editores.
- Bourdieu, P. (1998). *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- _____ (2010). *La dominación masculina*. Buenos Aires: Anagrama.
- Braudel, F. (1970). *La historia y las ciencias sociales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bronx, H. (1978). *Sicología del amor en la mujer*. Medellín: Granamericana.
- Bürger, C. y Bürger, P. (2001). *La desaparición del sujeto. Una historia de la subjetivida de Montaigne a Blanchot*. Madrid, España. Akal.
- Burke, P., et al (1991). *Formas de hacer Historia*. Madrid: Alianza Editorial.

Bustamante, W. (2004). *Invisibles en Antioquia 1886-1936. Una arqueología de los discursos sobre la homosexualidad*. Medellín: La Carrera Editores.

Butler, J. (2011). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Madrid: Paidós

Butler, J. (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*. Barcelona: Paidós.

Butler, J. y Fraser, N. (2000). *¿Reconocimiento o redistribución? Un debate entre marxismo y feminismo*. Madrid: Traficante de Sueños.

Butlet, J. (2016). *Los sentidos del sujeto*. Barcelona: Herder.

Caimari, L. (2012). «*Apenas un delincuente. Crimen, castigo y cultura en la Argentina, 1880-1955*». Buenos Aires: Siglo XXI.

Camps, V. (2011). *El gobierno de las emociones*. Madrid: Herder.

Camps, V. (2016). *Elogio de la duda*. España: Arpa.

Camps, V. (2017). *Breve historia de la ética*. Barcelona: RBA Libros.

Carrera, G. et al, (ed.) (2006). *Mitos políticos en las sociedades andinas*. Recuperado en: <https://books.openedition.org/ifea/5201?lang=es>

Castellanos, Rosario (1971). *La abnegación. Una virtud loca*. México D.F.: Museo Nacional de Antropología e Historia. Recuperado de:

http://www.debatefeminista.cieg.unam.mx/wpcontent/uploads/2016/03/articulos/006_20.pdf

Castro, E. (2011). *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Ceballos, D. (1994). *Hechicería, brujería e Inquisición en el Nuevo Reino de Granada. Un duelo de imaginarios*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.

Codazzi, A. (2005). *Geografía física y política de la Confederación Granadina. Estado de Antioquia*. Vol. 4. Medellín: Universidad Eafit y Universidad Nacional de Colombia.

Connell, W. (1995). *La organización social de la masculinidad*. Biblioteca virtual de Ciencias sociales. Berkeley: University of California Press.

Correa Montoya, G. (2017). *Raros. Historia cultural de la homosexualidad en Medellín 1890-1980*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Cosse, I. (2010). *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Cruz, Manuel, et al. (1996). *Tiempo de subjetividad*. Barcelona: Editorial Paidós.

Delumeau, J. (1978). *El miedo en Occidente*. España: Taurus.

Darton, N. (2002). *La gran matanza de gatos y otros episodios en la cultura francesa*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

De Beauvoir, S. (2016). *La plenitud de la vida*. Buenos Aires: Random House.

De Beauvoir, S. (2013). *El segundo sexo*. Buenos Aires: De Bolsillo.

De Certeau, M, Giard L., Mayol, P. (2010). *La invención de lo cotidiano. 2. Habitar, cocinar*. México D.F.: Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

De Certeau, M. (2007). «*El lugar del otro. Historia religiosa y mística*». Buenos Aires: Kats editores.

_____ (2010). *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*. México D.F.: Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico de Estudios Superiores de Occidente.

De Miguel, A. (2015) . *Neoliberalismo sexual. El mito de la libre elección*. Madrid: Cátedra.

Delameau, J. (1978). *El miedo en Occidente*. España: Taurus.

De Rougemont, D. (2001). *Amor y occidente*. México D.F.: Cien del mundo.

Détrez, C. (2017). *La construcción social del cuerpo*. Bogota: Universidad Nacional de Colombia.

Donzelot, J. (1998). *La policía de las familias*. Valencia: Pre-textos.

Dorlin, E. (2009). *Sexo, género y sexualidades. Introducción a la teoría feminista*. Buenos Aires: Claves.

Douglas, M. (1973). *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. España: Siglo XXI.

Elías, N. (2006). *Sociología Fundamental*. Barcelona: Gedisa.

Elías, N. (2016). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Elías, N. y Scotson J. (2016). *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Fals, Borda, Orlando (1996). *Región e Historia. Elementos sobre el ordenamiento y equilibrio regional en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo editores – IEPRI (UN).

Farge, A. (2008). *Lugares para la historia*, Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.

_____ (2008). *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos. Historia del pueblo en el siglo XVIII*. Buenos Aires, Argentina. Katz editores.

Federici, S. (2010). *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Madrid: Traficantes de sueños.

Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.

Fernández-Martorell, M. *Capitalismo y cuerpo. Crítica de la razón masculina*. Madrid: Cátedra.

Foucault, M. (1968). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*.

Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2000). *Los anormales*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2002). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets editores.

_____ (2002). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2014). *Obrar mal, decir la verdad. La función de la confesión en la justicia*.

Buenos Aires: Siglo XXI.

_____ (2015). *La gran extranjera. Para pensar la literatura*. Buenos Aires: Siglo XXI

Editores.

_____ (1984). *Historia de la Sexualidad. La voluntad de Saber*. Tomo I. Buenos Aires:

Siglo XXI

Franco, V. (2006). *Poder regional y proyecto hegemónico : el caso de la ciudad metropolitana de Medellín y su entorno regional 1970-2000*. Medellín: Instituto Popular de Capacitación

Fraser, N. (2015). *Las fortunas del feminismo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Garcés, A. (2004). *De-venir hombre...mujer. Paso de la Villa de la Candelaria a la ciudad de Medellín, 1900-1940*. Medellín: Universidad de Medellín.

García Márquez, G. (2019). *Crónica de una muerte anunciada*. Bogotá: Random House Mondadori.

Ginzburg, C. (2009). *El queso y los gusanos*. España: Península.

Goldman, E. (2017). *Feminismo y anarquismo*. Madrid: Enclave.

Gómez, M. y Hernández, E (2015). *Palabras de amor: vida erótica en fragmentos de papel. De la escritura y los relatos populares en el Archivo Histórico Judicial de Medellín, 1900-1950*. Medellín: Sílabas Editores -Alcaldía de Medellín.

Gonzalbo, P. y Bazant, M. (2007). *Tradiciones y conflictos. Historias de la vida cotidiana en México e Hispanoamérica*. México D.F.: Colegio de México.

Gonzalbo, Pilar, (coor.) (2013). *Amor e Historia. la expresión de los afectos en el mundo de ayer*. México D.F.: Colegio de México.

Guardia, S.B. (ed.), (2013). *Historia de las mujeres en América Latina*. Perú: Centro de estudios la mujer en América Latina.

Guattari, F. y Rolnik S. (2006). *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de Sueños.

Guiddens, A. (2012). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.

Hering, M. (2018). *1892: Un año insignificante. Orden policial y desorden social en la Bogotá de Fin de siglo*. Bogotá: Crítica y Universidad Nacional de Colombia.

_____ (ed.) (2008). *Cuerpos Anómalos*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

_____ (ed.). (2015). *Microhistorias de la transgresión*. Bogotá: Universidad Nacional, Universidad Cooperativa de Colombia, Universidad del Rosario

Heritier, F. (2007). *Masculino/Femenino II. Disolver la jerarquía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

_____ (2016). *Diferencia de sexos*. Buenos Aires: Capital Intelectual

Hernández Sandoica, E. (2004). *Tendencias historiográficas actuales. Escribir historia hoy*. Madrid: Akal.

_____ (2012). *Política y Escritura de Mujeres*. Madrid: Abada.

Hooks, bell (2017). *El feminismo es para todo el mundo*. Madrid: Traficantes de sueños.

Hoyos G. (2007). *Filosofía y teorías políticas entre la crítica y la utopía*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

Illouz, E. (2012). *Por qué duele el amor*. Buenos Aires: Katz editores.

Jimeno, M. (2004). *Crimen pasional. Contribución a una antropología de las emociones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Jullien, F. (2016). *Lo íntimo. Lejos del ruidoso amor*. Buenos Aires: Cuenco de Plata.

Kant, Immanuel (1784). ¿Qué es la Ilustración?. Recuperado de:
<https://puntocritico.com/ausajpuntocritico/2017/05/17/que-es-la-ilustracion-immanuel-kant-1784/>

- Kristeva, J. (2013). *Historias de amor*. México D.F: Siglo XXI.
- Küng, H. (2011). *La mujer en el Cristianismo*. Madrid: Trotta.
- Lagarde, M. (1990). *Los Cautiverios de Las Mujeres: Madresposas, Monjas, Putas, Presas y Locas*. México D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Leal, L. G., Dueñas, G. y Martínez, M. (1994). *Mujer, amor y violencia. Nuevas interpretaciones de antiguas realidades*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia-Tercer mundo editores.
- Lessing, D. (2007). *Las cárceles elegidas*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.
- Lipovetsky, G. (2007). *La tercera mujer*. Barcelona: Anagrama.
- Londoño, P. (2004). *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia. 1850-1930*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- López, O. (ed.) (2015). *Género, prácticas y representaciones en la Historia de Colombia, siglos XIX y XX*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia. Recuperado en: https://books.google.com.co/books/about/Género_prácticas_y_representaciones_en.html?id=eTSrDwAAQBAJ&redir_esc=y
- Martinez, A. y Rodríguez, P. (2002). *Placer, dinero y pecado. Historia de la prostitución en Colombia*. Bogotá: Santillana.
- Mandoky, K. (2006). *Estética cotidiana y juegos de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

Millet, K. (1995). *Política sexual*. Valencia: Ediciones Cátedra.

_____ (2019). *Viaje al manicomio*. Barcelona: Planeta.

Monsiváis, C. (2013). *Misógino feminista*. México D.F: Océano.

Morant, D. y Querol, M. (2005). *Historia de las mujeres en España y América Latina*. España: Cátedra.

Murad, N. (2017). *Yo seré la última. Historia de mi cautiverio y mi lucha contra el estado islámico*. Bogotá: Plaza y Janés.

Ngozi, C. (2018). *Todos deberíamos ser feministas*. Barcelona: Literatura Random-House.

Ngozi, S. (2018). *El peligro de la historia única*. Barcelona: Random House.

Nusbaum, M. (1997.) *Justicia poética. La imaginación literaria y la vida pública*. Barcelona: Andrés Bello.

Nussbaum, M. (2005). *El cultivo de la Humanidad. una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Barcelona: Paidós.

Nussbaum, M. (2014). *Emociones políticas. ¿Por qué el amor es importante para la justicia*. Barcelona, España: Planeta.

Ortiz, L. (2010). *Obispos, clérigos y fieles en pie de guerra. Antioquia, 1870-1880*. Medellín: Universidad de Antioquia.

Pardo, J. (s.f.). *Políticas de la intimidad. Ensayo sobre la falta de excepciones*. Recuperado de: <https://sites.google.com/site/tixingthralun/home/intimidad-coqzqaoqovdkhbxg>

Parsons, J. (1997). *La colonización antioqueña en el Occidente colombiano*. Bogotá: Banco de la República, Áncora editores.

Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Antrhopos.

Pateman, C. (2018). *El desorden de las mujeres. Democracia, Feminismo y teoría política*. Buenos Aires: Prometeo.

Patiño, B. (2013). *Criminalidad, ley penal y estructura social en la Provincia de Antioquia 1750-1820*. Bogotá: Universidad del Rosario.

Pedraza, Z (2011). *En cuerpo y alma: Visiones del progreso y de la felicidad. Educación, cuerpo y orden social en Colombia (1830-1990)*. Bogotá: Universidad de los Andes.

Pérez, L. y Restrepo, E. (ed.) (2004). *Medellín en 1932*. Medellín, Colombia. Biblioteca Básica de Medellín. Instituto Tecnológico Metropolitano.

Perrot, M. (2009). *Mi historia de las mujeres*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Perrot, M. (2011). *Historia de las alcobas*. México D.F: Fondo de Cultura Económica.

Perrot, M. y Duby, G, (2000). *Historia de las mujeres en Occidente*. 5 vols. Madrid: Taurus

Pitt-Rivers, J. (1979). *Antropología del honor o política de los sexos. Ensayos de antropología mediterránea*. Barcelona: Crítica.

- Poniatowska, E. (2018). *Las Indómitas*. Barcelona: Planeta.
- Preciado, B. (2011). *Manifiesto contrasexual*. Barcelona: Anagrama.
- Restrepo, L. (2006). *Médicos y comadronas o el arte de los partos. La ginecología y la obstetricia en Antioquia, 1870-1930*. Medellín: La Carreta Editores.
- Reyes Cárdenas, C. (1996). *La vida cotidiana en Medellín 1890-1930*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.
- Reyes, C. y Saavedra, M. (2005). *Mujeres y trabajo en Antioquia durante el siglo XX. Formas de asociación y participación sindical*. Medellín: Escuela Nacional Sindical.
- Rodríguez, P. (1991). *Seducción Amancebamiento y Abandono en la Colonia*. Bogotá: Fundación Simón y Lola Guberek.
- Rodríguez, P. (1997). *Sentimientos y Vida Familiar en el Nuevo Reino de Granada, Siglo XVIII*. Bogotá: Planeta.
- Rodríguez, P. (2014). *Cartas de amor en tiempos de guerra. Rafael Uribe Uribe*. Colombia: Universidad del Rosario.
- Rodríguez, P. (2019). *Historia de un crimen pasional. El Caso Zawadsky*. Bogotá: Universidad del Rosario.
- Rodríguez, P. (coor.) (2004). *La familia en Iberoamérica 1550-1980*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

Segato, R. (2013). *La crítica a la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por la demanda*. Buenos Aires: Prometeo libros.

Segato, R. (2016). *La guerra contra las mujeres*. Madrid: Traficantes de sueños.

Simonnete, D. (2010). *La más bella historia de amor*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Stern, S. (1999). *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México, en las postrimerías del período colonial*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Stuart, J. (2018). *El sometimiento de la mujer*. Madrid: Alianza Editorial.

Talese, G. (2011). *La mujer de tu prójimo*. Barcelona: Editorial Debate.

Thompson, E. (1995). *Costumbres en común*. Barcelona: Crítica.

Thompson, E. (2012). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Buenos Aires: Capitán Swing.

Tin, G (2012). *La invención de la cultura heterosexual*. Buenos Aires: Cuenco de Plata

Tin, L. (2012). *La invención de la cultura heterosexual*. Buenos Aires: Cuenco de Plata.

Truth, S., et al (2012). *Feminismos Negros. Una antología*. Barcelona: Traficantes de sueños.

Twinam, A. (2009). *Vidas públicas, secretos privados. Género, honor, sexualidad e ilegitimidad en Hispanoamérica colonia*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Uribe de Hincapié, M. (2001). *Nación, Ciudadano y Soberano*. Medellín: Corporación Región, Serie pensamiento.

Velásquez, M. (1995). *Las mujeres en la historia de Colombia: Mujeres, historia y política*. Bogotá: Consejería Presidencial para la política social.

Vigarello, G. (1999). *Historia de la violación (siglos XVI-XX)*. Madrid: Cátedra.

Wallach, J. (2008). *Género e Historia*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Wallach, J. (2012). *Las mujeres y los derechos del hombre*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Woolf, V. (2013). *Un cuarto propio*. Buenos Aires: El cuenco de plata.

Zeldin, T. (2016). *Historia íntima de la humanidad*. Barcelona: Plataforma editorial.

Zemon Davis, N. (2013). *El regreso de Martin Guerre*. Madrid: Akal.

Zemon, N. (1999). *Mujeres de los márgenes. Tres vidas del siglo XVII*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Zuluaga, P. (2020). *Qué es ser antioqueño*. Medellín: Random House.

Revistas:

Colmenares, G. (1990). La ley y el orden social: fundamento profano y divino. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, Vol. 27 (22), pp. 3-19.

Del Valle, P. (2017). Medicina legal y derecho en Antioquia (1914-1938). *Ciencias Sociales y Educación*. Vol.6, (12), pp.139-156.

Fischer, T. (1998). Antes de la separación de Panamá: la Guerra de los Mil días. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. (25). Recuperado en:
<https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/16676/17575>

Franklin, E. (2011). La caridad de una mujer: modernización y ambivalencia sentimental en la escritura femenina decimonónica. *Anales de la literatura Española*. (23), pp. 185-204. Recuperado en: <http://www.cervantesvirtual.com/research/la-caridad-de-una-mujer-modernizacion-y-ambivalencia-sentimental-en-la-escritura-femenina-decimononica/>

Holguín, D. (2019). Gamonalismo y redes de poder local en el nordeste Antioqueño, (Colombia, 1930-1953). *Tempo e Argumento*, Vol. 11, (28), pp. 127-155. Recuperado en:
https://www.researchgate.net/publication/336809603_Gamonalismo_y_redes_de_poder_local_en_el_nordeste_Antioqueno_Colombia_1930-1953

Londoño, P. (1995). La religión en Medellín 1850-1950: la vida devota y su proyección popular. *Credencial Historia*, Vol. (70), s.p. Recuperado de:

<http://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-70/la-religion-en-medellin-1850-1950>

Mayor A. (1979). El control del tiempo libre de la clase obrera de Antioquia de la década de 1930. *Revista Colombiana de Sociología*. Vol. 1. (1), pp. 35-59.

Melo, B. (1999). Primeras muertes que deshonradas. Antioquia 1890-1936. *Revista Historia y Sociedad*. Vol 6, (6), pp. 108-125. Recuperado en:
<http://www.bdigital.unal.edu.co/25665/1/23117-80287-1-PB.pdf>

Melo, J. (1990): Algunas consideraciones globales sobre 'modernidad' y 'modernización' en el caso colombiano. *Análisis Político*, No. 10, Iepri, pp. 23-35.

Molina, L. (2011). La "industrialización" de la minería de oro y plata en Colombia en el siglo XIX: sociedad de zancudo y compañía minera de Antioquia. *Credencial Historia*, (258).
Recuperado en: <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/credencial-historia-no-258>

Montoya, del Valle, P., Hernández, O. (2010). Aborto y delitos sexuales en Antioquia a finales del siglo XIX y principios del siglo XX: una historia secreta. *Estudios de Derecho*, Vol. LXVII (149), pp. 218-242.

Ospina C. y Runge A. (2016). Degeneración, regeneración y raza: el proyecto moderno en Antioquia, 1903-1930. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 2, Vol. 43., pp. 215-241.

Pérez, Sastre, P. (2001). Un concurso literario para señoras y señoritas en la Villa Mercadante. *Boletín Cultural y bibliográfico*, Vol. 38 (56), pp. 63-80.

Pinedo, J. (2015). Apuntes sobre el concepto postcolonialidad: semejanzas y diferencias en su concepción y uso entre los intelectuales indios y latinamericanista. *Revista Universum*, Vol 30, No. 30, pp. 189-216. Recuperado en: https://scielo.conicyt.cl/pdf/universum/v30n1/art_12.pdf

Restrepo, L. (1997). De aldea a ciudad: la medicalización de Medellín a comienzos del siglo XX. *Revista Universidad Pontificia Bolivariana*, Vol. 46, No. 143, pp. 17-36. Recuperado en: <https://revistas.upb.edu.co/index.php/upb/article/view/4716/4278>

Reyes, C. (1995). *Cambios en la vida femenina durante la primera mitad del siglo XX*. *Revista Credencial Historia*, No. 68. Recuperado en: <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-68/cambios-en-la-vida-femenina-durante-la-primera-mitad-del-siglo-xx>

Vallejo, J. (2016). *«Ideología, Teoría y Enfoque de Género»*. Recuperado de: www.alvarouribevelez.com

Vallejo, M.F (2013). *La conquista del voto femenino*. en: *Credencial Historia*, No. 281, s.p. recuperado de: <http://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-281/la-conquista-del-voto-femenino>

Vásquez, C. (2013). Los imaginarios de la colonización antioqueña desde 1860 hasta 1930 en la zona del Eje Cafetero: una visión antropológica. *Colegio Hispanoamericano*, pp. 7-29, recuperado de: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=4398826>

Vélez, J. (2013). El establecimiento local de la administración de justicia en Antioquia, 1821-1853. El difícil cumplimiento de una promesa republicana. *ACHSC*, Vol. 40, No. 1. Pp. 114-13. Recuperado en: <http://www.scielo.org.co/pdf/achsc/v40n1/v40n1a05.pdf>

Vergel, C. (2011). El Concepto De Justicia De Género: Teorías Y Modos De Uso. *Revista de Derecho Privado*. pp. 119-146. Recuperado de:

Tesis de grado:

David, Bravo, Alba Inés (2006). *Mujer y trabajo en Medellín: condiciones laborales y significado social, 1850-1906* (Tesis de Pregrado). Universidad de Antioquia, Medellín.

Del Valle, M.P. (2008). *El poder del saber médico en el proceso de medicalización de la Justicia en Antioquia, 1887-1914* (Tesis de Maestría). Universidad Nacional de Colombia, Medellín.

Gómez, M. (2012). *Ciudades construidas, ciudades imaginadas: Narrativas urbanas de piedra, de tinta y de papel* (Tesis de Maestría). Universidad de Antioquia, Medellín.

Gutiérrez Urquijo, N. (2009). *Madres verdugos: delitos de aborto e infanticidio en Antioquia, 1890-1930* (Tesis de pregrado). Universidad Nacional de Colombia, Medellín.

López Oseira, R. (2010). *«Este maicero feminismo tan inofensivo». Género, política y modernización en Medellín, 1930-1958* (Tesis de doctorado). Universidad Pablo de Olavide. Sevilla, España.

López, W. (2016). *Control y orden de la prostitución en Medellín, 1900-1930* (Tesis de pregrado). Universidad de Antioquia, Medellín.

Montoya, M.V. (2013). *Los jueces y los desordenados: la administración de justicia y los esfuerzos por ordenar vistos a través de las relaciones ilícitas. el caso de la ciudad de Antioquia, 1750-1809* (Tesis de Doctorado). Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F.

Reyes, C. (1993). *Fueron Los Viejos Tiempos tan Maravillosos. Aspectos de la Vida Social en Medellín -1890-1930* (Tesis de Maestría). Universidad Nacional de Colombia, Medellín.

Zuleta, B. (2000). *La estetización de la cultura: lo religioso en la formación de la subjetividad (Una lectura crítica del caso antioqueño)* (Tesis de Maestría). Universidad Nacional del Colombia, sede Medellín.

Wills, M. (2004). *Las trayectorias femeninas y feministas hacia lo público en Colombia (1970-2000) ¿Inclusión sin representación?* (Tesis de Doctorado). Universidad de Texas.

