

**La práctica de la caridad y la construcción del sujeto
femenino en Antioquia, 1850-1930:
el pan nuestro de cada día^{*}**
*Our daily bread: charity and the development of the female
character in Antioquia, 1850-1930*

Recibido el 22 de agosto de 2020, aceptado el 13 de octubre de 2020



María Mercedes Gómez Gómez[†]

A Catalina Reyes Cárdenas, *in memoriam*

Resumen

A través de las escrituras femeninas y de fragmentos literarios, este artículo se propone rescatar sus voces y ofrecer brochazos para otros posibles horizontes de análisis. La práctica de la caridad en la región antioqueña —en relación con la construcción de un sujeto femenino mediante la incorporación de los preceptos de la Iglesia católica y su presencia fundamental en esta región durante el período comprendido entre 1850 y 1930— ha sido estudiada, fundamentalmente, desde la disciplina histórica a partir de procesos de institucionalización de dicha práctica gracias a la proliferación de asociaciones y organizaciones de beneficencia lideradas, fundamentalmente, por mujeres. Este artículo se propone a estudiar la caridad desde la

^{*} Este artículo es derivado de la tesis doctoral en Historia de la Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, Universidad Nacional de Colombia, sede Medellín, llamada “Teatralidad jurídica y voces de mujeres en la construcción histórica de la subjetividad femenina. Antioquia 1890-1957”, presentada en julio de 2020. Nota de la autora: los textos citados de las fuentes primarias, fruto del trabajo de archivo, guardan la ortografía original.

[†] Magíster en Estudios Socioespaciales por el Instituto de Estudios Regionales de la Universidad de Antioquia, Medellín, Antioquia, Colombia.  <https://orcid.org/0000-0002-4139-2958>
 mmgomez@unal.edu.co

producción de un sujeto femenino en relación con la consolidación de un discurso identitario antioqueño, pues este campo se ha estudiado con menor intensidad. Por lo tanto, será entendida como una práctica que trasciende el ámbito institucional y se inserta en el devenir mismo de la vida cotidiana de las mujeres, contribuyendo, además, al fortalecimiento de su interioridad y a la asignación de una misión, así como un recurso para palear las rudezas de la existencia misma.

Palabras clave: caridad, prácticas, mujeres, religiosidad, región, subjetividades, escrituras.

Abstract

Through female writings and literary fragments, this article seeks to preserve their voices and offer other possibilities of analysis. Charity has been historically studied through two institutional processes in Antioquia's region, regarding the development of the female character in the obedience of catholic principles dictated by the Church. The first one lies on the abundance of women-led charitable associations and organizations. The second one involves the production of a female character of regional identity that beyond the usual institutional development, is embedded in the everyday life of women; allowing the reinforcement of their inner life and assigned mission, used as a way to face existence.

Keywords: charity, customs, women, religiousness, region, subjectivity, writings.

Brochazos introductorios

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.

Emiro Kastos[‡]

Para comprender los procesos de subjetivación alrededor del género femenino, en clave histórica y desde una dimensión socioespacial regional, hemos de comprender, en primera instancia, la construcción de una “identidad antioqueña” como narrativa; es decir, la constitución de un relato de filiación de sus miembros que, en primera instancia, comparten un territorio y que, adicionalmente, por la constitución misma de esta narrativa, asumen características específicas a través de la práctica de unos “valores en común” para ser reconocidos como parte de esta comunidad. A través de la circulación de una serie de discursos hegemónicos, producidos por diversas instituciones, se busca moldear al sujeto para que asuma una serie de

[‡] Emiro Kastos, *Mentiras y quimeras* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2010), 146.

comportamientos deseados. Ahora bien, para efectos de este análisis, lo que podemos observar es que en esta narrativa de la “identidad antioqueña” se construyen, a su vez, unas marcas de género; es decir, aunque mujeres y hombres compartan este territorio y estén unidos por estos lazos de filiación y de pertenencia a una misma comunidad, cada uno de ellos ha de exhibir características diferenciadas.

En el caso de las mujeres como sujetos fundamentales en esta disertación, lo que buscamos develar es cómo, en una espacialidad específica como la región antioqueña y en un período de estudio, delimitado entre 1850 y 1930, la producción del género femenino estaría asociada, de modo fundamental en su devenir, con unos valores de carácter regional que son aportados, a su vez, por la presencia efectiva de la Iglesia católica como institución rectora para asentar un “proyecto moral” apalancado por las élites. Se entiende este proyecto moral como la circulación y transmisión de una serie de valores producidos desde las instituciones y aprobados por el cuerpo social. Las mujeres en la región antioqueña, para el período de estudio, fueron tanto sujetos de control como sujetos transmisores de valores en materia de “moralidad y buenas costumbres”: no solo en relación con su núcleo familiar sino, también, en relación con su círculo vecinal, asegurando la penetración de esta institución en el devenir mismo de la vida cotidiana. En clave de esta lectura, vemos cómo emerge la caridad como uno de los valores y prácticas fundamentales asociadas con los procesos de subjetivación del género femenino.

La caridad —entendida como aquel acto compasivo de ayudar, compartir y auxiliar a los más necesitados— recaía, primordialmente, en las mujeres, en tanto la caridad era una suerte de extensión del amor maternal como aquel amor constitutivo de una supuesta condición femenina naturalizada en esta comprensión espacio-temporal.

La proliferación de asociaciones e instituciones de beneficencia vinculadas con la Iglesia durante este período como una de las estrategias no solo para la extensión de la fe cristiana sino, también, como espacio femenino —y que, como veremos, podemos rastrearlas desde mediados del siglo diecinueve— llevaron a que no solo las mujeres intervinieran activamente en la generación y constitución de estas asociaciones y extendieran su rol maternal a otras espacialidades más allá del hogar, mediante una participación activa en la vida pública, no entendida en este contexto en términos de participación política pero sí en términos de visibilización de su rol, que trascendía su relación con el ámbito privado y familiar hasta ser reconocidas por su propio círculo vecinal; sino que, además, les permitió configurarse en su propia individualidad, en relación con el ejercicio de una suerte de “prácticas de sí”, es decir, en relación con una construcción de su interioridad y en la determinación por asumir con ahínco, un modelo de vida.

Desde la historiografía regional se ha abordado de manera significativa la práctica de la caridad imbricada en las asociaciones dispuestas para tal fin, es decir, en una suerte de proceso de institucionalización de la caridad; pero, en menor medida, desde la cotidianidad, como una práctica individual que el sujeto femenino incor-

pora como uno de los valores fundamentales de su rol y los extiende hasta su círculo vecinal, sin necesidad de la mediación de una institución; donde esta caridad, a su vez, se configura para el género femenino, como un recurso para palear sus propias necesidades; es decir, asociar la caridad como valor cristiano, pero también como valor que se incorpora al *ethos* antioqueño y a la construcción de un sujeto femenino que lo resignifica y se apropia de él, a través de la construcción de un mundo interior. La práctica de la caridad, desde la pregunta por la cotidianidad, nos permite ampliar los horizontes de análisis, incluidas las motivaciones propias de estas mujeres a través de sus ejercicios escriturales, incorporando la fe y la convicción en su misión de vida como parte de esta comprensión. Ahora bien, para aclarar el porqué del período de estudio, es importante señalar que, en esa breve disertación, comprendemos dicho período, entre 1850-1930, como un período de génesis y consolidación de la construcción de la narrativa de la identidad antioqueña, liderada por unas élites económicas y políticas, y apoyada en distintas instituciones, principalmente, la Iglesia; y que apuntaba a fortalecer no solo un proyecto económico sino de carácter social para construir un ideal de sociedad. Asimismo, este ideal penetraría hasta lo más íntimo de la vida de los sujetos.

En primera instancia, la construcción de la región antioqueña no solo se remonta al proceso de modernización que vivió dicha región con la emergencia de la industrialización antioqueña, entre finales del siglo diecinueve y mediados del veinte, como aquel crecimiento económico apalancado por la aparición de fábricas e industrias donde, más allá de una economía agrícola y minera, se establecieron las condiciones para la manufactura de artículos como telas, gaseosas, zapatos, fósforos, alimentos, vajillas, etc., con la tecnificación y la importación de maquinaria para tal fin y con la demanda de una mano de obra que debía incorporarse a la vida en la fábrica —y en donde, a propósito, las mujeres en las primeras décadas de este proceso de industrialización participaron, mayoritariamente, como mano de obra en dichas fábricas—. Este fenómeno llevó a la paulatina urbanización de la región y a la incorporación de otros ritmos y manejos del tiempo en los que, como menciona Reyes, “chimeneas de fábricas, sirenas y pitos compiten con las campanas de las iglesias, anunciando el nuevo ritmo del tiempo. Tranvías y raudos automóviles cruzan las estrechas calles. Obreros y obreras en su mayoría descalzos, caminan apresurados al llamado de las sirenas, hacia los grandes locales industriales”¹.

Pero la élite antioqueña no solo apalancó un modelo económico sino que, a su vez, generó un modelo cultural en el cual proporcionó las bases para comprender las dinámicas de un *ethos* antioqueño como un modo particular de ser de aquella comunidad que se asentaba en el territorio y en la cual la religiosidad, la austeridad, el amor por el trabajo, la experticia y el olfato masculino para los negocios, y la

¹ Catalina Reyes Cárdenas, *Aspectos de la vida social y cotidiana de Medellín 1890-1930* (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1996), 49.

familia como estructura fundamental de esta sociedad en la que la mujer desempeñaría un rol fundamental para la transmisión de estos valores, los cuales se insertaron como características específicas de aquella comunidad.

Para Uribe de Hincapié la constitución de esta suerte de “identidad antioqueña” es un proceso de largo aliento que se inserta ya, desde comienzos del siglo diecinueve, con la independencia del territorio nacional y la constitución de la República que, para el contexto del país, significó una larga coyuntura de guerras y enfrentamientos entre modelos políticos que debían regir, finalmente, los destinos de la nación; pero para el caso de Antioquia implicó, desde entonces, la preocupación de una élite no solo por situar a la región como bastión económico, sino, también, como modelo en lo tocante a “los valores y las prácticas sociales”². En esta construcción de un modelo regional para la vida de los sujetos, como hemos venido insistiendo, intervino la Iglesia como institución fundamental para apalancar esta estructura social que funcionó, a su vez, como estructura de vigilancia, regulación y disciplinamiento del comportamiento de los individuos asentados en el territorio. Dice Londoño que “La posición de privilegio que disfrutaba la Iglesia colombiana era particularmente visible en Antioquia, el departamento con mayor electorado conservador”³, en tanto se había construido “una alianza tácita entre la Iglesia y el partido conservador”, así como con la élite regional que era, mayoritariamente, afín al partido. Finalmente, de acuerdo con Patricia Londoño, no había región en la cual la Iglesia católica custodiara de forma tan contundente y eficaz el “comportamiento de las personas y la educación”⁴. La comunidad antioqueña se constituía así en un modelo de moralidad en lo tocante a la relación con los valores cristianos; y el género femenino, aupado por el ejemplo del modelo mariano, habría de exhibir la prudencia, la mansedumbre, la honradez —en tanto la virginidad y pureza de su cuerpo—, el silencio, la laboriosidad, la obediencia, la compasión y la caridad como máximas características asociadas a la construcción de su género. Así que el *ethos* antioqueño construiría su narrativa a partir de la convergencia de una serie de discursos que se entremezclan entre aspiraciones económicas, partidistas y religiosas en la búsqueda de constituir el ideal de un sujeto, propiamente, antioqueño. La constante preocupación por conservar la moral como fundamento social de la vida individual y colectiva fue una lucha permanente entre corrientes conservadoras y progresistas que penetraron las discusiones del siglo diecinueve hasta bien entrado el siglo veinte y en el cual las mujeres ocuparon un lugar central en estas discusiones, en relación con su labor y rol dentro de una suerte de comprensión del devenir femenino como esencia naturalizada.

² María Teresa Uribe de Hincapié, *Nación, ciudadano y soberano* (Medellín: Corporación Región, 2001).

³ Patricia Londoño Vega, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930* (Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004), 54.

⁴ *Ibíd.*, 60.

Ahora bien, cuando hablamos de *ethos* antioqueño estamos hablando de un discurso dominante que busca imponerse y homogeneizar el comportamiento social enmarcado en un contexto territorial, mediante la producción de un proceso identitario que le otorga a una comunidad y a un entorno específicos unas características que les identificarán y que les permitirán constituirse en un “otro”, es decir, diferenciados “de”; verbigracia, los antioqueños son distintos de una comunidad como la de la región cundiboyacense, de la Costa Caribe o del Valle del Cauca. En este sentido, es importante señalar que hay un discurso dominante dentro de una estructura de poder en el cual las élites económicas, políticas, intelectuales, etc. generan una narrativa en común como modo de unir a los sujetos entre unos y otros y, a su vez, anclarlos al territorio de pertenencia. Ahora bien, esto no significa que —entronizado un discurso hegemónico sobre el *ethos* antioqueño y que podemos rastrear ya como un proyecto de la élite desde mediados del siglo diecinueve— implique, necesariamente, la unificación de los sujetos que pertenecen a esa comunidad y que eliminan la variedad de sus propias derivas subjetivas, pero sí define, en este caso, cómo el discurso hegemónico sanciona, señala y margina a quienes se ubiquen por fuera de un comportamiento avalado por dicha producción discursiva. Es decir, se trata de mostrar cómo todo el tiempo hay unos elementos en tensión entre la homogeneización y la particularización del sujeto, entre su participación en la vida social y su psique, entre los procesos de inclusión y los procesos de exclusión y marginación.

Brochazos para una reflexión conceptual y metodológica

Lo primero es reflexionar, brevemente, acerca de la importancia de los estudios interdisciplinarios en las ciencias humanas y sociales en tanto espacio de interacción y de intersección de los distintos campos disciplinares para generar marcos comprensivos complejos, alrededor de objetos de estudio que han sido construidos, históricamente, a partir de la compartimentación de las ciencias humanistas —historia, sociología, antropología, filosofía, etc.—; y con fronteras visibles, a través de la producción de saberes específicos —es decir, la producción de un aparatage conceptual— y de estructuras metodológicas, asociadas a dichos campos de saber. Esta tendencia a los estudios inter/transdisciplinarios está asociada a la perspectiva de una “multidimensionalidad del conocimiento”, empleando diversas herramientas analíticas de las distintas disciplinas de las ciencias humanas y sociales como campo común en su preocupación por analizar los fenómenos de los sujetos y de la sociedad humana en sí misma. Para el caso del despliegue de esta reflexión, nos encontraremos no solo con una interpretación del campo histórico sino que, también, estará acompañada por la incorporación de elementos conceptuales y analíticos de la sociología, la antropología y la filosofía, por ejemplo, con el fin de generar un marco de comprensión novedoso que nos lleve a avanzar en los estudios de género en la región como una de las herramientas fundamentales para intervenir

en el presente, con respecto a las luchas por la igualdad política, social y cultural en materia de género.

Cuando hablemos de subjetividad femenina en esta disertación, la comprendemos como la “producción de los sujetos” en dos claves: tanto aquellas “subjetividades individuales”⁵ —producidas desde las experiencias propias—, así como aquellos procesos de “subjetividad colectiva” que tienen que ver con el modo en el cual se construyen las sociedades en tanto comunidades. Es decir, cómo se proyecta un discurso regional que se va a alimentar de instituciones como la Iglesia para establecer un orden social, en el cual se generan unas expectativas concretas acerca de cómo deben ser y actuar los sujetos para ser aceptados, reconocidos e incluidos en las sociedades a las cuales pertenecen. En últimas, se establecen unas reglas de juego que el sujeto aprende desde la familia, las instituciones y su comunidad. Dichos aprendizajes sociales tienen, a su vez, un reparto de género —para el caso del período de estudio, entre mujeres y hombres— y esto se refleja en la asignación de roles específicos a cada uno de ellos, otorgándoles tanto valores y comportamientos, así como funciones y espacialidades diferenciadas. Según Guattari y Rolnik, si bien la subjetividad es “esencialmente social [también es] asumida y vivida por individuos en sus existencias particulares”⁶, multiplicando los sentidos de la construcción de los sujetos.

Es importante indicar que el *género*, como categoría de análisis para el campo de las ciencias humanas y sociales, tiene relación, justamente, con estos modos de subjetivación y, por lo tanto, el género es producido de acuerdo con unos procesos culturales específicos. El género indica que los conceptos mujer/femenino y hombre/masculino no son conceptos estables en el tiempo y que estos forman parte de la construcción de una serie de clasificaciones y características que los hacen diferenciables a partir de la producción de múltiples campos de saber y de aprendizajes culturales. De acuerdo con Judith Butler, “En cuanto fenómeno variable y contextual, el género no designa un ser sustantivo, sino a un punto de unión relativo entre conjuntos de relaciones culturales e históricas específicas”⁷. En este sentido, podemos bosquejar un *sujeto femenino antioqueño* que poseería unas características generales por la impronta del entorno social; así como unas características que le son propias, de acuerdo con sus vivencias, experiencias y búsqueda; en tanto, “las narrativas del ‘yo’ implican unos registros de significados diferentes que, no obstante, en razón a su adscripción de género, ofrecen muchos puntos en común”⁸. Sobre esta intersección entre el constructo social y el constructo individual, desarrollaremos esta breve disertación.

⁵ Félix Guattari y Suely Rolnik, *Micropolítica. Cartografías del deseo* (Madrid: Traficantes de sueños, 2006), 48.

⁶ *Ibid.*, 48.

⁷ Judith Butler, *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Ediciones Paidós, 2011), 61.

⁸ Elena Hernández Sandoica, *Política y escritura de mujeres* (Madrid: Abada Editores, 2012), 8.

La región antioqueña será comprendida, entonces, no como un compendio geográfico, sino desde una lectura socioespacial en la cual sobre el territorio se tejen identidades, afectos, narrativas y discursos para construir unos imaginarios comunes, con el fin de producir un relato coherente de filiación. Es por ello que se producen unos discursos constitutivos de la “identidad antioqueña”, sin que ello represente la totalidad de la población y la diversidad en su configuración; pero sí una discursividad dominante con la cual se identificaría a esta población, tejida por unos lazos de afecto y un sentido de pertenencia, a la vez que propietaria de unas características particulares en los modos de comportamiento de los sujetos como habitantes de dicho territorio. En esta perspectiva, lo que debemos anotar es cómo, en medio de la estructuración de unos lazos identitarios regionales —que se alimentan de diversas fuentes—, el género femenino fue objeto constante de vigilancia y control, y el imperio de la moral cristiana en este contexto contrarrestó el posible “desorden de las mujeres”.

La producción discursiva, en este sentido, hace referencia a aquellos discursos que no solo son pronunciados o dichos; sino que, a su vez, toman cuerpo, de acuerdo con el filósofo Michel Foucault, en “un conjunto de técnicas, de las instituciones, de los esquemas de comportamiento, de los tipos de transmisión y de difusión, en las formas pedagógicas que, a la vez, le imponen y le mantienen”⁹. Para bosquejar dicha producción discursiva usaremos, entonces, referencias literarias, con el fin de desvelar cómo a las mujeres en la región antioqueña, para el período de estudio, se les asignaban unas características, en tanto a través de la literatura se construye una suerte de “arquetipo femenino antioqueño” y las aspiraciones que deben guiar la vida femenina para asegurarles su pertinencia y su pertenencia a la comunidad de origen. Es importante señalar que la literatura es una de las estrategias utilizadas por los grupos dominantes —en este caso, una élite económica e intelectual— para extender estos valores y su proyecto de región. Aunque es una literatura escrita por hombres, esta producción fue muy importante en tanto las élites intelectuales utilizaron diversos tipos de lenguajes para construir una narrativa de la antioqueñidad. Es decir, una “discursividad identitaria antioqueña”, para extender determinadas características a la población y que, más allá de las aparentes distancias entre campos de conocimiento —como las ciencias, la literatura, la geografía, la economía, la religión, etc.—, encaminaron su saber para fortalecer unos *modos de ser y unos modos de hacer* que exaltarán el carácter antioqueño.

El arte de la escritura estuvo restringido, en buena medida, a una práctica masculina y el lenguaje escrito fue —para el período de estudio— el soporte para la memoria de las instituciones y de los hombres que ocuparían el panteón de la historia. Las políticas de la memoria que tienen que ver con aquello que cada época desea conservar y preservar para la posteridad, de acuerdo con determinados siste-

⁹ Edgardo Castro, *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores* (Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2011), 110.

mas de pensamiento, no asumieron salvaguardar para la narrativa histórica expresiones femeninas íntimas y propias de su devenir existencial, como diarios y cartas. Además, citando a Perrot, “ellas mismas, borran sus huellas porque creen que esos rastros no tienen interés. Después de todo, solo son mujeres, cuya vida cuenta poco”¹⁰. La vida de estas mujeres nos permite avizorar sus experiencias individuales y el modo en el cual están todo el tiempo negociando sus roles, bien sea por la imprevista de la supervivencia o con el fin de justificar su propia existencia, más allá de los muros del hogar, a través de lo que consideraban obras ennoblecedoras para su espíritu. Esto es una tarea de encontrar, más bien, a través de fragmentos biográficos, sus propias construcciones que, aunque atravesadas por los discursos, existen en ellas como una suerte de conjuro en el cual, poco a poco, participan de la escritura de su propia historia. Según Hernández Sandoica, “En esos textos la mujer se reconoce *sujeto* [y] transforma prácticas ajenas negociando con ellas, y despliega otras propias con márgenes más o menos amplios de libertad”¹¹. Una de las claves fundamentales para dar forma a lo que podemos señalar como el “flujo subjetivo”¹², es decir, “la conciencia femenina de la individuación equivalente” es la comprensión del concepto de “experiencia” que, directamente, se refiere a la vida de los sujetos y que puede estar más cercana a una construcción biográfica, en tanto trayectorias vitales de los individuos: “‘La identidad femenina’, sus roles y su naturaleza, serán producto así de la experiencia vivida por cada mujer, desplegada según reglas y márgenes de actuación que forjan y condicionan su percepción del mundo y nutren su acción y su producción cultural”¹³.

Distintas investigaciones sobre la práctica de la caridad en este contexto han enfocado sus horizontes de análisis, en mayor medida, hacia la proliferación de las instituciones de caridad y la participación femenina, y su gestión, organización y protección en pro de los desvalidos a través de estas asociaciones de beneficencia, en concomitancia con la Iglesia y lo que significó para las mujeres dicha participación en estos espacios y sus aprendizajes que, más tarde, serían capitalizados, en términos políticos y su injerencia directa en el espectro público. Sin embargo, se ha investigado en menor medida la caridad como un valor social extendido en la comunidad antioqueña y su práctica como uno de los valores definitorios para la construcción del sujeto femenino en la región. No se trata de hablar sobre la producción de los discursos de la Iglesia, sino comprender cómo son vividos, asumidos y puestos en funcionamiento desde las experiencias femeninas, y cómo los incorporan a la construcción de sí mismas, en tanto el ejercicio de estas “labores ennoblecedoras” para ellas no solo les proporcionaba un reconocimiento social,

¹⁰ Michelle Perrot, *Mi historia de las mujeres* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009), 19.

¹¹ Elena Hernández Sandoica, “El sujeto mujer: construcción cultural y reto historiográfico”, *Cuadernos de Historia Contemporánea*: n° 38 (2016): 162.

¹² *Ibíd.*, 164.

¹³ *Ibíd.*

además, también, la posibilidad de trascender e inmortalizarse —mas no de la misma manera que los héroes masculinos de batallas y gestas en la construcción de la Nación—; sino desde el cumplimiento de un designio divino y la promesa del paraíso eterno.

Con respecto a los estudios anteriores —en lo tocante a la relación de la caridad y el mundo femenino en Antioquia y que han marcado una veta de investigación en materia de género— exponemos, a continuación, el contexto general de estas obras que destacamos, además, porque han sido construidas por mujeres y, en este punto, traemos a colación una reflexión acerca de la importancia de la penetración de las mujeres en la academia, en el sentido en el que lo desarrolla Martha Nussbaum, quien señala que “los nuevos conocimientos sobre la vida de las mujeres están cambiando la vida académica. Caracterizado por una gran diversidad, incitador de debate y controversia, el conocimiento relativo a las mujeres y desarrollado por mujeres”¹⁴, transforma la agenda investigativa académica, así como las perspectivas de análisis y metodologías. En todo caso, para Nussbaum, la invisibilidad que hasta no hace más de sesenta años tenían las mujeres en las disciplinas humanistas implicaba “que tratar a las mujeres como si tuvieran tan poca importancia que no fueran dignas de estudio era una forma de negar el respeto de la vida de las mujeres”¹⁵ y, por ello, insistir en los estudios de género nos permite visibilizar su lugar, que antes estuvo silenciado en el relato histórico, para restituir su papel activo en la construcción de la región, así como su capacidad para resignificar los discursos y producir desviaciones que redundaran en la transformación de un destino que parecía escrito para ellas, pero que, a través del estudio de diversos fenómenos y de la producción de nuevas perspectivas comprensivas en el ámbito disciplinar, se ha ido transformando en el modo en el cual las mujeres han sido vistas y entendidas, restituyendo su rol y transformando el concepto de género, desnaturalizándolo y situándolo en un ritmo histórico.

En esta línea de reflexión, encontramos el libro *Aspectos de la vida social y cotidiana en Medellín 1890-1930*: una producción académica que, en el contexto regional, marca una discontinuidad para los estudios de género, si bien el objetivo fundamental de su obra no son las mujeres exclusivamente, sino ahondar en una interpretación de la vida de los sujetos insertos en las dinámicas de la ciudad a través de una corriente historiográfica como la de vida cotidiana y cómo se desarrollaba ésta en medio de un proceso de industrialización y de modernización apalancado por las élites antioqueñas; es decir, “la manera como los pobladores de la ciudad afrontaron la transformación de Medellín, que de villa comercial llegó a ser la primera ciudad industrial del país”, en el “transcurrir de la vida cotidiana y un tanto privada de los distintos grupos de la ciudad”¹⁶, desde la reconstrucción de las

¹⁴ Martha Nussbaum, *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal* (Bogotá: Editorial Planeta, 2016), 193.

¹⁵ *Ibíd.*, 196.

¹⁶ Catalina Reyes Cárdenas, *Aspectos de la vida social*, 11.

“actitudes mentales, los sentimientos y los comportamientos de hombres, mujeres y jóvenes que habitaron la ciudad entre los años 1890 y 1930”¹⁷. El cuarto capítulo, dedicado a las mujeres, trata de romper el esquema de la supuesta homogeneidad del comportamiento femenino en la ciudad, señalando “las desigualdades sociales, las diferencias de edad, los niveles educativos y culturales, las actividades que desarrollan y, obviamente, la estructura física y psíquica de cada una”¹⁸. Ahora bien, para el caso específico de nuestra reflexión, Reyes Cárdenas señala que en el marco de las dinámicas de la sociedad occidental, en general, el modelo de la mujer y su papel como *ángel del hogar* se consolida, con mayor contundencia, a partir del siglo diecinueve, mediante la circulación del modelo mariano, es decir, María madre de Dios, que encarna las características de la mansedumbre, la dulzura, el silencio, la obediencia, la consagración y el sacrificio como fundamento y guía en la vida de las mujeres, contrapuesta a la imagen de Eva como la mujer “pecaminosa, voluptuosa y asociada con la tentación y perversión”¹⁹. Así, su misión se extendió a la evangelización y el disciplinamiento de su familia y, para el caso de las mujeres de la élite, implicó, a su vez, la de configurarse como “misioneras sociales”, mediante la práctica de la caridad, con las “clases populares”²⁰.

Gloria Mercedes Arango de Restrepo en *Sociabilidades católicas, entre la tradición y la modernidad. Antioquia, 1870-1930*, desarrolla la relación de la Iglesia y la vida femenina en la región a partir de la aparición de asociaciones e instituciones de beneficencia de cuño católico y que se constituyeron como promotoras del “bienestar social” desde la religiosidad y la práctica de valores cristianos, como la caridad, con la participación fundamental de las mujeres. En sus palabras, estas instituciones están inscritas en el devenir “de un proceso de modernidad tradicional en el que si bien se adoptaron elementos de la modernidad como la prensa, el fortalecimiento de la educación, la participación de las mujeres en actividades públicas”, etc.; a su vez, “estas nuevas sociabilidades estaban inspiradas en una ideología conservadora, con un fuerte peso de la Iglesia católica y una oposición abierta a las corrientes modernas de pensamiento”²¹. Arango de Restrepo logra hacer un inventario significativo de estas asociaciones, sus formas de funcionamiento, administración y su campo específico de acción para demostrar cómo se fue abonando el terreno para la participación femenina en la esfera pública, así como la generación de un punto de inflexión en el papel que desempeñaban las mujeres en la región para abrirse camino, propiamente, en la esfera política institucional, en el siglo veinte, a partir de la capitalización de estos aprendizajes. Asimismo, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930*, de Patricia

¹⁷ *Ibíd.*, 12.

¹⁸ *Ibíd.*, 169.

¹⁹ *Ibíd.*, 170.

²⁰ *Ibíd.*

²¹ Gloria Mercedes Arango de Restrepo, *Sociabilidades católicas, entre la tradición y la modernidad. Antioquia, 1870-1930* (Medellín: La Carreta Editores, 2004), 16.

Londoño Vega, es una investigación histórica acerca de la institucionalización de la religión católica como pilar fundamental del orden social y cultural en el contexto regional antioqueño a partir de un análisis histórico de la configuración del discurso religioso, mediante la creación y asentamiento de las órdenes religiosas, así como su injerencia en el control de la educación en todos los niveles de formación, y la proliferación de sociedades de beneficencia como espacios fundamentales para irradiar el credo católico y extenderlo, de manera efectiva, a toda la población. En palabras de la autora, “este estudio muestra cómo la religión y la Iglesia católica fortalecieron su presencia en Antioquia, impregnando hondamente la vida de sus gentes de todas las condiciones”; y cómo, en el período de estudio, se consolidó su presencia “siguiendo la evolución de las parroquias, las asociaciones devotas y comunidades religiosas, así como la devoción privada y las manifestaciones públicas de fe”²².

Finalmente, la obra de Ruth López Oseira, *...este feminismo maicero nuestro tan inofensivo. Género, Política y Modernización en Medellín, 1930-1958*, es fundamental para comprender las dinámicas que se tejen, previamente, alrededor de la constante presencia femenina en la capital de la región antioqueña a través de diversas actividades que no habían sido circunscritas a la esfera política institucional como tal, así como en la búsqueda específica de derechos civiles, previo a la consecución del derecho al voto —en la década de los cincuenta de la centuria pasada— como una discontinuidad fundamental en el reconocimiento del género femenino en nuestro país y en la región, en la lucha por la igualdad; estas

actividades otras [...] fueron dotadas de carácter y sentido político por las mujeres que se involucraron en ellas, quienes las usaron para transformar la esfera pública, influir en las políticas públicas y elaborar representaciones relativas al género, entendido como el conjunto de representaciones sociales acerca de las diferencias entre los sexos.²³

Entre ellas, el papel que éstas desempeñaron en las asociaciones e instituciones de beneficencia vinculadas a la Iglesia y con la práctica de la caridad como parte de las “prácticas femeninas” propiamente dichas.

En estas investigaciones pertenecientes a la disciplina histórica, fundamentalmente, confluye una mirada en relación con la producción de las “sociabilidades católicas” a través de la práctica de la caridad representada en estas asociaciones e instituciones desde mediados de la centuria del siglo diecinueve y el siglo veinte; y la presencia constante de las mujeres en estas actividades y prácticas relacionadas con la producción del género femenino, donde no solo son propagadoras y multiplicadoras del credo católico, sino que se constituyen por el ritmo de estas activi-

²² Patricia Londoño Vega, *Religión, cultura y sociedad en Colombia*, 9.

²³ Ruth López Oseira, “‘Este maicero feminismo tan inofensivo’: género, política y modernización en Medellín, 1930-1958” (tesis de doctorado en Historia, Universidad Pablo de Olavide, 2010), 2.

dades como personajes públicos y visibles en el contexto regional, relacionando estos aprendizajes con las destrezas necesarias para participar más tarde y, directamente, en la vida política como tal. Es decir, esto nos permite extender nuestro horizonte comprensivo a la manera en la cual las mujeres en este territorio no solo vivieron su religiosidad y su fe de acuerdo con los dogmas de la Iglesia mediante un *modelo mariano*, donde el silencio, la mansedumbre, la obediencia, la compasión, el sacrificio y la caridad, entre otras, debían ser características ineludibles para *el modelo de la mujer antioqueña*; sino que, a su vez, ellas mismas generaron sus propias trayectorias y resignificaciones de la religiosidad católica y de las sociabilidades que se generaban alrededor de ella para participar, finalmente, en otras esferas mediante la construcción de sus propias derivas subjetivas, generando campos de acción y de apertura de participación en el campo social. Ahora bien, más allá de la participación de las mujeres en la esfera pública podemos pensar, a su vez, la esfera privada como espacio de construcción de un *yo*, en el cual también existe una intencionalidad política; es decir, en su vida íntima y en las posibilidades múltiples que exige un devenir como sujeto social e individual, hay una apuesta que, aunque menos perceptible, también abre el abanico de posibilidades, de acuerdo con las consideraciones de la construcción de un sujeto femenino que no solo está expuesto a la imposición de un modelo que la sociedad construye en su conjunto, sino a las posibilidades de su devenir. Además de ser una práctica que parece incorporar la vida de los otros, a la vez que se constituye como una práctica de sí.

Mediante el uso de los archivos personales y la literatura, reconociendo las escrituras femeninas y dejando que sus voces resuenen en estas páginas y contrastándolas con pasajes literarios de cuño costumbrista y ofreciendo una estructura de análisis, mediante el uso de recursos bibliográficos de diversas disciplinas humanistas —no solo de la historia como tal—, se pretende desplegar una lectura que dé cuenta de distintas posibilidades de análisis para comprender, de modo más complejo, la producción de las subjetividades femeninas en la región antioqueña, en las cuales se entremezclan los aprendizajes culturales y sociales, los sentimientos, los afectos y las sensibilidades con la búsqueda de una construcción de sí mismas. En este punto es importante señalar que no se puede reducir la moralidad “solo a una especie de clasificación de las acciones como buenas o malas, correctas o incorrectas, de acuerdo con unas normas aprendidas”²⁴; puesto que, como seres humanos —complejos en nuestra constitución como sujetos—, desarrollamos “una sensibilidad de acuerdo con lo cual uno siente atracción hacia lo que está bien y repulsión hacia lo que está mal. No es solo un conocimiento de lo que se debe hacer, de lo que está permitido o prohibido, sino también un conocimiento de lo que es bueno *sentir*”²⁵. Así, debemos incluir en nuestros análisis históricos los sentimientos y las emociones; y móviles poderosos, más allá de unas técnicas de control político,

²⁴ Victoria Camps, *El gobierno de las emociones* (Barcelona: Herder Editorial, 2011), 16.

²⁵ *Ibíd.*

como la fe y la convicción en Dios, a través de la capacidad de creer y las promesas de una vida inmortal y santa en la corte celestial.

Mujeres antioqueñas: modelos de virtud cristiana

Cuando hablamos de “mujeres antioqueñas”, lo entendemos no en una perspectiva totalizante en su devenir subjetivo y en la construcción del género, sino en la manera en la cual los discursos hegemónicos plantean un “modelo femenino antioqueño” que las mujeres, en general, debían seguir para mantenerse como parte de esta sociedad regional. Es decir si durante el período de estudio una mujer tenía comportamientos contrarios a la moral cristiana —inspirada en el modelo mariano, como hemos expuesto párrafos atrás y asociando esto, además, con el discurso regional y el papel primordial de la mujer en la preservación de la moral social y de la institución de la familia— estas eran condenadas y marginadas, por cuanto de un modo u otro podrían funcionar como un agente “contaminante” de aquel arquetipo que se quería conservar, preservándolas de actitudes contrarias que iban en detrimento del *proyecto moral* de las élites regionales. En este sentido, las mujeres pertenecientes a la élite antioqueña se configuraron como un modelo de comportamiento femenino a ser emulado por el pueblo y, por ende, la actitud que exhibían debía estar en concordancia con la constitución de un sujeto femenino que, aunque estaba por fuera del circuito de las órdenes religiosas, estaba anudada a su condición de fe y vivencia de su religiosidad como uno de los atributos fundamentales para su reconocimiento. Esto nos lleva a pensar que, si bien había una actitud de piedad, compasión, rectitud y fe puesto en un afuera —a través de la doctrina y de las acciones necesarias para su difusión—, no podemos desconocer, a su vez, que también existía una actitud íntima anclada a una fe para justificar su existencia individual y la aspiración a un premio eterno. Entre estas prácticas encontramos la caridad, de manera temprana asociada ya con las mujeres, como veremos a continuación, y el encomio con el cual realizaban estas tareas a través de una narración en la cual vemos una división de género mediante la distribución de funciones y valores.

En el informe de la Comisión Corográfica de 1852, en su volumen sobre *El Estado de Antioquia. Antiguas provincias de Medellín, Antioquia y Córdoba*²⁶, en los rasgos comportamentales de la región aparece ya el valor de la caridad asociado con *el bello sexo* y el cómo las mujeres antioqueñas, contrario a las actividades comerciales de los hombres que, de acuerdo con estas observaciones, si bien tenían habilidades excepcionales para emprender grandes empresas por su capacidad para el trabajo y un ingenio particular para los negocios, llegaban “a caso en ocasiones a no considerar en todo sino sus propios intereses”²⁷. Mas las actividades femeninas equilibraban la balanza en ciertas funciones relacionadas con la práctica de la cari-

²⁶ Agustín Codazzi, *Geografía física y política de la Confederación Granadina. Estado de Antioquia*, volumen IV (Medellín: Universidad EAFIT / Universidad Nacional de Colombia, 2005), 218.

²⁷ *Ibíd.*

dad. Dichas observaciones indicaban, para entonces, la existencia de “un hospital” que, tanto en su administración como en el cuidado de los enfermos, ocupaba a las mujeres de la élite, principalmente: “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”²⁸. De acuerdo con este testimonio, es importante señalar dos puntos: el primero es cómo hay un reparto de funciones de género, puesto que, mientras que los hombres antioqueños de prestancia se dedicaban a fortalecer sus negocios, a su vez, las mujeres, extendiendo su función maternal a través de la caridad, atendían a la población más vulnerable. Y segundo, el reconocimiento de unos valores que van a permanecer con relativa estabilidad en el tiempo —al menos hasta mediados del siglo anterior—, en la discursividad identitaria regional; es decir, por un lado, la capacidad para crear empresa por parte del género masculino y, por el otro, el ejercicio de valores como la caridad y la hospitalidad por parte del género femenino. De acuerdo con el historiador Michel de Certeau, “las mismas prácticas religiosas varían según la región”, toda vez que no podemos seguir evitando el *lugar* como uno de los vectores explicativos para entender la diversidad de usos que subyacen en las prácticas discursivas: “necesario retorno de la estadística al *lugar* donde se apilan, se imbrican y difractan, sistemas de prácticas”, reconociendo “la pertinencia de la geografía” y del “medio regional”, para su análisis²⁹.

El escritor antioqueño Juan de Dios Restrepo (1825-1894), más conocido bajo el seudónimo de Emiro Kastos, da cuenta, al igual que el testimonio anterior, de la relación temprana entre la función maternal y la práctica de la caridad a la cual las mujeres eran llamadas; pero, adicionalmente, podemos comprender la relación del ícono mariano como modelo de virtud y el camino que estas mujeres de carne y hueso, ancladas a la tierra, debían seguir para el bienestar tanto de la sociedad, en general, como para el bienestar de su alma. En su poema de 1845, titulado “La caridad”, el amor maternal, entonces, se extiende y se derrama sobre todo “pobre desgraciado” que necesite alivio y consuelo: “Y vosotras, bellísimas mujeres, / Cuya existencia es fiesta y alegría, / Mirad que el pobre es hijo de María / Y ella siempre amorosa lo escuchó”; y continúa así: “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”³⁰. Es decir, a través de esta fuente podemos interpretar la necesidad de entronizar a la mujer como un modelo de santidad y, en este modelo de santidad, se hace ineludible la práctica de la caridad como una de sus misiones fundamentales, en la cual la mirada hacia los menos favorecidos las hace compasivas y empáticas, otorgándoles una suerte de aura angelical. Practicar la caridad no se limitaba, por ende, solo a las instituciones y organizaciones dispuestas para tal

²⁸ *Ibíd.*, 218.

²⁹ Michel de Certeau, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística* (Madrid: Katz Editores, 2007), 52.

³⁰ Emiro Kastos, *Mentiras y quimeras*, 101.

fin, sino que se extiende a una actividad constante e inscrita en los avatares de la vida misma y en su cotidianidad. En esta misma línea, Lisandro Ochoa (1867-1948) hablaba de la proclividad de las mujeres en la capital de la región hacia la caridad y su disposición para colaborar con todos los necesitados de gestos de protección y cuidado. Recordaba así que, en la Guerra Civil, acaecida en 1879, cuando uno de los templos de la ciudad fue ocupado “por las tropas y en ellas instalaron un cuartel”³¹, “las voluntarias, con el mayor desacato, colocaban fogones en el suelo y allí confeccionaban los alimentos para la soldadesca”³².

Pero para comprender qué hay más allá de la práctica de la caridad —en relación con la construcción de un *ethos* antioqueño en perspectiva de género, asignándole roles específicos a las mujeres— lo que nos interesa, además, es explorar su mundo interior y sus construcciones a partir de sus experiencias de vida. Enriqueta fue una mujer cuyos ejercicios escriturales sobreviven gracias a su relación parental con una reconocida familia de la élite antioqueña, que no solo ostentaba poder económico sino, también, un importante peso político en el orden regional y en el orden nacional; y, asimismo, por esta condición privilegiada, pudo acceder a la escritura, conservando hasta hoy sus vestigios de memoria. Esta mujer nos guía por su universo interior para desentrañar aquello que ella misma definía como sus propósitos de vida y que, sin importar los sacrificios que ello implicara, pondría siempre primero a “Dios que [a] los hombres”; esta frase resulta significativa para comprender otras motivaciones en la búsqueda del cumplimiento de su destino, al poner a Dios como su prioridad y, por ende, asumir una búsqueda espiritual más allá de sus aspiraciones terrenales. Tal experiencia en la construcción de una religiosidad interior no solo podemos circunscribirla al ámbito de la vida conventual, porque testimonios como los de doña Enriqueta nos permiten desvelar unos modos de vida que exigían un virtuosismo femenino en relación con dicha religiosidad y que podemos señalar como una suerte de “sacerdocio laico”, en tanto asumían un compromiso con la expansión de la doctrina y la práctica de todo tipo de valores cristianos que se sitúan entre el impacto social de sus acciones y el impacto individual; es decir, cuando una mujer como Enriqueta decide para sí misma acogerse a una vida en Cristo, posiblemente y de acuerdo con sus testimonios, no solo estaba buscando un bienestar social sino, también, un bienestar para sí misma, es decir, para su propia alma. Ahora bien, en cuanto a la búsqueda de este bienestar social, es claro que las mujeres de la élite tenían una responsabilidad mayor en tanto su modelo de vida debía guiar la vida de los demás —y a las de su género, principalmente—, relacionado a que “las redes de las familias más respetadas mantenían una posición clave: siempre y cuando tuvieran suficiente poder, actuaban como

³¹ Lisandro Ochoa, *Cosas viejas de la Villa de la Candelaria de Medellín* (Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano, 2004), 23.

³² *Ibíd.*

guardianes de la imagen de la comunidad y de las opiniones y actitudes aprobadas³³.

A menudo, en estas correspondencias, encontramos como se refieren a ciertas mujeres *como verdaderas santas* en virtud de su vida de abnegación como elemento último para agradar a Dios, mediante la exhibición de “una resignación cristiana para aceptar sonriendo todas las amarguras de la vida”³⁴. Así, encontramos a Sor Josefa, una antioqueña dedicada a la vida conventual y radicada en La Habana, Cuba, que, para 1882, le escribía a Enriqueta la tristeza que la embargaba, puesto que estando lejos de su familia, Natalia, una de sus hermanas que vivía en la capital antioqueña, había muerto. Sin embargo, le quedaba un consuelo: “verdaderamente cuando se haya presentado a Dios Nuestro Señor no habrá tenido que recibir cargos por egoísmo e indiferencia con el prójimo siempre se desvivió y se olvidó de ella para hacer por los otros, ella no escluyó a nadie a veces hasta se creía eclesiva su caridad porque se metía en cosas superiores a sus fuerzas”³⁵. Y, asimismo, indicaba que: “esto me hace esperar que esté en el cielo descansando de todos sus trabajos, pronto la seguiremos, que gusto será dejar este mundo tan lleno de miseria y sinsabores”³⁶. Sobre esta epístola vemos cómo la vida femenina consagrada a los demás, más allá de que fueran esposas y madres, las llevaba a construir un sentimiento maternal en relación con la protección y el cuidado mediante la vivencia directa de su religiosidad, entregando todo de sí para alcanzar los fines que estas consideraban como ennobecedores para su propia alma. En ello encontraban una inspiración para la trascendencia y les otorgaba un papel en el tinglado social, en primera instancia, con sus redes parentales y, en segunda instancia, con sus redes vecinales. Natalia no tenía hijos —al parecer—, pero se dedicaba a extender su labor, incluso “en cosas superiores a sus fuerzas”, ejerciendo la caridad y prestando sus favores a los que consideraba los más necesitados. En este mundo de “miseria y sinsabores”, como lo expresaba Sor Josefa, con cierto dejo de melancolía, estas prácticas resultaban un refugio y un aliciente para sobrellevar la vida terrenal que, a veces, podía ser un territorio áspero y hostil para ellas, proporcionándoles un modelo de vida que interiorizaban y apropiaban para sí.

No es de extrañar, entonces, que en aquello que consideraban una misión de vida en 1860, doña Enriqueta, luego de haber participado en unos ejercicios espirituales promovidos por la Compañía de Jesús, escribiera el “método de vida” que se impondría a sí misma, en virtud de una existencia en Cristo. Uno de los puntos

³³ Norbert Elías y John L. Scotson, *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios* (Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2016), 78.

³⁴ Emiro Kastos, *Mentiras y quimeras*, 74.

³⁵ “Carta de Sor Josefa Barrientos a Enriqueta Vásquez de Ospina” (La Habana, Cuba, 20 de diciembre de 1882), en Sala Patrimonial Universidad EAFIT (SPUE, Medellín, Colombia), Colección documental Fundación Antioqueña para los Estudios Sociales (FAES), Archivo Mariano Ospina Rodríguez 1824-1912, Enriqueta Vásquez de Ospina, correspondencia recibida, MOR-C-52, f. 21v.

³⁶ *Ibíd.*

nodales de este “método de vida” está relacionado con el peligro que el tiempo de ocio representaba y, por lo cual, desde el alba, debía estar en función de todo tipo de actividades, ocupando cada minuto en la consecución de su santidad y poniéndose a salvo de lo que el escritor antioqueño Francisco de Paula Rendón (1855-1917) dejaba manifiesto en su novela *Inocencia*, publicada en 1904, “como los tres enemigos del alma: el Mundo, el Demonio y la Carne”³⁷, al referirse a las tentaciones a las que las mujeres estaban expuestas. Desde la seis de la mañana, Enriqueta ya estaba en pie para “ofrecer a Dios las obras palabras i pensamientos de aquel día; proponiendo evitar todo pecado i practicar las virtudes”, para continuar con “el arreglo i buen orden de la casa”. Luego se dirigía al templo, escuchaba la misa y, en silencio, hacía “una oración mental” y visitaba al Santísimo Sacramento. Al regreso, procuraba “estudiar una cosa útil”; y de las nueve a las dos de la tarde, se ocupaba “en coser, estudiar i mis deberes domésticos”. Más tarde, la lectura de un “libro piadoso, hacer el examen particular” y seguir ocupándose en obras que le fueran convenientes. Este “método de vida” que describe, abre un horizonte de comprensión en torno al modo en el cual algunas mujeres en este contexto vivían y asumían sus propósitos; porque no solo hay unos valores cristianos que se transparentan en acciones concretas —como la caridad o la enseñanza de la doctrina— y que impactan, directamente, en su núcleo familiar y en su comunidad sino que, a su vez, hay otras prácticas como la oración, la lectura o las labores que les lleva a realizar un constante examen interior y relacionarse de modo directo con Dios, sin mediadores, con la expectativa de fortalecer su mundo interior en una búsqueda constante de la perfectibilidad como requisito ineludible para acceder a aquello en lo cual creían fervientemente: la vida eterna. Así, más allá de poner el foco en las representaciones y las discursividades producidas por la institucionalidad de la Iglesia, nos exponemos en esta perspectiva de análisis a bosquejar “aquellas referencias sociales de pertenencia y operaciones constructivas de la sociedad”³⁸ y de los sujetos.

Enriqueta continuaba así la descripción de sus actividades: “a las seis de la tarde, rezarían el rosario en familia y le enseñaría, además, la doctrina a las criadas”³⁹. Enriqueta nos revela de modo más vívido, a través de su escritura, cómo las mujeres de la élite van ampliando su campo de acción paulatinamente y cómo, del dominio del hogar, extienden su labor de evangelización de los hijos a las “criadas”. Este es un primer elemento que debemos considerar para comprender, en clave histórica, como las mujeres van asociando su ejercicio maternal y la práctica de valores cristianos a otros frentes de acción, no solo sirviendo a su circuito más cercano, sino migrando hacia otras espacialidades y otras sociabilidades, que más tarde serían

³⁷ Francisco de Paula Rendón, *Inocencia* (Medellín: Universidad de Antioquia, 2009), 79.

³⁸ Michel de Certeau, *El lugar del otro*, 37.

³⁹ “Método de vida, de Enriqueta Vásquez de Ospina” (Medellín, 10 de junio de 1860), en SPUE, Colección documental FAES, Archivo Mariano Ospina Rodríguez 1824-1912, Enriqueta Vásquez de Ospina, correspondencia enviada, MOR-C-30, f. 2r.

institucionalizadas y canalizadas en las asociaciones de beneficencia. Es decir, podemos ver cómo hay un radio de acción que se iba extendiendo en las mujeres de las clases altas, de la familia a la “servidumbre”; y de la “servidumbre” a su círculo vecinal y, de allí, a la institucionalización de su labor mediante la constitución de dichas asociaciones de beneficencia; mas lo que se puede observar a través de estos testimonios es cómo todos estos escenarios se entremezclaban, practicando la caridad y la doctrina en todos los niveles e instalándose, finalmente, en la vida cotidiana femenina.

En otro escrito, sin fecha exacta, pero que podemos ubicar en la década de 1860-1870, encontramos cómo esta mujer sigue insistiendo en estos preceptos cristianos para mantenerse en “el camino de la virtud” y cómo insiste en una necesaria difusión de la doctrina como uno más de los fundamentos misionales de vida que, en primera instancia, implicaba “ser fiel en el cumplimiento de mis deberes religiosos [...] educar a mi hijo según las máximas del evangelio inspirándole desde pequeño amor a la virtud”⁴⁰ y “tratar a las criadas a la vez con dulzura y severidad y vigilar siempre en que ellas cumplan con sus deberes pero procurando que los cumplan más bien por amor que por temor”⁴¹. Vemos cómo Enriqueta se mueve entre la extensión de la doctrina cristiana entre su núcleo familiar y las personas que están a su alrededor —fundamentalmente mujeres que emergen como auxiliaadoras de las labores domésticas—, no solo vinculadas por un lazo de carácter laboral sino, también, maternal. El amor es un sentimiento que estaba asociado, necesariamente, a las mujeres de una manera naturalizada, es decir, que se asumía como un sentimiento que nacía con éstas —no era adquirido—, como si fuera una característica intrínseca por su condición de género. Para el período de estudio, en relación con la condición femenina, es decir, en la complejidad del universo social regional, emerge el amor como un sentimiento asociado, además, con el sacrificio, la abnegación y la piedad, no solo con su entorno familiar sino, también, con su prójimo. De acuerdo con Lipovetsky, en Occidente, dicho sentimiento sería comprendido de una manera diferenciada entre mujeres y hombres, puesto que, para el caso de éstas, el amor se configuraba como una “renuncia, fin incondicional, ‘entrega total en cuerpo y alma’”; a diferencia del género masculino que, culturalmente, en él asomaría como un “ideal contingente”, mas no “como una razón exclusiva para vivir”⁴².

Este punto sobre la enseñanza de la doctrina a la “servidumbre” lo encontramos, también, en algunos pasajes literarios de los cuales señalaremos dos a continuación. Ambos pasajes, referidos a mujeres pudientes de élites rurales que podían sostener alrededor del hogar, por sus ventajas económicas, un séquito de trabajado-

⁴⁰ “Propósitos de doña Enriqueta Vásquez de Ospina” (s.l., s.f.), en SPUE, Colección documental FAES, Archivo Mariano Ospina Rodríguez 1824-1912, Enriqueta Vásquez de Ospina, correspondencia recibida, MOR-C-35, f. 54v.

⁴¹ *Ibíd.*

⁴² Guilles Lipovetsky, *La tercera mujer* (Madrid: Editorial Anagrama, 2007), 17.

ras y trabajadores que, además, eran incluidos en las actividades familiares, especialmente en lo tocante a la conservación de la doctrina cristiana y sus prácticas y, además, como vigilantes de la moral y del cumplimiento de los preceptos de la Iglesia. En *Mercedes*, novela del escritor antioqueño Marco Antonio Jaramillo (1849-1904), publicada póstumamente en 1907, vemos una escena en la cual, como todas las noches, cuando se iba a rezar el rosario a las seis de la tarde en la hacienda Magallo, se reunían no solo los señores de la casa sino, también, la “servidumbre”, para cumplir con los deberes cristianos; y era la señora de la casa la llamada a esta misión: “Doña Florencia llamó a rezar, y la gente de la cocina empezó a separarse del fogón, que ardía en el suelo, y fueron presentándose en la puerta y sentándose silenciosas, éste en una piedra, aquéllas en un tronco”⁴³. Del mismo modo, esto lo apreciamos en otro pasaje literario del escritor Tomás Carrasquilla (1850-1940), en su novela de 1935, *Hace tiempos. Memorias de Eloy Gamboa*, después de que Cantalicia llegó hasta la casa de una señora prestante de un pueblo antioqueño en búsqueda de pan y posada, porque se encontraba desprotegida y en la miseria más absoluta. Vemos, adicionalmente, cómo describe el escritor que, luego de acogerla y trabajar en la casa de la familia como “sirvienta”, esta fue instruida en la palabra de Dios: “un día me senté en el quicio de una puerta, orquestaba con váguido, de puro enferma y hambriada. De presto abrieron la puerta y salió una señora [a la cual] l’imploré el socorro y le conté todo mi desamparo. Me hizo colar y me mató el hambre con mucha comida”⁴⁴. Cantalicia se fue quedando y la señora le procuraba, a su vez, bienestar para su cuerpo y para su alma: “vido que yo no sabía ni pizca de doctrina ni nada, echó a enseñarme. Yo izque me había confesao, pero no recordaba bien cómo ni cuándo. Un día me sacó ropita limpia, me llevó a la iglesia y me confesé”⁴⁵.

Ahora bien, entre la doctrina y la caridad practicadas por fuera de un orden institucional, es decir, no a través de una agrupación o asociación, sino a través de un gesto y una iniciativa individual, encontramos lo que en contexto regional era un deber y que estaba asociado, directamente, con la caridad: “la limosna”. Doña Enriqueta, cuando se enteró de la situación por la cual estaba atravesando su vecino Antonio, decidió activar una red de ayuda a través de sus coterráneos. En una misiva redactada, aproximadamente, entre 1880 y 1890, escribía que: “hai días que carece del preciso alimento. No pudiendo por mí sola remediar el cual, me he propuesto pedir en reserva, entre unas pocas personas, una limosna semanal, que yo me tomaré el trabajo de enviar a recoger”⁴⁶; respondiendo, así, a uno más de sus

⁴³ Marco Antonio Jaramillo, *Mercedes* (Sonsón: Tipografía Litoglacial, 2006), 46.

⁴⁴ Tomás Carrasquilla, *Obras completas: Hace tiempos. Memorias de Eloy Gamboa*, tomo II (Medellín: Editorial Bedout, 1958), 216.

⁴⁵ *Ibíd.*

⁴⁶ “Carta de doña Enriqueta Vásquez de Ospina a sus amigos” (s.l., s.f.), en SPUE Colección documental FAES, Archivo Mariano Ospina Rodríguez 1824-1912, Enriqueta Vásquez de Ospina, correspondencia enviada, MOR-C-30, f. 91r.

propósitos de vida: “ser caritativa con los pobres”. En la novela *Lejos del Nido*, de Juan José Botero (1840-1926), publicada en 1924, observamos cómo Luisa —un personaje femenino— nos permite comprender, a su vez, esas solidaridades vecinales que se tejían alrededor de estas comunidades, y a la práctica de la caridad, en perspectiva de género, como una práctica individual que, a su vez, comportaba y activaba los lazos vecinales, en la vida diaria: “yo venía [...] a traerles este pequeño cariño y mis compadres lo reciben con toda confianza y gusto, que allá fue la niña a que le vendiera o le prestara, pero tal cosa entre nosotros no se hace, qué tal!”⁴⁷. Finalmente, como exponía Botero en su novela, haciendo apología a estos gestos, escribía: “qué sublime es la caridad cristiana, cuando se practica de todo corazón, sin aguardar, por lo que se hace, recompensa terrenal”⁴⁸. Estas solidaridades femeninas —que no solo implicaban el gesto de la limosna— podemos encontrarlas en la carta de Sor Josefa, escrita en 1882, puesto que, en ella, también había un gesto de agradecimiento hacia doña Enriqueta por su solidaridad para con sus hermanas, que eran las únicas que estaban en Medellín; ya que esta mujer, con presteza, las acompañó en el trance de la pérdida de Natalia⁴⁹, proporcionándoles compañía y amparo en medio de la desgraciada situación de esta familia.

Pero de la propagación de la doctrina en las geografías del hogar y su extensión a la servidumbre, además de los gestos de “la limosna individual o privada”, vemos cómo doña Enriqueta encarna las distintas prácticas de la caridad —en el contexto regional y cómo, desde su misión de vida, va más allá de su relación con el espacio doméstico en un proceso de paulatina institucionalización— que más tarde serían capitalizadas en las organizaciones y asociaciones de beneficencia; y cómo esta visibilidad le otorgaba un reconocimiento y una valfa social, exaltando su labor en tanto mujer que cumplía a cabalidad con la misión encomendada, reconociendo su labor maternal que, como un manto mariano, cubría y protegía, también, a sus vecinos. En 1882, los habitantes del barrio Guanteros de Medellín apelaban a su generosidad, toda vez que, como directora de “la casa de asilo” que quedaba en dicha zona, le pedían, como favor, acceder a colocar en ella una “pequeña fuente de agua” para su suministro y así beneficiar a la vecindad circundante⁵⁰. Asimismo, para este mismo año —1882—, Juan de Dios, subdirector de la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús, invitaba a Enriqueta a formar parte de ésta como directora, puesto que era sabido por los lugareños su encomio por favorecer a los desprotegidos para aliviar las miserias de la población que carecía de las mínimas ga-

⁴⁷ Juan José Botero, *Lejos del nido* (Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2009), 24.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ “Carta de Sor Josefa Barrientos a Enriqueta Vásquez de Ospina” (La Habana, Cuba, 20 de diciembre de 1882), en SPUE, Colección documental FAES, Archivo Mariano Ospina Rodríguez 1824-1912, Enriqueta Vásquez de Ospina, correspondencia recibida, MOR-C-52, f. 21v.

⁵⁰ “Carta a doña Enriqueta Vásquez de Ospina, de los vecinos de Guanteros” (Medellín, 30 de septiembre de 1882), en SPUE, Colección documental FAES, Archivo Mariano Ospina Rodríguez 1824-1912, Enriqueta Vásquez de Ospina, correspondencia recibida, MOR-C-52, f. 11r.

rantías para su subsistencia, “atendiendo a los sentimientos de piedad y ardiente caridad”⁵¹ que ella poseía, así como su proclividad a desempeñarse en estas labores, tanto por su “voluntad”, como por sus “vehementes deseos que ha manifestado de trabajar en el culto del Sagrado Corazón del Unigénito del Padre”⁵². Esta asociación no solo estuvo encaminada “a procurar el alivio de las necesidades corporales de los pobres” sino, además, a “promover el aprovechamiento espiritual de las almas instruyendo a los ignorantes en la doctrina cristiana”⁵³.

Al respecto, Arlette Farge anota que no solo se puede interpretar el papel de estas acciones en el marco de una suerte de *políticas de asistencia* y como una de las técnicas políticas de control de aquella población, que no lograba integrarse en un orden social por sus propias condiciones de vida; ya que estas prácticas no solo encarnan un interés político de carácter general sino, a su vez, un interés individual que denota la paulatina transformación de los modos de relacionamiento con el yo y donde la *compasión* acompañaba la labor constante de estas mujeres, moviéndose entre dos orillas: el “interés social” y el “amor por ‘sí mismo’”⁵⁴. Enriqueta estaba movida por una profunda convicción que la llevaba a unas aspiraciones trascendentales a través de la promesa del cielo eterno. En el escrito sobre sus propósitos de vida, esta mujer apelaba a su profunda religiosidad para aceptar todo aquello que Dios le impusiera para complacerlo, y así indicaba que se conformaría en todo, de acuerdo “con la voluntad de Dios aceptando con entera resignación los trabajos que la divina providencia se digne enviarme”⁵⁵. De acuerdo con Sofía Ospina de Navarro (1892-1974), en su compendio “La abuela cuenta”, publicado por primera vez en 1964, y que narra su historia de niñez y juventud en la Antioquia de la primera mitad del siglo veinte, vemos cómo señala que: “en aquellos hogares, tan juiciosamente fundados, y donde la esposa desempeñaba su papel con abnegación casi heroica, tenían que resultar ejemplares”⁵⁶.

Finalmente, en relación con la caridad y la construcción de subjetividades femeninas en la región antioqueña, vemos cómo las mujeres no solo practicaron la caridad, sino que fueron beneficiarias de ésta, no únicamente en el sentido de las instituciones de caridad, sino mediante el gesto de la “limosna”, puesto que, en la lectura de estos archivos, vemos cómo surgen sus voces para acudir suplicantes a

⁵¹ “Carta de Juan de Dios Uribe a Enriqueta Vásquez de Ospina” (Medellín, 04 de agosto de 1882), en SPUE, Colección documental FAES, Archivo Mariano Ospina Rodríguez 1824-1912, Enriqueta Vásquez de Ospina, correspondencia recibida, MOR-C-52, f. 8r.

⁵² *Ibíd.*

⁵³ Gloria Mercedes Arango de Restrepo, *Sociabilidades católicas*, 38.

⁵⁴ Arlette Farge, *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos. Historia del pueblo en el siglo XVIII* (Buenos Aires: Katz Editores 2008), 112.

⁵⁵ “Propósitos de doña Enriqueta Vásquez de Ospina” (s.l., s.f.), en SPUE, Colección documental FAES, Archivo Mariano Ospina Rodríguez 1824-1912, Enriqueta Vásquez de Ospina, correspondencia recibida, MOR-C-35, f. 54v.

⁵⁶ Sofía Ospina de Navarro, *La abuela cuenta* (Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano, 2004), 119.

las “señoras y los señores principales” como paliativo y remedio a las condiciones de pobreza que les afligían a éstas y a su círculo familiar. Si bien las mujeres no protestaron masivamente por pan en Antioquia, sí denunciaban la situación de miseria a la que se enfrentaban, apelando a la caridad como uno de los recursos disponibles para solucionar los afanes de la vida diaria, así que escribían suplicantes a los miembros de la élite de la región para que les ayudaran ante una situación que, por su propio papel en la sociedad, no podían paliar de otro modo. Más allá de las protestas y los actos sociales que son notorios por la intervención de la masa, estaban las mujeres como aquellos individuos que buscaban cualquier recurso para sobrevivir; y más que un llamado al Estado, era un llamado a esa suerte de *pater familias*, a hombres y mujeres que por su rango social y estatus económico eran reconocidos, mostrando su valía y asegurando la lealtad de unas redes que les otorgaban un poder simbólico en el cual su ejemplaridad, en lo tocante a la vida cristiana, constituía uno de los mayores reconocimientos de la élite, como mencionamos párrafos atrás.

Así, aliviaban momentáneamente, a través del gesto de “la limosna”, las premuras económicas y el pan para la prole; y de los vestigios de esta correspondencia podemos notar cómo las mujeres, en mayor medida que los hombres, acudían como “pobres vergonzantes” para convertirse en objeto de la caridad, ya no como benefactoras, sino como beneficiarias de dicha práctica. En 1894, desde San Antonio de Pereira, una mujer le escribía a su primo Estanislao para que le colaborase con la construcción de su casa: “para que por Dios me alluden con una limosnita para ver si puedo concluir mi casa”⁵⁷; aunque confesaba en el encabezado de la carta que con vergüenza hacía esta petición, suplicaba su comedita colaboración, “esperando la vondad de uds. no me desatiendan porque estoi pasando los trabajos mas grandes”⁵⁸. Del mismo modo, una mujer de Rionegro le hacía llegar una nota al mismo Estanislao para encontrar alternativas para calmar el hambre de sus hijos, pidiéndole que, aunque fuera, tuviera el gesto de alquilarle una vaca de la cual ella pudiese extraer leche para alimentar a su prole: “lo molesto en esta ocasion suplicandole que si tiene una vaca de leche que me aga el fabor de arquilmela yo le tengo mucho cuidado con ella abiseme lo mas pronto que le sea pero la nesesidad me obliga”, en tanto “carecía de los demas alimentos para mis pobres hijos y no hay nada mas horrible que verlos con hambre Dios le a de recompensar”⁵⁹.

En este breve recuento, la intención no es tanto generar una perspectiva conclusiva sobre la relación de la caridad y la construcción del sujeto femenino en el pe-

⁵⁷ “Carta de María Teresa Ochoa de Moreno a Estanislao Uribe” (San Antonio de Pereira, 25 de julio de 1894), en SPUE, Colección documental FAES, Archivo José María Uribe Uribe 1831-1921, Estanislao Uribe Ruiz (documentos personales), correspondencia, JMUU-199, f. 17r.

⁵⁸ *Ibíd.*

⁵⁹ “Carta de súplica a Estanislao Uribe”, (Rionegro, s.f.), en SPUE, Colección documental FAES, Archivo José María Uribe Uribe 1831-1921, Estanislao Uribe Ruiz (documentos personales), correspondencia, JMUU-207, f. 60r.

río de estudio, sino generar inquietudes y otros horizontes de análisis de dicha práctica que era vivida en la región, por parte de las mujeres, con voluntad y entusiasmo. Es decir, además de los análisis sobre la institucionalización de la caridad, estos elementos nos permiten desentrañar su práctica en la vida diaria y la apropiación que de ella hacían las mujeres para justificar tanto su existencia como penetrar en la vida social como sujetos activos y reconocidos por su comunidad, así como paliativo a sus propios avatares; además, de una preocupación constante por una construcción de un mundo interior en relación con la vivencia de la experiencia religiosa y sus aspiraciones y motivaciones personales. La caridad, en nuestro contexto, aparece como un elemento constante que genera, además, lazos de afectos entre los distintos sujetos que conforman esta comunidad; y, adicionalmente, las voces de estas mujeres resuenan para generar otros universos explicativos, aprovechando el recurso de la escritura íntima para conocer sus experiencias individuales y sus apropiaciones y derivas subjetivas en temas que han sido dominados por archivos institucionales que poco revelan las inquietudes de las mujeres como tal, en la región.

Brochazos para una pequeña reflexión final

A pesar de que la Iglesia como institución fue un bastión para reforzar la dominación femenina, “también brindó oportunidades a las mujeres para que ejercieran autoridad y facilitaran el cambio, acorde con lo que ellas iban entendiendo de sí mismas y de su posición dentro de la Iglesia, de las familias y las comunidades”⁶⁰. En este sentido, este pequeño recorrido nos permite visibilizar, de modo somero, la relación con la construcción del sujeto femenino en la región antioqueña y la práctica cristiana de la caridad, así como la enseñanza de la doctrina en tanto funciones concomitantes a su función maternal; y que se va extendiendo, paulatinamente, por fuera de las geografías del hogar como primera espacialidad de la labor femenina, pasando por las personas asociadas a las labores del hogar, a la vecindad, hasta instalarse, finalmente, en un proceso de institucionalización de la caridad, representado en las distintas asociaciones y organizaciones de carácter cristiano. Pero, más allá del control de la Iglesia, estos modos de practicar la religiosidad le permitían a las mujeres en Antioquia tener una relación activa con Dios y construir caminos de vida asociados con sus expectativas, mediante aspiraciones personales que las llevaban a interiorizar los valores cristianos y ejercerlos en su vida diaria como modo de alcanzar la tierra prometida, configurándose en una razón y en una misión para sus existencias; así como una aspiración terrenal de ser aceptadas, admiradas y reconocidas por su virtuosismo y el cumplimiento de sus deberes.

⁶⁰ Susan Dinan y Debran Meyers, *Mujeres y religión en el Viejo y en el Nuevo Mundo en la Edad Moderna* (Madrid: Narcea S.A. Ediciones, 2002), 15.

Referencias

Fuentes primarias

Sala Patrimonial Universidad EAFIT (SPUE), Medellín, Colombia. Colección patrimonial: Fundación Antioqueña para los Estudios Sociales (FAES), Archivo: Mariano Ospina Rodríguez (Series: correspondencia enviada; correspondencia recibida). Archivo: José María Uribe Uribe (Serie: correspondencia).

Fuentes secundarias

- Arango de Restrepo, Gloria Mercedes. *Sociabilidades católicas, entre la tradición y la modernidad. Antioquia, 1870-1930*. Medellín: La Carreta Editores, 2004.
- Botero, Juan José. *Lejos del nido*. Medellín: Fondo Editorial Universidad EAFIT, 2009.
- Butler, Judith. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Ediciones Paidós, 2011.
- Camps, Victoria. *El gobierno de las emociones*. Barcelona: Herder Editorial, 2011.
- Carrasquilla, Tomás. *Obras completas: Hace tiempos. Memorias de Eloy Gamboa*. Tomo II. Medellín: Editorial Bedout, 1958.
- Castro, Edgardo. *Diccionario Foucault. Temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2011.
- Codazzi, Agustín. *Geografía física y política de la Confederación Granadina. Estado de Antioquia*. Volumen IV. Medellín: Universidad EAFIT / Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- De Certeau, Michel. *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*. Madrid: Katz Editores, 2007.
- Dinan, Susan E. y Debran Meyers. *Mujeres y religión en el Viejo y en el Nuevo Mundo en la Edad Moderna*. Madrid: Narcea S.A. Ediciones, 2002.
- Elías, Norbert y John L. Scotson. *Establecidos y marginados. Una investigación sociológica sobre problemas comunitarios*. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Farge, Arlette. *Efusión y tormento. El relato de los cuerpos. Historia del pueblo en el siglo XVIII*. Buenos Aires: Katz Editores 2008.
- Guattari, Félix y Suely Rolnik. *Micropolítica. Cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños, 2006.
- Hernández Sandoica, Elena. *Política y escritura de mujeres*. Madrid: Abada Editores, 2012.
- _____. “El sujeto mujer: construcción cultural y reto historiográfico”. *Cuadernos de Historia Contemporánea*: n° 38 (2016): 161-170.
- Jaramillo, Marco Antonio. *Mercedes*. Sonsón: Tipografía Litoglacial, 2006.
- Kastos, Emiro. *Mentiras y quimeras*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2010.

- Lipovetsky, Guilles. *La tercera mujer*. Madrid: Editorial Anagrama, 2007.
- Londoño Vega, Patricia. *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- López Oseira, Ruth. “‘Este maicero feminismo tan inofensivo’: género, política y modernización en Medellín, 1930-1958”. Tesis de doctorado en Historia, Universidad Pablo de Olavide, 2010.
- Nussbaum, Martha. *El cultivo de la humanidad. Una defensa clásica de la reforma en la educación liberal*. Bogotá: Editorial Planeta, 2016.
- Ochoa, Lisandro. *Cosas viejas de la Villa de la Candelaria de Medellín*. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano, 2004.
- Ospina de Navarro, Sofía. *La abuela cuenta*. Medellín: Instituto Tecnológico Metropolitano, 2004.
- Perrot, Michelle. *Mi historia de las mujeres*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2009.
- Rendón, Francisco de Paula. *Inocencia*. Medellín: Universidad de Antioquia, 2009.
- Reyes Cárdenas, Catalina. *Aspectos de la vida social y cotidiana de Medellín 1890-1930*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura, 1996.
- Uribe de Hincapié, María Teresa. *Nación, ciudadano y soberano*. Medellín: Corporación Región, 2001.