



Vigilada Mineducación

DE ARTESANAS A OBRERAS: TRABAJO FABRIL FEMENINO EN MEDELLÍN ENTRE  
1902 Y 1930

From artisans to workers: Female factory work in Medellin Between 1902 and 1930.

Laura Camila Domínguez Aguirre

Tesis

Asesora

Dra. Alba Patricia Cardona Zuluaga

UNIVERSIDAD EAFIT  
Escuela de Humanidades  
Maestría en Estudios Humanísticos  
Medellín  
2021

## Agradecimientos

*A mi asesora, Alba Patricia Cardona, quien, con su experiencia, compromiso y calidez, acompañó el proceso de investigación y escritura de este trabajo y más importante aún, por su ayuda para encontrar las palabras y dar forma a mis intereses investigativos que hoy están plasmados en este texto.*

*A los miembros de la Sala Patrimonial de la Universidad Eafit, por su disposición y amabilidad.*

*A mi familia por ser siempre todo. Por su amor y apoyo inagotable.*

*A Sebastián por su infinita comprensión, su disposición y su amor. Por las tardes de lectura y las conversaciones infinitas. Por hacerme creer que siempre es posible.*

*A Manolo, la alegría en los días grises.*

*Y a mis amigos Sara, Estefanía y Alejandro, por su voz de fuerza y aliento.*

*A todos los que hicieron parte de este trabajo, gracias.*

**Tabla de contenido**

Introducción .....	4
Artisanos: el legado sociocultural de la obrera.....	10
La transición: moralización de obreras y acompañamiento de la iglesia.....	49
La presencia de la iglesia en Antioquia: el aprendizaje de la religiosidad. ....	49
La mujer: una tradición de control moral .....	64
El trabajo obrero: La iglesia y las primeras formas de intervención religiosa en la fábrica .	83
La obrera: una mujer en transición.....	109
Conclusiones .....	145
Bibliografía .....	154

## Introducción

Dócil y sumisa o indisciplinada y desobediente, son los adjetivos que con frecuencia definen la obrera del siglo XX. Empero, estas visiones no logran del todo ponerse en relación con los antecedentes socioculturales que enmarcaron el proceso de industrialización en Medellín en el período comprendido entre 1902 y 1930. Las relaciones que se han descrito entre las mujeres y el trabajo en la región en el período mencionado terminan por ser, en muchos casos, visiones limitadas de la capacidad femenina de adaptación al mundo fabril y al escenario público. De allí se deriva, como un elemento común a múltiples estudios sobre el tema, la visión de la obrera como una mujer dócil, sumisa e inocente que fue puesta en las fábricas de inicios de siglo para la realización de un trabajo rutinario y monótono, bajo unas difíciles condiciones laborales.

En contraposición a esta visión y de forma menos frecuente, logran vislumbrarse pequeñas descripciones que relatan las dificultades de adaptación de la mujer al escenario fabril y que la describían como una obrera indisciplinada e inconstante que hacía necesaria la presencia de la Iglesia como un organismo de control, para facilitar su habituación a las dinámicas del trabajo en la fábrica.

Esto sucede, en parte, porque para autores como Santiago Montenegro (2002), el nacimiento de la industria textil surge sin vinculación con una tradición artesanal de tejido (p.49), lo que ocasiona dos fenómenos particulares. El primero, la ausencia de información que permita establecer los antecedentes socioculturales que justifiquen los adjetivos con que se definen a la obrera. El segundo, en relación con el anterior, la idea de que no existió un proceso transitorio entre la vida doméstica y la fábrica, lo que supone que el trabajo fabril femenino,

representó una ruptura respecto al rol social de la mujer, y por lo tanto que, hasta la industrialización, la mujer no había participado de la vida pública.

Estos fenómenos constituyen pues, una visión limitada de la obrera, en la medida en que se centran en descripciones que no favorecen el estudio y la comprensión del rol social de la mujer en las primeras décadas del siglo XX.

Dicho lo anterior, este trabajo procura estudiar, a través de las obras de investigadores como Ana Catalina Reyes y María Claudia Saavedra (2005), Alberto Mayor Mora (1984) y Luz Gabriela Arango (1991), la obrera como una mujer que, a pesar de las difíciles condiciones laborales de la época estudiada, encontró en el escenario fabril una vía de acceso a la vida pública.

Con este objetivo, se da paso a la hipótesis que sostiene que el proceso de industrialización en Medellín trajo importantes cambios a nivel social, cultural y económico; uno de ellos estuvo dado por la creciente inserción de la mujer a las formas de producción fabril. No obstante, es preciso plantear que no se trató de un cambio radical o de una situación inédita, pues las mujeres históricamente habían realizado oficios manuales en el ámbito doméstico y que fueron vitales en el sostenimiento económico de la familia, situación que permitió cierta flexibilización de las fronteras entre lo público y lo privado, pues no pocas veces, las mujeres debían salir de sus casas a desempeñar labores como vendedoras o pulperas, aguateras, lavanderas, criadas y sirvientas, etc..

Así pues, la sociedad estaba preparada para el trabajo femenino, y con el acompañamiento de la Iglesia dicha inserción permitió no sólo la incorporación eficaz de las mujeres, sino también su adaptación a la vida de la ciudad según las pautas morales que vigilaba

y administraba dicha institución. La moralización religiosa acompañó la incorporación de las obreras a la producción fabril.

De este modo, a través de la pregunta de investigación ¿qué condiciones socioculturales permitieron la transición entre la mujer artesana y la mujer obrera entre 1902 y 1930 en el caso de la industrialización antioqueña?, se espera estudiar y describir las características y condiciones contextuales que den crédito a la hipótesis de que el papel de obrera representó una transición entre los roles de la mujer en el siglo XIX y XX.

Con tal fin, el presente trabajo de grado se divide en tres capítulos principales. El primero de ellos, nombrado *Artesanos: el legado sociocultural de la obrera* busca definir las principales características de la figura del obrero, su diferencia con el trabajo artesanal y las condiciones que favorecieron el trabajo fabril femenino en Antioquia. Este capítulo, aborda las características principales del artesanado en Colombia y establece un paralelo entre el trabajo artesanal y fabril a través de la postura de autores como Alberto Mayor Mora (1997), Mauricio Archila (1989) y Sergio Paolo Solano (2011) sobre los oficios manuales. Además, enuncia el contexto socioeconómico que favoreció la aparición de las primeras formas de trabajo fabril en Antioquia.

El segundo capítulo, *La transición: moralización y acompañamiento de la Iglesia* estudia la postura religiosa frente al trabajo femenino y sus intervenciones en el escenario fabril antioqueño. En él, se establecen y describen las formas de acompañamiento de la iglesia a las obreras, durante el periodo en cuestión, a partir de las instituciones religiosas y formas de intervención en las fábricas. Además, enuncia la postura de la Iglesia a propósito del trabajo fabril femenino y establece, según esta, la posición social de la mujer en la época.

Por último, el tercer capítulo, *La obrera: una mujer en transición* enuncia las condiciones socioculturales que enmarcaron los primeros años de trabajo de la mujer en las fábricas textiles.

Este capítulo establece las condiciones del trabajo de las mujeres en la fábrica y las formas de vinculación femenina a la vida pública. Esto implica, también, el reconocimiento de las percepciones sociales y las opiniones generadas a propósito de la figura de la mujer como trabajadora.

Para desarrollar la idea de la transición entre el escenario privado y el público, la investigación se vale de la figura de la artesana como antecesora de la obrera. Esto porque, en las fuentes históricas estudiadas, empiezan a enunciarse formas de trabajo femenino artesanal que facilitaron la flexibilización de la frontera entre ambos escenarios, debido a que los oficios artesanales sirvieron como antecedente a la incorporación gradual de la mujer a lo público.

Sin embargo, como uno de los grandes hallazgos de este trabajo de grado hay que mencionar que, aunque las formas de trabajo femeninas en el siglo XIX pueden reconocerse como oficios artesanales, se daba una marcada diferencia entre las labores artesanales ejercidas por hombres y mujeres, debido, esencialmente, a que para los hombres, el trabajo artesanal fue un medio para el establecimiento de un estilo de vida, a fin de ser considerados ciudadanos; mientras que, para las mujeres, lo artesanal era visto fundamentalmente como un medio de subsistencia, debido, entre otras cosas, a que no tenía posibilidades de obtener prestigio social, pues para el periodo que comprende este estudio, la mujer pertenecía a la esfera privada.

Ligado a lo anterior, es importante mencionar como otro hallazgo relevante que, a partir de la información recopilada, la vinculación encontrada entre artesanas y obreras puede ser descrita como una relación amplia que excede los límites de la transmisión de tradiciones artesanales. Esto significa que dicha relación debe ser vista desde una perspectiva que trasciende las labores manuales y se centra en la transmisión de un legado de participación en ámbitos

públicos y reconocimiento social a través del desarrollo de los oficios artesanales. De esta manera, la transición entre lo público y privado no puede desligarse de la transición entre oficios manuales e industriales fundamentalmente porque, los primeros, sentaron las bases socioculturales necesarias para abrir paso a la idea de una mujer trabajadora.

En una sociedad profundamente conservadora como la antioqueña, se hizo necesario el acompañamiento de la Iglesia en el proceso de transición porque, a través de su presencia en las fábricas textiles y en organizaciones como el Patronato de Obreras, se garantizó por un lado, la protección de las jóvenes que apenas se adaptaban al ritmo de la ciudad y se les enseñaban conocimientos prácticos sobre la vida y, de otra parte, se salvaguardaron los valores y principios morales que favorecían la preservación de la imagen de la mujer bajo el ideal mariano que había regido desde el siglo anterior.

Habría que aclarar que para esta investigación, la transición es entendida como un estado intermedio entre el papel de mujer en lo privado, como madre y esposa y su papel en lo público como trabajadora, debido a que, si bien el trabajo fabril no se realizaba en el espacio doméstico, implicaba el seguimiento de múltiples normas morales y religiosas, como la prohibición de contraer matrimonio o tener hijos, que buscaban la preservación de la moral en las obreras y seguían promoviendo la idea de que la maternidad como misión de vida, era incompatible con cualquier otra labor. En ese sentido, la obrera se presenta como momento transitorio en el que se cristaliza el inicio de la participación femenina en la vida pública, que ya había iniciado de forma tímida en el siglo anterior. Esto supone que el rol activo de la mujer en lo público no puede ser considerado como una ruptura o revolución, pues puede decirse que, a través del papel de la obrera, con todas las condiciones socioculturales que lo caracterizaron, como el acompañamiento



de la Iglesia, se dio un proceso progresivo de inclusión en lo público y de transfiguración de los papeles femeninos anteriormente establecidos.

Esta investigación finaliza pues, con el argumento de que incluso cuando el proceso femenino de colonización del espacio público ya había iniciado en siglos anteriores a través de oficios manuales que garantizaban la subsistencia de las mujeres pobres, el escenario fabril constituye otro eslabón en la incursión femenina hacia lo público, debido a que culturalmente, aún se preservaba la idea de que la mujer pertenecía al hogar y que, el trabajo fabril constituía nada más que un momento transitorio que culminaba con el matrimonio.

Así pues, la obrera puede ser entendida como un nuevo rol femenino que impulsó de forma importante la colonización de lo público, dotó de voz propia a la mujer y abrió paso a interesantes discusiones acerca del papel de la mujer en la sociedad durante el siglo XX.

## **Artesanos: el legado sociocultural de la obrera**

Una indagación sobre la obrera debe estar precedida por el estudio de algunos antecedentes que permitan comprender las condiciones socioculturales que determinaron su aparición y de las características que definieron su oficio y forma de trabajo. Este capítulo sostiene la hipótesis de que, aunque no haya evidencia de una relación directa entre la obrera y formas artesanales de producción textil, el artesanado se constituyó en antecesor de los movimientos obreros del siglo XX, tomando como ejemplo el caso de la herrería, en el cual los artesanos se convirtieron en la mano de obra de los talleres.

Esta afirmación implica hacer una descripción del grupo artesanal en Colombia durante el siglo XIX, sus características principales y sus percepciones sociales, pues entendido como el antecedente de la figura del obrero, permitiría comprender el origen de los comportamientos de los obreros que le son atribuidos en múltiples textos históricos, así como las diferencias principales entre ambos grupos.

Según el diccionario de Autoridades de la RAE (1726), el artesano era definido como un “oficial mecánico, que gana de comer con el trabajo de sus manos: y con especialidad se entiende del que tiene tienda pública, y se emplea en tratos mecánicos”. Esta definición dota de tres características principales a los artesanos: realizan un oficio manual, este oficio les provee un sustento para vivir, no implica la necesidad de asociarse o trabajar para alguien más, es decir, tienen cierto grado de autonomía frente a su trabajo y por ser mecánico, les exige una habilidad manual. Habría que señalar que distinto del trabajo fabril, los artesanos se encargaban del proceso de producción completo. De estas características, podría decirse que funcionan como los mínimos para la identificación de los artesanos.

Esta definición, aunque bastante general, permite a esta investigación una diferenciación de un grupo social entre otros y la clasificación de ciertos oficios dentro de este. Además, sirve de base para la interpretación de otras definiciones del término que serán aquí estudiadas.

Según Alberto Mayor Mora en su libro *Cabezas duras y dedos inteligentes* (1997), Rafael Uribe Uribe (1859 – 1914), militar liberal, en el *Diccionario abreviado de galicismos, provincianismos y correcciones del lenguaje* (1887), definió el término artesano como “persona que ejercita un arte u oficio meramente mecánico” (p.220) e hizo una distinción con el término artista que también definió como “el que ejercita algún arte liberal, o en que tenga más parte el ingenio que la práctica y el ejercicio de la mano” (p.220). En su libro, Mayor Mora (1997) aclara que esta definición no trataba de manera despectiva los oficios mecánicos pues él (Rafael Uribe Uribe), era un abanderado de su causa.

En el mismo libro, se proporciona otra definición del término extraída del periódico *El artesano* en 1867, con la particularidad de que esta era ofrecida, precisamente, por un artesano:

Quien dice un artesano, dice un hombre honrado, pacífico, laborioso, que vive de su trabajo, que tiene una posición independiente, libre de deudas y compromisos, porque su previsión nivela sus gastos con sus entradas, reduciéndose a lo necesario (...). En la sociedad es bien aceptado por su honradez y laboriosidad, y lejos de serle una carga, es un miembro importante, cooperando con su industria a las obras de utilidad particular y general, a su comodidad, a sus goces a su embellecimiento y ornato.” (*El artesano*, primer trimestre, Medellín, 1867, N°10, p.42 Como se cita en: Mayor, 1997, p.221).

Mora resalta de este relato el orgullo con que narra el artesano el privilegio de ser independiente, gracias a su pertenencia al gremio.

Otra definición tomada de El Censo de Población del Estado de Antioquia en 1883, presente en la publicación periódica *Registro Oficial: periódico oficial del Estado Soberano de Antioquia* (1883), describe a los artesanos como aquellos cuyos oficios no estaban al servicio de una casa, es decir, eran independientes. En esta definición particularmente, se incluyeron bajo el termino artesanal los oficios manuales realizados por las mujeres como costureras, aplanchadoras y lavanderas:

*Artesanos.* Esta denominación debe comprender a los que vienen de alguna de las artes mecánicas, como herreros, zapateros, albañiles, sastres, alfareros, y en ella deben clasificarse también las costureras, aplanchadoras, lavanderas y las mujeres que ejercitan otros oficios sin estar al servicio de una casa determinada (1983, p.3706).<sup>1</sup>

Mayor Mora aclara que con artes mecánicas se referían específicamente a oficios manuales y al uso de instrumentos o herramientas, ya que, para la época en cuestión, los procesos de producción no estaban automatizados.

Las definiciones ofrecidas hasta el momento tienen en común que, independientemente de la diferencia temporal que sucede entre ellas, todas hacen referencia a oficios manuales realizados de forma autónoma, es decir, sin una relación de dependencia con un superior como sucedería en el caso de los obreros. Especialmente las definiciones establecidas por el Diccionario de Autoridades y por Rafael Uribe Uribe, se refieren al oficio mecánico y su

---

<sup>1</sup> Registro Oficial del Estado Soberano de Antioquia, año VII, Medellín, 24 de abril de 1883, Nos.987-988, p.3706. Como se cita en Mayor, 1997, p.220.

autonomía como las características que definen el grupo; solamente en aquella provista por el artesano, logran identificarse características mucho más particulares a propósito de lo que podría ser considerado como la percepción social de su rol.

El hecho de que, entre las definiciones aquí expuestas, solamente aquella hecha por el artesano hablase con tal detalle y propiedad de su oficio, pone la atención en dos aspectos fundamentales acerca de la posición social del artesano colombiano. La primera es que no puede negarse la importancia que daba el artesano a su quehacer, al reconocerse a sí mismo como un miembro prestante de la sociedad, hecho que señala que los artesanos tenían unos valores comunes como grupo que los definían, y que permite suponer que el oficio era entendido como un estilo de vida que trascendía del mero acto manual. Si bien los artesanos parecían tener una opinión muy elevada de sí y de su oficio, el resto de la sociedad pudo no compartir la misma percepción y entendiera el trabajo artesanal como parte de los oficios de origen plebeyo, es decir, un quehacer manual carente de prestigio social.

Esta situación puede fundamentarse en la afirmación de Mayor Mora (1997), quien sostiene que aproximadamente hasta mediados del siglo XIX, los oficios artesanales eran considerados plebeyos y quienes los ejercían eran mayormente negros y mulatos sin reconocimiento alguno. Como evidencia, Mayor Mora señala en “Crónica sobre Medellín. Carta quinta”, escrita en 1891 por Manuel Uribe Ángel (1822 – 1904), que puede identificarse cierto rechazo hacia las razas negras y mestizas y, enfatiza en que, no era extraño considerar como inferiores los oficios artesanales justamente por ser realizados por estos grupos étnicos.

No hace todavía muchos años que una parte de los habitantes de Medellín mostraban a las claras su origen etiópico o del Congo, del Senegal o de la Nubia, y ya hoy este tipo ha desaparecido casi completamente. La raza mixta abunda verdaderamente; pero se muestra con

caracteres muy recomendables; porque la refusión de las razas anda a paso precipitado y porque el cambio de las costumbres, de los hábitos y de las prácticas privadas, han ganado de modo visible y tienden a mejorar (Uribe Ángel, 1891, Pp.503-504).

Esto quiere decir que, el artesanado se conformó, principalmente, a partir de grupos raciales históricamente discriminados.

Pese a esto, oficios como el de la sastrería encontraron su plenitud en el siglo XIX y aunque había sido considerado un oficio rudimentario, hacia mediados del siglo tuvo una especie de renacimiento relacionado, según Mayor Mora (1997), con el establecimiento en 1841 de la primera sastrería elegante en Medellín, dirigida por el artesano Eusebio Sanín. La enseñanza del oficio permitió a los sastres locales el aprendizaje de nuevas técnicas y el mejoramiento de las ya conocidas.

Así pues, desde mediados del siglo XIX la situación social, especialmente para los sastres, cambió. Aunque no se tiene registro de las razones por las cuales los sastres a diferencia de otros grupos artesanales lograron obtener prestigio social; se mencionan hechos como que, a partir de 1860, según Mayor Mora (1997) empezaron a ser visibles las señales de abundancia como la asistencia a eventos importantes y el cambio de calidad en sus ropas, “los artesanos manifestaban ya la función decisiva que cumplía para su grupo el hecho de mantener ciertas “convenciones” sociales, entre ellas la vestimenta” (Mayor, 1997, p.149). Luis Latorre Mendoza (2006) afirmaba que, en aquella época, los artesanos de mayor reputación usaban una vestimenta característica: “ruana... camisa blanca bordada sin cuello y con botones de oro... pantalón de fino paño, calzado de charol y blanco sombrero de Aguadas o Antioquia” (Latorre, 2006, p.367). Sin embargo, estas piezas representaban tanto trabajo en su elaboración y se empleaban

materiales de tan alta calidad que fácilmente equiparaban en precio las prendas de vestir de la élite.

El prestigio social del trabajo artesanal se fue consiguiendo a través del aprendizaje del oficio en talleres, pequeñas academias y la Escuela de Artes y Oficios. Para Mayor Mora en el libro *Cabezas duras y dedos inteligentes*, lo que se simbolizaba a través de las prendas finas era el honor del gremio artesanal. Otra evidencia del prestigio social de los artesanos es, según Sergio Paolo Solano (2010) la aparición de notas necrológicas en las cuales se exaltaba la distinción social que había adquirido el difunto

...gracias a la consagración al trabajo, el dominio del oficio, a la práctica de unos valores y virtudes sociales entre las que siempre se subraya el hecho de que era hijo de su propio esfuerzo y a su conducta social considerada por los demás como virtuosa y decorosa (Solano, 2010, p.12).

Cómo se evidencia en la definición tomada del periódico *El artesano*, aparentemente era propio de quienes ejercían oficios manuales, especialmente de los sastres, educarse como hombres de prestigio y honor y transmitir los mismos valores a sus hijos y aprendices en el taller. En el folleto *Para mis hijos* (1913), escrito por el artesano Miguel A. López, se manifestaron todos los valores que los artesanos debían transmitir a sus hijos. Si bien la cartilla no especificaba si estaba dirigida o no a futuros artesanos, en su segunda edición declaraba que su difusión gratuita estaba especialmente dedicada a la clase obrera, lo que demuestra la importancia que, para inicios del siglo XX, habían adquirido los obreros ~~debido~~, en parte, a la aparición de múltiples fábricas en Antioquia. Este hecho, justifica la especial atención que se ponía en el manual, para incentivar en los hijos de artesanos y obreros, (teniendo en cuenta que

la primera edición fue publicada en 1903) el interés por el hábito de estudio como “único método para la liberación futura” (1913, p.22).

La importancia otorgada por los artesanos a la educación parece estar centrada en la idea de autonomía, que en la naciente industrialización parece perdida debido a las condiciones en los sitios de trabajo que incluían estrictas normas, largas jornadas y la ejecución de trabajos repetitivos y monótonos. De modo que, el llamado a la educación era también, un llamado a evitar el trabajo por jornales que implicaba la pérdida de la libertad:

Estudia, estudia sin descanso, para que mañana, cuando siguiendo la corriente social, aquí en donde una persona honrada no tiene más remedio que fundar un hogar, para acogerse a un buen vivir, no tengas que soportar el peso agobiador que hace encallecer las espaldas a fuerza de aguantar pesos enormes; que tu altivez de libre no tenga que domeñarse para suplicarle, a *mi amo Fulano de tal*, que te procure la limosna de mísero jornal para satisfacer las más apremiantes necesidades. (López, 1913, p.24).

En el folleto también se señaló el valor de la honradez, la amabilidad, la austeridad de costumbres, la devoción a la religión como valores que debían ser transmitidos a futuras generaciones. *Para mis hijos*, buscó la defensa y transmisión de la autosuficiencia y capacidad de autonomía que otorgaba su posición social, en un contexto de despegue industrial, en el cual los artesanos sufrieron la pérdida del prestigio social como grupo debido, en gran medida, a la migración masculina de oficios artesanales a trabajos fabriles.

Expresaba, además, que el oficio manual era mucho más que solo una forma de obtener dinero y se consideraba un estilo de vida que debía ser respetado y honrado; según Solano



(2010), para el logro del reconocimiento social “los artesanos hicieron del trabajo manual un elemento central para la construcción de una vida meritoria, tanto personal como familiar” (p.5).

Según Mayor Mora (1997), la formación se hizo importante pues, a través del adiestramiento en un oficio particular el artesano obtenía prestigio social.

El aprendizaje de los oficios artesanales por lo general se llevaba a cabo en los mismos talleres artesanos. Otra forma de acceder al aprendizaje del oficio, para quienes no contaban con el adiestramiento de maestros artesanos, era acudir a escuelas donde se les enseñaba labores prácticas tal como la Escuela de Artes y Oficios del Estado Soberano de Antioquia, fundada en Medellín en 1870, por el Decreto Ejecutivo del 4 de abril, con el propósito de impartir una formación técnica que prepara y respaldara a los artesanos para el ejercicio de su labor. La Escuela tuvo por objetivo según su *Reglamento*, “formar artesanos instruidos, laboriosos y honrados, que con su conducta sirvan de ejemplo y que con sus conocimientos contribuyan al adelantamiento de la industria en el Estado, y a la reforma de nuestras clases trabajadoras” (1870, p.1). La escuela, de acceso gratuito, contaba con dos tipos de enseñanza: teórica y práctica. La primera consistía en el perfeccionamiento de la escritura y el estudio de la gramática castellana, escritura, dibujo y matemáticas. Para la educación práctica se ofrecían nueve talleres diferentes a los estudiantes de entre los cuales podían elegirse uno o varios: mecánica, herrería, fundición, modelería, carpintería, ebanistería, cerrajería, calderería y hojalatería y, carretería. Inicialmente, la escuela definió a través de su reglamento que tendrían acceso a ella, setenta estudiantes y su número podría aumentar a juicio de la Dirección General. Para la admisión, eran privilegiados jóvenes entre 12 y 18 años, “...hijos de artesanos honrados y los que hubiesen manifestado mejores disposiciones para los oficios que han de enseñarse en el Establecimiento” (1870, p.2).

Según Alberto Mayor Mora et al. (2014), la Escuela de Artes y Oficios “contribuyó a superar el “cuello de botella” potencial, por escasez de conocimientos técnicos, al preparar la mano de obra calificada que requirieron tanto los establecimientos semifabriles del siglo XIX, como la gran industria emergente en el siglo XX” (p.108). Debido a esto, el autor considera que “existe un criterio unánime sobre su papel estratégico en la industrialización antioqueña” (Mayor Mora et al., 2014, p.107)

La aparición de este tipo de escuelas de oficios prácticos tiene como antecedente la incentivación de un modelo pedagógico en el país que buscaba combinar taller y técnica, a raíz del interés por la educación práctica orientada hacia la producción. Este modelo estuvo avalado por la ley 2 del 15 de mayo de 1850, bajo el gobierno del liberal José Hilario López, que propuso la eliminación de grados y títulos científicos para ejercer profesiones. Esta ley estuvo orientada a garantizar el funcionamiento económico del país, en un contexto en el que no existían condiciones suficientes para trabajar con títulos profesionales. No obstante, lejos de favorecer un ambiente profesional que incentivara el principio de igualdad de oportunidades, trajo consigo un principio clasificatorio que dividía a las personas en doctores y no doctores, pues con su aplicación, solamente los títulos de doctor en medicina o en derecho fueron conservados.

Hacia 1870, con una política más encaminada a la formación de saberes útiles, se dio la aparición de pequeñas escuelas de formación que tenían lugar en los talleres de los artesanos, con el propósito de enseñar algunas técnicas a personas ajenas al oficio. Un ejemplo de esto es la aparición de un anuncio, el 17 de diciembre de 1874, en el número 60 del periódico *Boletín Industrial* de Medellín, titulado *Novedad y progreso*, en el que se promociona la enseñanza del oficio de la sastrería en una escuela fundada por los sastres Eusebio y Santiago Sanín:

Se hace sentir ya en nuestro Estado la necesidad de una escuela de sastrería tanto más cuanto que este oficio ha ido progresando gradualmente, hasta el estado de ser un arte perfecto, mientras que, en la mayor parte de los distritos del Estado, y aún aquí mismo, es considerado como un enigma.

A petición de algunos padres de familia hemos resuelto establecer una enseñanza de este arte; pues a medida que la civilización va cundiendo; se ha ido comprendiendo igualmente que no es un borrón el adoptar un oficio profesional o arte para vivir con decencia en la sociedad (Sanín E. & Sanín, S. 1874, p.141).

El interés de los artesanos por impartir conocimientos puede relacionarse con el propósito de obtener certificaciones que avalaran su trabajo. Basado en el modelo usado en escuelas como la de Artes y Oficios de la Universidad Nacional fundada a través de la Ley del 22 de septiembre de 1867, el aval de un maestro artesano para la ejecución de un oficio otorgaba prestigio y reconocimiento a los artesanos en un contexto en el que probablemente, no era sencillo comprobar la experiencia y conocimientos en un tema específico.

Como ya se había mencionado, la aparición de este tipo de escuelas contribuyó con el proceso de industrialización en Antioquia que se dio a comienzos del siglo XX. Además, la educación técnica impartida, favoreció el surgimiento de talleres de producción y transformación que pueden ser considerados antecesores de la producción fabril. Estas formas se encuentran en las obras de Luis Ospina Vásquez y Alberto Mayor Mora. El primer autor, en *Industria y Protección en Colombia 1810 – 1930*, menciona que pueden rastrearse en revistas como *La Revista Comercial e Industrial de Medellín* (1886) y *El Trabajo* (1889), formas de producción que antecedieron la fabricación industrial textil. “A fines de los ochentas se habían establecido en Medellín o sus alrededores pequeñísimas empresas textiles, con telares de mano de tipo más o

menos perfeccionado” (Ospina, 2017, p.571), que cumplieron su propósito de producir tela de seda de buena calidad, pero sin muchos resultados económicos. Durante esta época también se exploraron otro tipo de actividades fabriles, entre las cuales se destacan la Locería de Caldas fundada en 1881 y la Locería del Carmen, en 1898 que, aprovecharon “la fuerte pendiente de los cerros para mover los tornos... mediante la energía hidráulica de ruedas de paleta” (Mayor, 2016, p.2).

Por su parte, Alberto Mayor Mora hace un rastreo de este tipo de producción en la industria metalúrgica y les otorga el nombre de formas productivas *prefabriles*, de las cuales menciona que son “distintas técnicamente del taller del artesano” (Mayor, 1997, p.102). La fragua, la forja, fundición y la ferrería fueron algunas de estas formas que, en la Nueva Granada, tuvieron como objetivo la puesta en marcha de la producción mecanizada que haría frente al “avasallamiento económico externo” (Mayor, 1997, p.101). Aunque en el texto el autor define lo que entiende por este término, se deduce que con él se refería a las primeras formas de trabajo que incluyeron herramientas, máquinas de transformación de materiales o materias primas y formas básicas de automatización de procesos que implicaban una producción por puestos de trabajo determinados.

La producción mecanizada del siglo XIX, que había sido impulsada por los pensadores criollos del siglo XVIII e inicios de la república, como Pedro Fermín de Vargas (1762-1811), Antonio de Narváez y La Torre (1733-1812) y, José Ignacio de Pombo (1761-1815), se centró en la producción de hierro y acero, que favorecería la modernización de sectores de minería de oro y plata, y la creación de nuevos sectores productivos centrados en la elaboración de herramientas y máquinas.

Este escenario sirve a este trabajo como evidencia de que, incluso en los procesos de extracción y transformación de metales, puede reconocerse un momento anterior al industrial, que da cuenta de un proceso transitorio en el cual se identifica la presencia de artesanos en el manejo de las nuevas herramientas, hecho que sugiere que, en este caso en particular, los primeros obreros criollos fueron, antes del periodo *prefabril*, hombres dedicados a actividades agrícolas y artesanales.

En Colombia, este proceso fue incentivado bajo la premisa de que la fuerza de la nación:

... no estaba solo en el ordenado pero limitado taller artesano sino, ante todo, y frente a la competencia inglesa o sueca, en *la productividad de las máquinas*, es decir, que la única forma de afrontar el avallasamiento económico externo no estaba solo en la producción *manual* sino en la producción *mecanizada* (Mayor, 1997, p.101).

Sin embargo, en el planteamiento de la nueva industria de las ferrerías no se tuvo en cuenta el personal cualificado que debía operar la maquinaria, pues la mano de obra encargada de asumir el manejo de técnicas de transformación del material fue "... no solo indisciplinada y sin tradiciones laborales, sino también reacia a aprender pericias o recibir conocimientos técnicos" (Mayor, 1997, p.102). De ahí que los primeros maestros extranjeros se vieran obligados a contratar obreros, también extranjeros, para la producción de herramientas y máquinas.

Según Mayor Mora, de entre la mano de obra llamada al oficio, varios fueron artesanos y agricultores; sin embargo, después de 100 años de iniciadas las ferrerías, "el país solo podía

darse el lujo de contar con...*un solo técnico fundidor de corte moderno*, el cual terminó sus días como agricultor” (Mayor, 1997, p.102).

En el artículo “El nacimiento de la industria colombiana” publicado en la revista *Credencial Historia* Mayor Mora (2016) afirma que, en Colombia, durante la primera mitad del siglo XIX, cobró mucha importancia el hierro y su transformación debido a que, a través de este tipo de industria, se esperaba la fabricación de municiones y cañones, “con los cuales enfrentar la reconquista española” (p.3). Así pues, el autor reconoce la presencia de cuatro fábricas de hierro importantes en el país durante el siglo XIX: la fábrica de Pacho fundada en 1827, Samacá en 1856, La Pradera en 1860 y la de Amaga en 1865. Con este objetivo, fue común la participación de maestros ingleses y franceses en las fábricas para aportar sus conocimientos y experiencia en la transformación del material.

En ese sentido, las llamadas herrerías se convirtieron en los primeros sitios de aprendizaje de lo que el autor llama oficios modernos. En ellas se confrontaron los oficios artesanales con los modernos, lo que da a entender que los artesanos, incluso los pocos cualificados, se convirtieron en los primeros técnicos de las herrerías.

Más adelante, con la aparición de escuelas de artes y oficios se cualificó a los que hasta la fecha habían sido solo artesanos, convirtiéndolos en ingenieros o técnicos de metalurgia, que favorecieron la explotación de materia prima para la producción de metales y herramientas.

La industria del hierro fue sinónimo de la modernización y tuvo como referente a Inglaterra, pues la carencia e incapacidad de transformación del material, presentaba un motivo de dependencia a las grandes potencias dados los múltiples usos y utilidades del hierro.

A partir de este caso, puede identificarse la explotación metalúrgica como uno de los escenarios que sirvió de tránsito entre el artesano y el obrero, como se menciona con el periodo *prefabril*, y los procesos mecánicos e industrializados.

Mayor Mora afirma que en la industria del hierro se hizo necesario el arribo de maestros artesanos y obreros extranjeros debido a la falta de disposición e indisciplina de los obreros locales para la adquisición de conocimientos técnicos (1997, p.102). Con base en esta afirmación, puede establecerse una relación entre las dificultades de adaptación del personal a las dinámicas de trabajo y su vinculación con la tradición de autonomía proveniente del artesanado, debido a que varios de los obreros llamados a las ferrerías habían desempeñado anteriormente oficios artesanales.

Las dificultades de adaptación a formas de trabajo fabriles pudieron tener su origen no solamente en el poco conocimiento de técnicas de manejo y transformación del material, sino en el rechazo a la pérdida de la autonomía y libertad respecto a su trabajo, una de las máximas promovidas desde diversos grupos artesanales.

La actitud de los obreros frente al trabajo en las ferrerías también puede estar conectada con que, para la misma época, el artesanado como grupo estaba construyendo la idea de prestigio social basada en la valoración del trabajo artesanal y el creciente interés en asuntos políticos, como medio para obtener la ciudadanía.

Hacia mediados del siglo XIX, se logró el reconocimiento del artesanado como uno de los grupos sociales con mayor participación política en Colombia. No es claro si esta característica fue una consecuencia del cambio de percepción social de su oficio o si por el contrario, el interés político fue visible con su cambio de rol en la sociedad. Pese al desconocimiento de las causas, la actividad política es reconocida como una de las características

más relevantes de los artesanos colombianos, por lo que vale la pena estudiarla más detalladamente, pues puede decirse que la participación política es uno de los rasgos del artesanado heredado por los obreros.

Según Gilberto Loaiza, es característico de los países que estuvieron bajo el dominio hispano, una activa participación en la vida pública de los diversos grupos artesanales. Esta particularidad provocó que distintos sectores políticos, buscaran “tener algún grado de control sobre la población artesanal” (Loaiza, 2011, p.51). Este interés tuvo como resultado, la vinculación de los artesanos con las elites liberales, a través de sociabilidades políticas que, según Loaiza, tuvieron por objetivo la instrucción política del pueblo. Esta afirmación puede evidenciarse en la autobiografía de José María Samper (1828 – 1888), titulada *Historia de un alma* (1971), en la que se señala que la creación de la Sociedad Democrática de Bogotá en 1847 obedeció a la idea de “mover las masas populares por medio de los artesanos, con el fin de hacer triunfar la candidatura del general López” (Samper, p.229). Para Samper, hasta la creación de la Sociedad Democrática, los artesanos bogotanos habían sido nada más que “materia disponible para servir como soldados y sufragantes al Gobierno, bajo la influencia de los jefes y capitalistas conservadores y del clero” (p.229). En ese sentido, uno de los propósitos de este tipo de organización fue el de sustraerles de la influencia conservadora y ponerlos del lado del liberalismo; para este fin, Samper enuncia que el método que se creyó más eficaz consistió en

...halagar sus pasiones (porque ideas no tenían), hablándoles de *emancipación, igualdad y derechos* (jamás de deberes), y su amor propio, con la perspectiva de convertirse ellos, a su vez, en una potencia política y social, mediante la asociación permanente de sus unidades dispersas. Por eso la sociedad fue llamada Democrática de *Artesanos* (Samper, 1971, p.229).



Así, la Sociedad Democrática puede considerarse como el inicio de un proceso de instrucción política del grupo que, más adelante, se vería reflejado en el papel capital que desempeñó el artesanado en la política, ya que consiguió alinear las preocupaciones y problemas del naciente gremio artesanal con los intereses políticos democrático – republicanos de las elites que hacían parte de la sociedad.

Es así como, según Jaime Jaramillo Uribe (1976), a partir de la organización política del artesanado a mediados del siglo XIX, el grupo tomaría “un papel decisivo en la política social de la época” (p.9). Un ejemplo de esto es que la Sociedad Democrática de Artesanos de Bogotá tuvo un rol fundamental en la elección del presidente José Hilario López en 1849 (1798 – 1869) y “en las transformaciones políticas que se produjeron bajo su gobierno” (p.9). Además, Jaramillo afirma que las sociedades democráticas no fueron solamente asociaciones de artesanos, sino que, “fueron el vehículo de acción política de la “intelligentia” juvenil de las nacientes clases medias y comerciantes, unidas transitoriamente con los artesanos en ciertos objetivos políticos” (1976, p.9).

Pese a la influencia liberal que tuvieron los grupos o sociedades de artesanos, no hubo una posición radical o contraria a la Iglesia. Así es que, la Sociedad Democrática de Artesanos de Bogotá, fundada en 1847 y considerada la primera organización artesanal del país, se inauguró con una misa que simbolizó la fusión del liberalismo con la religión católica. Para mediados del siglo XIX el interés principal del artesanado fue la de organizarse con el propósito de protestar contra lo que consideraron la violación a sus derechos, pues al reducir los impuestos a las importaciones se facilitaba el ingreso de mercancía extranjera al país, con lo cual las mercancías producidas nacionalmente quedaban desprotegidas frente a los precios de las extranjeras.

La organización política de los artesanos a través de la Sociedad Democrática facilitó que el artesanado reconociera la importancia del conocimiento y defensa de sus derechos, máxima que desde el liberalismo ya se venía divulgando tiempo atrás, por lo que no fue extraño que se diera importancia a la alianza entre la asociación de artesanos y el partido político para mejorar la situación social de la primera y engrosar la lucha del segundo contra los antiguos privilegios de la Iglesia católica.

Hasta el momento se han proporcionado en este texto varias definiciones del término artesano, y se ha demostrado una variación importante en la percepción social del oficio desde mediados del siglo XIX. De manera general, podría decirse que, en las definiciones ofrecidas, el artesano podía diferenciarse de otras formas de trabajo, específicamente por la realización de oficios manuales y por la autonomía de su quehacer. Se ha aportado a la construcción de un concepto común, en el cual puede establecerse que quienes realizaban estos oficios eran, en su mayoría, mestizos y mulatos, que el oficio artesanal era considerado plebeyo y, además, debido a su condición racial, los artesanos carecían de prestigio social. Sumado a esto, hay que señalar que por tradición hispana, los oficios manuales no eran bien vistos (Solano, 2011, p.228).

Solo hasta mediados del siglo XIX el oficio artesanal, especialmente el de la sastrería, empezó a adquirir prestigio social, y es también en esta época en la cual puede hablarse del establecimiento de una postura política liberal, que favoreció su vinculación con las élites a través de la Sociedad Democrática de Artesanos de Bogotá.

Puede decirse pues, que el artesano de la segunda mitad siglo XIX era un hombre que veía en el trabajo manual, más que un sustento, un estilo de vida que implicaba una postura

política y unos valores morales asociados al estudio, la responsabilidad, la dignidad y honra propia que, por demás, eran transmitidos a sus hijos y aprendices.

Según el *artículo Trabajo, raza, ciudadanía y estilos de vida en Colombia durante el siglo XX*, del autor Sergio Paolo Solano (2010) el estilo de vida de los artesanos del siglo XIX estuvo centrado en las ideas del “honor y la proyección de una imagen social respetable” (p.343). Para el autor, este estilo estuvo motivado por dos aspectos fundamentales: por un parte, “el reacomodo del orden social de la segunda parte del siglo XVIII, en especial lo que tenía que ver con la valoración social positiva de las personas y familias gracias a la construcción de una vida meritoria” (p.343); por la otra, el autor señala la apertura de los canales de movilidad social y política que trajo el establecimiento de la República a partir de la convergencia de tres elementos. El primero, una visión antropológica e histórica del hombre como un “ser en construcción y por tanto posible de perfección” (p.344), lo que representó la apertura de una brecha en una sociedad que solo reconocía los méritos personales a quienes los habían heredado de cuna. Segundo, los procesos de diferenciación social respecto a los estratos más bajos de la población y las luchas por la superación de barreras sociales como el factor racial que tuvieron su punto de encuentro en la lucha por la ciudadanía, pues “la condición de ciudadano implicó el reconocimiento social gracias a la vida honrosa y digna” (p.343). Tercero, el desarrollo de nuevas ideas a propósito del trabajo y las nuevas funciones que le fueron asignadas en la vida pública, privada y en la construcción del ciudadano.

Según el autor, en el auge del liberalismo de mediados de siglo (1848-1885), el tema de la ciudadanía estuvo estrechamente ligado a la idea del progreso y con ello, al trabajo como una de sus condiciones centrales. Esto representó el replanteamiento de las relaciones laborales “en función de los grados de autonomía, subordinación y de compromiso de las partes contratantes”

(Solano, 2010, p.344), que habían sido desajustadas por las guerras que azotaron al país en buena parte del siglo XIX. También se tuvieron en cuenta los factores que determinaban la productividad, los hábitos laborales, la propiedad y la independencia social.

Los debates de los hombres ilustrados del siglo decimonónico a propósito de estos aspectos, tuvieron como resultado la exaltación, por parte de la élite, intelectuales y las autoridades, de imágenes sociales virtuosas “expresadas en conductas responsables y honradas, al valerse por sí mismo, garantizar la independencia de criterio y sostener al a familia con el esfuerzo personal” (Solano, 2010, p.344), que se esperaba que las personas dedicadas a oficios manuales pudieran seguir para superar lo que se consideraba como “los males del trabajo poco productivo, la indisciplina laboral y la vagancia” (Solano, 2010, p.344).

Estos discursos no tuvieron mucha acogida entre los estratos medios y pobres debido, primero, a que procedían de las élites y segundo, a que la sociedad “mantuvo una valoración despectiva del trabajo manual y de la condición racial de la mayoría de sus ejercitantes, negros, mulatos, indios, zambos y mestizos” (Solano, 2010, Pp.344-345). Por lo tanto, pese a los nuevos discursos sobre la valoración del trabajo, seguían existiendo “visiones despectivas sobre las labores de las que devengaban el sustento los ejercitantes de los trabajos manuales” (Solano, 2010, p.345), que se relacionaban con la discriminación racial.

Solano señala que, aunque el establecimiento de la República y la condición de la ciudadanía no suprimieron la discriminación racial, el esfuerzo de los sectores sociales intermedios por el reconocimiento social, produjo cambios en la percepción de grupos como el artesanado.

Estos sectores sociales, se valieron del trabajo honrado como argumento para reclamar la ciudadanía y el estudio “como medio de superación y dignificación social” (Solano, 2010, p.349). En este proceso, la idea de la decencia cobró un papel fundamental, ella se convirtió en una virtud que permitía cierto tipo de distinción entre diversos sectores sociales. La decencia hacía referencia más a rasgos culturales que raciales y servía “para diferenciar al sector social proclive al ideal de la sociedad colonial del resto de la población considerada como imposibilitada para alcanzar la distinción social” (Solano, 2010, p.349). En ese sentido, la decencia, adjetivo obtenido a partir de la práctica de comportamientos civilizados, fue asociada con el trabajo honesto, la independencia, la educación, las buenas costumbres y el amor a la patria, mientras que los comportamientos “incivilizados” se relacionaron con grupos raciales históricamente discriminados. La lucha por la ciudadanía para el artesanado representaba la adquisición de reconocimiento social y la superación de su posición racial histórica, debido a que la condición de ciudadano empezó a ser definida a través de valores asociados al trabajo y al comportamiento moral (Solano, 2010, p.349).

Para Solano, el anhelo del artesanado por el reconocimiento social venía desde la mitad del siglo XVIII, pues “la formación de franjas de artesanos prestantes gracias a la calidad de sus trabajos” (2010, p.346), sentó las bases para la obtención de prestigio en función del mérito y no por nacimiento o raza. Con este ideal y dadas las nuevas ideas sobre el rol del trabajo, la valoración de las labores manuales se convirtió, como lo afirma el autor en el artículo *Trabajo, “gente de bien” y nación en Colombia durante el siglo XIX*, en un elemento central “para la construcción de una vida meritoria” (Solano, 2011, p.220).

Las condiciones socioculturales enmarcadas a partir del estudio de Sergio Paolo Solano sobre las clases medias en el siglo XIX, permite comprender el origen de todas aquellas

valoraciones que el artesanado como grupo, tenía sobre sí mismo y la importancia de estas en relación con la reafirmación constante de su derecho a la ciudadanía, “motivada por la aspiración de afirmarse como sujetos políticos y al reconocimiento social” (Solano, 2011, p.228). En ese sentido, el prestigio social del que habla Mayor Mora (1997) puede entenderse, por un lado, con la ejecución de un trabajo manual de forma independiente y responsable, además, con el cumplimiento de una serie de conductas y valores que les permitían considerarse a sí mismos como “decentes”.

En este aspecto, textos como el ya mencionado folleto *A mis hijos* (1913) del artesano Alejandro López, demuestran la importancia que tenía para los artesanos la adopción de un estilo de vida que pudiera ser definido como meritorio, y permite relacionar este estilo de vida con las implicaciones sociales y características de la ciudadanía en el siglo XIX que según Solano (2011), “implicaba el atributo del buen vecino, entendido como la pertenencia a un lugar y como la puesta en escena de unos valores sociales considerados virtuosos, y, en consecuencia, la proyección de una imagen social respetable” (Solano, 2011, p.229).

Según el libro *Glosario para la independencia. Palabras que nos cambiaron*, de los autores Arboleda, J. y Garrido, M, a principios del siglo XIX solo era ciudadano quien cumplía con los requisitos de “ser hombre, mayor de 21 años, saber leer y escribir, y tener propiedades o un oficio conocido” (2019, p.56). Durante las últimas décadas del siglo XIX y gran parte del XX, el concepto de ciudadanía estuvo determinado por el artículo 15 del título II *De los habitantes: nacionales y extranjeros*, de La Constitución Política de la República de Colombia de 1886, en la cual se definía al ciudadano como “...los colombianos varones mayores de veintiún años que ejerzan profesión, arte u oficio, o tengan ocupación lícita u otro medio legítimo y conocido de subsistencia” (funcionpublica.gov.co, s.f.).

Cómo puede verse, ambas definiciones legitimaban el trabajo como medio para el reconocimiento de la ciudadanía y se diferenciaban en que la divulgada en la obra de Arboleda y Garrido (2019) de inicios de siglo XIX, establecía como requisito para el reconocimiento de la ciudadanía el saber leer y escribir. Además, dicha definición, reconocía la posesión de bienes como una opción, junto con la ejecución de un oficio, para la legitimización del título de ciudadano. De esta manera, puede decirse que a lo largo del siglo XIX y en el periodo de estudio de este trabajo, un componente fundamental para la definición de la ciudadanía se centró en la ejecución de un oficio o trabajo socialmente conocido.

Según Garrido y Arboleda (2019) la definición del término implicaba, por un lado, la exclusión de mujeres, esclavos y negros, de otra parte, aspectos como la valoración del trabajo abrían la posibilidad a los pobres e indígenas de ser ciudadanos si cumplían con los requisitos mencionados.

Para Leonor Perilla Lozano (2017), el discurso de la ciudadanía que inició a comienzos de la República significó el reconocimiento de los miembros del Estado como sujetos políticos; sin embargo, esto no implicó la adopción de condiciones de igualdad para todas las partes. En ese sentido, Perilla señala que,

los pobres se apropiaron de una ciudadanía – en la práctica, diferente a la de las élites – que utilizó los discursos oficiales imperantes acerca de ser titulares de derechos, para así poder reclamar y defenderse de los abusos de poder de las “nuevas” autoridades y, en particular, reclamar el derecho a la justicia (p.48).

Esto porque, para la autora, los pobres, en efecto, hacían parte de la vida social de la República, pero no eran considerados oficialmente ciudadanos. El establecimiento de un estilo

de vida meritorio podía estar relacionado con la preservación de la condición de ciudadanos y todas las obligaciones que ello acarrea.

El origen del reclamo de la ciudadanía entonces puede estar relacionado no solamente con los procesos de distinción y reconocimiento social, sino con los antecedentes de discriminación racial provenientes de la colonia, la búsqueda un trato igualitario respecto a las élites y el respeto de sus derechos por parte de las autoridades.

Dicho lo anterior, la valoración del trabajo también estaba dada porque de acuerdo con el artículo 16 del título XII *De los derechos del hombre y del ciudadano* de la Constitución Política de Cundinamarca, promulgada el 4 de abril de 1811, “no son ciudadanos... los vagos, ni los que por sentencia dada con las formalidades necesarias, hayan sido arrojados al seno de la sociedad, ni los que siendo llamados al servicio de la patria se excusen sin legítimo impedimento” (p.357). Así, la valoración del trabajo se asocia con el no reconocimiento de la ciudadanía en caso de vagancia, hecho que pudo haber provocado, en el sector del artesanado, una relación de orgullo de los artesanos con su trabajo y la adopción de unos valores morales específicos.

En general, los comportamientos y actitudes asociados con el estilo de vida de los artesanos estuvieron relacionados con la intención de adquirir el prestigio y reconocimiento social que les permitiera ser considerados como ciudadanos. Este estilo, en el siglo XIX, se configuró a partir de unos elementos específicos: la calidad del trabajo manual realizado, la educación como un medio de perfeccionamiento tanto de las técnicas manuales como del ser, la identificación con valores asociados al trabajo manual como la autonomía y la responsabilidad y con valores asociados a la persona, definidos a partir de la idea de decencia, entendida como las buenas costumbres y el patriotismo.



La participación política y la vinculación en asociaciones de tendencia liberal, como una de las características más marcadas del artesanado del siglo XIX, de acuerdo con lo anterior, se relacionaba con el derecho al ejercicio de la ciudadanía y la ratificación de una vida meritoria que se traducían en la prevalencia de dicha condición.

Cómo ya se dijo, el reconocimiento social por el cual el artesanado luchó durante la segunda década del siglo XIX incluía múltiples características que lo diferenciaban de otros sectores sociales. Estas mismas características ayudaron a establecer diferencias, hacia finales del siglo, entre los artesanos y los obreros pertenecientes a las incipientes formas de producción fabril. La diferencia más marcada entre ambos grupos sociales fue la defensa de la autonomía en el trabajo pues, para los artesanos, un estilo de vida meritorio incluía la capacidad de “sostener a la familia con el esfuerzo personal” (Solano, 2010, p.344). Por el contrario, el trabajo fabril significaba, por la relación de subordinación que implicaba el rol de obrero, la pérdida de independencia frente al trabajo realizado. Esto representaba, también, la supresión de las cualidades que definían el prestigio social del artesanado. De ahí que, como se muestra en *A mis hijos*, los artesanos dieran gran importancia a la educación de sus hijos, con el propósito, en parte, de salvaguardar la tradición de autonomía y evitar la relación de subordinación que suponía el trabajo fabril.

A partir de la información propuesta por Solano sobre el reconocimiento social del artesanado en Colombia, y como una forma de sintetizar las características que han sido enunciadas en este texto a propósito del artesanado como grupo social, es necesario establecer una nueva definición del término que sea coherente con la información estudiada.

El artesano colombiano del siglo XIX es definido, en el marco de esta investigación, como un hombre de origen mestizo o mulato que realiza oficios manuales de forma autónoma para su sustento y el de su familia. Como grupo social, los artesanos durante el siglo XIX se preocuparon por la construcción de un estilo de vida que incluía la adopción de comportamientos socialmente aceptados frente a su trabajo y vida personal, con el propósito de tener una vida meritoria y así, ser considerados ciudadanos.

Es importante para esta investigación aclarar que, teniendo en cuenta el contexto sociocultural del siglo XIX, la definición construida a partir de lo estudiado y las demás definiciones mencionadas, hacen referencia a los artesanos de sexo masculino, puesto que culturalmente, la mujer pertenecía al espacio doméstico, como se verá más adelante, por lo que incluso, cuando las mujeres pobres realizaban oficios para su subsistencia, estos no eran socialmente aceptados. Teniendo en cuenta que la ciudadanía solamente era concedida a los hombres, no es posible pensar en que la mujer ejerciera oficios manuales en busca de derechos civiles o con el propósito de ascender socialmente. De modo que, incluso cuando hubiese podido haber cierto reconocimiento debido a la calidad de su trabajo, las mujeres no podían contar con el prestigio social del cual gozaban los hombres que hacían parte del artesanado como sector social.

Pese a lo anterior, Reyes y Saavedra (2005) afirman que, “la imagen estereotipada que muestra cómo en la Colonia, el siglo XIX y parte del siglo XX las mujeres estaban recluidas tras los muros de sus casas y desempeñando las labores del hogar, no corresponde a la realidad que vivieron la mayor parte de ellas” (p.25), pues según las autoras hay registros de que desde la colonia, las mujeres ya efectuaban labores que comprendían la realización de oficios domésticos y artesanales, como la producción doméstica de tejidos.

También pueden encontrarse descripciones que permiten inferir que, “la mujer siempre ha estado vinculada al mundo del trabajo” (Reyes y Saavedra, 20005, p.25). Reyes y Saavedra (2005) afirman que a mediados del siglo XIX y a inicios del XX, en Medellín existió un importante sector de artesanos especializados, conformado por carpinteros, zapateros, sombreros, sastres, maestros constructores, fotógrafos, pintores y músicos, “no eran pocas las mujeres que compartían estos trabajos porque la artesanía es una actividad que se realiza en espacios domésticos” (p.31).

De acuerdo con el *Primer Directorio General de la Ciudad de Medellín* (1906) escrito por Isidoro Silva, se registraban para esa época en Medellín, 232 aplanchadoras (Pp.199-201), 5 bordadoras (p.205), 60 cocineras (Pp.212-213), 2 comadronas (p.213), 190 costureras (Pp.214-216), 4 enflecadoras (p.218), 9 fruteras (p.219), 114 lavanderas (Pp.224-225), 98 modistas (Pp.226-227) y 14 panaderas (p.228). En total, 714 mujeres estaban registradas en el directorio. Esta información da fuerza a la hipótesis de que las mujeres realizaron actividades artesanales y, sobre todo, permite reconocer que, a inicios del siglo XX la mujer realizaba oficios manuales para su subsistencia, diferentes de las actividades artesanales eminentemente masculinas, como lo eran la sastrería, talabartería y zapatería, entre otras presentes en el directorio.

Dicho lo anterior, se empiezan a esbozar diferencias entre las figuras de la artesana y del artesano propuestas en esta investigación. Según lo aquí analizado, la expresión oficios artesanales, hacía referencia a aquellas labores realizadas con las manos, este rasgo incluía una gran diversidad de oficios que iban desde la carpintería hasta la lavandería, por ejemplo. Esto implicó que tanto las mujeres como hombres pudiesen ser identificados como artesanos; sin embargo, teniendo en cuenta la estructura social del siglo XIX, no podría decirse que la mujer pudiese ser reconocida como parte del sector social del artesanado, aunque, por definición del

término, no fuese excluida del mismo. Este hecho esboza la primera diferencia entre artesanas y artesanos pues, mientras que los hombres ejercían diversas labores artesanales como la carpintería, sastrería, fotografía, zapatería, talabartería, entre otras; la mujer se veía restringida a la ejecución de oficios manuales que estaban directamente relacionados con labores domésticas como la alimentación, lavado y cuidado de la ropa, como se evidencia en *El Directorio General de la Ciudad de Medellín* (1906).

Otra diferencia derivada de esta distinción radica en el reconocimiento social que una labor bien realizada otorgaba los artesanos. Como ya se había mencionado, la valoración del trabajo bien realizado constituyó una de las condiciones con las cuales se determinaba si una persona tenía o no una vida meritoria que le permitiese adquirir la ciudadanía. En el caso de las mujeres, no puede decirse que sucediera lo mismo, debido a que pese a ejercer un oficio, éste no les permitía participar en la esfera pública pues el lugar de las mujeres era el ámbito privado. De modo que, no puede hablarse de la construcción de un estilo de vida meritorio con el propósito de acceder a la ciudadanía, como sí se puede decir de los hombres; la ejecución femenina de oficios artesanales se realizaba fundamentalmente por subsistencia:

...pocas veces podían permanecer en el hogar y se veían precisadas a emplearse como sirvientas en otras casas, ya sea como lavanderas, aguadoras y carboneras o para realizar otros oficios. Estas mujeres circulaban libremente por la ciudad y sus hábitos y costumbres eran menos rígidos que los de las mujeres de sectores medios y altos (González y Reyes, 1996, p.219).

Es evidente que hubo diferencias entre el artesano y la artesana, lo que obliga a considerar que, aunque mujeres y hombres fuesen reconocidos como artesanos en función de la

realización de oficios manuales, en lo que se refiere a esta investigación, la noción de artesana se aparta de la definición construida para los artesanos del siglo XIX por dos razones particulares. Primero, la prevalencia de la idea de que la mujer pertenecía a lo privado ligaba los oficios ejercidos por las mujeres, en su mayoría, con la realización de labores asociadas con el ámbito doméstico, en el cual tienen lugar labores básicas de supervivencia como la alimentación y el cuidado de los hijos y otras asociadas a la educación, como la preservación y reproducción de valores morales. En contraposición, lo público es definido como el espacio de la vida en comunidad, en el cual existe una relación de igualdad entre los participantes y donde se llevaban a cabo las labores que permiten la construcción de una vida colectiva como el trabajo y la política.

Segundo, debido a la ausencia de derechos civiles o la posibilidad de adquirirlos a través de la ciudadanía, el trabajo para las mujeres no ofrecía ninguna posibilidad de obtener prestigio social y se limitaba a ser una fuente de ingresos para la subsistencia.

Habría que decir pues que, pareciera que la mujer artesana permaneciera en un estadio mucho más similar al propuesto por el diccionario de autoridades de la RAE (1726), es decir, de un “oficial mecánico, que gana de comer con el trabajo de sus manos...”.

La información estudiada a propósito del trabajo femenino se refiere a la práctica de un oficio manual como una forma de sustento que, además, implicaba cierta flexibilidad reflejada en la posibilidad de traspasar las fronteras de la casa debido a que, en buena medida, los trabajos femeninos estaban referidos a ciertos oficios que representaban la vida doméstica. En consecuencia, se define a la artesana del siglo XIX como una mujer pobre que realiza oficios manuales para ayudar a la subsistencia propia y la de su familia. Dadas las condiciones socioculturales del siglo XIX, el trabajo artesanal femenino, aunque frecuente, no era bien visto

socialmente, debido a la idea de que sólo las mujeres pobres trabajaban para ayudar al sustento, las mujeres de la élite, en cambio, podían dedicarse a actividades de ocio como el canto, la música, la oración o la filantropía. Como una característica particular, el trabajo artesanal femenino es considerado por esta investigación como un antecedente de la inserción de la mujer a la vida pública debido a que su ejecución permitió pensar en la posibilidad de que la mujer ejerciera posteriormente, otro tipo de roles económicos.

Para el desarrollo de este trabajo, las definiciones de lo público y lo privado serán construidas a partir de los conceptos desarrollados por Hannah Arendt En su libro *La condición humana* (2005). La autora afirma que “según el pensamiento griego, la capacidad del hombre para la organización política no es solo diferente, sino que se halla en directa oposición a la asociación natural cuyo centro es el hogar (*oikia*) y la familia” (p.52). En el mundo griego, el nacimiento de la ciudad-estado significó entonces que los ciudadanos pertenecieran a dos tipos de existencia, la vida privada y la *bios politikos*, que obedecía a lo público, lo comunal. Según Arendt, la esfera privada cobraba sentido en *la polis* en la medida en que “el hombre no podía participar en los asuntos del mundo, debido a que carecía de un sitio que realmente le perteneciera” (p.56).

Para Arendt (2005), lo privado es entendido como el campo de la familia, en el cual se realizaban actividades “relativas a la conservación de la vida” (p.55), que incluía acciones como la protección y la supervivencia. En esta esfera, la tarea de la mujer fue la de “la supervivencia de la especie” (p.56). La esfera de lo público, por el contrario, era el espacio de lo político y de la libertad, relacionado con la construcción de un mundo común.

Según Arendt, la relación entre ambas esferas, en el mundo griego, radicaba en que una no podía existir sin la otra. El hombre solo podía ser considerado un animal político en tanto fuese primero un animal social, lo que implicaba que “el dominio de las necesidades vitales en la familia fuera la condición para la libertad de la *polis*” (Arendt, 2005, p.56). Además, como factor diferenciador, Arendt (2005) establece que, en *la polis*, es decir, en la esfera pública, solo se conocían a sus miembros como iguales, debido a que “ser libres significaba no estar sometido a la necesidad de la vida ni bajo el mandato de alguien y no mandar sobre nadie, es decir, no gobernar ni ser gobernado” (p.57). Mientras que, la familia en la esfera privada, “era el centro de la más estricta desigualdad” (p.57) y en ella, la libertad no existía ya que “al cabeza de familia sólo se le consideraba libre en cuanto que tenía la facultad de abandonar el hogar y entrar en la esfera política, donde todos eran iguales” (p.58).

Desde la obra de Arendt, la esfera privada entonces, es definida como el espacio de la familia, en la que existía una relación jerárquica entre sus miembros y en la cual la mujer se encargaba de las labores destinadas a la supervivencia de la especie y la conservación de la vida. La esfera pública, es el espacio común en el cual existe una condición de igualdad entre todos sus participantes y, está destinada a la construcción y la reflexión sobre dicho espacio.

Ahora bien, en lo que a este trabajo respecta, el espacio privado puede ser concebido como el espacio doméstico, destinado a la familia como eje fundamental de la sociedad, en el cual tienen lugar labores básicas de supervivencia como la alimentación y el cuidado de los hijos y, otras, asociadas a la educación como la preservación y reproducción de valores morales. El espacio privado, en relación con lo doméstico, se estructura a partir de un orden jerárquico en el cual la mujer, en el papel de madre, está encargada de labores de supervivencia y educación,

mientras que el hombre, siendo la figura de autoridad dentro de la familia, cumple las veces de proveedor.

Por otra parte, el espacio público, socialmente destinado al hombre, es el espacio de la vida en comunidad, en el cual existe una relación de igualdad entre los participantes y donde se llevaban a cabo las labores que permiten la construcción de una vida colectiva como el trabajo y la política.

La relación entre el espacio privado y el público está centrada, de acuerdo con lo anterior, en que a partir del ámbito privado se sientan las bases para un posterior acceso al espacio público. En este sentido, el papel de la mujer es fundamental, debido a que tiene la responsabilidad del cuidado y preparación de los hijos para que cuando sea el momento, puedan formar parte de la vida colectiva en el caso de los hombres o, en el caso de las mujeres, puedan estar en capacidad de asumir las responsabilidades propias de lo doméstico.

El aporte de las artesanas en términos del acceso femenino a lo público se centra en que los oficios artesanales sirvieron como antecedentes, para lo que sería la posterior vinculación femenina al espacio público a través del trabajo. Durante el siglo XIX e inicios del XX el trabajo artesanal implicó la exteriorización de oficios domésticos que habían sido realizados en el ámbito privado; bordadoras, costureras, panaderas, lavanderas, comadronas, entre otras, incentivaron la idea de una mujer que trabajaba para su subsistencia y la de su familia, ejecutando labores que se realizaban en la vida doméstica como parte de sus responsabilidades.

En este sentido, la idea de mujer en el espacio público que empieza a esbozarse a partir de la realización de oficios artesanales que implicaban la presencia femenina en el espacio colectivo, favoreció un escenario que posteriormente, daría paso a una forma de aproximación al



ámbito público que, alejada de las labores domésticas como forma de trabajo, hizo necesaria la delimitación de un nuevo papel de la mujer: la obrera.

Para hablar de la obrera, habría que referirse directamente al proceso de industrialización antioqueño pues la industria textil en esta región se constituye como uno de los casos en el país en el cual puede evidenciarse con mayor claridad la participación de las mujeres en el escenario fabril. Este hecho se debe en parte, cómo se verá más adelante, a que los hombres no estuvieron dispuestos a abandonar otra clase de trabajos mejores pagos por unas condiciones de trabajo más difíciles.

Debido a la falta de información que sostenga que las primeras obreras fueron artesanas, puede decirse que el proceso transitorio entre artesanas y obreras no estuvo centrado en los oficios manuales como antecedentes de los oficios industriales, sino que tuvo que ver con el hecho de que la ejecución de oficios que durante el siglo XIX y la primera parte del XX, estuvieron directamente relacionados con la replicación de labores asociadas al espacio doméstico, acostumbró a la sociedad a ver a la mujer ejercer otros roles económicos en el espacio público.

Como consecuencia de la definición de la relación entre artesanas y obreras a partir de la ejecución de oficios artesanales como antecede de la inserción de la mujer al escenario público, no puede señalarse en qué momento exacto se empezó a usar el término obrera y las condiciones necesarias para designar a las mujeres con este título. Sin embargo, se asume que, por las descripciones encontradas en obras como las de Mayor Mora (1984), Reyes y Saavedra (2005), Arango (1991), Archila (1989), entre otros investigadores representativos de este tema en

Antioquia, en las cuales se refieren a las mujeres trabajadoras de inicio de siglo como obreras, que este término ya estaba incorporado en la industria textil de la región a inicios del siglo XX.

Puede decirse que el proceso de industrialización en Antioquia estuvo favorecido por la urbanización que benefició la migración de campesinas hacia la ciudad para dedicarse al trabajo en obras públicas. El centro, que hasta finales del siglo XIX había sido ocupado por las élites, fue convertido en un espacio de alto tránsito comercial. Guayaquil se convirtió en un sitio de encuentro “abierto y permisivo” (Archila, 1989, p.61), en el que confluían la estación de tren, talleres artesanales, mercados y algunas viviendas.

En general, un alto porcentaje de las nuevas obreras fue producto de una tendencia a la migración motivada por el “aliciente de una vida distinta, a la vaga esperanza de mejorar de suerte, no a la certeza de encontrar en ella trabajo mejor remunerado que el del campo” (Ospina, 2017, p.613). Por otro lado, si bien eran crecientes los movimientos migratorios, el sector textil recurrió a la mano de obra local para su producción, “más del 50% de los obreros y obreras textiles procedían de la misma ciudad o de los municipios del Valle de Aburrá, algunos de ellos sedes de las nacientes fábricas” (Archila, 1989, p.86). Esta decisión podría explicarse por la importancia que cobró para los empresarios antioqueños las referencias religiosas y morales de las obreras, que normalmente, debían ser recomendadas por familiares o párrocos, como lo afirma Luz Gabriela Arango (1991) en el estudio particular del caso de Fabricato: “para la contratación del personal, Fabricato recurre a la recomendación de sacerdotes o parientes ya conocidos de la empresa o la observación directa de las familias de origen cuando esto es posible” (p.50).

La guerra de los Mil Días (1900-1903) como un factor que intensificó la migración hacia una ciudad que no tenía ocupación productiva, ocasionó que los migrantes se dedicaran al

comercio. Se dio también, desde finales de siglo XIX, una crisis minera que impulsó el abandono de las explotaciones y desestimuló las tradicionales migraciones hacia zonas auríferas.

Los movimientos migratorios estuvieron compuestos por diversos sectores sociales: propietarios agrícolas, comerciantes y campesinos. Estos últimos, hombres y mujeres, se convertirían en la fuerza de trabajo de obras públicas, de transporte y del sector fabril.

Para finales del siglo XIX Medellín seguía siendo una población altamente conservadora y con una fuerte tradición religiosa. Por eso, no es de extrañarse que los procesos migratorios ya descritos, fueran una catástrofe que ponía en riesgo la estabilidad y costumbres de la capital. La llegada de campesinos con otras prácticas, la expansión urbana de la ciudad, la influencia ideológica socialista y la pérdida de autoridad por parte de la iglesia, fueron sin duda, antecedentes que determinaron el rumbo del proceso de industrialización en Antioquia.

Sumado a esto, el periodo industrial fue antecedido, desde el gobierno de Rafael Núñez, por una serie de medidas económicas como “subsidios, garantías de rendimiento sobre el capital, etcétera, para determinadas empresas” (Ospina, 2017, p.620)”, basadas en la política de proteccionismo que, más adelante, tomaría fuerza con el mandato de Reyes. Bajo su gobierno, el proteccionismo instauró la necesidad de generar fábricas cuyas producciones reemplazarían las importaciones.

Estas medidas, sumadas a las crisis económicas causadas por los múltiples enfrentamientos políticos característicos del siglo decimonónico, incentivaron los procesos migratorios. De esta manera, parte del proceso industrial Antioqueño puede ser entendido como una respuesta de las elites a múltiples oportunidades económicas y geográficas que permitieron su crecimiento en la región, pero también, como el resultado de la búsqueda de medidas cuyo propósito fue el de generar empleo para la nueva población de la ciudad.

Roger Brew sostiene que la expansión demográfica en Antioquia estuvo dada por “la disponibilidad de buenas tierras con climas saludables, aptas para ser colonizadas, particularmente aquellas al sur de Medellín a lo largo de las cordilleras Occidental y Central” (1979, p.98) y, además, relacionada con “el excedente de mano de obra en la agricultura de subsistencia” (1979, p.97) que propició un rápido crecimiento poblacional desde mediados del siglo XIX. Por lo tanto, podría decirse que, la creación de industria en Antioquia obedeció a una multiplicidad de factores de índole social y económicos, de los cuales ya se han mencionado algunos en este capítulo.

Para los historiadores que han estudiado este problema en Antioquia, como Alberto Mayor Mora, Ana Catalina Reyes, María Claudia Saavedra y Luz Gabriela Arango, la mentalidad de los empresarios de inicios del siglo XX estuvo marcada por la valoración del conservatismo y el trabajo como ejes políticos principales y el reconocimiento de la iglesia y la familia como las instituciones que daban base a la vida social. No obstante, en este mismo escenario, tuvieron lugar una serie de prácticas y tradiciones como “la vagancia, el juego, la embriaguez y la prostitución” (Jaramillo, 1985, p.24) encabezadas por los nuevos migrantes, que encendieron las alarmas de las élites conservadoras por considerarlas las causantes de la degeneración de las costumbres.

Para hacer frente a este problema se promovieron entonces, desde mediados del siglo XIX, campañas moralizadoras entre las que se encontraban las leyes contra la vagancia y la lucha contra el alcoholismo a través de “Juntas o Sociedades de temperancia” que, por demás, tuvieron una eficiencia muy limitada. Las costumbres sexuales no fueron tampoco fáciles de abolir de entre los antioqueños. Prácticas como el amancebamiento y la prostitución eran muy comunes y,

a pesar de los intentos conservadores y religiosos, la guerra de los Mil Días y la devaluación del papel moneda produjeron un escenario idóneo para la proliferación de estas conductas.

Dentro de los cambios sociales que tuvieron lugar en Antioquia a inicios del siglo XX, se destaca la incorporación de mujeres al trabajo fabril como una respuesta a la búsqueda de una producción estandarizada hecha con alta calidad y a gran velocidad. Según Luz Gabriela Arango, la industria antioqueña encontró en la mujer “mano de obra de dócil y económica” (Arango, 1991, p.47), que se ajustó fácilmente a las nuevas exigencias de este tipo de trabajo. Sin embargo, las definiciones de la mujer obrera como “la mano de obra más accesible y perfecta... por sus bajos jornales, docilidad... alta responsabilidad y dedicación para cumplir jornadas de trabajo extensas” (Restrepo, 2017, p.40), “mujeres jóvenes, casi niñas, solteras, de origen rural y sobre todo, hijas de familias cristianas de la región que permanecen bajo la tutela de sus hogares de orientación y son, por lo tanto, bastante sensibles al tipo de controles y estímulos implementados por la empresa” (Arango, 1991, p.42), “mano de obra joven, disponible para aprender el oficio y... dócil” (Archila, 1989, p.94), “mujeres solteras y campesinas jóvenes sin oportunidades laborales” (Reyes & Saavedra, 1996, p.32), a propósito de la mujer obrera, no ofrecen información suficiente para establecer una caracterización profunda de la mujer obrera en las primeras décadas del siglo XX, puesto que se limitan a establecer una relación entre la mujer y el trabajo fabril, pero no logran abarcar las implicaciones de este tipo de trabajo en la sociedad.

A grandes rasgos, la obrera, especialmente aquella perteneciente a la llamada primera generación<sup>2</sup> es dibujada de acuerdo con las nociones ya expuestas, como una mujer joven,

---

<sup>2</sup> La primera generación de obreras es el nombre que recibieron, en la literatura y publicaciones históricas, las obreras que trabajaron en las fábricas textiles durante la primera década de siglo XX. En Fabricato, por su fundación

soltera, católica y en muchos casos, de origen rural, que encontró en la fábrica un escape de su vida campesina que le permitía, entre otras cosas, ayudar a su familia y valerse por sí misma en la ciudad.

Descritas como jóvenes entre los 15 y 21 años, hijas de campesinos, jornaleros, arrieros y algunas otras, hijas de artesanos, comerciantes y obreros que buscaban “mejoras en el ingreso familiar, por quedar huérfanas, etc., decidían trasladarse a esos primeros centros industriales en busca de trabajo” (Bernal, 1985, p.9).

Las obreras debieron renunciar temporalmente a su función de madre y esposa, pues eran labores que interferían con su desempeño en la fábrica. Esta generación se vio obligada a trabajar en difíciles condiciones laborales, con extensas jornadas, bajos salarios en comparación con los masculinos, locaciones oscuras, sin ventilación ni servicios sanitarios y con pisos de tierra.

Más adelante, con la tecnificación del trabajo, fueron requeridos hombres con conocimientos específicos que desplazaron a las mujeres hacia los cargos menos tecnificados y finalmente, hacia el despido.

En el artículo *Industria Textil y Saberes Femeninos* de Luz Gabriela Arango (1994), se afirma que “la industria textil en Colombia no nace a partir de una tradición artesanal” (p.45) por lo que, según la autora, no podría decirse que en Antioquia existió una tradición de tejido que sirviera como puente entre lo artesanal e industrial, y que favoreciera el proceso de selección de las primeras obreras. A pesar de lo anterior, habría que decir que sí hubo un serie de comportamientos vinculados al trabajo femenino que favorecieron la inserción de las mujeres a la fábrica.

---

tardía, se considera como primera generación a las obreras que trabajaron desde la inauguración de la fábrica hasta mediados de la década de los treinta. Puede decirse que, la primera generación de obreras encuentra su fin con la primera huelga y el cambio de las condiciones de trabajo. Otro factor importante es que, para esa época, se inicia un proceso de tecnificación que cambia gran parte de la mano de obra y el trato hacia esta.

Será pues trabajo de los siguientes capítulos develar el tipo de relación existente entre artesanas y obreras. La afirmación anterior exige realizar un análisis mucho más amplio debido a que, como ya se ha mencionado, aparentemente no existe una relación directa entre técnicas manuales artesanales y la industria textil antioqueña. En ese sentido, más que negar una relación entre artesana y obrera, los capítulos siguientes se centrarán en el estudio del tipo de vinculación entre ambos roles femeninos. Esto implica abordar esta búsqueda desde un panorama más amplio en el que sean tenidos en cuenta los factores sociales, políticos y religiosos que enmarcaron la vida de las mujeres durante el periodo de tiempo estudiado.

Un componente interesante de esta relación se centra en que, aunque la mujer sea descrita como la obrera ideal en términos de su dedicación al trabajo fabril, se menciona también en el texto las dificultades que vivieron las primeras industrias y en general, la sociedad con las migraciones masivas y sus nuevas y diferentes costumbres, que pusieron en peligro las tradiciones conservadoras de la ciudad. Este hecho también serviría como base para entender que en el caso de las obreras no tuvo que ser distinto. Las dificultades de adaptación a las nuevas formas de vida citadina, sumado a las estrictas condiciones de trabajo, son evidencia de que las mujeres no eran ajenas a los comportamientos que afectaban la vida en la fábrica y que, se hacían necesarios controles más fuertes para lograr su adaptación a la industria, como se describirá más adelante.

Este capítulo finaliza con la idea de que la vinculación de la mujer al escenario fabril no puede ser limitada a la descripción de la obrera como una mujer resignada y que estaba absorta en su trabajo, debido, fundamentalmente, a que, el trabajo artesanal hizo las veces de enlace

entre el espacio privado y público y, favoreció un reconocimiento inicial de las dinámicas de la vida pública en la sociedad.

Entonces, la relación entre la artesana y la obrera se centra precisamente, en el reconocimiento de que las tímidas aproximaciones de la mujer al espacio público a través del trabajo artesanal favorecieron el surgimiento de un escenario que incentivó una creciente participación femenina en lo público. En este aspecto, el trabajo fabril se constituye entonces, como la evidencia de la preparación femenina para aproximarse a otras formas de trabajo que, se desligaban de los oficios domésticos.



## **La transición: moralización de obreras y acompañamiento de la iglesia**

El proceso de vinculación de obreras a las fábricas textiles que tuvo lugar a inicios del siglo XX en Medellín estuvo marcado por el acompañamiento de la iglesia católica. Este proceso fue exitoso en la medida en que se reconoce la relación de la región antioqueña con la iglesia y su marcada tradición religiosa.

En ese sentido, se vuelve importante para esta investigación el estudio de esta tradición porque permite reconocer la postura religiosa frente al rol de la mujer en la sociedad y su posterior ingreso al escenario fabril. Esta información, entendida como un antecedente de la posición de la iglesia en la fábrica, puede verse como una base para la comprensión de los mecanismos de control moral de las obreras que serán descritos más adelante.

Este capítulo busca esclarecer las posturas religiosas frente al trabajo femenino y sus intervenciones en el escenario fabril antioqueño. Con este propósito, se abordarán tres temas centrales: la tradición religiosa en Antioquia, la percepción social de la mujer a finales del siglo XIX y, los mecanismos de control moral de obreras que acompañaron el inicio de la industrialización en Medellín.

### ***La presencia de la iglesia en Antioquia: el aprendizaje de la religiosidad.***

La presencia de la iglesia en Antioquia se fortaleció de manera ostensible durante el período colonial. Según Gloria Mercedes Arango (2004), en esta época la iglesia “tenía un enorme peso social, moral y económico del cual se derivaba su poder político” (Arango, p.23). Así, la población estaba fuertemente vinculada y subordinada a la Corona y a la Iglesia. Sin

embargo, en un territorio “vasto y poco poblado como el del Nuevo Reino de Granada” (p.24), en el que su población se encontraba ubicada mayormente en zona rural, “el control social se dificultaba y la eficacia de la aplicación de las leyes del estado y de la iglesia era reducida” (p.24).

En este contexto, era difícil pensar en una institución bien establecida en todas las regiones y en la cual hubiera una articulación entre la religiosidad y las leyes. Podría decirse que, en este escenario, cada provincia entendía la religiosidad de una forma particular y se apropiaba de los rituales católicos de formas distintas. Para procurar un mayor conocimiento y subordinación de los pobladores por parte de la religión, la Iglesia llevó a cabo varias visitas a diferentes regiones del país entre las que se registra, según Arango (2004), la visita del oidor Mon y Velarde a la provincia de Antioquia (1785-1788). Según Arango, además de una vivencia religiosa inadecuada, el oidor encontró en Antioquia una población que no estaba articulada con la figura de hombre que se promovía en Europa.

A este problema la iglesia encontró como solución el empleo de la corriente de pensamiento católico ilustrado, que tuvo la pretensión en América y en Colombia de “inculcar... los valores ilustrados de la productividad del hombre, de la tierra y del trabajo” (Arango, 2004, p.25).

El pensamiento católico ilustrado implicó, también, “un compromiso entre religión y razón” (p.25) y reivindicó el estudio de la filosofía en un marco de fe en el que se promovió la resolución de los problemas sociales a través de la presencia fuerte de la iglesia y acciones como la reorganización de la estructura religiosa y el establecimiento de escuelas para hombres y mujeres.

Los visitadores y los vicarios procuraron regular las prácticas religiosas y vigilar “celosamente la conducta pública y privada del pueblo” (Arango, 2004, p.28). A partir de estas figuras, fue gestándose en Antioquia un sistema de vigilancia y sanción moral que prevalecería en la tradición religiosa durante mucho tiempo, como se expondrá más adelante.

Uno de los castigos más frecuentes era el escarnio público, llevado a la práctica a través del edicto de los “pecados públicos” que era colocado en el púlpito de la iglesia por el vicario, de tal manera que, tanto las infracciones como sus castigos, eran información de acceso a público.

Con la Independencia (1819), la iglesia no vio menguado su poder sobre la población debido en gran medida, a que era “la única institución que trascendía claramente el ámbito local” (Archila, 1989, p.44). Es a mediados del siglo XIX cuando, con la implementación de reformas liberales y la constitución de 1863, se vuelve más álgida la discusión entre la Iglesia y el Estado; no obstante, desde el primer gobierno de Francisco de Paula Santander (1832 - 1837) la cuestión religiosa se volvió un asunto central en el debate político e ideológico de los partidos y marcó los enfrentamientos en múltiples guerras civiles.

Archila (1989) menciona que para la época de la Independencia, la iglesia seguía teniendo una fuerte vinculación con el estado pese a los intentos de aquellos ciudadanos más enfáticos en producir un distanciamiento, debido a la influencia del pensamiento francés. Según el autor no es de extrañarse entonces que los debates en torno a la relación iglesia-estado hayan sido el origen de los partidos políticos liberal y conservador. Es en la primera parte del siglo XIX, con el debate electoral de 1837, que se produce una división política de la élite en Antioquia que representó también, la aparición de posturas opuestas frente al papel de la Iglesia y su relación con el Estado.

Estas posturas estuvieron infundadas, según Patricia Londoño Vega (2002) en la creencia de que “la influencia, los caudales y los privilegios de la iglesia la convertían en rival del Estado” (p.35). A partir de este periodo se gestaron múltiples conflictos que tuvieron como eje la relación Iglesia-Estado y se centraron específicamente en “nombrar obispos, los derechos de propiedad y el control de la enseñanza” (Londoño, 2002, p.35).

Para los conservadores, las reformas en contra de la Iglesia amenazaban directamente a la familia y la moral. Entre 1830 y 1870, el principal defensor de la Iglesia en Antioquia fue Mariano Ospina Rodríguez (1805 – 1885), uno de los más importantes políticos conservadores de la época, “amigo de la paz, la estabilidad social, la austeridad y el pragmatismo” (Londoño, 2002, p.38), quien trabajó para disminuir tensiones entre la Iglesia y el Estado, a favor de la primera. Puede considerarse como parte de sus logros el regreso al país de la Compañía de Jesús en 1844.

La estabilidad que promovía Ospina se vio interrumpida en 1859 por la sublevación contra el gobierno por parte del liberal Tomás Cipriano de Mosquera (1798 – 1878). A la cabeza de la Confederación Granadina, Mosquera asumió la Iglesia como uno de los blancos de las reformas liberales que lideraba su gobierno, con acciones como la tución de cultos, la expulsión de los jesuitas y la supresión de las órdenes religiosas, iniciativas refrendadas por la constitución promulgada por el liberalismo radical en 1863.

El gobierno encabezado por los liberales radicales buscó, ante todo, disminuir la intervención de la Iglesia en el Estado. La constitución de los Estados Unidos de Colombia adoptada en 1863 es un claro ejemplo esa posición:

La nueva Constitución de los Estados Unidos de Colombia... no comenzaba con la acostumbrada expresión “En el nombre de Dios”. Se intuía en ella la libertad de cultos, se prohibían los nombramientos de miembros en cargos federales, se proscribía la intervención de la Iglesia en la política y se vedaba a las entidades eclesiásticas la compra y posesión de bienes inmuebles (Londoño, 2002, p.39).

En el marco de un gobierno central liberal, en 1864 tras la muerte de Pascual Bravo (1838-1864) provocada por la derrota de las tropas liberales en la batalla de Cascajo (Marinilla), se nombra jefe provisional del Estado Soberano de Antioquia al conservador Pedro Justo Berrío (1827 – 1875). Su gobierno representó una tregua para la Iglesia en Antioquia, debido a que consideraba que “la religión era uno de los bastiones del conservatismo en Antioquia y veía en ella un valioso instrumento para conservar la paz y el orden entre las distintas clases sociales” (Londoño, 2002, p.45). Dentro las acciones de protección a favor de la Iglesia en el Estado soberano de Antioquia, Berrío revocó la ley de tuición, se ratificó el derecho legal de la diócesis a la posesión de iglesias, casas y parroquias en Antioquia y se otorgó a la iglesia la responsabilidad sobre la educación elemental y superior y, en 1871, el Sínodo Diocesano del Obispado Medellín y Antioquia celebrado en el mes de diciembre por el obispo de la Diócesis de Medellín Valerio Antonio Jiménez Hoyos, impulsó a la Iglesia a hacerse cargo, también, de la educación religiosa en las entidades educativas de carácter público. Durante los diez años de gobierno de Berrío, en general, cesó la persecución en contra del clero, que se reavivó finalizado su mandato con la Guerra civil colombiana en el marco de dos gobiernos liberales.

Durante este periodo y hasta finales del siglo XIX, los enfrentamientos políticos y civiles estuvieron fuertemente marcados por el tema educativo. Estas disputas, tuvieron como

consecuencia residual, el afianzamiento de la religiosidad por parte de los conservadores, como una respuesta ante las múltiples acciones de debilitamiento religioso, lo que produjo también, una actitud de intolerancia hacia otras formas de pensamiento. En Antioquia, ese fenómeno se evidenció en la adopción, por parte de los conservadores, de una religiosidad que Londoño (2002) define como *recalcitrante*, que incluía el rechazo hacia las diferencias de opinión y el apego hacia las prácticas más estrictas que buscaban la preservación de la moral católica en la sociedad.

Los enfrentamientos entre liberales y conservadores y, las relaciones de tensión Iglesia-Estado, siguieron vigentes hasta 1882, año en que terminó la primera presidencia de Rafael Núñez (1825 – 1894). Hacia 1880 “los habitantes seguían profundamente polarizados en relación al problema religioso” (Archila, 1989, p.45). Sin embargo, el grito de “Regeneración o muerte” que proclamó Rafael Núñez implicó, además de una política proteccionista, la devolución de privilegios a la iglesia con el propósito de disminuir tensiones en este campo.

Si bien Núñez era liberal, reconocía la importancia de la Iglesia en la sociedad y su papel como un órgano fundamental para lograr la tranquilidad social. Según Londoño (2002) “El presidente se valió de la religión para promover el orden social” (p.53). En ese sentido se señalan dos hechos puntuales que evidencian la intención de menguar el conflicto que acaecía en el país. El primero de estos fue la constitución de 1886 que reconocía el poder e influencia de la Iglesia y el segundo, la firma del Concordato en 1887 que devolvía antiguos privilegios a las autoridades eclesiásticas.

En el título IV de la Constitución Política de 1886, nombrado *De las relaciones entre la Iglesia y el Estado*, se establecieron los derechos generales y capacidades de la Iglesia y las limitaciones entre las funciones eclesiásticas y civiles

Artículo 38.- La Religión Católica, Apostólica, Romana, es la de la Nación; los Poderes públicos la protegerán y harán que sea respetada como esencial elemento del orden social. Se entiende que la Iglesia Católica no es ni será oficial, y conservará su independencia.

Artículo 53.- La Iglesia Católica podrá libremente en Colombia administrar sus asuntos interiores y ejercer actos de autoridad espiritual y de jurisdicción eclesiástica, sin necesidad de autorización del Poder civil; y como persona jurídica, representada en cada Diócesis por el respectivo legítimo Prelado, podrá igualmente ejercer actos civiles, por derecho propio que la presente Constitución le reconoce. (funcionpublica.gov.co, s.f.).

El Concordato entendido como una consecuencia lógica de la nueva constitución, reconoció la deuda del Estado con la Iglesia, ofreció auxilios a las misiones y otorgó poderes civiles al matrimonio católico que, hasta el momento, había sido otro de los temas que formaban parte de las discusiones bipartidistas. A través del Concordato firmado con la Santa Sede en 1887, un año después de haber sido promulgada la Constitución que legalizó el proyecto regenerador, se ratificó la legitimidad de la Iglesia para intervenir la educación; de esta manera, “los obispos señalarían los textos de religión para los colegios nacionales y el gobierno intervendría para que los textos de las demás asignaturas no estuvieran en desacuerdo con la doctrina católica” (González, F, 1993). Asimismo, el acuerdo declaraba la religión católica como la única de Colombia, reconociéndosele como “elemento esencial del orden social” (González, F. 1993). Por otro lado, se proclama la independencia de la legislación canónica frente a la civil y la libertad eclesiástica para poseer bienes muebles e inmuebles.

En términos generales, el Concordato de 1887 constituyó un proceso de conciliación de todos los aspectos problemáticos que habían dado a origen a las tensiones políticas decimonónicas. Según Fernán Gonzáles (1993), en el documento “la Iglesia hizo concesiones sobre sus derechos económicos a cambio del control del aparato educativo y de la institución matrimonial, a la vez que recupera su autonomía interna”. Para el autor, los acuerdos fueron benéficos para la Iglesia si se tiene en cuenta que, además de volver a una posición muy similar de la cual gozaron durante la colonia, obtuvieron independencia frente al Estado:

Artículo 1°. La Religión Católica, Apostólica y Romana, es la de Colombia; los poderes públicos la reconocen como elemento esencial del orden social, se obligan a protegerla y hacerla respetar, lo mismo que a sus ministros, conservándola a la vez en el pleno goce de sus derechos y prerrogativas.

Artículo 2°. La Iglesia Católica conservará su plena libertad e independencia de la potestad civil, y por consiguiente sin ninguna intervención de ésta podrá ejercer libremente toda su autoridad espiritual y su jurisdicción eclesiástica, conformándose en su gobierno y administración con sus propias leyes.

Artículo 3°. La legislación canónica es independiente de la civil, y no forma parte de ésta; pero será solemnemente respetada por las autoridades de la República.

Artículo 5°. La Iglesia tiene la facultad de adquirir por justos títulos, de poseer y administrar libremente bienes muebles o inmuebles en la forma establecida por el derecho común, y sus propiedades y fundaciones serán no menos inviolables que las de los ciudadanos de la República. (Concordato entre la República de Colombia y la Santa Sede, 1887, artículos 1°, 2°, 3°, 5°.)



Así pues, desde la presidencia de Núñez y hasta mediados del siglo XX, inicia lo que Londoño (2002) llama *La nueva edad dorada de la Iglesia*, periodo en el cual esta institución consolida su postura como garante del orden social, especialmente en Antioquia, pues para la época era el departamento en el país con mayor electorado conservador.

Si bien el eje de las disputas bipartidistas del siglo XIX fue la relación Iglesia-Estado, habría que decir que en Antioquia la influencia católica sobre la elite conservadora y sobre parte de la población, se mantuvo intacta. Para finales del siglo XIX, Antioquia seguía siendo una región con una fuerte tradición religiosa. Pero en los inicios del siglo XX, se hacían cada vez más evidentes la aparición de prácticas que se distanciaban de las pautas morales establecidas en la sociedad. Esta afirmación encuentra su sustento en el artículo *Estructura social de Medellín en la segunda mitad del siglo XIX*, de María Teresa Uribe de Hincapié, en el que se evidencia la preocupación de la élite antioqueña frente lo que se interpreta como una intensificación de fenómenos sociales como la embriaguez, la prostitución, la delincuencia y el desacato de los deberes religiosos, debido al crecimiento de la ciudad y la aparición de nuevos sectores urbanos, que eran entendidos como “un cúmulo de comportamientos sociales que confrontaban los valores tradicionales, y los cuales se englobaban bajo el genérico de *vagancia*” (2011, p.45), que por demás, se presentaba tanto en familias ricas como pobres, sin distinción.

Sin embargo, estos comportamientos más que obedecer a un proceso de secularización, parecían intensificarse a raíz de procesos migratorios que tuvieron origen hacia finales del siglo XIX, como se expresa en el capítulo anterior, debido al crecimiento económico de Medellín y las difíciles condiciones político-económicas por las que venía atravesando el país.

Cómo se ha visto hasta ahora, la religiosidad en Antioquia se puede vincular con la fuerte y constante presencia de la Iglesia en la región desde la época colonial, quien se valió de mecanismos de control moral que favorecieron la normalización de prácticas religiosas en todas las regiones del país y la estructuración de una moral cristiana que regulaba los comportamientos públicos y privados.

Según Virginia Gutiérrez de Pineda (1968), la religión en Antioquia, “ha sido la gran moldeadora de la estructura familiar, penetrando además intensamente en la motivación de la conducta individual y colectiva” (p.373). Esta afirmación sugiere que la familia funcionaba no solamente como el organismo encargado de la difusión de la doctrina católica, sino como garante de su aplicación a nivel privado y público. Esta hipótesis puede relacionarse con el interés de la iglesia por otorgar poderes civiles al matrimonio debido a que, en el marco civil, a través de este reconocimiento se legitimaban las posturas y normas eclesiásticas que defendían la estructura tradicional de la familia como medio fundamental de enseñanza de la doctrina católica y preservación del orden social.

Las dinámicas sociales, según Gutiérrez (1968), específicamente en Antioquia, se estructuraban a través de dos elementos centrales: el culto y los incentivos de carácter individual. El culto, entendido como la manifestación social de la creencia religiosa a través de la expresión individual y colectiva, se estableció como uno de los instrumentos de control de la moral católica. Lo que la autora llama exteriorizaciones públicas del culto (p.378) se referían a la participación de actividades comunitarias que tenían como propósito, precisamente, la manifestación la fe cristiana y la identificación con un grupo cultural en las que pueden mencionarse las misas y festividades religiosas. Además, permitió una oportunidad de enlace

social debido a que ponía en contacto mediamente eventos religiosos, a diferentes grupos sociales.

Los incentivos de carácter individual son entendidos como “las creencias en premios o castigos de la naturaleza terrenal” (Gutiérrez, 1968, p. 380), que facilitaron el control sobre la conducta de las personas y que actuaron “a manera de juez” (Gutiérrez, 1968, p.380). Así, la idea de justicia divina se presentaba como un principio normativo que estimulaba los comportamientos que desde la religión eran promovidos e inhibía aquellos que no eran moralmente aceptados. Estos elementos empiezan a constituir el *ethos sociocultural*, definido por María Teresa Uribe de Hincapié como un espacio simbólico que comprende "las visiones del mundo...las costumbres, los valores, las tradiciones y las determinaciones culturales" (1992, p.8) de una sociedad. El *ethos*, participa en la formación del sentido de pertenencia del individuo con la colectividad al compartir “el conjunto de... significaciones sociales... de esa entidad simbólicamente constituida” (1992, p.8). Como una de sus características definitorias, Uribe señala que, los *ethos socioculturales* tienen un territorio y un tiempo determinados, en los que se enmarcan “los procesos colectivamente vividos y se elaboran los cambios y las transformaciones sociales” (1992, Pp.8-9). Así, el *ethos* se constituye como:

... El lugar de lo simbólico representado; es el espacio de los intercambios sociales desde donde se construyen y se reconstruyen los imaginarios colectivos, los referentes de identidad, los reconocimientos de lo igual y de lo diferente... El *ethos* socio cultural, instituye de sentido las acciones de los sujetos, los grupos, las asociaciones, las clases, los pueblos y las naciones. Con base en él (el *ethos*), operan las nociones primigenias de lo bueno y lo malo, lo lícito y lo prohibido, lo posible y lo utópico. El *ethos* perfila las actitudes frente a lo sagrado y lo profano, lo

místico, lo mágico, lo trágico, la vida y la muerte. Es en el *ethos* sociocultural y en sus expresiones discursivas donde se desarrollan procesos de identidad y cohesión social y donde arraiga la moral y la ética (Uribe, 1992, p.7).

Dentro su descripción del *ethos*, Uribe de Hincapié señala que en las sociedades tradicionales o premodernas los *ethos socioculturales* expresan su mundo de sentido a través de la religión como primera forma discursiva (Uribe, 1992, p.9). En Antioquia, particularmente, la autora afirma que el *ethos sociocultural* estuvo sustentado en unos valores establecidos como referentes de identidad: “el trabajo como productor de riqueza, en la familia como paradigma del orden social, en la moralidad pública y, en la palabra empeñada” (2001, Pp.117-118).

En lo que a esta investigación interesa, el *ethos* sociocultural antioqueño, comprende las costumbres, hábitos, percepciones y manifestaciones culturales y sociales que, direccionadas desde la religión, establecen unas posturas colectivas frente a la mujer y al trabajo femenino durante el siglo XIX e inicios del XX.

A través de estos elementos de control social, empiezan a esbozarse las dinámicas religiosas que tuvieron lugar en Antioquia y permiten comprender la vinculación de la cultura con la religión, teniendo en cuenta que a través de estos se tejía la vida social y cultural de los antioqueños.

Asociado a los incentivos de carácter individual, otro de los aspectos que caracterizaron la vivencia de la religiosidad antioqueña en el siglo XX, fue la relación entre riqueza y religión. Virginia Gutiérrez de Pineda (1968) señala que el paisa encontró en la riqueza una forma de absolución de los pecados. Este comportamiento se evidencia en las inversiones sociales

altruistas que, según la autora, son características de Antioquia. De esta manera, este sistema funcionaba en dos vías, por un lado, permitía que la sociedad “coparticipe del bienestar individual” (p.382) y, de otro lado, extendía libertad a los más adinerados que se permitían satisfacer los impulsos de acciones condenadas por la moral religiosa y luego, resarcirse de la culpa “a través del empleo filantrópico de la riqueza” (p.382).

En la configuración del *ethos sociocultural* del antioqueño que propone Uribe de Hincapié (2011), se menciona al trabajo material “como regenerador de las costumbres y como vía para el enriquecimiento individual, que en un modelo mercantil hace la riqueza colectiva” (1989, p.89).

La descripción de la valoración del trabajo como productor de riqueza dentro del *ethos*, sirve a esta investigación en la medida en que permite una relación entre dos síntomas de un mismo fenómeno social: la apreciación de la riqueza material y la valoración del trabajo como medio para conseguirla. En ese sentido, podría decirse que la estimación del trabajo estaba directamente vinculada con dos aspectos, el religioso y el socioeconómico. Por un lado, con la religión, el antioqueño encontraba en la riqueza el medio para eximirse de sus pecados a través de acciones filantrópicas; para las élites, esto representaba la posibilidad de realizar comportamientos moralmente incorrectos y luego resarcirse con la ayuda hacia los menos favorecidos. En textos como los de Socorro Inés Restrepo (2004), puede evidenciarse que, en efecto, las familias más adineradas asistían y enviaban a sus hijos a formar parte activa de asociaciones caritativas. “Muchos jóvenes, incluidos hombres y mujeres, se dedicaban a la acción social como una obligación moral de retribuir a la parte de la sociedad menos favorecida, parte de lo que ellos habían recibido” (Restrepo, 2004, p. 47), lo que demuestra que la riqueza implicaba una responsabilidad social de apoyo hacia los menos beneficiados. Por otro lado, la

percepción del trabajo como productor de riqueza, implicaba, de algún modo, la aceptación de un modelo sociocultural en el cual, la riqueza otorgaba cierta flexibilidad frente a la práctica de la moral católica, pues otorgaba la posibilidad, de absolver las acciones mal vistas por la moral a través del uso filantrópico del dinero.

Esto no quiere decir que la valoración del trabajo material en Antioquia estuviese reducida a la capacidad de transgredir la doctrina cristiana; no obstante, sí parece darle fuerza a la idea de que incluso en una ciudad como Medellín que se proclamaba conservadora y religiosa, las prácticas que iban en contravía de la moral cristiana como la embriaguez, la prostitución y los juegos de azar, estaban muy presentes en los habitantes. Esta característica parece esbozar una Medellín que, mientras se transformaba en un centro de comercio muy importante para el país, mostraba una actitud polarizada hacia la tradición que es enunciada por Londoño (2002) como *la doble moral antioqueña*.

Otro de los aspectos que permite caracterizar la relación riqueza-religión es la percepción de la mala fortuna como una consecuencia de un mal comportamiento moral. Esto quiere decir que, el curso desfavorable en los negocios y la mala economía familiar eran entendidos como *castigos de Dios*. En ese sentido, la bonanza económica era interpretada como lo que Gutiérrez de Pineda (1968) nombra *retribución celestial económica*, que sucedía cuando había un seguimiento juicioso de los preceptos religiosos y una buena relación familiar. Por lo tanto, el sentimiento de religiosidad se inculcaba en la familia fuertemente. La antioqueña, podía constituirse como una familia conservadora, que daba gran importancia a los ritos tanto públicos como privados con la idea de evitar el castigo divino.

Para sintetizar, puede decirse que la vivencia religiosa en la región antioqueña durante el siglo XIX estuvo marcada por una presencia política fuertemente conservadora que propendió

por la conservación de una tradición religiosa que, además, estaba fuertemente vinculada con el Estado a través de la educación. Es importante señalar que, a pesar de los esfuerzos de los liberales por hacer una clara separación entre la Iglesia y el Estado, aquella no menguó su influencia en Antioquia, que hasta muy entrado el siglo XX, continuó siendo una región eminentemente conservadora, recelosa de los acelerados cambios que el proceso de industrialización impuso sobre el *ethos sociocultural* antioqueño, como se verá más adelante.

Así pues, en el estudio de la religiosidad antioqueña durante el siglo XIX, pueden reconocerse tres aspectos fundamentales que componen lo que llamaremos para efectos de esta investigación *mecanismos de control moral*, referidos a los elementos que garantizaban la apropiación y transmisión de la doctrina religiosa. Así, son mencionados el culto, los incentivos de carácter individual y la relación riqueza-religión como los elementos que engloban las prácticas cotidianas asociadas a la religiosidad. Ellos son mecanismos que evidencian de forma pública el cumplimiento de la religiosidad. Entonces, la vida pública del antioqueño se convertía en una demostración de buenas prácticas asociadas a la moral cristiana.

Como ya se había mencionado, las disputas bipartidistas decimonónicas, convirtieron la vivencia religiosa conservadora en una actitud recalcitrante, como lo menciona Londoño (2002), que castigaba fuertemente los comportamientos y opiniones que estuviesen fuera del *ethos sociocultural* que, estaba profundamente anclado a la religión católica.

También es característico del siglo XIX el reconocimiento de la familia como la institución encargada de promover valores morales y establecer comportamientos éticos. González y Reyes (1996) señalan como una particularidad del periodo mencionado, una suerte de flexibilidad entre lo público y lo privado relacionado, también, con un ritmo de vida lento

que, entre otras cosas, permitía un vínculo cercano con los vecinos. En este contexto, la práctica de la puerta abierta era entendida, como un síntoma de esta frontera flexible:

La puerta abierta se constituía así en una especie de frontera flexible entre lo público y lo privado. El fisgoneo, la mirada sobre la calle y la casa vecina, jugaban un papel importante en el control social. Esta observación de la vida de los demás alimentaba el chisme y las habladurías colocando en situación de riesgo a quien se atreviera a desviarse de las conductas convencionales. (González y Reyes. 1996, p.208).

Este tipo de vinculación entre los vecinos, que era permitida en parte, por la relación de cercanía propiciada por un ritmo de vida más lento se constituía también, como un *mecanismo de control de moral* en la medida en que el acceso a las conductas y formas de vida de otras personas suscitaba también, la evaluación de las mismas.

### ***La mujer: una tradición de control moral***

Hasta el momento, se ha hablado de forma general de unos elementos constituyentes de la moral religiosa que permitían la exteriorización de la creencia y su posterior vigilancia. Sin embargo, es importante hacer claridad en que centrada esta investigación en la mujer, la Iglesia ejerció un control especialmente fuerte hacia ella, teniendo en cuenta que tradicionalmente su vinculación con la maternidad, le otorgaba un rol distinto al del hombre y que marcaría el



proceso transitorio que la condujo hacia el escenario fabril en el siglo XX, como se expondrá más adelante.

Puede pensarse entonces que el control social de la mujer garantizó la conservación de un orden existente a finales del siglo XIX e inicios del XX, en un periodo de transiciones sociales y culturales. Esto pudo representar una vigilancia social particularmente fuerte hacia los comportamientos femeninos, para asegurar la conservación del orden establecido en el que la mujer debía permanecer en casa:

El ámbito doméstico era impensable sin la mujer. Como la mujer no tenía educación y la vida claustal de nuestras ciudades no permitía otro tipo de actividades gratificantes, para ella el matrimonio lo era todo; asumía el rol doméstico y controlaba por completo todo lo interno de la casa: servidumbre, comidas, vestuario de los hijos pequeños, y los más mínimos detalles (González y Reyes, 1996, p.218).

De manera que la permanencia de la mujer en el espacio privado obedecía al cumplimiento de unas actividades específicas referidas al cuidado de la casa y de la familia. Según la definición propuesta en el capítulo 1, en el marco de este trabajo, el espacio privado puede ser concebido como el espacio doméstico destinado a la familia como eje fundamental de la sociedad, en el cual tienen lugar labores básicas de supervivencia como la alimentación y el cuidado de los hijos y, otras, asociadas a la educación como la preservación y reproducción de valores morales. El espacio privado, en relación con la vida doméstica, se estructura a partir de un orden jerárquico en el cual la mujer en el papel de madre está encargada de labores de

supervivencia y educación, mientras que el hombre, siendo la figura de autoridad dentro de la familia, cumple las veces de proveedor.

En ese sentido, la asociación de la mujer con la esfera privada se centraba en el cuidado y protección del núcleo familiar y especialmente de los hijos que serían posteriormente, miembros del espacio público, definido como el espacio de la vida en comunidad, socialmente destinado al hombre en el cual existe una relación de igualdad entre los participantes y donde se llevaban a cabo las labores que permiten la construcción de una vida colectiva como el trabajo y la política.

Para González y Reyes, no es sino hasta inicios del siglo XX que se da el establecimiento ostensible de los límites entre lo público y lo privado; sin embargo, en lo que a la mujer se refiere, los límites estuvieron, durante el siglo XIX, claramente definidos en función del papel que de acuerdo con las definiciones de lo público y lo privado le correspondía cumplir a la mujer en la sociedad. Esto sugiere que para la mujer del siglo XIX el espacio privado se constituía como un límite de acción pues su papel se enfocaba en las labores orientadas hacia la supervivencia y educación de los hijos.

La idea de la mujer a cargo del cuidado de la familia y por lo tanto de la conservación de la vida, se legitimó a través del ideal mariano que fue proclamado desde el siglo XIX y era entendido como una manera de delimitar los comportamientos femeninos a partir de un de la consagración de una serie de actitudes y conductas que se le atribuían a la Virgen María. El ideal surge a partir de la proclamación del dogma de la Inmaculada Concepción el 8 de diciembre de 1854 por el Papa Pío IX a través de la Epístola apostólica *Ineffabilis Deus*. En la epístola, que tuvo gran importancia por su valor de bula dogmática luego de haber sido autenticada con el sello papal, se proclamó a la Virgen María “siempre libre de toda mancha de pecado” (Pío IX,

1854, p.1), lo que podía ser interpretado como la idea de pureza absoluta, que posteriormente, fue replicada por la mujer a través de actitudes como la inocencia.

En términos generales, el dogma de la Inmaculada Concepción se basó en la defensa de la Virgen María y en su exaltación de madre libre de la mancha de pecado original y del pecado carnal:

Para defender la original inocencia y santidad de la Madre de Dios, no sólo la compararon muy frecuentemente con Eva todavía virgen, todavía inocente, todavía incorrupta y todavía no engañada por las mortíferas asechanzas de la insidiosísima serpiente, sino también la antepusieron a ella con maravillosa variedad de palabras y pensamientos. (Pío IX, 1854, p.6).

La aplicación del ideal femenino propuesto a través del dogma de la Inmaculada Concepción representó para la mujer el establecimiento de unas condiciones de vida que la ponían fuera de la vida pública y dejaban el escenario privado como su campo de acción. En ese sentido, la Iglesia promovía el papel de madre como el trabajo que era realizado por la mujer en el hogar, mientras la realización moral y social del hombre se llevaba a cabo en el ámbito público. La maternidad era pues, percibida como un trabajo y misión de vida que requería abnegación y sacrificio:

Son las Madres Cristianas a quienes está confiada la guarda inmediata de sus hijos, - tesoros de cristo... Por eso el sabio y valiente piloto ha ordenado que pidamos al Sagrado Corazón de Jesús, Capitán invisible de la nave, abnegación y fortaleza para las Madres Cristianas. Abnegación para soportar las mil penalidades que exigen el cuidado y la educación de los hijos, y

fortaleza para resistir y vencer con serenidad las grandes dificultades que se les oponen en su difícil misión...Invoquemos, pues, a Cristo, para que inspire en su sabiduría y en su amor a las madres en la educación de sus hijos, a fin de que salvando a sus almas salven también las sociedades futuras. (Melguizo, 1906, Pp.25-26)

Este fragmento tomado de la publicación seriada *La familia cristiana* muestra que para la religión la maternidad era una responsabilidad social fundamental. La maternidad era una misión de vida que requería preparación y entrega total. Esto implicaba entonces, que la mujer se dedicara exclusivamente al cuidado de los hijos y el hogar. Uno de los objetivos de la Iglesia hacia finales del siglo XIX e inicios del XX fue el de validar la importancia del rol de la mujer en el hogar, asumiendo la maternidad como un trabajo que, además, implicaba sufrimiento y sacrificio.

De modo que, acciones como dejar al marido a cargo de la economía del hogar, la incapacidad para celebrar negocios y la restricción de su accionar como maestra o ama de casa, reforzaban la idea de que la misión de la mujer se hallaba en el ámbito doméstico, en la casa o en labores que desplegaran su misión maternal y que, la crianza y educación de los hijos, era su forma de intervención en la esfera pública, debido a que era ella quien formaba a los futuros cristianos que serían, por analogía, buenos ciudadanos. En este sentido, se fue presentando la maternidad como una responsabilidad con la sociedad, debido a que, los comportamientos de los ciudadanos en lo público estaban estrechamente relacionados con los cuidados y educación de la madre durante la infancia.

Por otro lado, la definición de la maternidad como una tarea de sufrimiento y sacrificio establece una relación de semejanza con la Virgen María, según Suzy Bermúdez (1993), debido

a que esta era percibida “como mujer sumisa y sufrida, pero que crió y educó al hijo de Dios” (p.99). Así parece que, la restricción de la mujer para acceder a lo público se centraba en la idea de que la mujer debía replicar la imagen de la Virgen María como madre.

Además de las condiciones de sacrificio y entrega que implicaba la maternidad, se promovía también el ideal de la pureza como una de las características que debían ser vigiladas con mayor esmero en las mujeres jóvenes y solteras. Las mujeres debían llegar vírgenes al matrimonio como garantía de su integridad moral y cuando esto no sucedía perdían la oportunidad de acceder a la vida conyugal. “Tan vigoroso es el sentimiento de culpa derivado de la infracción, que, en las encuestas realizadas entre mujeres públicas, el comienzo de su vida clandestina se había motivado -según ellas- por la pérdida de la virginidad” (Gutiérrez, 1968, p.395).

Para Magdala Velásquez (1989) en su obra *Condición jurídica y social de la mujer*, en la sociedad antioqueña, la prostitución era una válvula de escape que garantizaba la permanencia de las estructuras matrimoniales en el tiempo. Los jóvenes crecían entonces, en un hogar que defendía la castidad pero que entendía las prostitutas como una forma de iniciación sexual que luego seguiría siendo socialmente aceptada en el matrimonio.

No era extraño que los jóvenes iniciaran su vida sexual tomando por la fuerza a empleadas domésticas “luego las despedían de sus empleos, generalmente embarazadas, eran repudiadas por sus familias y quedaban en el más absoluto abandono” (Velásquez, 1989, p.17). En estos casos se reflejaba lo que la autora señala como *la doble moral antioqueña* pues, el varón era respaldado por su familia para evadir la responsabilidad de la paternidad mientras que, la mujer, era socialmente despreciada, por lo que terminaba en trabajos de prostitución o sirviendo en bares.

Según Velásquez (1989), en el siglo XIX la mujer “era considerada como un objeto, bien sagrado o bien de placer” (p.10). Por lo tanto, se veía enfrentada a solo dos posibilidades, convertirse en “la esposa” de Cristo y acceder a la vida religiosa u optar por el matrimonio, que suponía renunciar a sus derechos mínimos en función de los del esposo.

El matrimonio era, pues, no solamente la institución base de la sociedad católica, era la única aspiración legítima a la que tenían derecho las mujeres sino optaban por la vida religiosa. De ahí que las madres invirtieran tiempo y cuidados en la enseñanza de virtudes a sus hijas que las convirtieran en buenas esposas. En consecuencia, la educación en Colombia “enfaticaba la formación moral y religiosa, y el adiestramiento en labores morales, éstas últimas catalogadas siempre como “propias de su sexo” (Londoño, 1994, p.24), y es solo hasta 1870 cuando se reconoce la importancia de “una instrucción que preparara mejor a las jóvenes en caso de que tuvieran que ganarse el sustento” (Londoño, 1994, p.24). La iniciativa por el cambio de la educación femenina obedece, en parte, al reconocimiento de la realidad de mujeres de clase baja quienes, pese al control social y los preceptos religiosos, ejercían oficios artesanales fuera del espacio doméstico, tales como costureras, remalladoras, cajoneras, dentroderas, lavapisos, taponadoras, que según Socorro Restrepo (2004), estuvieron vigentes en Medellín hasta entrada la mitad del siglo XX, lo que sugiere que, eran oficios muy comunes hacia finales del siglo XIX, época en la que se menciona su reconocimiento.

Por otro lado, era evidente que seguía existiendo una gran resistencia social y religiosa al trabajo femenino que se manifestó en el hecho de que, a pesar de que en 1872 empezaron a capacitarse maestras, se les impusieron condiciones de trabajo ligadas al control, esencialmente para garantizar un comportamiento moralmente adecuado y, la preservación de su “pureza”.

Aunque a finales del siglo XIX se vinieran gestando cambios en el rol social de la mujer impulsados por transformaciones en la educación, la religiosidad y costumbres antioqueñas seguían legitimando el espacio doméstico como el espacio de la mujer, por eso, al contraer matrimonio, se seguían aplicando una serie de normas de comportamiento social como la prohibición de circular por la ciudad solas.

El matrimonio se convertía en otra instancia de control social para la mujer, pues no solamente desde el exterior eran vigilados sus comportamientos como esposa, sino que según Rafael Ortiz Arango, había un especial control del hombre sobre la mujer, evidenciado en acciones como el impedimento de salir en compañía de otros hombres que no fueran miembros cercanos de su familia, pues según el autor “los hombres paisas eran muy celosos con sus mujeres” (1991, p.147), por lo que incluso cometían crímenes a la sola sospecha de una infidelidad.

En consecuencia, desde el matrimonio seguían promoviéndose prácticas ligadas a la expresión pública de la religiosidad pues, según Ortiz, la vida social religiosa permitía un escape a la mujer de su propia cotidianidad y le permitía enlazarse con mujeres de condiciones similares en los actos religiosos colectivos:

El verdadero refugio y consuelo de la esposa era el trabajo y la religión. Organizaba la labor doméstica de tal modo que le permitiera hacer una vida social-religiosa, por medio de la concurrencia a misa, a los rosarios y bendiciones, novenas y trisagios (Ortiz, 1991, p.148).

En lo respectivo al matrimonio, Velásquez afirma que la mujer se había visto reducida a las necesidades y expectativas del hombre, tanto en la economía familiar, como en el manejo de los afectos. El código civil adoptado en 1887 en el marco del gobierno de Núñez incluía un aparte denominado “obligaciones y derechos entre cónyuges” y, promovía una figura paternalista en la cual el marido debía protección a la mujer y ella obediencia. La autora define esta relación como servil, teniendo en cuenta que, por la información encontrada en el código civil de la época, la mujer casada estaba legalmente sometida a las disposiciones de su esposo. “Por el solo hecho del matrimonio, la mujer se transformaba jurídicamente en incapaz, equiparable al loco o al menor de edad, y era representada legalmente por el marido” (Velásquez, 1989, p.12). Esta relación se legitimaba en el código bajo el nombre de potestad marital y era definida como “el conjunto de derechos y obligaciones que las leyes conceden al marido sobre la persona y bienes de la mujer”.

Desde la postura de Velásquez (1989), el matrimonio significaba la pérdida de todo tipo de libertad para la mujer, pues si antes tenía bienes o dinero, luego contraer nupcias, estos pasaban a formar parte de los bienes de la sociedad que eran legalmente manejados por el hombre. Por otro lado, la potestad marital ponía a la mujer en obligación de seguir al marido a donde fuese y su derecho era el de ser bienvenida en casa del hombre. Según Ortiz (1991), eran aplicados para la mujer y a conveniencia del hombre, todos los aspectos *La epístola de San Pablo*. En esta, se declaraban algunas obligaciones del matrimonio y se definían formas de actuar del marido ante situaciones como la infidelidad femenina. Para el autor, a partir del matrimonio la mujer, tenía que acatar todo aquello que su esposo dispusiera, incluso si se trataba del manejo de sus bienes.



Respecto a la mujer soltera, Velásquez afirma que en la legislación no había prohibiciones expresas por el hecho de mujer. Sin embargo, dadas las condiciones sociales, la ausencia de prohibiciones no representaba la posibilidad de acceder derechos civiles que eran negados a la mujer casada:

La ley permitía a la mujer soltera mayor de edad contraer obligaciones civiles, ser propietaria y adquirir compromisos económicos. Claro que por una parte iba la ley y por otra la costumbre, la tradición y la ideología dominantes socialmente (Velásquez, 1989, p.13).

La postura de la autora debe ser matizada pues, a pesar de que se mencione la existencia de ciertas libertades para la mujer, en la sociedad antioqueña que estaba fuertemente marcada por tradiciones religiosas, al contraer matrimonio, la mujer pasaba de la potestad del padre o hermanos, a la potestad del esposo. Por lo tanto, no era común la existencia de un espacio temporal, incluso en la soltería, no era frecuente que la mujer encontrara un espacio en el cual pudiese ejercer sus derechos de contraer bienes o administrar dinero.

No sería extraño pensar que al menos en lo concerniente al siglo XIX, la mujer estuvo relegada al espacio doméstico y su aparición en la esfera pública esté directamente relacionada con la industrialización que tuvo lugar en Antioquia a inicios del siglo XX. Sin embargo, habría que tener en cuenta, como ya se ha mencionado anteriormente, que ya la mujer realizaba oficios artesanales remunerados en su casa y que especialmente quienes contaban con menos recursos económicos habían iniciado el proceso transitorio hacia lo público mucho tiempo atrás en aras de garantizar su subsistencia.

Un componente que complejiza esta relación es que ninguna esfera de la sociedad era ajena al trabajo femenino, ya que las mujeres, al menos las más pobres, desempeñaban diversos oficios y eran parte importante de la vida productiva, aunque se siguiera promoviendo el ideal mariano que pretendía alejarlas de los asuntos mundanos. A pesar de las tradiciones, iba siendo reconocida la necesidad de que las mujeres accedieran a lo público en aras de garantizar la subsistencia de su familia. A esta idea, sirve la postura expresada en el artículo *En qué consiste el feminismo*, publicado en el número cinco de la revista *Letras y Encajes* (1926), en el cual se refuerza la idea de la maternidad como misión. En el artículo se expresa pues, que el feminismo debe ser defendido desde la perspectiva de una “redención moral” que puede ser interpretada como la intención de tomar parte de la sociedad en función de la ayuda a su marido en lo que se considera “la lucha recia que el hombre sostiene... para cumplir el anatema bíblico de ganarse el pan”. De la misma forma, la autora, identificada como Regina, defiende la estancia de la mujer en lo doméstico al decir que esta ponía a la mujer en una posición privilegiada:

...hasta nuestros días, la mujer vivió una vida de bienaventuranza. Sin gloria, pero también sin pena, no sabía lo que eran preocupaciones de profesión ni problemas sociales. Su misión era amar y ser amada, obedecer a sus padres, ser por ellos atendida, y de su amorosa tutela, pasar a la tutela del marido, criar sus hijos y morir acariciada por sus nietos... El panorama de la vida femenina no podía tener tintas más rosadas, no podía ser más plácido (Regina, 1926, p.66).

Esta postura pone en evidencia una fuerte vinculación de la mujer antioqueña con las creencias y tradiciones religiosas, al encontrar múltiples beneficios en un rol que la implicaba

permanecer en el espacio privado, pero esencialmente, demuestra el estado de aislamiento de las mujeres frente al mundo público. A este respecto, el feminismo que defendía la autora estaba basado en una postura conciliadora que proponía a la mujer estudiar, con el objetivo de ayudar a su esposo o su familia, sin descuidar las labores del hogar y el cuidado de los hijos: “tenemos que desdoblarnos, que exacerbar nuestro dinamismo, para ser amables y graciosas como nuestras abuelas, y activas y conscientes, como nosotras mismas” (Regina, 1926, p.66).

Esta cita es interesante puesto que revela una nueva perspectiva frente a su rol en la sociedad, en la cual se establecía una nueva relación con la tradición que favorecía la conciliación entre las enseñanzas tradicionales a propósito del papel de la mujer en el hogar, en ese mismo sentido se evidenció un llamado a una posición mucho más activa en el hogar, que implicaba, en ocasiones, la ayuda al marido.

Este tipo de declaraciones empezaban a mostrar cambios en la figura de la madre amorosa, asumida por el Ideal Mariano, cuya labor principal era la de educar a los niños que serían los ciudadanos del mañana. A la labor del cuidado se sumaba la de convertirse en apoyo para el hombre, lo que implicaba que la mujer empezara a empaparse de asuntos como la economía del hogar y otros temas que, hasta el momento, habían sido exclusivos del hombre con el argumento de que la mujer no debía ser “contaminada” con las dificultades y posibles vicios del espacio público.

Puede decirse entonces que por medio del Dogma de la Inmaculada Concepción se buscaba que la mujer permaneciera en un estado de inocencia que apuntaba no solo a la virginidad sino, a la exaltación de su papel de madre y esposa abnegada, dedicada al cuidado y la educación de la casa y de los hijos.

La idea de pureza llevada hacia la imagen de la Virgen María implicó su veneración como un símbolo de lo inmaculado, lo que representó para la mujer un estado de máxima protección en la sociedad para garantizar la continuación de los valores exaltados en la imagen religiosa.

Ahora bien, la asociación de la mujer con lo delicado e inmaculado terminó obstaculizando su acceso al mundo laboral, aun cuando para finales del siglo XIX ya la idea de la mujer trabajadora adentrándose en el país. En ese sentido se promovió una idea más activa y protagónica de la mujer en la vida familiar a través de la denominación de ama de casa y señora, y se le encomendó además del cuidado de los hijos, la administración de la familia.

En un periodo de grandes transiciones en torno a la aceleración de la vida cotidiana, la figura de la ama del hogar aparece como respuesta a la ratificación, a partir de nuevas prácticas comerciales y actividades económicas, del espacio público como el espacio del hombre. Según Suzy Bermúdez (1994) “Dado que el bello sexo permanecía gran parte de sus vidas en el hogar, se les presentó el espacio doméstico como una “empresa”, de la cual ellas eran la cabeza, por ende, debían realizar sus labores con orden y disciplina” (p.23).

En relación con la figura de la mujer como ama del hogar, podría decirse que, existe una semejanza no solo en la forma en la que las esferas pública y privada eran percibidas, sino en los roles que asumían hombres y mujeres en cada una de ellas. El ama del hogar, finalmente, tenía la potestad y responsabilidad de la preservación de los miembros de su familia con el propósito de que, posteriormente, pudiesen ejercer su actividad en lo público.

Esta posición se corrobora en el estudio de las posturas de la iglesia y de la sociedad, a través de los manuales de buenas costumbres. *El manual de urbanidad y buenas maneras* (1885)

escrito por Manuel Carreño a mediados del siglo XIX, fue una obra de gran uso y difusión pues trataba temas sobre el comportamiento apropiado en lugares públicos y privados. Esta obra tiene la particularidad de que en su mayoría está dedicada al hombre, solo en puntos específicos referentes a la vida doméstica, se enuncia el trato que debe ser dado a la mujer y se expone la importancia de su papel en la sociedad.

A propósito de la obra de Carreño (1885), Pedraza (1999), afirma que la urbanidad en Colombia sirvió como un sistema de clasificación del comportamiento social. En ese sentido, sobre los principios de urbanidad se definió una jerarquía social, que clasificaba a las personas como civilizados o bárbaros, en función de “el desempeño corporal, el uso de la palabra y la conducta social” (p.27).

“Sentirse y lucir como una ciudad culta” (Pedraza, 1999, p.27) fue uno de los propósitos que sirvió a las élites para impulsar el desarrollo de manuales de urbanidad. En este aspecto, el manual de Carreño representó un ideal de comportamiento, centrado en las élites que, buscaba ser replicado en el resto de la sociedad. Para Pedraza (1999), el manual de Carreño puede incluirse dentro del grupo de manuales y cartillas de urbanidad que estuvieron “fundados en las virtudes morales y la conducta cristiana” (p.30), de ahí que estos siguieran promoviendo el rol social de la mujer centrado en su papel de madre y guiado por el ideal mariano, quizá como una forma de reivindicar la importancia de su labor en el hogar y en última instancia, de garantizar su permanencia en el ámbito privado:

...su destino la llama a ciertas funciones especiales, en que necesariamente ha de ser el método su principal guía, so pena de acarrear a su familia una multitud de males de alta trascendencia. Hablamos del gobierno de la casa, de la inmediata 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 (Carreño, 1885, p.79)

El rol social asignado a la mujer incluía la reproducción, crianza y educación de los hijos. Su labor residía esencialmente en la generación de hombres que, en el ámbito público, sirvieran a la sociedad y siguieran los preceptos religiosos, que fueran buenos cristianos y, por analogía, buenos ciudadanos. Desde esta perspectiva, la mujer tenía la responsabilidad de garantizar el orden y progreso de la sociedad a través de su labor en el hogar.

Incluso, debido a que la educación seguía estando orientada por la Iglesia Católica, en el manual se reconocía que aquellas mujeres que tenían acceso a la educación, es decir las pertenecientes a las elites, tenían una responsabilidad aún más grande respecto a la educación de sus hijos como consecuencia de su conocimiento adquirido, “influirán ventajosamente... en el desempeño de los importantes deberes que están especialmente a su cargo, como la primera educación de los hijos, el gobierno de la familia, y la inmediata dirección de los asuntos domésticos” (Carreño, 1885, p.357).

No podría negarse entonces que la mujer se encontraba un paso atrás del hombre en materia de la conquista de los espacios públicos, pero, esto no significa que jerárquicamente, su rol social fuera inferior al del hombre. Si bien se reconocía que la figura de la madre que cuida educa, moraliza y prepara al hombre, fue en gran medida una estrategia orientada por el ideal de la virgen María para lograr que la mujer permaneciera el espacio privado. La promulgación de esta postura en una sociedad tan religiosa como la antioqueña hizo posible que la mujer adquiriera ese rol con cierto orgullo por la importancia de su labor.

Asimismo, desde este discurso empezó a promoverse, en el manual de Carreño, la educación para las mujeres en virtud de garantizar una buena educación de los hijos y futuros ciudadanos:

Además, como las costumbres de la madre de familia se transmiten directamente a los hijos, por ser en su regazo que pasan aquellos años en que se graban más fácil y profundamente las impresiones, sus malos ejemplos dejaron en ellos resabios inextinguibles, y sus hijas, sobre todo, que a su vez en sus hábitos de desorden el germen del empobrecimiento y de la desgracia (Carreño, 1885, p.80).

Para sintetizar la percepción social de la mujer habría que iniciar diciendo que, para el siglo XIX las orientaciones a propósito de la posibilidades y deberes de la mujer tanto en el espacio público como privado, estuvieron siempre atravesadas por la figura de la iglesia. Esto como consecuencia del gran poder que tenía esta institución en Antioquia desde la época colonial, a causa, en parte, de las intervenciones que desde el siglo XVII se habían hecho en varias regiones del país con miras a garantizar su posición de autoridad.

La limitación de la mujer al escenario privado no encontraba su sustento precisamente en su incapacidad de ingreso al ámbito público, sino en la intención de mantener una mujer pura e inocente, que no estuviera relacionada con asuntos mundanos como el manejo del dinero y la economía familiar pues, para la época estudiada, la preparación de los hijos para el mundo era, para muchas familias, una labor más elevada que la de ocuparse propiamente del mundo. Habría que hacer la salvedad de que, a pesar de los preceptos religiosos, hay registros de mujeres como Enriqueta Vásquez de Ospina (1832-1886) o Soledad Acosta de Samper (1833-1913), que se

encargaron de las cuentas del hogar y promovían un papel más protagónico de la mujer en la sociedad. Según Piedad Gil Restrepo (2003), “Enriqueta apeló a principios e instrumentos de racionalidad económica para conducir sus negocios y la economía doméstica” (p.191) y tuvo un papel político muy destacado en acontecimientos como la fuga de su esposo de la cárcel de Cartagena en 1862. Después de contraer matrimonio con Mariano Ospina, Enriqueta se “dedicó al cuidado de los suyos y a la administración de la economía doméstica de la casa presidencial, para lo cual llevaba impecables cuadernos de contabilidad, donde anotaba los gastos cotidianos y el movimiento de ingresos y acreencias” (p.200). Tiempo después de la fuga de su esposo, hacia finales de 1863, Enriqueta se estableció en Guatemala con su familia, país donde “se dedicó a importar mercancías de Inglaterra para surtir varios almacenes que abrió en compañía de su madre y su hermano Uladislao” (p.201), debido a que la familia tenía problemas económicos luego de los acontecimientos ocasionados por la fuga.

En el caso de Soledad Acosta de Samper, se resalta la defensa de ideas que apuntaban hacia una mayor autonomía de la mujer en temas laborales y políticos. Por ejemplo, Acosta de Samper señala en el artículo *La mujer en la política* (1881), presente en la revista *La Mujer*, a propósito de la participación política femenina que, “cuántos bienes no resultan de una influencia sensata y racional de la mujer en la política, influencia pacífica y cuerda que muchas veces produce grandes bienes” (1881, p.286). Pues para la escritora un pensamiento errado era el de que “la mujer debe estar siempre retirada de la política de su patria... El estado de corrupción política a que hemos llegado en Colombia proviene de la ninguna influencia que el elemento mujer tiene en los negocios públicos” (1881, p.286). Sin embargo, Acosta de Samper, aclaraba que no abogaba por la emancipación de la mujer, que consideraba una idea “absurda” o por su participación en puestos públicos, pues “no es su misión, indudablemente su constitución, su



carácter y naturales ocupaciones no se lo permitirían jamás”, con lo que quería reconocer que, la misión de la mujer seguía estando centrada en las labores correspondientes a la esfera privada, su interés entonces, se centraba en que las mujeres se encargaran de la “influencia moral en las cuestiones trascendentales y fundamentales de la sociedad”, a partir del reconocimiento del “deber de comprender lo que quieren y a lo que aspiran los partidos” (Acosta de Samper, 1881, p.286). De manera que, Soledad Acosta de Samper, defendía una idea de mujer que:

... No desterraran de sus conversaciones las ideas trascendentales y elevadas de la política, sino repugnarán aquellos asuntos que les parecen áridos porque no los entienden, si tuvieran la abnegación de obligar a sus hijos a que tomasen parte en las elecciones y a sus esposos a que se mezclasen en los negocios públicos, si fueran, en una palabra, las verdaderas compañeras de los hombres como el elemento más puro de integridad y elevación de sentimientos... si fueran el ángel de la consciencia en cada hogar... (Pp. 286-287).

No obstante, ni la participación política, ni la administración activa de la economía del hogar y otros negocios, eran actividades para la cual las mujeres estuvieran jurídicamente habilitadas, como tampoco lo estaban para llevar cabo negocios públicos o vender propiedades. Los ideales de Soledad Acosta de Samper específicamente se centraban, sobre todo, en la educación de las mujeres en los asuntos propios de la esfera pública como una forma de apoyo a su esposo y enseñanza a sus hijos.

Podría decirse que la percepción de la mujer como un símbolo de pureza se mantuvo a través del tiempo, en parte, por la presión ejercida socialmente, a partir de la observación y juicio de las conductas sociales de las mujeres. Esta acción puede inferirse como un *mecanismo de*

*control moral* que tuvo su origen en la vigilancia del comportamiento efectuada por parte de los Vicarios en la época colonial.

Ya para finales de siglo XIX, el ideal mariano otorgó a la mujer el calificativo de *ama del hogar*, título que pretendía respaldar el trabajo de la mujer en el hogar y era entendido como una estrategia para garantizar su permanencia en el hogar en un periodo de fuertes transiciones para el país. Para González y Reyes (1996), esta denominación aparece como una idealización del trabajo doméstico como respuesta a la consolidación del hogar como un espacio de reproducción y consumo:

La responsabilidad de la mujer se convierte entonces en garantizar la productividad y la salud física y moral de todos los miembros de la familia. Como justificación de su reclusión en la esfera doméstica, se genera una idealización de su función como madre y señora del hogar. Todos sus oficios recibirán de ahora en adelante en pomposo título de “ama del hogar” (González y Reyes, 1996, p.220).

Esta denominación parece muy problemática por dos aspectos. En primera instancia, lo que parecía otorgarle protagonismo en la esfera privada le restaba posibilidades de acceso a la esfera pública. Por otro lado, esta figura anclada al ideal mariano no era más que una reafirmación religiosa del lugar de la mujer en la sociedad y significaría, posteriormente, la creación de una nueva definición de mujer que sí correspondía a la esfera pública: la obrera.

### *El trabajo obrero: La iglesia y las primeras formas de intervención religiosa en la fábrica*

El siglo XX fue un periodo de grandes transiciones económicas y sociales en el país. El inicio de la industrialización, respaldado por el proteccionismo de Núñez (1825 - 1894), favoreció la generación de empleos, las migraciones hacia las ciudades y, sobre todo, el surgimiento de la industria. Desde antes de su primera elección como presidente, en el Congreso de Bogotá, Núñez ya había pronunciado la frase “regeneración o catástrofe”, con la cual pedía que el presidente Julián Trujillo (1828 – 1883) terminara con el Olimpo Radical, pues para Núñez, el federalismo “no era el sistema más apropiado para la unidad y la paz de los colombianos” (Semana Historia, 2018). También “acusaba al liberalismo radical de ser el responsable de todas las guerras por su matiz religioso”. Sus ideas, bien recibidas entre liberales moderados y conservadores, lo llevaron a la presidencia en 1880. El proyecto regenerador consistió en la centralización del poder debido a que el federalismo había debilitado el poder ejecutivo nacional al tiempo que fortaleció los estados como soberanos (Bushnell, 1994, p.196), el establecimiento de un pacto entre Iglesia y Estado infundado en la idea de la Iglesia como garante del orden social y cambios en las políticas económicas orientadas hacia el fortalecimiento de la industria nacional a partir de “formas de protección como los aranceles” (Bushnell, 1994, p.197). En su segunda presidencia (1884 – 1886), y como producto de la Regeneración, Núñez convocó el Concejo Nacional de Delegatarios mediante el decreto 594 del 10 de setiembre que, dio origen a la Constitución de 1886. Según David Bushnell (1994) la nueva constitución “era rígidamente centralista: los estados que pasaron a llamarse departamentos retuvieron asambleas elegidas con poderes regionales limitados, pero sus gobernantes, que a su vez nombrarían a los alcaldes, serían designados directamente por el presidente” (p.199). Ella extendió el tiempo del periodo presidencial a seis años y autorizó la

reelección inmediata, limitó el sufragio universal masculino a través del requisito de alfabetismo para las elecciones nacionales y declaró a la religión católica como elemento esencial para el orden social.

En materia económica, el proteccionismo económico propuesto por Núñez no dio los resultados esperados pues, según Bushnell (1994), “no fue lo suficientemente sistemático como para estimular una verdadera industrialización (p.201). No obstante, una de las consecuencias de la Regeneración fue que a raíz de la depreciación de la moneda nacional las exportaciones colombianas en el mercado mundial mejoraron su posición competitiva y contribuyó a aumentar notablemente las ventas de café. Según Santiago Montenegro (1982) la aparición de la industria manufacturera del siglo XX tiene relación con el crecimiento de las exportaciones de café que “puede ser considerada la causa más importante que permitió la aparición de la industria y su acelerada expansión...” (p.118) debido a que generó la ampliación y consolidación del mercado interno, ayudó a la formación de grandes capitales en diferentes sectores económicos y, fortaleció la creación de un mercado de fuerza de trabajo asalariado (p.118).

Para Socorro Inés Restrepo Restrepo (2005), en el texto *De memoria. Recuerdos propios y ajenos del siglo XX*, el siglo XX significó para Medellín la entrada a la modernidad y el progreso que se vio materializado en “la instalación de luz eléctrica, el alumbrado público, la creación de industrias” (Restrepo, 2005, p.6), hechos que propiciaron, también, el desarrollo comercial, la ampliación y mejoramiento de vías y, la construcción de edificaciones y plazas en las que tendrían lugar las dinámicas de intercambio económico características del siglo XX.

Para la mujer, el nuevo siglo implicó la visibilidad de un proceso transitorio entre lo privado y lo público que se venía gestando tiempo atrás, pero de una forma tímida y socialmente reprimida. Para apoyar este argumento, Restrepo (2005) sostiene que la mujer siempre había

trabajado en su casa, sea en los cuidados de los hijos y de la casa o, en trabajos caseros como “modistería, elaboración de alimentos, y artesanías rudimentarias” (p.49) para ayudar a la economía del hogar y resalta que la única forma de empleo que se constituía fuera del hogar fue el magisterio.

“El siglo XX se considera como el siglo de los logros de la mujer debido a su incorporación al mundo del trabajo, el acceso a la educación superior y el reconocimiento de sus derechos plenos como ciudadana” (Restrepo, 2005, p.48). Sin embargo, esto no sucedería hasta entrada la segunda parte del siglo.

El proceso de modernización que tuvo lugar en el siglo XX estuvo precedido por una fuerte crítica de la Iglesia hacia las nuevas doctrinas y formas de pensamiento que, desde mediados del siglo XIX venían gestándose. En la encíclica *Syllabus* publicada en 1864, durante el pontificado de Pio IX que duró 31 años (1846 –1878), puede evidenciarse la postura de la iglesia a propósito de lo que consideraba los principales errores de la época. Este documento, contenía ochenta puntos que trataban asuntos como la relación de la Iglesia con el estado y sus derechos civiles, el racionalismo, el matrimonio cristiano, el liberalismo moderno y el socialismo, asuntos que, para la época estaban en el centro de las disputas en el país entre liberales y conservadores.

Por ejemplo, en materia civil, la encíclica establecía como un error respecto a sus derechos considerar que correspondía “al poder civil determinar los derechos de la Iglesia y los límites dentro de los cuales puede esta ejercer sus derechos” (Pio IX, 1864, p.31) y que, además, no tenía “potestad para definir dogmáticamente que la religión de la Iglesia católica es la única verdadera” (Pio IX, 1864, p.32). Respecto a la educación, la encíclica definía como un error que “la dirección total de las escuelas públicas en que se educa a la juventud de una nación cristiana

puede y debe ser entregada la autoridad civil, con la sola excepción de los seminarios episcopales legalmente excluidos” (Pio IX, 1864, p.35). De manera que, la *Syllabus* era una crítica directa contra las luchas entre Iglesia y Estado, en las que la primera, había perdido poder y capacidad de acción en la sociedad. En Colombia puede establecerse una relación directa entre los puntos de la *Syllabus* y todas las acciones tomadas en el marco de los gobiernos liberales durante el siglo XIX para evitar la intervención religiosa en asuntos políticos y civiles. Se encuentra una relación directa entre la Constitución liberal de 1863, en la que se declara el derecho a “la profesión libre, pública o privada de cualquier religión” (Capítulo II, Sección II, art. 16) y los puntos ya mencionados, en los que se señala como un error la libertad de cultos, debido a que “la facultad plena otorgada a todos, de manifestar abierta y públicamente sus opiniones y pensamientos, sin excepción alguna, conduzca con mayor facilidad a los pueblos a la corrupción de las costumbres y de las inteligencias y propaguen la peste del indiferentismo” (Pio IX, 1864, p.42).

El matrimonio, tema ampliamente discutido en el siglo XIX entre la Iglesia y el Estado, también es mencionado en la encíclica para decir que “en virtud de un contrato puramente civil puede darse entre cristianos un matrimonio propiamente dicho; y es falso que el contrato de matrimonio entre cristianos sea siempre un Sacramento, o que este contrato sea nulo si de él se excluye el Sacramento” (Pio IX, 1864, p.40).

El último punto de la encíclica, referente al liberalismo, definía como un error pensar que “el Romano Pontífice puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna” (Pio IX, 1864, p.42). Este punto evidenciaba pues, una clara posición de rechazo frente a corrientes de pensamiento que cuestionaban la intervención de la Iglesia frente a temas civiles y que, aparentemente, disminuían su influencia en la sociedad.

La encíclica *Syllabus* puede entenderse como la oposición de la Iglesia católica frente a los cambios que, si bien tenían lugar en la época de publicación del documento, se convertirían en antecedentes del nuevo siglo. La pérdida de poder civil, los múltiples ataques a manos de los gobiernos liberales que buscaban disminuir la autoridad de la Iglesia, el debate por el reconocimiento civil del sacramento del matrimonio y las incipientes manifestaciones del socialismo, pueden ser considerados síntomas de transformaciones sociales que tenían repercusiones directas sobre la posición de la Iglesia en la sociedad.

En ese sentido, la *Syllabus* evidencia una postura de la Iglesia de defensa frente a las tradiciones religiosas que legitimaban su posición en la sociedad. Entre los aspectos más representativos se encuentran la posición frente a corrientes como el socialismo, el comunismo, y el anarquismo, a las que se refiere como “pestilenciales doctrinas” (Pío IX, 1864, p.31).

Apenas 27 años después, la Iglesia emitió una nueva carta encíclica denominada *Rerum Novarum* promulgada por el Papa León XIII y publicada originalmente en 1891, que centró su atención en “la cuestión obrera” y en sentar una posición frente a la aparición y seguimiento de corrientes socialistas que, desde su perspectiva, eran nocivas para los intereses de los obreros. Con una visión opuesta a la declarada en la encíclica *Syllabus* a propósito de las causas sociales, la *Rerum Novarum*, según Narciso Noguer (1923), surge a partir de lo que llama “enconadas contiendas” (p.35) incentivadas por católicos franceses y belgas a propósito de la intervención del Estado en cuestiones del trabajo, específicamente de la relación entre patronos y obreros. Según el autor, en este conflicto la voz de la Santa Sede se convirtió en una de concertación para hablar de temas relativos al trabajo.

A través de la encíclica *Rerum Novarum*, León XIII manifestó la preocupación de la iglesia respecto a la adopción de ideas socialistas por parte de los obreros y reconoció que la

proliferación de este tipo de ideologías, se debía, en parte, a que el socialismo había aprovechado la difícil situación de los obreros "...entregados, solos e indefensos, por la condición de los tiempos, a la inhumanidad de sus amos y a la desenfrenada codicia de sus competidores" (*Rerum Novarum*, 1891, p.4), para implantar en ellos la idea de que la ideología, sería la solución a sus problemas.

Para la iglesia, los socialistas pretendían curar *la enfermedad del presente* con la abolición de la propiedad privada y la repartición de bienes y utilidades entre los ciudadanos de igual forma. No obstante, según la encíclica, el socialismo iba en contravía de los intereses del obrero, teniendo en cuenta que, si el obrero trabaja, "lo hace con el fin de alcanzar lo necesario para vivir y sustentarse" (p.10) y, por lo tanto, todo aquello que es adquirido con la fuerza de su trabajo, le otorga el derecho de exigir su salario y hacer de este el uso que mejor le parezca.

La encíclica estableció las bases que permitieron hablar con mayor claridad a propósito de las condiciones sociales, al mismo tiempo que castigó los ideales socialistas a partir de la defensa de la propiedad privada del obrero como fruto de su trabajo y esencialmente, sobre el uso libre, pero responsable del dinero, con el propósito de "aumentar sus bienes propios y de sacar de ellos otras utilidades" (p.11). Asimismo, apelaba al discurso de la naturaleza para argumentar que el hombre naturalmente tenía el deber de un dominio sobre la tierra para su uso y disfrute, pero que esto solo sería posible si existían las propiedades particulares.

Frente a las dificultades sociales de la clase obrera, la iglesia proponía un listado de soluciones que pondrían remedio verdadero a los problemas que enfrentaban los obreros y que, aparentemente, resolvía el socialismo. La Encíclica contradecía la idea socialista de la igualdad con el argumento de que no todos nacían con los mismos talentos, ni las mismas capacidades, frente a las problemática de las condiciones de trabajo, argüía la idea de que el trabajo era un



medio de expiación del pecado, “así que sufrir y padecer es la suerte del hombre” (León XVIII, 1891, p.4). En defensa del trabajo y la productividad, la encíclica desalentaba las huelgas, que en el continente europeo eran recurrentes, diciendo que el proletariado debía asumir los trabajos por los cuales es remunerado con responsabilidad, de forma tal que no perjudicara el capital ni hiciera daño a sus amos. En relación con lo anterior, se hacía un llamado a que los patronos no trataran los obreros como esclavos y se respetase su dignidad cristiana, ni forzarlo a realizar trabajos que excedieran sus fuerzas. Se habla también de lo deplorable de no valorar a los obreros más que por su fuerza y capacidades físicas para el trabajo y se sugería otorgar salarios justos a los trabajadores para evitar sublevamientos.

Como parte de la solución propuesta en la encíclica, Noguera (1923) señala que, la Iglesia demandó la presencia de tres componentes: el Estado, la Iglesia y los patronos y obreros, a los cuales asignó responsabilidades específicas. La encíclica hacía un llamado al Estado para que cuidara el bienestar de los obreros como parte del cuerpo social, a través de la *justicia distributiva*, que implicaba la protección de todas las clases de ciudadanos por igual, sin que esta negara la jerarquía social (Noguera, 1923, p.38). En esta cuestión, la intervención del Estado estaría limitada a “la causa que la hizo necesaria, a saber: *la corrección de los abusos o el alejamiento del peligro*” (Noguera, 1923, p.39). En la encíclica, León XIII demanda al Estado a limitarse al establecimiento de las leyes precisas y tutelar los derechos de cada ciudadano, especialmente “de aquellos que por la flaqueza de su condición social tienen librado en el tono de su amparo: tales son los trabajadores manuales” (Noguera, 1923, p.39). La encíclica entonces proponía casos más concretos de la intervención del Estado “enfrentando a los agitadores y frustrando con oportunas prevenciones los ardides de que usan para corromper a los obreros; por otra, alejando de los propietarios el peligro de ser robados” (Noguera, 1923, p.48).

Noguer (1923) afirma que la encíclica ponía especial atención en la intervención del Estado en el problema entre patronos y obreros, aunque aclara que, la encíclica otorgaba un papel preponderante a la Iglesia como “la única que puede arrancar de raíz el mal” (p.55). La responsabilidad de la Iglesia entonces sería la de enseñar “al patrono a respetar en el obrero la dignidad humana y a tratarlo con justicia y equidad” (p.57). También se reconocía que, una de las causas del problema fue “haber perdido de vista, descuidado y desconocido los principios religiosos...” que ocasionaron que “la sociedad se sacudiera hasta sus cimientos” (p. 57). De manera que, se pedía la reforma de las costumbres y la fe católica.

Es evidente pues, un cambio de postura diametral entre las encíclicas *Syllabus* y *Rerum Novarum*, como ya se había mencionado, la *Syllabus*, de forma contundente, rechazaba los movimientos liberales radicales y condenaba, entre otras cosas, su pérdida de poder en asuntos civiles y derivado de esto, la apertura de los Estados hacia otro tipo de credos religiosos. La *Rerum Novarum*, por otro lado, estableció una postura conciliadora con el Estado y solicitó una intervención conjunta entre ambos organismos, con el propósito de aminorar el problema entre patronos y obreros que se acrecentaba cada vez con mayor rapidez. La nueva postura religiosa, en lugar de condenar *los errores de nuestro tiempo*, como lo enunciaba la *Syllabus*, proponía soluciones puntuales a propósito de la intervención de la Iglesia y el Estado en *la cuestión social* y hacía un llamado especial hacia el retorno a las costumbres morales como parte de alivianar la situación de tensión.

Dada la poca diferencia temporal entre la publicación de ambas cartas encíclicas (1864 y 1891) y las marcadas diferencias entre sus discursos, la aparición de la *Rerum Novarum* puede ser interpretada, por un lado, como la respuesta religiosa a la fuerza de los movimientos sindicales hacia finales de siglo en Europa y, especialmente, a los problemas derivados entre

patronos y amos, como lo menciona Noguera. Por otro lado, también se relaciona su publicación con la demostración de la importancia de la intervención de la iglesia en asuntos de este tipo, que dadas las condiciones de la relación entre Estado-Iglesia de finales del siglo XIX eran asumidos por el Estado y de ratificar la religión como garante del orden social.

La encíclica *Rerum Novarum* más que un diagnóstico de la situación de la clase obrera, en el periodo de la industrialización, se asemejó mucho más a una guía pedagógica que tuvo como uno de sus propósitos esclarecer las relaciones entre patronos y obreros, y proponer otro tipo de soluciones a *la cuestión social* que, en última instancia, alejara el proletariado de las ideologías liberales radicales. Centró sus esfuerzos en demostrar su preocupación hacia las condiciones de vida de los obreros y hacer visibles las luchas que se promovían para su combate; sin embargo, hablaba también en defensa del capitalismo y la propiedad privada haciendo uso de referentes bíblicos para legitimar la posesión.

En la encíclica es evidente la postura de la Iglesia frente al socialismo, pero más que eso, se demuestra una fuerte intención de reconocimiento de los problemas a los que hacía frente la clase obrera a raíz de las difíciles condiciones de trabajo que tenían lugar en Europa. Este documento, en Colombia, favoreció la conversación en torno a la causa social y logró que la Iglesia ganara terreno en el sector obrero a partir de la ideología del socialismo cristiano.

En Colombia, más que lograr un proceso disuasorio de manifestaciones y huelgas, la encíclica se vio materializada en el acompañamiento a la incipiente clase obrera, que afloraría en el país durante la primera mitad del siglo XX.

A pesar de las declaraciones de la Iglesia en contra de la corriente socialista en el escenario global, parece ser que el socialismo en Colombia, hasta entrado el siglo XX seguía

siendo una corriente incipiente que “no pasaba de ser una idea vaga ante la cual se producía una simpatía difusa o sobre todo un visceral rechazo” (Archila, 1997). En el artículo *Quimera del pensamiento socialista colombiano*, Archila sostiene que, en el país, hubo un clima alarmista a propósito de esta corriente que se difundió debido a las fuertes declaraciones de las élites que luego de sus viajes, volvían al país altamente preocupados por “los desmanes populares en las revueltas sociales del viejo continente” (1997).

Según Gerardo Molina (1988), la aparición del socialismo en Colombia no puede desligarse de las Sociedades Democráticas fundadas en el siglo XIX pues, aunque en ellas no se profesaba esa ideología debido a que estaban “enclavadas dentro del liberalismo” (p.116), gracias a “sus esfuerzos en despertar la conciencia política en los trabajadores, por la seducción que ejercieron sobre los intelectuales más sensibles, crearon una atmosfera favorable a los nuevos principios” (p.116). La influencia de las revoluciones del 48 en Francia incentivó el espíritu de grupos sociales inquietos en la Nueva Granada, de modo que muchos se proclamaron simpatizantes del socialismo utópico. “Para los socialistas utópicos lo más importante era implantar métodos que estimularan la producción, sin preocuparse mucho porque la distribución fuera distinta” (p.117). Para Molina en la Nueva Granada, fue visible la huella del romanticismo europeo en el socialismo, que se tradujo en la adopción de un cristianismo primitivo no alterado por intereses mundanos. Dentro de las corrientes políticas, fueron los Gólgotas, jóvenes estudiantes, quienes se inclinaron hacia el socialismo y, a mediados del siglo XIX el periódico *El Neo-Granadino*, órgano de los Gólgotas, se declaró socialista y abrió sus páginas a opiniones a favor y en contra de su declaración.

A pesar de esto, las ideas socialistas en el país tardaron tiempo en concretarse políticamente, aunque esto no signifique la ausencia de manifestaciones de esta corriente en el

siglo XX. El socialismo era en ese momento, según Archila “un socialismo ecléctico en el que se exaltaban por igual los valores cristianos de solidaridad y justicia, y las apelaciones románticas al pueblo como fuente de la democracia” (1997).

Para el clero, el socialismo era perjudicial para la clase obrera porque “hace fuerza a los que legítimamente poseen, pervierte los deberes del Estado e introduce una completa confusión entre los ciudadanos” (León XVIII, 1891, p.5).

A través del discurso religioso y en un tono pedagógico, se infundía el sentimiento de posesión sobre aquello que se había conseguido mediante el esfuerzo propio; es decir, transfería las inconformidades de las elites a la clase obrera a través de ejemplos.

Como parte de la intervención de la Iglesia en la cuestión social, derivada de la encíclica *Rerum Novarum*, surge en Antioquia El patronato de Obreras, con el firme propósito de “alejar a las jóvenes trabajadoras del vicio y cimentar en ellas la moral cristiana” (Giraldo, 2007, p.70). En él se ocupaba del tiempo de trabajo y ocio de las mujeres y a diario se celebraba la misa y se impartía la comunión, se realizaban ejercicios espirituales y campañas de moralización:

No fue casual, entonces, que simultáneamente con la fundación de las primeras fábricas de Medellín, aparecieran también los Patronatos de Obreras, instituciones donde la hábil combinación de los incentivos religiosos con los estímulos temporales posibilitó a las incipientes factorías alcanzar una extraordinaria y temprana efectividad en el establecimiento de su dispositivo moral (Mayor, 1984, p. 260).

La institución del Patronato aparece pues, como la cristalización del reconocimiento de la Iglesia hacia la cuestión obrera y quizá, la reafirmación de los postulados de la encíclica en el país. Inspirado en la encíclica *Rerum Novarum*, el patronato establecía “una armonía entre el capital y el trabajo mediante el uso de prácticas paternalistas” (Reyes y Saavedra, 2005, p.35).

En 1912 se fundó el primer Patronato, bajo la dirección de los Jesuitas y el apoyo de “las damas caritativas de la alta sociedad medellinense” (Reyes y Saavedra, 2005, p.37). Los Dormitorios Obreros fue el nombre que dieron a la sección encargada de proporcionar vivienda de bajo costo a las obreras, a condición de aceptar un modelo de vida católica que incluía estrictas normas de convivencia. Su propósito fue el de “formar obreras diligentes y trabajadoras que emplearan el tiempo libre en actividades moralmente provechosas y para este fin se crearon talleres de dulces, panadería, tabaco y costura” (Reyes y Saavedra, 2005, p.38).

En el Patronato fue común el uso de prácticas paternalistas con el propósito de disciplinar a las obreras y cimentar en ellas la moral cristiana. Aparece pues, el Paternalismo Cristiano como un *mecanismo de control moral* de obreras que estuvo centrado en la generación de un ambiente que favoreciera la disciplina y productividad en la fábrica y en el que fuese preservada la moral de las obreras.

Para Luz Arango (1991) “las políticas de gestión de la mano de obra desarrolladas por Fabricato durante sus primeros veinte años constituyen un caso típico, por no decir extremo del paternalismo industrial implementado por los grandes patrones antioqueños en esos años” (p.41). Según la autora, la industria textilera en Antioquia se valió de mecanismos de control de la fuerza de trabajo que se asemejaban a los implementados por algunos sectores de la industria europea en el siglo XIX. Aunque en la obra no se dejan en claro los mecanismos usados para el

control de las obreras dentro de la empresa, Arango afirma que, una parte fundamental de la doctrina era la asimilación del patrón de la fábrica como un padre de familia exigente.

Según Richard Sennet, en su obra *La autoridad* (1982) la relación que se establecía entre patronos y obreros, en el marco del paternalismo industrial, tenía una vinculación con los cambios y fracturas producidas en las estructuras sociales durante el siglo XIX. En ese sentido, la idea de la familia se convirtió en un bienpreciado y anhelado: “se idealizó como asiento de la virtud a la familia estable, en la cual las generaciones más jóvenes iban ocupando sus puestos en el orden que dictaba la costumbre” (p.55). Según Sennett, la idea de la familia estable fue aprovechada a través del Paternalismo como una falsa imagen de autoridad y control de los obreros en el siglo XIX, representada través de la figura “... de un padre, un padre de tiempo más amables y estables, superpuesto sobre la imagen de un jefe” (p.56).

El Paternalismo Cristiano, más que una doctrina de control de los obreros, como parte del intervencionismo de la Iglesia derivado de la encíclica *Rerum Novarum*, se encargó de mediar las relaciones entre patronos y obreros, no solo el propósito de controlar a los segundos, sino de establecer condiciones que mejorara esta relación a partir, también, del respeto de los derechos de los obreros y el reconocimiento de su dignidad.

Según Hernán Venegas Valdebenito (2015) en el artículo *Paternalismo industrial y control social*, las prácticas derivadas del Paternalismo se centraban en el mejoramiento de “las relaciones sociales amenazadas por un profundo deterioro en el vínculo empresario-trabajador”. De modo que, en este tipo de relaciones, a los patronos le correspondía “ejercer un rol protagónico como conductores de las actividades económicas, pero al mismo tiempo como un referente moral para los trabajadores en las fábricas... y sobre todo en la vida cotidiana de la comunidad”.

El Paternalismo propició en las fábricas un ambiente que parecía acercarse al plano de lo personal entre patrón y obrero, con el propósito de lograr una semejanza de la fábrica con una gran familia, que requería compromiso y responsabilidad. “Desde entonces la analogía de empresa como una familia se exacerbó más que nunca, estableciéndose roles que en general asimilaron al patrón como la figura paterna sustituta y a los trabajadores como hijos a los cuales había que conducir, educar y eventualmente corregir y castigar” (Venegas, 2015).

De este modo, el Paternalismo fue introducido en las fábricas del siglo XIX como el objetivo de mejorar las relaciones ente empresario y obrero, pero también, como una manera de lograr una vinculación más profunda del obrero con la empresa y sus compañeros de trabajo.

Para Reyes y Saavedra (2005), el modelo del Paternalismo en el caso de la industria textil antioqueña encontró su éxito en la desprotección a la cual estaba sometida la nueva fuerza laboral “cuya ausencia de derechos e inseguridad laboral se contrarrestaron mediante el paternalismo y la caridad cristiana” (p.37). Para los patrones, el Paternalismo Cristiano y el control de todos los aspectos de la vida de los obreros tuvo un efecto muy positivo pues a través de estos, se logró una clase obrera austera, ahorradora, disciplinada y obediente, que, por demás, estaba alejada de las ideas socialistas.

De acuerdo con lo trabajado hasta el momento, a propósito de la percepción de la Iglesia sobre la mujer, pueden encontrarse dos perspectivas de acuerdo a la aplicación de la doctrina del Paternalismo Cristiano en el periodo de la industrialización antioqueña: la primera centrada en el socialismo católico, que se apoyó en la encíclica *Rerum Novarum* para el reconocimiento de *la cuestión social* y la segunda, que entiende la doctrina como un *mecanismo de control moral* de obreras que favoreció la preservación del ideal mariano en las fábricas.



Por una parte y en relación con la encíclica *Rerum Novarum*, el Paternalismo Cristiano se materializó en la institución del patronato. En esta institución se evidenció una postura de asistencia a la clase obrera que se había manifestado en la encíclica.

Desde la perspectiva del Socialismo católico, el Patronato puede entenderse como una solución a lo que León XIII enunció en la encíclica como *el malestar actual* para referirse a situaciones como la acumulación de las riquezas, el empobrecimiento de la población, los cambios en las relaciones de amos y jornaleros, y “la corrupción de las costumbres” (p.3), como problemas sociales que, en el marco de una industria en crecimiento con relaciones cada vez más estrechas en el gremio de los obreros debían ser atendidas de forma apremiante.

Puede decirse que la contratación de las primeras obreras obedeció al interés de los empresarios antioqueños por contratar una mano de obra accesible y dispuesta a una larga dedicación en horas y con bajos jornales debido a que, la antioqueña era “una industria tecnológicamente deficiente y que necesitaba mucho tiempo laboral para ser productiva” (Reyes & Saavedra, 2005, p.32). Dicho lo anterior, pocos hombres se vieron tentados a dejar sus formas de trabajo agrícola y artesanal, debido a que la textil requería una alta dedicación en horas y bajos jornales; sin embargo, las mujeres campesinas, jóvenes y sin oportunidades laborales, vieron en las fábricas una oportunidad de subsistencia. Para las mujeres, el trabajo fabril fue una gran oportunidad debido a que les permitía “obtener un modesto ingreso, para una independencia y una modificación paulatina del dominio patriarcal familiar” (Restrepo, 2017. p.40).

En el estudio de la fábrica de Rosellón, fundada en 1911, Edgar Restrepo Gómez (2017) sostiene que la fábrica, siguiendo el ejemplo de Inglaterra a inicios de la revolución industrial (1760 – 1840), encontró en la población femenina e infantil “mano de obra más accesible y perfecta para obtener amplios márgenes de rentabilidad” (p.40) debido, esencialmente, a los

“bajos jornales, docilidad, habilidad manual, experiencia artesanal, alta responsabilidad y dedicación para cumplir jornadas de trabajo extensas” (p.40).

Este periodo es también caracterizado por el crecimiento de la población medellinense que se explica por desplazamientos internos desde la misma región antioqueña hacia la ciudad, que respondía, en parte, a la búsqueda de oportunidades en la creciente ciudad:

En 1916, el 40% de la población femenina asalariada que habitaba en Medellín procedía de distintas zonas rurales de Antioquia cercanas a la ciudad y fue a estas mujeres -solteras y jóvenes- a quienes les correspondió asumir la responsabilidad de la industrialización” (Reyes y Saavedra, 2005, p.34).

En el marco del crecimiento de habitantes, la vivienda obrera fue uno de los grandes problemas de inicio del siglo, pues Medellín no estaba preparada para la ola migratoria que produjo la industrialización. Con frecuencia quienes llegaban a la ciudad, se veían obligados a vivir en condiciones de hacinamiento que, además, ponían en riesgo la salud pública. Las migrantes tuvieron que adaptarse a la vida en los “conventillos” o inquilinatos, donde constantemente eran víctimas de robos, atracos y violaciones sexuales. Incluso, algunas de esas mujeres optaron por la prostitución como una fuente de ingresos extra que les permitió subsistir en la ciudad. Solo las más afortunadas tuvieron acceso al *Patronato de obreras*, una institución de carácter benéfico que de la mano de la iglesia promovía una forma de vida católica y disciplinada que respondía a los intereses religiosos, sociales y en particular a los intereses de los patronos de las fábricas.

El Patronato se centró en el auxilio de las obreras para dar solución a las condiciones de vivienda y generar un espacio en el que se hiciera segura su estancia en la ciudad. Una consecuencia lógica de este proceso asistencialista fue el acercamiento de la institución eclesiástica a las obreras, para menguar los ideales socialistas que parecían hacerse cada vez más fuertes, en medio de las duras condiciones del trabajo fabril. Como parte de este proceso, se asemejó a la fábrica con una gran familia en cuya cabeza se encontraba el patrón, con el propósito de promover la responsabilidad entre los compañeros y por la producción.

En ese sentido, la representación de la fábrica como una familia, surge como una respuesta al reconocimiento de la difícil situación entre amos y obreros, que se venía presentado en otras partes del mundo y de la cual se hablaba en la encíclica.

Desde el otro punto de vista, el Paternalismo Cristiano puede ser entendido como un *mecanismo de control moral*, debido a que la doctrina se centró en el amoldamiento de las obreras a las nuevas lógicas de disciplina fabril y a garantizar la preservación de su moral en el escenario público, a través de la centralización de su vida en la fábrica.

En el libro *Fabricato 100 años (2020)*, se justifica la actitud paternalista y la centralización de la vida del obrero en la fábrica a raíz de comportamientos como “el individualismo y la tradición de libertad y autonomía” (León & López, 2020, p.124), propios del trabajo agrícola en el cual el campesino administraba su tiempo y podía cambiar fácilmente de lugar de trabajo para ganar su sustento y, de la tradición de autonomía proveniente del artesanado del siglo pasado.

Teniendo en cuenta las dificultades que pudieron tener lugar en las fábricas a raíz del proceso de adaptación de las obreras a la lógica fabril, como consecuencia de la falta de

experiencia en este tipo de trabajos y las radicales diferencias con los trabajos agrícolas y artesanales que tradicionalmente pudieron desempeñar, en los cuales no estaban sometidas al control del tiempo ni a la vigilancia de la producción, debido a conductas como las constantes llegadas tarde, las inasistencias, los frecuentes cambios de trabajo a razón de un mejor sueldo e incluso las llegadas en estados de alicoramiento a la fábrica, la tarea del empresario se centró en “descifrar cómo combinar la autorrealización del obrero con el compromiso de una tarea (monótona, aislada, simple)” (León & López, 2020, p.124).

El Paternalismo Cristiano en Antioquia, estableció una relación entre patrones y obreras en la que se asemejaba la fábrica con una familia y al patrón con un padre protector. Este tipo de relación facilitó la inserción de la mujer al escenario fabril, debido, por un lado, a que los controles morales y la intervención religiosa, representada en la figura del patrón, garantizaba la preservación de las costumbres morales y, por otro lado, la misma disciplina que garantizaba la preservación de la moral y el sentido de pertenencia favoreció la adaptación de las obreras a la disciplina que implicaba la vida fabril. Uno de los componentes fundamentales de esta doctrina fue su profunda vinculación con la religión.

En términos de intervención religiosa Fabricato se constituye en un caso ejemplar, debido a que en la fábrica se utilizaron medios de control de la fuerza de trabajo que usaron el Paternalismo para “asegurar control total sobre los trabajadores dentro y fuera de la empresa” (Arango, 1991, p.42). En ese sistema, el patrón jugó un papel importante pues hacía las veces del padre de familia a través de rasgos que poseían un respaldo religioso. “El paternalismo no reconoce la existencia de una esfera privada en la vida de sus trabajadores pretendiendo, por ello, orientar todos sus aspectos” (Arango, 1991, p.42), por lo que permeaba, dentro de la fábrica,

todas las políticas de la empresa hacia sus trabajadores, como la selección del personal, mecanismos de protección y políticas de integración.

Además del patrón, se menciona la figura de la matrona como “una mujer madura y de probidad moral que debía mantener el orden y la moral sexual en las fábricas” (Reyes & Saavedra, 2005, p.40). Esta figura de autoridad se centraba en garantizar que, durante el trabajo de la mujer en la fábrica y en su desempeño en el espacio público, no se vulneraran atributos valorados en la época, como la pureza, que le permitieran más adelante, contraer matrimonio y que garantizaran su buen comportamiento en la fábrica:

Si las obreras debían permanecer solteras, también debían mantener su reputación y su virtud sin tacha. Los administradores instauraron un sistema de vigilancia sobre hombres y mujeres a través de la figura de la matrona, una mujer madura y de reputada condición moral que debía mantener el orden y la moral sexual en las fábricas (Restrepo, 2017, p.42).

Para garantizar el buen comportamiento y la productividad, el Paternalismo tuvo como uno de sus componentes, la asimilación del trabajo como un deber religioso. Esta vinculación entre trabajo y religiosidad fue posible debido a que Antioquia fue, según Arango (1991), una de las regiones en las que el trabajo productivo fue altamente valorado y era presentado como “una vocación de carácter religioso, como un compromiso del individuo con Dios” (Arango, 1991. P.63). La valoración del trabajado manual, en Antioquia, no fue un componente que apenas apareciera con el Paternalismo, pues ya en la colonia y en el siglo XIX se presentó el trabajo como un medio para evitar comportamientos indeseados; un ejemplo de esto fueron

las leyes contra la vagancia promovidas en Antioquia y las organizaciones de temperancia (Jaramillo, 1985, Pp. 24-25).

La adaptación de la primera generación de obreras al trabajo fabril representó, también, una vinculación muy fuerte de las mujeres con el patrón y con la empresa por medio de lazos religiosos y casi familiares. No es de extrañarse que ésta implicara una suerte de agradecimiento con la compañía, que evitó que las obreras se levantaran contra las difíciles condiciones laborales en las que vivían. Respecto a estas condiciones habría que decir que en las fábricas ocurrían dos fenómenos de gran importancia en cuanto a la percepción sociocultural de la mujer en Medellín. Por un lado, se les relegó el derecho de ser madres y esposas al no contratar y despedir a las mujeres en esas condiciones. En el caso de Fabricato, Arango (1991) nombra este fenómeno como *una política de exclusión hacia la mujer casada o embarazada y la protección –o encierro– de las solteras*, y lo definía como una actitud de preservación de la obrera productiva, dócil y poco exigente a nivel salarial. Los hijos y el embarazo eran considerados grandes distracciones que frenaban la productividad, por lo cual, fue común en varias fábricas de la región que las mujeres que quisieran casarse se retiraran de la compañía, o de lo contrario, pospusieran su deseo de matrimonio hasta la fecha de jubilación. Principalmente, esta medida ratificaba la idea de que la maternidad y la vida familiar seguían constituyéndose en la misión última para la mujer.

Un componente fundamental del Paternalismo como *mecanismo de control moral* fue el Patronato de obreras, como una institución que se encargó de lograr que las obreras se adecuaran al cumplimiento del horario, funciones, y distribución del tiempo de trabajo en las diferentes ocupaciones. Según Restrepo (2008) Estos requerimientos fueron tomados de la doctrina Taylorista traída por los ingenieros de la Escuela de Minas de Inglaterra.

No obstante, el Patronato, además de permitir la adaptación al trabajo fabril, funcionó como una extensión del dogma de la Inmaculada Concepción, en el sentido de que, a través de su disciplina, se seguían promoviendo comportamientos fuertemente ligados al ideal mariano. En éste, era controlada la hora de llegada, y se les proponían actividades como retiros espirituales, misas diarias, rosarios y otras actividades religiosas, dichas actividades eran de asistencia voluntaria, pero la presión ejercida para que fueran observadas por las obreras, las convirtieron en obligatorias.

Aun cuando el Patronato tenía una función social y caritativa muy importante no puede negarse que entre sus objetivos, siempre estuvo presente la preservación moral de las obreras. Incluso, dentro de sus funciones, se fundó en 1916 la sección de colocaciones que tuvo por objetivo encontrar empleo como obreras a las mujeres desempleadas y el criterio más fuerte de selección fue el de la buena conducta.

Uno de los procesos que se realizaba a través de la “sección de colocaciones”, de la cooperativa creada por la Congregación de obreros Católicos San José, implicaba la selección de mano de obra de la lista de afiliados a la agremiación, pues esto garantizaba la vinculación de personas “honradas, católicas y disciplinadas que estaban bajo el ojo vigilante de la Iglesia” (Reyes & Saavedra, 2005, p.36). De esta lista se excluían los obreros socialistas o quienes tuvieran vicios y costumbres inmorales.

En el caso de Fabricato, solo un pequeño porcentaje de las contratadas ya habían realizado trabajos fabriles, lo cual es particular teniendo en cuenta que su puesta en marcha sucede en el segundo decenio del siglo XX, pues preferían tener “una mano de obra dócil, sin vicios adquiridos en trabajos anteriores” (Arango, 1991, p.42). Lo que sugiere que la integridad moral de las obreras era uno de los factores de contratación, puesto que, es de suponerse que

sería más fácil instaurar la disciplina fabril en mujeres ya educadas en la moral cristiana que en aquellas que no respondieran a los incentivos religiosos. “La devoción era pues, el más alto beneficio” (Mayor, 1984, pág. 261).

Una de las consecuencias del Paternalismo Cristiano como *mecanismo de control moral*, fue su contribución en la definición de un nuevo rol de la mujer en la sociedad: el de la obrera.

En este papel, la mujer no pertenecía estrictamente al espacio privado debido a que debía salir del ámbito doméstico para la ejecución de su trabajo, pero tampoco podría decirse que participaba activamente de lo público debido a las restricciones impuestas en la fábrica. La figura de la obrera representaba una desvinculación del papel de madre y esposa, como consecuencia de los controles morales ejercidos por el Paternalismo; en este papel, la mujer se ubicó en una suerte de cápsula privada que, implicaba la replicación de una lógica familiar tradicional estricta dentro de la fábrica.

El escenario fabril representó la salida de la mujer de la esfera privada, pero a través del control moral de las fábricas y Patronatos, se creó un espacio que, en el escenario público, reemplazaba la esfera de protección familiar y en el que se aseguraba la moralidad de las jóvenes en un espacio de trabajo que ya no tenía un carácter doméstico. Así que, los *mecanismos de control moral* favorecieron la creación de un espacio intermedio entre lo público y lo privado, en el cual, se salvaguardaban los valores morales que asociaban a la mujer con el ideal mariano y que, facilitaron la entrada de la mujer a lo público.

Es importante hacer claridad en que la figura de la obrera fue un periodo transitorio entre roles, pues, si bien el escenario fabril propició la salida de la mujer de la casa de sus padres sin estar casada y le permitió subsistir de forma autónoma, socialmente el espacio de la mujer seguía



siendo la casa y estaba ligado al rol de madre y esposa. Por lo que era muy común que luego de algún tiempo de trabajo la obrera renunciara para contraer matrimonio y tener hijos.

Como pudo evidenciarse a lo largo de este capítulo, la mujer estuvo definida por su capacidad reproductora. Con el tiempo, su papel en la sociedad sufrió modificaciones que respondían, en parte, al reconocimiento de la importancia que adquiriría la madre en el proceso de educación de los hijos. Estos cambios en el rol de la mujer se relacionan también con los procesos que tenían lugar a nivel político y económico, los cuales propiciaron modificaciones en las dinámicas del hogar y dieron más espacios a los hombres en lo público para garantizar el crecimiento del país. De esta manera, se fue gestando la figura de la mujer como la madre y esposa, el ama del hogar, que tenía en su dominio el manejo de la casa y los hijos.

Habría que decir que la legitimación del trabajo de la mujer en el espacio doméstico fue también, una forma de garantizar que el espacio público siguiera perteneciendo al hombre. Sin embargo, como se ha venido esbozando en el texto, la figura de la mujer en lo privado no puede ser entendida desde una visión reduccionista, en el sentido de limitar lo femenino a su capacidad reproductora.

En el texto se ha demostrado que la visión del ideal mariano que exaltaba la inocencia como atributo de las mujeres y, en ese mismo sentido, minimizaba su capacidad para conocer y asumir la vida pública es limitada, debido a que la antigua vinculación de la mujer al mundo del trabajo a partir de oficios artesanales o empleos remunerados en áreas de la agricultura, es una prueba de que se estaba construyendo un vínculo flexible entre las esferas pública y privada a través de la práctica de oficios manuales.

La vinculación de la mujer, especialmente de la clase alta, a organizaciones caritativas de corte religioso, le permitió la generación de un espacio de vinculación social con otras mujeres. Este hecho puede considerarse también, como la flexibilización de la frontera entre el espacio público y privado, que sin duda sentaría las bases de la posterior transición de la mujer hacia el escenario público a través de distintos tipos de trabajos y oficios.

La postura de la iglesia, entonces, demuestra también que el periodo transcurrido entre finales del siglo XIX e inicios del XX, fue un periodo de múltiples transiciones en torno a la percepción social de la mujer. Hasta finales del siglo XIX puede identificarse una iglesia que promueve la figura de la Virgen María como modelo a imitar que incluía una visión de pureza, inocencia y subordinación. Esta visión, además, negaba el acceso de la mujer al trabajo pues establecía de forma exclusiva la maternidad como misión de vida. Sin embargo, finalizado el siglo, empieza a aparecer una nueva postura frente a la mujer ligada a la percepción social del trabajo femenino. Una muestra de esto es la aparición de una posición mucho más conciliadora, presente en la *Encíclica Rerum Novarum*, que puede describirse como una postura de acompañamiento en el proceso de la vinculación femenina a la industria fabril que se hace evidente en la enunciación de hechos puntuales como la preocupación por el trato a los obreros en las fábricas y las duras condiciones de trabajo. La promulgación de la encíclica marca pues, una actitud de adaptación de la Iglesia a las nuevas realidades en función de su responsabilidad social.

En ese sentido, también puede decirse que el Paternalismo Cristiano *fue un mecanismo de control moral* que se hizo necesario como parte del proceso de acompañamiento en la transición al escenario fabril. Habría que decir pues, como ya se había descrito en este texto, que aunque la mujer para el inicio del siglo XX ya había realizado oficios manuales que implicaron una serie de

intervenciones en el escenario público, el trabajo fabril implicó mayor autonomía para la mujer en un periodo de fuertes transformaciones políticas y económicas, debido a que trabajaba fuera de la casa y con un salario, aunque moral y socialmente seguía muy vinculada con el papel femenino que la asociaba al espacio privado. Así las cosas, la doctrina del Paternalismo fue un mecanismo que lejos de oponerse al trabajo fabril femenino, se encargó de proveer una suerte de escenario en el cual la mujer pudiera trabajar sin transgredir los principios morales del comportamiento femenino, en una sociedad que, por demás, aún conservaba un fuerte arraigo de una religiosidad tradicional y estricta.

Es por esto por lo que, el trabajo en las fábricas no puede ser considerado como el último eslabón en la conquista del espacio público, sino que, en lo que a la primera generación de obreras respecta, el papel de obreras puede ser considerado como un espacio de transición que permitió a la sociedad empezar a adaptarse a las nuevas formas de trabajo femenino. Así pues, los componentes de la doctrina del Paternalismo Cristiano fueron, en esencia, medidas que permitieron un cambio paulatino del rol de la mujer en la sociedad.

Esta idea está sustentada en la base de que, contrario a las descripciones que en varios de los textos aquí tratados se hacen a propósito de la obrera como una mujer dócil, hay descripciones, por un lado, de la multiplicidad de oficios que era efectuados por mujeres en el escenario público y, de otra parte, el difícil proceso de adaptación a la fábrica debido a que la disciplina fabril era desconocida para las obreras.

La descripción de la obrera ideal, en función del ideal mariano, no es más que la evidencia de una postura de acompañamiento de la Iglesia que tuvo por objetivo preparar a la sociedad para el trabajo fabril, a través de la conservación de las tradiciones morales en las

fábricas y Patronatos. En ese sentido, más que una Iglesia que se antepone al cambio, aparece la figura de una Iglesia que lo incentiva y lo acompaña, de forma gradual.

## La obrera: una mujer en transición

En el capítulo anterior se describió la profunda vinculación de la sociedad antioqueña con la religión católica y se evidenció la importancia que esta tomó en los roles sociales de las mujeres que circulaban en la sociedad de la época. En el marco de esta investigación, esta relación sirvió para determinar las funciones femeninas y sentó las bases de lo que serían las primeras formas de trabajo fabril que serán descritas en este capítulo.

En ese sentido, el estudio de los primeros años de trabajo en las fábricas es fundamental para comprender el proceso de vinculación de las mujeres al escenario público, si se tiene en cuenta que en una ciudad profundamente conservadora este proceso estuvo marcado por tradiciones religiosas que seguían privilegiando el papel de madre a través del dogma de la Inmaculada Concepción<sup>3</sup>.

Este capítulo tiene por objetivo enunciar las condiciones socioculturales que enmarcaron los primeros años de trabajo de la mujer en las fábricas textiles, ello implica el uso de fuentes primarias que permitan esbozar de forma más cercana, el pensamiento de la sociedad antioqueña a inicios del siglo XX a propósito de la mujer.

“En el año 1890, Medellín era tan solo un poblado grande con unos cuarenta mil habitantes dentro de un país de poco más de tres millones quinientos mil. La ciudad, de calles empedradas, carecía de servicios públicos, automóviles, carreteras, ferrocarriles y telecomunicaciones” (Poveda, 1996, p.307). Sin embargo, para esta época, ya se perfilaba como

---

<sup>3</sup> El Dogma de la Inmaculada Concepción se proclamó el 8 de diciembre de 1854 por el papa Pío IX a través de la epístola apostólica *Ineffabilis Deus*. Este dogma proclamaba a la virgen María como libre de toda mancha de pecado y, por ende, acreedora de una pureza absoluta. El dogma puede ser entendido como el origen del Ideal Mariano que, fue el modelo comportamental a seguir para las mujeres del siglo XIX y pretendía acercar a la mujer a las actitudes que se consideraban propias de la Virgen María, como la pureza y la sumisión.

una importante plaza comercial y centro de compra y venta de café y oro, en el país. En las últimas décadas del siglo XIX ya la ciudad contaba con talleres industriales como la Locería de Caldas, algunas fundiciones y fábricas dedicadas a la producción de bebidas y alimentos como la Chocolatería Nacional y la Cervecería Restrepo.

Para 1875, el entonces Estado Soberano de Antioquia construía el primer tramo del Ferrocarril de Puerto Berrío y los únicos medios de transporte eran las bestias y bueyes. Esta descripción, hace parte del libro *Historia de Medellín* y es usada por el autor Gabriel Poveda Ramos, para hablar del desarrollo de la industria en Medellín entre 1890 y 1940. Puede decirse que si bien, durante la última década del siglo XIX, Medellín ya contaba con pequeños desarrollos fabriles y se constituía como un centro de intercambio comercial en el país, seguía siendo un poblado, como lo menciona Poveda, cuya precariedad vial impedía una comunicación fluida con el resto del país.

Según Poveda (1996), el nacimiento de la industria del siglo XX en Medellín se debe, en gran parte, a las políticas económicas (1904 – 1909) del presidente Rafael Reyes (1849 – 1921), para mitigar el impacto sobre la economía que había ocasionado la Guerra de los Mil Días. Estas políticas se centraron en el mejoramiento de la economía, la organización de las finanzas, el mejoramiento de las vías de acceso incentivó la creación de industrias, atrajo capitales del exterior y dio garantías a las inversiones, así como favoreció la instrucción pública con la fundación de escuelas normales (El Tiempo, 1999). Parte de este proceso incluyó la concesión de préstamos a empresas nacientes; un ejemplo de esto fue el préstamo hecho a la Fábrica de Hilados y Tejidos de Bello (1903), que anteriormente se llamaba Compañía Antioqueña de Tejidos (1902) y que quebró antes de entrar en funcionamiento, debido a que la maquinaria necesaria para la producción llegó dañada por el mal estado de las vías de acceso al

departamento de Antioquia, lo que ocasionó su liquidación. Para este periodo, también se señala como otro ejemplo, la creación de la Compañía de Gaseosas Posada Tobón (1904), que inicialmente se llamó Compañía de Sidra Holandesa y que gracias a una inyección de capital de Gabriel Posada pudo salvarse del colapso económico generado por la guerra de los Mil Días.

El siglo XX marcó el inicio de la transición de Medellín a la ciudad, hecho que se evidenció en la velocidad de los cambios sociales vívidos en la primera década del nuevo siglo. Los primeros automóviles comerciales llegaron a la ciudad entre 1904 y 1905 y a su llegada, fue necesaria la importación de llantas, gasolina y aceite, para su funcionamiento. La creciente demanda de electricidad en la ciudad produjo el ensanche de la planta eléctrica de Santa Elena (1904). En 1909 comienzan los trabajos para establecer una línea férrea de Antioquia a Amagá, que inicia su funcionamiento en 1911 con cargamentos de carbón para las calderas de las fábricas de Medellín, lo que permitió que estas dejaran de usar leña como combustible.

La primera década del siglo XX marca el inicio de la industria fabril antioqueña, favorecida, según Poveda (1996), por la experiencia comercial de la ciudad, la iniciativa de empresarios e ingenieros, la existencia de abundantes recursos energéticos como fuentes hídricas y el carbón, la conectividad entre regiones gracias al Ferrocarril de Antioquia y en general, la política de obras públicas del presidente Rafael Reyes y, la unificación del mercado nacional colombiano.

El afán urbanizador fue promovido por las élites, quienes estaban familiarizadas con el progreso de ciudades en otros países, pero esos cambios no fueron acogidos con la misma velocidad por el resto de la sociedad. Las tradicionales y arraigadas formas de vida tan características de Medellín empezaron, de alguna manera, a convertirse en un obstáculo que ralentizaba el proceso de modernización. Por ejemplo, Jorge Mario Betancur Gómez (1998)

relata en su libro *Moscas de todos los colores*, las múltiples contradicciones sociales que tuvieron lugar en el barrio Guayaquil de Medellín, el que sería el centro comercial y de intercambio más importante de la ciudad, en las primeras décadas del siglo. Según Betancur, en el nuevo siglo, Guayaquil se llenó de otras gentes, con otras costumbres y formas de ver la vida. Los foráneos que no eran como la tradicional y conservadora población Medellín, convirtieron a Guayaquil en un “refugio de ladrones y maleantes” (p.53). Los nuevos habitantes, según el autor, obedecían a procesos migratorios incentivados por la guerra y a su llegada, aumentaron prácticas como el alcoholismo, juegos de azar y prostitución.

Medellín fue convirtiéndose pues, en una ciudad de contrastes, que avanzaba rápidamente en infraestructura, pero que le costaba el recibimiento de migrantes que eran diferentes. Con su llegada, también empezaron a aparecer normativas sobre su comportamiento en el espacio público, un ejemplo de esto, fueron las luchas iniciadas a finales del siglo XIX para establecer la casa como espacio destinado para las deposiciones humanas. Las políticas de higienización buscaban la erradicación de prácticas que, en contraste con ciudades europeas, empezaron a ser mal vistas. A este hecho se suma que, por las migraciones masivas a la ciudad a inicio de siglo, las condiciones de salubridad empeoraron. Los nuevos habitantes, en su mayoría de origen campesino, no estaban sintonizados con las nuevas políticas de higienización de la ciudad, de ahí que Betancur (1998) afirmara que, los hábitos que antes eran tolerados, en el siglo XX se convirtieron en moralmente reprochados: “las sustancias repugnantes, las fotografías y láminas pornográficas y las palabras obscenas -olidas, vistas y tocadas, dichas y escuchadas-, hicieron de muchos habitantes de Medellín, durante aquella época, seres *salvajes y bárbaros*” (Betancur, 1998, p.67). En ese sentido, las enfermedades causadas por problemas de salubridad fueron asociadas a la falta de educación de la población pobre de la ciudad.



Este es el panorama general de una ciudad que inició el tránsito hacia su modernización en el siglo XX. Una Medellín con fuertes contrastes, que se debatía entre el afán civilizador de las élites y los hábitos y costumbres del resto de la población, incluidos allí los migrantes.

En este escenario se formó la idea de una ciudad que continuaba con una fuerte inclinación hacia las formas más tradicionales de religiosidad, pero en la que con mayor frecuencia y de forma cada vez más desenfrenada, se intensificaron los hábitos y prácticas que iban en contravía de los preceptos morales más arraigados en la sociedad.

Puede decirse que, la preservación de las tradiciones morales y religiosas, como parte *del ethos sociocultural antioqueño*<sup>4</sup>, se evidenció en las posturas adquiridas en el siglo XX a propósito del papel de la mujer en la sociedad.

Según Vega (2002) los movimientos Feministas europeos que se venían gestando desde finales del siglo XIX en espacios reducidos, adquirieron mucha fuerza en las primeras décadas del siglo XX. Según Anne-Marie Käppeli (2000), en el libro *Historia de las mujeres IV*, las reivindicaciones feministas en Europa, hacia finales del siglo XIX e inicios del XX, se centraron en la emancipación, liberación e igualdad de derechos. En materia de derecho, la autora señala que la crítica feminista apuntaba hacia la dependencia conyugal que implicaba asuntos como “el derecho de decisión del marido en los asuntos relativos a la vida marital, el derecho de administración y de goce del marido en cuanto a la propiedad de su esposa, la patria potestad exclusiva del padre” (p.478). También, se incluían aspectos como el trato hacia la madre soltera,

---

<sup>4</sup> Definido y tratado por María Teresa Uribe de Hincapié (1992), el concepto del *Ethos Sociocultural* es entendido en esta investigación como las costumbres, hábitos y manifestaciones culturales y sociales referentes a la vivencia de la religiosidad en Antioquia y que, posteriormente, permitirán establecer la postura religiosa y social frente a la mujer y al trabajo femenino. Ver página 52.

el acceso a la educación y, el derecho a sufragio. Según Käppeli (2000), “el derecho al sufragio se convierte en el eje más importante de la lucha feminista durante el cambio de siglo” (p.479); para las feministas radicales el sufragio representaba un principio de igualdad y “una condición imprescindible de la realización de la igualdad de derechos tanto en la vida privada como en la pública” (p.479). Empero, la autora señala que en la mayoría de los países europeos “la reivindicación pedagógica precede a todas las otras reivindicaciones feministas” (Käppeli, 2000, p.479), de manera que, se ejecutan discusiones y acciones en favor de una mejor educación para niñas y mujeres, pues se comprende que, “el acceso a la independencia económica pasa por la adquisición y el reconocimiento de conocimientos profesionales” (p.479). Hacia las primeras décadas del siglo XX, se hacen públicas las cuestiones relativas a la autodeterminación del cuerpo que, comienzan por reivindicaciones referentes al derecho civil, centradas en el derecho al divorcio.

Según Vega (2002), el feminismo en Colombia permeó sobre todo a las mujeres de élite, quienes, gracias a su educación, estaban en condiciones de asimilar sus demandas, entre los que se pueden destacar el derecho al voto, la posibilidad de elección y el acceso a la educación. En una publicación de 1911 en *La organización* puede evidenciarse el reconocimiento del interés femenino por el acceso a la educación, por parte de los hombres:

Cómo de aquella época para acá, el progreso ha sido visible en la invasión de las mujeres hacia los oficios manuales, debemos concluir en que el desenvolvimiento de la intelectualidad femenina no ha progresado al par de la consagración de las mujeres al trabajo manual, por falta de estímulo suficiente. ¿Debemos dirigir en tal sentido nuestra acción refleja o debemos abstenernos de ello, para contener a las mujeres dentro de los límites de los trabajos materiales, reservándonos

los que requieren menor esfuerzo y dan mayor ganancia? Nos parece que el dilema está planteado y no hay sino dos modos de resolverlo: o se sostiene debidamente a las mujeres para retardar su avance hacia la libertad o este se acelera, poniendo estímulos a su desenvolvimiento intelectual, en un pie de equidad, el mayor que permitan las condiciones sexuales. (*La organización*, 1911, p.1)

El artículo citado da cuenta de la transformación del papel de la mujer en la sociedad, pero es, sobre todo, una demostración de que el empleo fabril puede ser descrito como uno de los hechos que impulsó de manera contundente la conquista femenina del espacio público. En ese sentido, puede entenderse la postura del artículo como un llamado a la aceptación de una nueva percepción social de la mujer que se traducía en la búsqueda de escenarios que no solo le permitieran educarse, sino, también emplear esos conocimientos adquiridos.

Una postura muy similar es reconocida desde finales del siglo XIX en la obra *La mujer en la sociedad moderna* (1895), de Soledad Acosta de Samper (1833-1913); desde su introducción, se planteaba la necesidad de educar a las jóvenes de los países hispanoamericanos a través del ejemplo de grandes mujeres que, durante el mismo siglo de publicación del libro, habían logrado acciones loables desde distintos quehaceres, que las hacían dignas de reconocimiento.

Es evidente pues, en la postura de la autora, la preocupación por la educación femenina, la situación de la mujer en la sociedad y el cuestionamiento que hacía a que fueran el matrimonio y la maternidad las únicas opciones posibles para las mujeres:

La lectura de las biografías de hombres grandes y virtuosos es excelente, pero ésta nada enseñará a la niña para su propia conducta, y la mejor para la joven de estos países será aquella

que le presentará ejemplos de mujeres que han vivido para el trabajo propio, que no han pensado que la única misión de la mujer es la de mujer casada, y han logrado por vías honradas prescindir de la necesidad absoluta del matrimonio, idea errónea y perniciosa que es el fondo de la educación al estilo antiguo. ¡Cuántas mujeres desdichadas no hemos visto solamente porque han creído indispensable casarse a todo trance para conseguir un protector que ha sido su tormento y su perdición! ¿No es acaso suficiente protección para una mujer la virtud, unida al amor al trabajo, a la laboriosidad? (Acosta de Samper, 1895, p. IX)

La postura de la autora da cuenta de que, entre algunas mujeres de la élite, cobraba importancia la aceptación de otras formas de vida en las que el matrimonio dejaba de ser la única opción de vida y en las que el trabajo, empezaba a ser considerado también, como una misión de vida que permitía cierto nivel de autonomía. Asimismo, esto implicaba un cambio en la percepción de la educación femenina, puesto que, dejaba de ser considerada una herramienta para la formación de hijos y esposo y empezaba a comprenderse como una herramienta que favorecía la autonomía de la mujer.

La educación entonces era importante en la medida en que permitía a las mujeres capacitarse para un empleo que, además de subsistencia económica, otorgaba la posibilidad de prescindir del matrimonio. Así, en el caso europeo, Anne-Marie Käppeli (2000) señala que, la educación hacía parte del acceso a la independencia económica. Asimismo, en Colombia ya en 1911, se reconocía el inicio de un movimiento feminista, tal como puede evidenciarse en un artículo del periódico *La Organización* que llevaba por título *Un dilema* “cuyo objetivo general se sintetizaba en la aspiración a levantar el nivel intelectual de la mujer” (López, 1911, p1); este movimiento, se sostenía en parte, a partir de la idea de que, debido a las necesidades económicas

“...las mujeres seguirán invadiendo todos los campos de trabajo” (López, 1911, p.1), por lo cual era importante que la educación, estuviese seguida de oportunidades reales en el campo laboral.

Por otro lado, para las élites del país, la educación femenina era un aspecto que, según Patricia Londoño (1994), se venía debatiendo desde la colonia. En esa época, la educación femenina estaba orientada de manera casi exclusiva a las élites y, partía del reconocimiento de que las mujeres de este grupo social “ejercían una influencia definitiva sobre sus maridos y sus hijos” (p.25). La renovación impulsada por la Ilustración, creó conciencia sobre la necesidad de educar a las mujeres, pero este proceso se dio de forma desigual debido a que en un principio se centró específicamente en las élites y favoreció la enseñanza de la lectura y escritura. Para Londoño, la educación femenina no tuvo mejorías significativas hasta entrado el siglo XIX, época en la cual, se empezó a debatir la importancia de la instrucción pública en el país y se incentivó desde el gobierno, a que los conventos de religiosas abrieran escuelas o casas de educación para niñas, ya que, el gobierno carecía de recursos para sufragar este tipo de establecimientos (Londoño, 1994, p.33). Fue en 1826 cuando el gobierno de Santander “elaboró un plan de estudios para reformar la educación, en el cual se establecía que la enseñanza pública sería gratuita y común a todo el país y, se disponía la apertura de escuelas donde las niñas aprendieran religión, labores propias de su sexo y a leer, escribir y contar” (Londoño, 1994, p.33).

Así pues, la educación femenina, en Colombia, era un factor que se asociaba al mejoramiento de las condiciones de vida de la sociedad, en la medida en que, una mujer educada, influía de forma positiva en la formación de los hijos. Entonces, la educación en Colombia se orientó hacia la enseñanza de asuntos relativos a la vida doméstica, con el propósito de capacitar a las mujeres para ser mejores esposas y madres.

Las corrientes feministas europeas, dieron un giro al argumento de la educación femenina al sostener que, esta se convertía en la base para la independencia económica o, como en el caso de Soledad Acosta de Samper, para “prescindir de la necesidad absoluta del matrimonio” (1895, p.9).

Un aspecto para resaltar es que, en las palabras de Soledad Acosta de Samper, logra percibirse un cambio en la relación que obligaba socialmente a la mujer, a estar bajo la tutela de un hombre. En ese sentido, una de las grandes apuestas de este texto es pues, evidenciar que la visión del papel de la mujer en la sociedad estaba siendo ampliada, de modo que, junto al tradicional rol de madre y esposa, estaba emergiendo la figura de una mujer trabajadora; incluso en las élites que, históricamente, constituían el ejemplo a seguir de los preceptos tradicionales a propósito del papel de la mujer en la sociedad.

Sin embargo, unas eran las ideas que se venían promoviendo a propósito de otorgar a la mujer un papel más protagónico en algunos aspectos de lo público y otras, las posturas que, contrarias al feminismo, propendían por conservar el lugar tradicional de la mujer en la sociedad.

Así lo afirma José Montoya en el artículo titulado *Feminismo*, publicado en la revista El Montañés en 1899:

-Emancipar a la mujer hasta hacerla igual al hombre- dijo Federico encarándose, -no es enaltecerla, es degradarla; cada ser debe conservarse como lo hizo la naturaleza. Una mujer varonil, una mujer abandona sus cualidades esenciales para asemejarse al hombre, me inspira náuseas y debe inspirárselas a todo el que tenga calzones...- Las mujeres no quieren que los hombres las emancipen sino que las amen, que las esclavicen, y que las aten con cadenas de besos (Montoya, 1899, Pp.194-198).

Los segmentos conservadores de la sociedad contrarios al feminismo centraban su argumento en que la mujer no podía realizar las mismas acciones que hacía el hombre en el ámbito público ya que perdería todas aquellas cualidades que la hacían mujer. Este argumento se centraba en la defensa de las cualidades que, desde el punto de vista religioso, eran propias de la mujer, las cuales le habían sido dadas por dios; la lucha contra el feminismo parecía enmarcarse en la exaltación de la Virgen María que debía modelar los comportamientos femeninos.

La idea de que debía prevalecer una diferencia entre hombres y mujeres establecida por la religión estaba apoyada en la legislación de la época. La posición jurídica de la mujer que se mantuvo durante buena parte del siglo XX estuvo apoyada en el Código Civil expedido por el Congreso de 1873 y adoptado por la ley 57 de 1887.

El título IX del Código Civil denominado *obligaciones y derechos entre los cónyuges*, contiene en el capítulo I varios artículos que, son pertinentes a esta investigación, pues demuestran la posición de dependencia de la mujer a su esposo, durante el periodo estudiado:

*Artículo 177* - La potestad patrimonial es el conjunto de derechos que las leyes conceden al marido sobre las personas y bienes de la mujer.

*Artículo 178* - El marido tiene derecho para obligar a su mujer a vivir con él y seguirle a Dondequiera que traslade su residencia.

*Artículo 179* - El marido debe suministrar a la mujer lo necesario según sus facultades, y la mujer tendrá igual obligación respecto del marido, si éste careciere de bienes.

*Artículo 181* - Sin autorización escrita del marido no puede la mujer casada parecer en juicio, por sí, ni por procurador, sea demandado, o defendiéndose.

*Artículo 182* - La mujer no puede, sin autorización del marido, celebrar contrato alguno, ni desistir de un contrato anterior, ni remitir una deuda, ni aceptar o repudiar una donación, herencia o legado, ni adquirir a título alguno oneroso o lucrativo, ni enajenar, hipotecar o empeñar. (Código civil colombiano, 1873, Art. 177, 178, 179, 181, 182, Pp. 39-40)

Vale la pena aclarar que, estos artículos estuvieron vigentes por un periodo superior a treinta años y que algunos fueron derogados por la ley 28 de 1932 (artículos 181, 182) y otros sufrieron modificaciones (artículos 177, 178 y 179) por los artículos 10, 11 y 12 del Decreto 2820 de 1974, consecutivamente.

El Código Civil vigente en la época estudiada, no solamente iba en contravía de los ideales feministas que se promovían, sino que ponía a la mujer casada en un estado de incapacidad civil, en el cual, tenía un alto grado de dependencia a su marido, fuese para la realización de acciones civiles o para la administración de bienes. Esta legislación daba al marido la potestad de manejar los bienes de la mujer y de obligarla a convivir con él. En estas circunstancias, no era extraño, por ejemplo, que Soledad Acosta de Samper afirmara en su libro *La mujer en la sociedad moderna* (1895) que, a través del trabajo, la mujer podía encontrar “la protección necesaria para prescindir de la necesidad del matrimonio” (Pp. IX-X); pues, este le implicaba un alto grado de incapacidad jurídica.

Este código ya había sido mencionado en el capítulo anterior a través de las palabras de la autora Magdala Velásquez (1989) quien estableció una descripción de la condición jurídica y social de la mujer en el siglo XIX que, por demás, ha sido bastante útil a esta investigación para establecer un marco general del papel de la mujer en el periodo estudiado. Sin embargo, recurrir al Código como fuente directa en este capítulo, obedece principalmente, a la necesidad de



contrastar los ideales feministas con la realidad social y, mostrar que las posturas en contra de la inserción femenina a lo público y a la política, no solamente estaban basadas en el *ethos sociocultural antioqueño*, sino que tenían un trasfondo jurídico.

Sin embargo, el proceso de *conquista del espacio público*, por así decirlo, en una sociedad profundamente conservadora y religiosa tuvo que darse de forma pausada y regulada. Por lo tanto, aparecían también posturas que apostaban por una inserción paulatina de la mujer al mundo público, si se tiene en cuenta que, el *ethos sociocultural antioqueño*, favorecía los ideales de comportamiento que respaldaban la permanencia de la mujer en la vida doméstica.

Hoy cuando tanto ruido se hace acerca de los derechos de la mujer y cuando éstas en varios países, especialmente en la civilizada Inglaterra, tantos esfuerzos hacen porque la ley las ponga en pie de igualdad, respecto a derechos con el hombre, llegando hasta producir ese tipo odioso de la sufragista inglesa, especie de marimacho sin Dios ni ley, arroja al albañal todo pudor femenino y se lanza contra Ministros y parlamentarios a conquistar sus derechos políticos a gritos, pedradas y arañazos, no parecerá fuera de lugar hacer algunas consideraciones acerca de la mejor manera de mejorar la condición social de la mujer en nuestra patria...No es que pretendamos que se la mantenga privada de toda clase de derechos políticos, sino que procuramos que la marcha sea ordenada y sensata. Si la sumisión durante siglos a la voluntad del hombre ha hecho de la mujer el ser relativamente débil de cuerpo y espíritu que es en la actualidad, comencemos por ampliar su campo de acción, poco a poco: por hacerla consciente de sus derechos y sus deberes; por hacerla capaz, mediante una educación propia, para el ejercicio de los unos y el cumplimiento de los otros. (Sierra, J. D., 1912, p.1).

En el fragmento citado, puede identificarse una postura favorable a la adquisición femenina de ciertos derechos, que pretendía lograr que la inserción de la mujer al espacio público en materia civil se diera de forma paulatina, con el propósito de evitar grandes rupturas en la estructura social. Aunque existiera un rechazo declarado hacia el caso particular de las sufragistas europeas debido, en parte, a que se había dado de forma abrupta con respecto a las estructuras sociales tradicionales, se reconocía que el proceso de consecución de los derechos civiles femeninos era un proceso inevitable, por lo que, se apostaba a que éste se hiciera pausadamente.

Desde otro punto de vista, el reconocimiento de las luchas femeninas por la reivindicación de sus derechos civiles, sirven a esta investigación para desmitificar la idea de que la mujer, antes del siglo XX, permaneció en un estado de aislamiento frente al ámbito público. Ya se había dicho en esta investigación que las visiones que definían a las mujeres como *la obrera dócil* eran limitadas, ya que no permitían comprender de forma profunda los procesos de vinculación de la mujer a la fábrica y sus antecedentes; ahora, a este argumento se suma la idea de que estas visiones niegan la capacidad de reflexión de la mujer sobre asuntos relacionados con la adquisición derechos civiles y participación política, e incluso del reconocimiento de sí misma en el espacio público.

En este sentido, textos como los mencionados empiezan a configurar un discurso que demuestra, al hablar de un estado de discriminación o sumisión de la mujer, que en efecto había un reconocimiento de su condición social y que incluso, empezaban a aparecer posturas contrarias a las estudiadas en el capítulo anterior a propósito de la mujer y la religión. De ahí se deriva la idea de que entre algunas mujeres tuvieron eco las reflexiones feministas que empezaban a gestarse en el mundo.

Para dar fuerza a la afirmación de que las mujeres no permanecían al margen de los asuntos sociales, aparecen posturas como la de Vega (2002), quien sostiene que, apenas en la primera década del siglo XX, la mujer obrera empezaba a ser considerada como un aliado contra los partidos liberales dada su fuerte vinculación con la religión católica:

La intervención de las mujeres en la cosa pública, sería, en las circunstancias actuales, de resultados desastrosos para la Patria, porque... ellas pondrían todas sus influencias al servicio de sus padres espirituales sacrificando los intereses de la nación. Y esa gran mayoría que ellas aportarían haría nugatorio todo esfuerzo de parte del liberalismo (*La democracia*, 1919, como se cita en: Vega, 2002, p.201)

Lo anterior abre paso a la idea de que, a la fecha de publicación del articulado citado en la obra de Vega (2002), se podían identificar hechos que relacionaban a las obreras con asuntos públicos asociados a la política. Esta idea permite pensar que, incluso en un momento histórico en el que se debatía el papel de la mujer en la sociedad y su capacidad de asociación al espacio público, empezaba a reconocerse una intención femenina de adentrarse en asuntos que antes eran exclusivamente masculinos. La influencia de los movimientos feministas europeos pudo introducir la idea en el país de que la mujer se aproximaba, de forma irremediable, hacia la participación política.

De ahí que los tres artículos citados hasta el momento de *La Organización* describan de manera común, que asuntos como el voto femenino, y la conquista de otros espacios profesionales eran imparables. Puede decirse que, se identifica, a propósito del proceso de

inserción de la mujer a lo público, una postura generalizada de las asociaciones en Antioquia que en un principio velaron por el mantenimiento del orden establecido, pero que, paradójicamente, acompañaron el tránsito de la mujer a la vida pública con el propósito de que este se diera de forma gradual.

La industria textil en Antioquia comenzó en 1902 con la fundación de la Compañía Antioqueña de Tejidos, que fue liquidada antes de entrar en funcionamiento y posteriormente adquirida por la Fábrica de Tejidos e Hilados de Bello (1903) y que, sería también adquirida por Fabricato años más tarde. Antes de este periodo, hacia 1850, se reconocieron algunos esfuerzos de empresarios, para establecer lo que Santiago Montenegro (2002) llama *ensayos manufactureros*<sup>5</sup>.

Durante la primera parte del siglo XX, en la región antioqueña se fundaron alrededor de 18 fábricas textiles, hecho que evidencia según María Claudia Saavedra (2003), que Antioquia fue la primera región en el país en consolidar el proceso de industrialización. La autora relaciona este hecho con la importancia que tuvo la industria textil en la región.

Según Montenegro (2002) no es posible calcular el número de obreras empleadas durante las dos primeras décadas de siglo por la falta de datos estadísticos. No es sino hasta 1926 que se encuentran las primeras series sistemáticas sobre la industria textil (p.221). Sin embargo, son mencionados datos como el crecimiento de la población de Medellín en el periodo estudiado que permiten establecer una relación entre los procesos migratorios y el crecimiento de la industria en las primeras tres décadas del siglo XX.

---

<sup>5</sup> Para el autor, este tipo de ensayos no son considerados como antecedentes de la industria textil que surgió en el siglo XX, debido a que para él “las empresas textiles que comenzaron a fundarse a comienzos del siglo XX no tuvieron ninguna relación con la antigua artesanía que se desarrolló en el siglo XIX” (Montenegro, p.49, 2002”).

Según Jorge Bernal (1985) en Medellín durante el subperiodo de 1905 a 1912 se presentó un aumento de la población del 19.3%, en el subsecuente de 1912 a 1918 se registró un aumento del 20.7%, mientras que entre 1918 y 1928 se presentó un crecimiento de un 51,7% (p.6). Estos datos pudieron estar relacionados con los procesos migratorios debido a las actividades industriales en la ciudad.

Según las series estadísticas de los censos de población de 1825 a 1973, proporcionadas por el libro *Medellín en ciudad tricentenaria 1675-1975*, del DANE (1976), Medellín paso de tener 37.237 habitantes en 1833, a tener 168.266 en 1938 (p.41). Esto quiere decir que, en un periodo de aproximadamente cien años, la población de Medellín triplicó su número. En el subperiodo comprendido entre 1905 y 1928, la población de Medellín aumentó de 59.815 a 120.044, este crecimiento representa una tasa superior al 100%, es decir que, durante este periodo el número de habitantes casi se duplicó.

Para Sandra Ramírez (2011) este crecimiento se debió en gran medida a los procesos migratorios del campo a la ciudad que tuvieron su origen en el atractivo que representó para los habitantes de algunos pueblos de Antioquia factores como el comercio, la educación y el empleo (p.223).

Según la autora, la importancia de los procesos migratorios para la industrialización y modernización de Medellín se evidencia en que, de la lista de los cien antioqueños considerados como los empresarios del siglo XX de la Cámara de Comercio de Medellín, un tercio de estos hombres nacieron en pueblos o lugares diferentes al Valle de Aburrá. (2011, p.226).

En materia de educación, Ramírez señala que, la educación como factor impulsor de migraciones se basó en la importancia que se otorgó a la educación formal, desde el gobierno de Pedro Justo Berrio. “A la par de los empresarios, industriales o negociantes, llegó a Medellín una

oleada de jóvenes en búsqueda de la educación a la que no podían acceder en sus pueblos” (Ramírez, 2011, p.231). La educación para las élites se convertía en una preocupación debido a que “contribuía de una manera decisiva a su significado social” (Ramírez, 2011, p.237).

Según el *Anuario Estadístico del Distrito de Medellín*, en 1916 el total de obreras empleadas en las distintas fábricas era de 2.056, según el mismo anuario el 39,2% del total de la población femenina asalariada de Medellín, procedía de otros distritos del departamento (p.41). Sin embargo, el elevado número de obreras que provenía de otros distritos del departamento no puede relacionarse con la búsqueda de educación como factor decisivo para la migración, debido a que, como ya se ha dicho, fueron las mujeres pobres y sin hijos quienes migraron a la ciudad en busca de un trabajo que permitiera contribuir a la economía familiar, en resumen, fue la búsqueda de empleo uno de los factores que impulsó la migración de mujeres a Medellín.

Según Reyes y Saavedra (2005), las migraciones de población femenina campesina respondieron, en gran medida a que, en la estructura agraria de la región antioqueña no había mucho espacio productivo debido a que la mayoría era ocupado por los hombres, de suerte que solo a algunas mujeres les correspondía el cuidado de gallineros, hortalizas o labores domésticas, así que la mayoría “quedaba indefensa por estar sin oficio y no tenía una oportunidad vital diferente a contraer matrimonio para garantizar su propia supervivencia económica” (p.33). Sumado a esto, “la crisis cafetera que se presentó en Antioquia entre 1904 y 1912, redujo considerablemente las posibilidades de darle trabajo a las mujeres en el campo” (Reyes & Saavedra, 2005, p.33).

Sin embargo, no podría decirse que el crecimiento de la población antioqueña fue un fenómeno emergente del siglo XX pues, según Londoño (2002) “en la segunda mitad del siglo

XIX ... creció más rápido que la del resto de Colombia” (p.17). Para la autora, este crecimiento se debió a “la concentración en las tierras altas, de clima fresco y por ende más salubre; a los hábitos de aseo, a la economía en expansión y al nivel de vida relativamente más alto de sus gentes” (Londoño, 2002, p.17).

Tendría que decirse que, no puede atribuirse un hecho específico como el detonante de los procesos migratorios, puesto que, se han mencionado múltiples sucesos que favorecieron el éxodo hacia la ciudad, pero ninguno, explica de forma precisa las migraciones femeninas. En este aspecto, argumentos como los de Reyes y Saavedra (2005) parecen insuficientes, debido a que, no hay datos específicos que vinculen a las mujeres de forma directa con labores agrícolas o que expresen en cifras, las repercusiones de la crisis cafetera sobre la población femenina Antioqueña.

Así las cosas, queda abierto el interrogante a propósito de las razones precisas que promovieron la migración femenina hacia la ciudad. Podría aportarse una respuesta parcial a esta pregunta diciendo que, factores como la inflación producida por la guerra de los Mil Días, las políticas proteccionistas del gobierno de Núñez, la crisis cafetera, el surgimiento de diferentes industrias, la construcción de obras públicas y, en general aspectos alusivos a la modernización de la ciudad pueden ser tenidos en cuenta como los factores que ocasionaron el crecimiento exponencial de Medellín en las tres primeras décadas del siglo XX.

Por la ausencia de datos estadísticos concretos es difícil determinar la cantidad de obreras empleadas en la primera década de la industria y su impacto sobre la población de Medellín; no es sino hasta la segunda década que aparecen datos concretos a propósito de la población asalariada en Medellín. Para 1916 se reconocen seis sectores industriales principales que

acudieron a las mujeres como mano de obra: trilladoras, tejidos, cigarros y cigarrillos, fósforos, imprentas y alimentos y bebidas. Estas industrias, para el año señalado, dieron trabajo a 2.056 obreras, según el *Anuario Estadístico del Distrito de Medellín*. De esta cifra, el 18,4% (380) correspondía al porcentaje de mujeres empleadas en la industria textil, que estaba solamente antecedido en cantidad, por la industria de trilladoras con un porcentaje del 34,8% (716) sobre el total de obreras registradas. Esto quiere decir que, para la segunda década del siglo XX, la industria textil en Medellín era el segundo sector industrial con mayor cantidad de obreras empleadas.

Si bien no es posible hacer una comparación que permita establecer el número de mujeres que accedieron al trabajo fabril textil a inicios del siglo respecto a otros sectores industriales, los datos aquí mencionados sirven a esta investigación para determinar el alcance del proceso de industrialización.

Como un hecho particular de este proceso en Antioquia, hasta mediados de siglo la cantidad de obreras superó, por mucho el número de hombres contratados en el sector. Según Bernal (1985), para 1906, en la Compañía Antioqueña de Tejidos de Medellín, el número de obreros contratado era 150, de este total, 110 obreros eran mujeres, es decir que, las mujeres constituían el 73,3% de empleados en la fábrica; hacia 1910, esta cifra aumentó y las mujeres correspondían al 76% (320 mujeres) del personal de la fábrica (Bernal, 1985, p.7). Teniendo en cuenta estos datos, habría que decir que, aunque no pueda medirse el impacto del trabajo femenino sobre el *ethos sociocultural antioqueño*, para la época, debió ser controversial que, en la primera industria textil de la región más de la mitad del personal contratado fueran mujeres.

Un hecho que da fuerza a esta hipótesis es que, hubo un proceso entre finales del siglo XIX en inicios del XX en el que se intentó a través de varias iniciativas dar mayor fuerza a la



educación y que convergió en la Ley 30 de 1930 que planteaba la necesidad de establecer una educación pública basada en la instrucción industrial. Con la ley 30 de 1930 o Ley Uribe, se definió un “redireccionamiento de las políticas nacionales relacionadas con la instrucción pública primaria, secundaria, industrial y profesional, es decir, con el sistema educativo en general” (Ospina, 2015, p.105).

Según Carlos Ospina Cruz (2015), bajo esta ley se pensaba la escuela como “un enorme taller en donde los futuros ciudadanos del joven Estado-Nación colombiano habrían de adquirir las condiciones básicas para salir rápidamente a desempeñarse en el terreno laboral, ya fuera en el campo o en la ciudad” (p.106).

Durante las tres primeras décadas del siglo XX aparecen una serie de escuelas e iniciativas de educación que favorecían la enseñanza técnica. Según el *Anuario Estadístico de 1915*, respecto a la instrucción pública, en Antioquia existían 176 escuelas públicas con un total de 38.986 alumnas y 3 escuelas de instrucción secundaria y profesional con 513 alumnas. Respecto a la instrucción privada, se registran 10 primarias con 1.277 alumnas y 30 escuelas secundarias y profesionales con 3.219 alumnas. Además, se registra la participación de 282 estudiantes en total en la Normal de Señoritas de Medellín.

En la comparación con el *Anuario Estadístico del Distrito de Medellín de 1916*, la población total de Medellín en 1912 era de 70.547 habitantes, de los cuales 32.401 eran mujeres, es decir las mujeres representaban el 45,5% de la población. Si se comparara esta cifra con las mujeres que tenían acceso a las escuelas secundarias y profesionales en 1915, se podría decir que, el 11,52% de las mujeres tenía acceso a la formación secundaria y profesional. Habría que tener en cuenta que, estos datos son hipotéticos debido a que, para establecer la comparación se toman los datos de población total femenina de 1912 y las cifras de la educación secundaria en

privada de 1915. Esto sucede debido a la ausencia de datos demográficos sobre el censo de 1912 en Medellín.

El *Anuario Estadístico de 1916* señala que, para 1916 el total de obreras empleadas en diferentes industrias era de 2.056, esto quiere decir que, el porcentaje de mujeres con acceso a educación secundaria y profesional (11,52%) supera la cifra de obreras empleadas (6,35%), tomando como base la población de 1912.

La comparación de estos datos podría sugerir que, para la época, era mayor el número de mujeres o jóvenes que se preparaban para ejercer labores industriales. Esta información puede asociarse con el aumento de las obreras alfabetizadas que, según el mismo anuario, aumento del 74,2% a 82,4% en el periodo de 1916 a 1917. Sin embargo, esta hipótesis derivada de los datos estadísticos aquí mostrados pierde valor si se tiene en cuenta que las mujeres que accedían al trabajo fabril estaban en situaciones de pobreza, por lo que habría que decir que se considera poco probable que tuvieran acceso a educación secundaria o profesional previa a su ingreso a la fábrica. Asimismo, no se ha encontrado, en esta investigación, evidencia que sostenga la idea de que la mujer accediera a estudios técnicos de forma previa a su ingreso a la fábrica incluso cuando en las primeras décadas del siglo XX hubiese un gran número de mujeres alfabetizadas. Por lo tanto, no se explica a través de las relaciones entre datos estadísticos dada en este texto, la relación entre la promoción de la educación técnica y el trabajo fabril femenino. No obstante, sí puede señalarse que la fábrica favoreció los procesos de alfabetización a través de una educación informal que era requerida para que las obreras comprendieran el funcionamiento de las máquinas. Probablemente, este tipo de adiestramiento para la ejecución de los oficios industriales se realizaba en actividades como clases de lecturas dominicales promovidas por el Patronato de Obreras.

Dicho lo anterior, se señala que la subsistencia era la principal motivación que encontraban las mujeres para acceder al trabajo como obreras. De hecho, la presencia de mujeres de otras regiones de Antioquia en las fábricas se explica porque los padres enviaban a sus hijas a las fábricas con el fin de que ayudaran al sostenimiento de la familia. Los empresarios Antioqueños reconocían esta relación de apoyo económico y la promovían en la prensa local para aumentar el número de trabajadoras. Así lo deja ver un anuncio en *El Espectador*, en el que se invitaba a los padres a enviar sus hijas a la fábrica para obtener casa propia:

La Fábrica de Tejidos de Bello da trabajo a ochocientos obreros. Muy cerca de ella y en calles amplias y planas puede usted adquirir un lote para su casita. Este lote lo pagará usted con cuotas de 50 centavos, su hijita de doce años trabajando en la fábrica puede pagarlo. En la Fábrica de Tejidos de Bello encuentra Ud. Un solarcito en el barrio Andalucía, que podrá pagarlo con el jornal de una sola de sus niñas. (El Espectador, marzo 15 de 1923).

El *ethos sociocultural antioqueño* permitía que las hijas salieran de su casa en busca de trabajo siempre y cuando, este fuese una ayuda para el mejoramiento de las condiciones de vida de la familia.

Durante las primeras décadas del siglo XX, Medellín seguía siendo una ciudad conservadora y marcada por la moral religiosa, en ella el ideal era que la mujer se mantuviera bajo la potestad del padre o del esposo. En ese sentido, el Patronato de Obreras facilitó este proceso pues se convirtió en una extensión de la casa paterna y garantizaba la preservación de las características de la mujer que la asemejaban al ideal mariano como la virtud y la pureza, a través de la enseñanza de asuntos prácticos como formación moral, ahorro y uso manejo del tiempo libre a través de actividades manuales como el bordado, costura y cocina.

Según Lía Escobar Restrepo (1926) el Patronato de Obreras de Medellín fue fundado el 26 de mayo de 1912 por el R. P. Quirós., S. J. en unión de un grupo señoritas encabezado por Leonor Escobar Gaviria, quien fue su primera presidenta (p.2019) y tuvo por objetivo “el estudio, protección, desarrollo y defensa de los intereses profesionales; el mutuo apoyo; el perfeccionamiento religioso, intelectual, económico y moral de sus socias” (1926, p.2020).

Llama la atención en el texto, que la autora defina a la institución como “el intermedio entre las dos clases de nuestra sociedad” (p.2020), pues esta afirmación está ligada al apoyo recibido por la obra desde su fundación por parte de las élites como empresarios industriales y las clases menos favorecidas. Permite, además, entender el Patronato como una institución mediadora, no solo entre las clases mencionadas, sino entre las ideas de los roles de la mujer como madre y obrera que, incluso podría pensarse que, eran abanderadas por cada una de las clases.

En relación con lo anterior, la posición de ayuda a la transición entre ambos roles era materializada en de acciones puntuales ejecutadas mediante secciones en el Patronato. La institución contaba con diferentes secciones entre las que se encontraban el *Dormitorio Restaurante*, fundada en 1912 que primero funcionó solo como restaurantes que se ubicaban en los extremos de la ciudad, para la facilidad de acceso de las obreras y que, a la fecha de escritura del artículo estaban unidos y funcionaban en el Patronato a cargo de las Hermanas de la Presentación. Se señala que para esa fecha vivían en el Patronato “de 85 a 100 obreras... Viven en ella las jóvenes que por su desamparo y malas condiciones están en inminente peligro de perderse y también las que desean llevar una vida recogida y de trabajo honrado y laborioso” (p.2022). La sección de la *Caja de Ahorros*, fundada el 19 de julio de 1914, tuvo como propósito

“acostumbrar a las obreras al ahorro... y enseñarles el peligro a que se exponen con el despilfarro” (p.2022). Mensualmente, las obreras depositaban sus ahorros en la caja.

Otra de las secciones nombrada como *Las Escuelas Dominicales*, fundada en 1915, dictaba clases de “religión, lectura, escritura, ortografía, gramática castellana, corte, costura y cocina” (P.2022).

La sección de *Colocaciones*, fundada en 1916, era la encargada de atender “la colocación de obreras en las diversas fábricas y talleres y se preocupa de que ésta le dé la obrera absoluta garantía en cuanto a la moralidad de la fábrica” (p. 2024).

Otras secciones mencionadas en el artículo proporcionaban esparcimiento a las obreras, tales como, los talleres con maquinaria para el adiestramiento en oficios como lavado, planchado y costura, se menciona un costurero y una sección de estímulo, la cual poseía un almacén en el que se cambiaban los vales ganados por las obreras como reconocimiento a su buen comportamiento por productos personales. Además de estas secciones, la educación religiosa ocupaba una parte central del tiempo de las obreras. Asimismo, se mencionan actividades como conferencias, auxilio a las obreras enfermas y apoyo a jóvenes que, de forma mensual desplazaban la acción del Patronato hacia los barrios.

De las acciones del Patronato en favor de las obreras puede decirse que, este tipo de instituciones tenían interés en ayudar a vincular a la mujer al escenario público, a través de conocimientos prácticos que la preparan para subsistir de forma autónoma. Aunque no es claro a qué se refería la autora al hablar de las mujeres que estaban en riesgo de “perderse” se asume que, con esta expresión se hacía referencia a aquellas mujeres que, en difíciles condiciones

económicas que ponían en riesgo su subsistencia optaban por recurrir a oficios como el de la prostitución, actividad que se volvía frecuente entre las obreras más pobres.

Teniendo en cuenta que, según el texto citado, el Patronato atendía para 1912 entre 85 y 100 obreras y que, para la misma época, solamente la Compañía de Tejidos de Medellín, contaba con alrededor de 320 obreras (Bernal, 1985, p.7), a esto sumado que en ese mismo periodo estaban en funcionamiento alrededor de seis fábricas textiles, habría que decir que la cantidad de obreras que tenían acceso a las instalaciones del Patronato y, específicamente a la sección de dormitorios era muy reducida. Por lo que es lógico decir que su acción solo alcanzaba a una minoría, pues no se deja en claro durante cuánto tiempo las obreras podían acceder a este servicio. Pero, más allá de eso, se puede pensar en el Patronato, como la concreción de la doctrina social de la Iglesia que estaba centrada en “la educación y preparación que habilita sus miembros a preservarse por sí mismos de los peligros y miserias de todo género” (Escobar, 1926, p.2026) y, era entendida como un símbolo del proceso de acompañamiento y aceptación de la transición de la mujer a lo público a través del escenario fabril, materializada en la institución del Patronato.

El Patronato, hacía las veces de la casa paterna en términos de instrucción, protección y de preservación de la moral, y a partir de su acción moralizadora, ayudaba a la comprensión del trabajo fabril como un momento transitorio entre la casa paterna y el matrimonio. La enseñanza de oficios como el lavado, planchado, cocina, bordado, manejo del dinero, etc., correspondían precisamente al adiestramiento en oficios necesarios para la vida matrimonial que, estaban en consonancia con la idea de que existían oficios y quehaceres propios del sexo femenino. Así pues, la Iglesia, a través del Patronato, manifestaba de forma clara la idea de que, la maternidad y

las labores asociadas al espacio privado seguían siendo la misión de vida femenina. El trabajo en la fábrica entonces se entendía como una pausa que permitía a las mujeres, ayudar económicamente a su familia, pero en ningún caso, desde la perspectiva religiosa, el trabajo fabril se concebía como una vocación o una misión y era, siempre, incompatible con la vida familiar y con el papel de madre y esposa.

Con todo y el esfuerzo de la Iglesia por matizar el ingreso femenino al trabajo fabril a través de la preservación de los valores morales, el trabajo fabril en Medellín era una cuestión de opiniones divididas debido a que ponía en riesgo la idea de la familia tradicional con unos papeles definidos, como base y motor de la sociedad. Al hablar del trabajo femenino es común encontrar apreciaciones de autores que sugieren que la mujer “permanecía prisionera del hogar... alejada de la educación y sumida en los prejuicios que la consideraban inútil para desempeñar cualquier actividad productiva o intelectual” (Vega, 2002, p.193), e incluso, en un artículo del periódico *La organización* de 1911, se les nombró como “seres sin cabeza, que no tienen derechos políticos, ni apenas libertad ni personería social” (López, 1911). Estas afirmaciones ponen en tela de juicio la capacidad de la mujer para ejercer cualquier tipo de trabajo y son reduccionistas en tanto que parecen confirmar la visión de que la mujer estuvo limitada al espacio doméstico, que no le permitía ningún tipo de trabajo, hasta el siglo XX.

Sin embargo, es preciso desvirtuar esta postura diciendo que hay registros de que en el siglo XX las mujeres ejercían oficios remunerados (ver tabla 1) y que, probablemente, estos mismos oficios eran ejecutados durante el siglo anterior. Es importante resaltar estos trabajos manuales pues demuestran que la capacidad femenina de vinculación a lo público ya venía

apareciendo de forma tímida desde siglos anteriores y que a partir de los oficios manuales se posibilitaba a la mujer la vinculación con el espacio social.

Debido a la asociación de estos trabajos con labores domésticas la mujer pudo moverse entre los espacios público y lo privado sin transgredir de forma abrupta los límites entre ambas esferas. Un caso distinto se presentó con el proceso de industrialización que significó para la mujer, un cambio en las tradiciones en términos familiares. El trabajo fabril implicó pensar en la posibilidad de que la mujer ejerciera otro tipo de roles económicos en el espacio público y que, por consiguiente, postergara la maternidad para poder cumplirlos. Otro aspecto que favoreció la vinculación femenina al espacio público fue el alejamiento de la casa paterna para acceder al trabajo fabril, ocasionado por el origen rural de varias obreras que representó el desplazamiento hacia las ciudades y, por ende, el alejamiento de la casa paterna y los controles familiares.

Al respecto, Reyes y Saavedra (2005) afirman que “la mayoría de las campesinas abandonaron el núcleo familiar y emigraron solas, rompiendo con sus antiguas redes afectivas familiares y sociales para enfrentarse a los riesgos de una vida urbana y moderna” (p.34).

La idea de la mujer obrera a cargo de sí misma, puede ser entendida como la base de una transformación en el rol social de la mujer que implicó dejar de percibirla en términos del dogma de la Inmaculada Concepción.



**Tabla 1***Oficios artesanales registrados en Medellín en 1906 ejercidos por mujeres*

<b>Oficios</b>	<b>Número de mujeres que los ejercían</b>
Aplanchadoras	221
Lavanderas	134
Costureras	91
Modistas	87
Cigarreras	79
Cocineras	60
Panaderas	14
Esterilladoras	6
Bordadoras	5
Empleadoras	4
<b>Total</b>	<b>801</b>

*Fuente:* Reyes, A. C. & Saavedra, M. C. (2005), “*Mujeres y trabajo y en Antioquia durante el siglo XX*”. Medellín: p.32

En efecto, esta transformación tuvo como consecuencia una alteración de la estructura social a la cual, las partes más conservadoras de la sociedad respondieron con rechazo. Esto se evidenció en la percepción del rol de obrera como una desviación del rol de la mujer:

De ordinario la obrera es una mujer sacada del hogar a que estaba destinada, desviada del camino por donde Dios la dirigía. No es la mujer para la fábrica sino para la casa, ni hay para ella ocupación más principal que el cuidado del hogar y de la familia. Hay excepciones y debe haberlas, es inevitable que algunas mujeres sean obreras, pero no puede ser una excepción tan frecuente como lo es hoy en día. (*Mascaras*, 1917, como se citó en Vega, 2002, p.215)

A partir de esta cita, puede decirse que el trabajo fabril femenino no pasó desapercibido y que, incluso, representó una suerte de fragmentación en las estructuras familiares tradiciones antioqueñas, debido a que exigían a la sociedad ensanchar la visión que durante siglos se había formado en torno a la mujer. Los esfuerzos realizados por la Iglesia fuera y dentro de las

fábricas, en el acompañamiento de obreras, estuvieron dirigidos a la preparación de las mujeres para afrontar los asuntos de la vida pública y facilitar un cambio en la percepción social del rol de la mujer, es decir, que instituciones como el Patronato, también sirvieron para preparar la sociedad ante la aparición de un rol de la mujer distinto al de madre y esposa.

Según Patricia Londoño, durante el periodo comprendido entre 1890 y 1930 época “abundan los episodios que ilustran la iniciativa, a veces incluso la osadía y la determinación, con que ellas, a título individual o en forma anónima y colectiva, escogieron roles novedosos en ese tiempo, algunos de los cuales desafiaron convencionalismos vigentes” (2003).

No podría decirse con exactitud cuáles oficios incluyó Londoño dentro de su clasificación de osados y novedosos; no obstante, si se tiene en cuenta la novedad que representó la industrialización para el país, podría estimarse el trabajo fabril como uno de estos.

Dicho lo anterior, una de las características de este tipo de trabajos, que se entiende como base de la definición de este como novedoso y osado, fue la condición de soltería a la que se vieron obligadas las mujeres para mantener su empleo.

La aceptación de esta condición representó toda una novedad en la época, teniendo en cuenta que históricamente, la mujer soltera era “...un personaje socialmente estigmatizado, que no cumple con tareas significativas para el sistema y constituye un peso para la estructura: no tiene capacidad de acción independiente a nivel social, económico, político y afectivo” (Serrano, 2010, p.461).

Si bien esta percepción de la soltería probablemente fue cambiando con la aparición de la mujer trabajadora, no puede negarse que en una sociedad profundamente conservadora es probable que la percepción del término tuviera un cambio muy lento, si se tiene en cuenta que

aún en la actualidad el término “solterona” tiene una connotación negativa. Esta hipótesis podría relacionarse con el hecho de que no era extraño que muchas obreras, después de varios años de trabajo, decidieran renunciar para volver al espacio doméstico, casarse y tener hijos.

La empresa no sólo rechaza el ingreso de mujeres casadas sino que las obreras solteras que contraen matrimonio o quedan en embarazo deben retirarse. Esta regla, de la cual no hallamos ningún rastro escrito en los archivos, fue aplicada rigurosamente durante años, aparentemente aceptada e interiorizada por las trabajadoras (Arango, 1991, p.48).

Cómo lo afirma Arango (1991) no se han encontrado registros de reglamentos que den cuenta de este tipo de normativas de forma escrita; sin embargo, se deja en claro que “para la Iglesia y los empresarios el trabajo femenino era incompatible con la función de madre y esposa, las mujeres casadas tenían cerrado el acceso al mundo laboral” (Reyes & Saavedra, 2005, p.39).

Esta decisión puede explicarse por las largas jornadas laborales a que se veían expuestas las obreras, pues para los empresarios, el trabajo fabril requería completa dedicación y, una madre o esposa que estuviera a cargo del hogar y los hijos no estaría en capacidad de trabajar largas jornadas y ocuparse de las labores del hogar.

Es apenas lógico ligar esta resolución con la importancia que tenía el rol de la madre en la sociedad antioqueña. Teniendo en cuenta que este era uno que requería dedicación completa, para la época, debió ser inadmisibile pensar en una madre que “abandonara” el hogar por trabajos remunerados:

La obrera es una familia destrozada...de ordinario la obrera es una mujer sacada del puesto a que estaba destinada y desviada del camino a que Dios la dirigía. No es la mujer para la fábrica sino para la casa. (*El social*, 1917 como se cita en Reyes & Saavedra, 2005, p.39).

La decisión de exclusión de la madre también tenía que ver con la intención de salvaguardar una estructura social tradicional. Para los antioqueños, la familia seguía siendo la base de la sociedad y, por tanto, la madre ejercía un papel especial y fundamental en la conservación de ese orden social. En tal sentido, la contratación de jóvenes solteras favorecía la inclusión de la mujer en la sociedad de forma un poco más fluida o al menos, un poco menos tropezosa.

Este hecho fue positivo para la mujer, por un lado, empezó a cambiar el imaginario colectivo a propósito de la mujer soltera, debido a que propició un espacio para la asociación de esta condición con el trabajo y la capacidad de ayuda económica a la familia, que era una de las razones principales por las cuales las mujeres optaban por el trabajo fabril. Según Arango (1991), específicamente en Fabricato, esta política puso a las trabajadoras ante tres posibilidades:

la primera, escogida por la inmensa mayoría en esta generación, consiste en prolongar su soltería indefinidamente hasta conseguir la jubilación; posteriormente, algunas se casarán. La segunda consiste en trabajar un número sustancial de años para escoger entonces un matrimonio tardío con el consecuente retiro de la empresa. La tercera consiste en renunciar al trabajo en Fabricato para cambiarlo por una estrategia matrimonial que al fallar por la viudez o el abandono, puede conducir de nuevo a la trabajadora a Fabricato, como sucedió en numerosas ocasiones (1991, p.49).

De acuerdo con esto, puede decirse que, en muchos casos, las obreras renunciaban a su trabajo para contraer matrimonio; hecho que puede relacionarse con que “el trabajo industrial resultaba difícilmente conciliable con la crianza prolongada” (Arango, 1991, p.49). Esto se materializó de forma concreta en los datos estadísticos proporcionados por Arango (1991) sobre Fabricato en donde afirma que a causa de la política de exclusión de la mujer casada el 78% de las trabajadoras de la llamada primera generación de obreras que ingresaban a la fábrica se mantenían en un celibato prolongado y, el 10% de las solteras se retiraban para contraer matrimonio (p.49). Esto sugiere que el trabajo en la fábrica era un espacio transitorio entre el rol de hija y esposa.

El rol de obrera se configura como un espacio social de transición que permitió a la mujer empezar a vincularse paulatinamente al ámbito público, sin que esto significara la pérdida de valores morales como la pureza, que aseguraba que siguiera siendo bien valorada, de acuerdo con los preceptos morales de la sociedad.

Esta visión se hizo evidente en el trabajo de organizaciones de carácter religioso como el Patronato pues, a través de su acción, se buscó la prevalencia de unos comportamientos femeninos que, evitaran pensar en la obrera como una mujer *perdida*. Es decir que, a través la Iglesia como mediadora, se inició la transición entre el papel tradicional de la mujer en tanto madre, y el de la obrera que, al inicio de la industrialización, definían como “un ser sumiso y laborioso” (Correa, 2011, p.64), como una manera de trasladar a este rol público, características de la esposa y madre.

A pesar de lo anterior, la figura de la obrera dócil y sumisa, no término siendo sino, en muchos casos, un ideal que podría equiparse con el Dogma de la Inmaculada Concepción en el

siglo XIX, en la medida en que, a través de ambos, se señalaban unas condiciones y características que las mujeres debían seguir pero que, en muchos casos eran inaccesibles teniendo en cuenta las condiciones socioeconómicas a las que se exponían las mujeres:

Fabricato, al igual que las demás empresas antioqueñas, se encontró con una masa de trabajadores... que no se acomodó rápidamente a los procesos productivos esperados. Primero, porque esta nueva clase obrera, en su mayoría, procedente de los campos, estaba compuesta de hombres y mujeres muy jóvenes casi niños, que no estaban acostumbrados a la intensidad de los trabajos mecanizados, las largas jornadas de trabajo y los niveles de concentración que exigía. También, operar las máquinas no fue tan sencillo para un gran porcentaje de estos obreros que eran despedidos por dañar telas y piezas, graves problemas de indisciplina a los que incitaba el mundo urbano, sobre todo en estos centros obreros donde el alcoholismo alcanzó niveles preocupantes (Correa, 2011, p.64).

De forma que, la figura de la obrera dócil y diligente se anteponía a la de la obrera indisciplinada, que faltaba a su trabajo y que, se caracterizaba por la inestabilidad laboral debido a que no existía una vinculación con la fábrica más allá del pago.

Para Mayor Mora (1996), uno de los principales problemas a los que se vieron enfrentados los primeros empresarios fabriles de Antioquia fue el individualismo obrero, lo que se traducía en un cambio frecuente de trabajo en búsqueda de mejores oportunidades, por lo que el nivel de compromiso con su tarea dentro de la fábrica no alcanzaba a ser profundo.

Para el autor, el origen campesino de las obreras es reconocido como una de las causas de los problemas comportamentales, afirmación sustentada en que “entre 1916 y 1928 la proporción de las obreras textiles que venían de fuera de Medellín aumentó del 50% al 71.9%” (Mayor,

1984, p.255). Incluso, se establece que estas obreras ya contaban con cierta experiencia previa que habían adquirido del trabajo disciplinado en establecimientos como trilladoras de café y manufactureras de alimentos, aunque no puede establecerse con claridad por la ausencia de datos estadísticos, cuántas obreras de la industria textil habían sido empleadas en este tipo de establecimientos. No obstante, la disciplina adquirida fue eclipsada por las dificultades que representaron para la industria, los comportamientos de las mujeres de origen campesino: “la campesina, la antigua trabajadora agrícola, se rebelaba, sin duda, contra la idea de trabajar disciplinadamente semana tras semana, sobre todo en fábricas como las textiles donde existían jornadas de trabajo hasta de doce horas” (Mayor, 1984, p.256).

De esta manera, era recurrente que las obreras faltaran al trabajo los días de celebración de los Santos Patronos, y que no se presentaran los lunes. Por esta razón, Mora menciona que, en uno de los estudios del ingeniero Jorge Rodríguez se afirma que, el número de obreras era muy variable y que los lunes especialmente, se presentaban muchas inasistencias.

Otra de las causas de la inestabilidad de las obreras era el dinero, pues su falta de compromiso con la empresa estaba relacionada con la búsqueda de salarios más altos. Así, se deduce que El Patronato e instituciones como cooperativas obreras, favorecieron la estabilidad laboral al otorgar beneficios a las obreras que se traducían en una mejor relación entre la fábrica y sus empleadas:

en su afán de mantener un personal estable, los empresarios antioqueños adaptaron las necesidades de sus empresas a las necesidades de los obreros -y no a la inversa- al concederles vivienda, dormitorios y restaurantes gratis o a muy bajo costo. Con ello empezaron a sentar las bases de un “compromiso” mayor del obrero con su trabajo y con su empresa (Mayor, 1984, p.257)

Esta actitud asistencialista podría considerarse parte del Paternalismo Cristiano como *un mecanismo de control moral de obreras* en tanto que, entendía la figura del patrón como un padre que cuidaba y se preocupaba incluso por los asuntos de la vida privada de las obreras y, además, proveía y solucionaba sus necesidades. En ese sentido, la recreación de la casa paterna, también en la fábrica, respondía no solo a la necesidad de protección de una obrera joven y en muchos casos de origen rural, que se encontraba sola en la ciudad, sino, a la creación de vínculos con la empresa para garantizar su permanencia. Esta actitud pudo facilitar a las familias que enviaban a sus hijas a las fábricas en tanto que, el espacio fabril, empezaba a verse como uno seguro para las mujeres; por otra parte, la instrucción moral también evitaba que, las mujeres accedieran a malos hábitos en lo público que afectaran su desempeño en la fábrica.

Parece pues que, a partir de este momento, la descripción del papel de la Iglesia en la fábrica se complejiza pues, no solo sirvió de puente en un momento social transitorio entre los roles de madre y obrera, sino que, acompañó el proceso de vinculación de la obrera a la fábrica, al facilitar la adaptación a la disciplina fabril por medio del modelo del Paternalismo Cristiano.



## Conclusiones

¿Dócil y sumisa? O ¿indisciplinada y rebelde? Las múltiples facetas de la mujer que empiezan a hacerse cada vez más visibles a partir del proceso de industrialización son consecuencia directa de los múltiples escenarios y contextos que, en un país que había estado altamente fragmentado, constantemente anteponían los ideales con las realidades. Por un lado, la obrera representaba la figura de la mujer que se liberaba, aunque fuese momentáneamente, del rol de la madre y de la tutela del padre; sin embargo, también aparece la obrera que, seguía ligada a un papel que la asociaba exclusivamente con las labores que tenían lugar en el espacio privado y que, se ponía a la tutela de la fábrica a través del *Paternalismo Cristiano*.

No puede obviarse que, ambas descripciones corresponden a posturas distintas a propósito del mismo fenómeno: la transición de la mujer hacia el espacio público. La oposición entre ambas formas de descripción de la obrera no puede desligarse de las formas de pensamiento que, para la época, estaban profundamente vinculadas con la política. Siendo Antioquia profundamente conservadora, también tuvo influencias liberales, como se expresó en el capítulo anterior, que pudieron estar relacionadas con una percepción mucho más protagónica de la mujer en la sociedad.

En ese sentido, Duby & Perrot afirman que, "... el trabajo de las mujeres es al mismo tiempo lugar de sobreexplotación y de emancipación; y la sociedad política, espacio primero de exclusión y después de reconocimiento" (Duby & Perrot, 1993 p.7). Estas ambivalencias que, tuvieron lugar, según los autores hacia final del siglo XIX, se explican debido a que, la era democrática distinta de la feudal, trae consigo la idea de que "lo que vale para uno, vale para todos" (p.7), por lo que, empezaba suponerse que, la mujer debía tener acceso a los mismos derechos que los hombres; esta discusión sienta las bases del feminismo moderno en Europa.

Puede decirse que, esta contradicción fue también común en Colombia en el espacio fabril, por un lado, desde las duras condiciones laborales que se soportaban bajo la idea de autonomía. Y, desde otra perspectiva, de las posturas que se iban asumiendo a propósito del papel de la mujer en la sociedad.

Teniendo en cuenta que esta investigación se ha centrado específicamente en describir el papel de la mujer desde el imaginario religioso, habría que recordar que en el segundo capítulo de este trabajo titulado *La transición: moralización de obreras y acompañamiento de la Iglesia*, se trabajó sobre la idea de que, la Iglesia en efecto apoyó y acompañó el proceso transitorio en Antioquia, y que la *Rerum Novarum* es una prueba de esto, pues a partir de la encíclica, surge la institución del Patronato de Obreras.

Esta postura sugiere pues, una conciliación entre el conservatismo tradicional y las corrientes sociales, de la cual es evidencia la encíclica e incluso, permite pensar en la capacidad de la obrera de participar en el ámbito público y no sólo resignada a permanecer en el espacio privado. Por consiguiente, los *mecanismos de control moral* no se justificaban solamente por la necesidad de disciplinar al personal obrero, sino por las dificultades que pudo haber representado, para una sociedad fuertemente conservadora, dejar de pensar en la mujer según el ideal mariano. No obstante, el camino de la mujer hacia lo público seguía estando marcado por dos aspectos fundamentales: en muchos casos la mujer seguía bajo tutela de otra persona -cuando vivía en el Patronato- y, el papel de madre seguía siendo considerado como una misión de vida.

Así pues, la idea de autonomía femenina que se asociaba con el trabajo en la fábrica no seguía siendo más que concepto incompleto porque, el proceso de acompañamiento de la Iglesia a la inserción de la mujer al escenario fabril buscó garantizar que los comportamientos femeninos estuvieran articulados con los ideales religiosos de la época. A pesar de esto, se sigue

señalando la necesidad de un control moral en las fábricas debido, por un lado, a la tradición obrera, pues las obreras contaban con una larga tradición preindustrial de laboriosidad, pero estaban caracterizadas también por fuertes tendencias a la desorganización en su vida personal (Mora, 1994, Pp. 251-252). La necesidad de control puede estar relacionada también, con el gozo de cierto nivel de libertad a nivel económico y social que proporcionaba el trabajo obrero, pues muchas mujeres no tenían otra restricción más que el control social de su comportamiento.

El apoyo de la Iglesia en el proceso de industrialización está asociado, esencialmente, con “la necesidad de resolver públicamente las contradicciones entre las categorías sociales de “mujer” y “trabajadora”” (Farnsworth-Alvear, p.64).

El estudio de esta relación no deja de ser complejo puesto que supone enfrentarse a múltiples categorías entre las que sobresalen la disciplina fabril y la transición femenina hacia la vida pública, como ya se ha dicho. Estas complejidades dan cuenta, esencialmente, de que el trabajo femenino resultó ser un fenómeno que tuvo repercusiones sociales, políticas e incluso económicas; por lo tanto, no puede decirse que este pasara desapercibido frente a la estructura social del siglo XIX en Antioquia.

Seguimos hablando de un proceso de transición porque el proceso de industrialización hasta la tercera década del siglo XX no marca la entrada de la mujer al escenario público sino apenas su inicio. Este proceso, además, no tiene su origen en la industrialización sino, que habría que mirar atrás, al menos hacia el siglo XIX para reconocer múltiples oficios artesanales que, fundamentalmente, sentaron las bases de este proceso a través de la flexibilización de la frontera entre lo público y lo privado.

Vale la pena aclarar que, esta transformación no corresponde exclusivamente a las mujeres pobres, que fueron, principalmente, quienes se aventuraron a lo público por su necesidad de subsistencia. A las élites correspondió el proceso de adaptación de los movimientos feministas europeos a las realidades latinoamericanas, situación que posteriormente, se vería reflejada en la lucha activa de las mujeres colombianas por sus derechos.

Tal es el caso de Betsabé Espinal (1896-1932), una de las principales voceras de la primera huelga de obreras registrada en Antioquia. La huelga, que se inició el 12 de febrero de 1920 en la Fábrica de Tejidos de Bello, centró sus peticiones en la reducción de la jornada laboral, la exigencia de un salario igual al de los hombres, la revisión del sistema de multas, el cese del acoso sexual, el mejoramiento de las condiciones de higiene en el sitio de trabajo y que, se eliminara la prohibición de asistir descalzas al trabajo, norma que se había impuesto pues se pensaba que las obreras perdían tiempo en el camino al trabajo evitando que se ensuciaran sus zapatos en el barro, además, teniendo en cuenta el origen rural de muchas de estas, para los jefes de la fábrica no estaba bien visto que algunas trabajaran descalzas y otras no (Vega, Pp. 223-230). Luego de casi dos meses de huelga, el 04 de marzo, Emilio Restrepo, dueño de la fábrica, accedió a todas las exigencias de las obreras, se logró un aumento del 40% sobre el sueldo, la regulación del sistema de multas, la disminución de la jornada a 10 horas de trabajo, más tiempo para el almuerzo, se concedió el permiso de ir calzadas al trabajo y, se despidieron los hombres señalados de los acosos sexuales.

Dentro de la investigación, el caso de Betsabé es representativo debido a que, todas las fuentes citadas en esta investigación corresponden a interpretaciones de corte histórico a propósito del rol de la mujer o, son narradas a través de voces masculinas, Espinal constituye pues, el caso de una mujer que enfrenta sus condiciones laborales y que ejecuta acciones

puntuales para cambiarlas. Así pues, se convierte en símbolo de una nueva etapa en el reconocimiento de la mujer en el ámbito público, que se caracteriza por las reivindicaciones sociales y laborales de la mujer, y la reclamación de mejores condiciones en voz propia. Según Reinaldo Spitaletta (2002) la huelga “fue una ruptura con una tradición de damas sumisas y silenciosas...Las huelguistas de Bello se dignificaron ellas mismas como obreras. Y cómo mujeres” (p.33). La década del XX significó así, el inicio de una nueva etapa para la mujer, pues la huelga de la Fábrica de Bello marcó el inicio de un proceso contundente de reclamación femenina del espacio público y los derechos que esto implicaba.

El panorama antioqueño no deja de ser pues, uno contradictorio, en el que permanentemente se enfrentan al menos, dos visiones, que están atravesadas por el escenario político. La lucha bipartidista como característica de los siglos anteriores definió gran parte del *ethos sociocultural antioqueño* y afianzó un pensamiento conservador reflejado en la forma que, adquirieron, en Antioquia, instituciones sociales, como la familia y en ella, la definición del papel de la mujer.

Mientras Antioquia seguía consolidando el rol de la mujer a través de la figura de la Inmaculada Concepción, el gremio artesanal, especialmente los sastres, iban dando pequeños pasos hacia la posibilidad de la mujer en otros oficios. Un ejemplo de esto es, hacia el siglo XIX, la apertura de pequeñas escuelas de sastrería que enseñaban el oficio a hombres y mujeres:

A las señoras que quieran aprender tan necesario e importante oficio, tanto para la confección científica de todos los trajes para su sexo, como para toda clase de piezas para hombre, ofrece también enseñarles en sus casas de habitación a donde concurrirá a dar lecciones en los términos que se estipulen. (Arango, 1875, p.280).

De esta manera, es ingenuo pensar en que la mujer no estuviese al tanto de los ideales que movilizaban a los artesanos y que, hasta el siglo XX se encontrara en un estado de total desconocimiento de las dinámicas sociales.

Dentro de los hallazgos más relevantes de esta investigación, habría que mencionar que, la relación que se teje entre artesanas y obreras, como se mencionó a lo largo de este texto, es una que excede la mera transmisión de las técnicas manuales artesanales. La participación de las mujeres en oficios artesanales fuera de su ámbito doméstico es considerada como el antecedente de la inserción de la mujer al espacio público debido a que, permitió el proceso de inserción al mundo fabril. Por lo tanto, no puede decirse que, el papel de obrera sea un fenómeno sociocultural aislado, sino que, debe ser pensado como un hecho favorecido por los antecedentes construidos a partir de la ejecución femenina de oficios artesanales.

Tomando como base las condiciones sociales, económicas y políticas que enmarcaron el proceso femenino de transición al escenario público, se asume que la mujer ya tenía algunas nociones sobre las dinámicas sociales y la vida pública; sin embargo, no es sino hasta 1920, con la primera huelga de obreras registrada en el país, en la Fábrica de Tejidos de Bello y encabezada por la obrera Betsabé Espinal que, se evidencian acciones concretas que pueden relacionarse con el reconocimiento de su posición social como mujeres y obreras.

Por otra parte, los *mecanismos de control moral* empleado en las fábricas y cristalizado en el Paternalismo cristiano, dan cuenta de que, la mujer era, como el resto de los obreros, susceptible a vicios como el alcoholismo, muy común entre los trabajadores de Antioquia a inicios del siglo XX. Además, el registro de las difíciles condiciones en las que vivían las obreras

y las dificultades a las que se vieron enfrentadas al llegar a Medellín, permiten pensar que, por un lado, la mujer no se encontraba del todo preparada para sortear la vida autónoma y por el otro que, la ciudad se volvió un terreno hostil debido también, a los desplazamientos de jóvenes campesinas que, sin dinero y poco conocimiento sobre la ciudad, se hicieron presa fácil de conductas muy inapropiadas de los hombres, fuera en su lugar de vivienda o en el camino hacia ella. Según Jorge Mario Betancur (1998) las primeras décadas del siglo XX estuvieron caracterizadas por prácticas como la mendicidad, prostitución y robos, debido a las múltiples migraciones. Esto creó un escenario caracterizado por “el desorden de las basuras y la mierda humana en las calles, los instintos pornográficos desarrollados por la vista y el tacto, las palabras obscenas dichas y escuchas en público, las enfermedades contagiosas...” (Pp.78-79), que se hizo un paisaje frecuente durante esta época. De modo que, la nueva ciudad representaba para las mujeres, retos en materia de seguridad y supervivencia.

Sin duda, la mujer estaba mucho más preparada de lo que algunos segmentos de la sociedad creían, para adquirir un nuevo papel: el de la mujer en el escenario público. Sin embargo, este cambio no fue espontáneo. El trabajo fabril de la primera generación de obreras fue hecho representativo de un proceso de tránsito hacia lo público que, venía gestándose de forma tímida a través de oficios artesanales desde el siglo XIX y que, por su relevancia social, permitió hacer mucho más evidente el proceso de conquista del espacio público.

Habría que decir, como una característica fundamental del proceso de transición que, la mujer que accedió al trabajo fabril no se encontraba pues, en condición de emancipación o autonomía. Legalmente, se mantuvo a la mujer como una menor de edad que requería de la tutela masculina y continuaron las restricciones en el manejo de bienes y dinero. Es hasta la

década del 30 que la condición civil de la mujer empieza a cambiar en el país con la aparición de la Ley 28 de 1932 que otorgó capacidad civil a las mujeres facultándolas para la libre administración y disposición de sus bienes (Velásquez, 1989); más adelante, en 1936, se destaca la reforma a la Constitución Política de 1886 en la cual se reconocieron algunos derechos de las mujeres como el acceso a la educación profesional, la no pérdida de la nacionalidad por contraer matrimonio con un extranjero y el establecimiento del patrimonio del familia inembargable, entre otros asociados con su condición dentro de la estructura familiar.

Desde el punto de vista social, la fábrica y el Patronato, replicaban el hogar paterno y todas las restricciones implícitas que propendían por la protección y conservación de la moral. De modo que, el trabajo fabril solamente representó un hecho representativo de lo que sería un proceso mucho más largo de conquista del espacio público.

La obrera es pues, una mujer en tránsito que, favoreció la creación de un espacio social en que pudo empezar a pensarse como ciudadana a partir del reconocimiento de sus capacidades y posibilidades en el espacio público y, sobre todo, que permitió posteriormente, repensar la idea de la maternidad como la misión de vida femenina.

Para finalizar, este trabajo a propósito de la mujer obrera en el siglo XX abre las posibilidades a futuras líneas de trabajo centradas, principalmente en tres aspectos. El primero referido a los oficios artesanales como formas de trabajo que, en el siglo XIX, iniciaron una tímida participación femenina en el escenario público. El segundo, centrado en la convergencia entre los papeles de obrera y ama de casa que, tuvieron lugar, hacia mediados y finales del siglo XX y que, de alguna manera pusieron fin al conflicto entre las categorías de mujer y trabajo. Por



último, sigue abierto el interrogante sobre otras formas, además del trabajo fabril, que pudiesen ser representativas y favorecieran la vinculación de la mujer con la esfera pública.

## Bibliografía

- Acosta de Samper, S. (1895). *La mujer en la sociedad moderna*. Garnier Hermanos.
- Acosta de Samper, S. (1881). La mujer en la política. *La Mujer* (59 y 60), 285-287.
- Arango, G (2004). *Sociabilidades católicas, entre la tradición y la modernidad*.  
*Antioquia 1870-1930*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Arango, J. M. (agosto 5 de 1875). Algo nuevo e importante. *Boletín industrial* (95) año III, 280.
- Arango, L. (1991). *Mujer, religión e industria*. Editorial Universidad de Antioquia.
- Arango, L (1994). Industria textil y saberes femeninos. *Historia Crítica*, (9) 44-49.
- Arboleda J. I. & Garrido M. (2019). *Glosario para la independencia. Palabras que nos cambiaron*. Idartes. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll3/id/47/>
- Archila, M. (1989). *Cultura e identidad obrera. Colombia 1910-1945*. CINEP.
- Archila, M (1997). Quimera del pensamiento socialista colombiano. *Credencial historia* (90). <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-90/quimera-del-pensamiento-socialista-colombiano>
- Arendt, H. (2005). *La condición humana*. Paidós.
- Bermúdez, S. (1993) *El bello sexo. La mujer y la familia durante el olimpo radical*.  
UNIANDES
- Bermúdez, S. (1994) Tijeras, aguja y dedal. Elementos indispensables en la vida del bello sexo en el hogar en el siglo XIX. *Historia crítica* (9). 21-26.  
<https://doi.org/10.7440/histcrit9.1994.03>

Bernal, J. (1985). Características de la primera generación de obreras antioqueña. En *Historia y cultura obrera* (pp.3-22) Litoarte.

Bushnell, D. (1994). *Colombia a pesar de sí misma*. Planeta.

Carreño, M (1885). *Manual de urbanidad y buenas maneras para uso de la juventud de ambos sexos*. Garnier Hermanos.

<https://bibliotecadigital.jcyl.es/es/consulta/registro.cmd?id=20775>

Código civil colombiano [CCC]. Ley 57 de 1887. Arts. 177, 178, 179, 181, 182 y ss. abril 15 de 1887 (Colombia). <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/9811>

Concordato entre la República de Colombia y la Santa Sede. Art. 1º, 2º, 3º, 5º. 31 de diciembre de 1887 (Colombia).

Constitución Política de Colombia. Art. 48, 53. 5 de agosto de 1886 (Colombia). <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=7153>

Correa, Arboleda, A. M. (julio de 2011). Facetas de la clase obrera bellanita, primera mitad del siglo XX. De las “pobres bobas” a los empresarios vivos. *Huellas de ciudad* 11 (13), 62-76.

DANE. (1976) *Medellín en cifras. Ciudad tricentenaria 1675-1975*.

David, A. (2007). “Las trabajadoras de Medellín entre la necesidad y la exclusión 1850.1900”. *Historia y Sociedad*. (13), 91-109.

David, A. (2013). *Mujer y trabajo en Medellín. Condiciones laborales y su significado social 1850-1906*. Premio Idea.

Duby, G. & Perrot, M. (1993). *Historia de las mujeres 4. El siglo XIX*. Taurus.

Escobar Restrepo, L. (1935). "El patronato de obreras y su labor caritativa". *Letras y Encajes*. (120), 2019-2027.

Farnsworth-Alvear, A. (1995). Virginidad ortodoxa/recuerdos heterodoxos: hacia una historia oral de la disciplina industrial y de la sexualidad en Medellín, Colombia. *Entre pasados* (9), 63-84.

Giraldo Restrepo, P. (2007) *Mujeres antioqueñas en la memoria de la ciudad*. Alcaldía de Medellín, Secretaría de Cultura Ciudadana.

González, L. & Reyes, C. (1996). La vida doméstica en las ciudades republicanas. En B. Castro (Ed.), *Historia de la vida cotidiana en Colombia* (pp. 205-241). Norma.

González, F. (1993). El concordato de 1887. *Credencial Historia*, (41), 4-9.

Gutiérrez de Pineda, V. (1968). *Familia y Cultura en Colombia. Tipologías. Funciones y Dinámica de la Familia. Manifestaciones múltiples a través del mosaico cultural y sus estructuras sociales*. Coediciones de Tercer Mundo y Departamento de Sociología. Universidad Nacional de Colombia.

Jaramillo, A. (1985). Tradiciones y valores en la primera generación obrera antioqueña (1900-1920). En *Historia y Cultura Obrera* (pp. 23-45). Litoarte

Jaramillo Uribe, J. (1976). Las sociedades democráticas de artesanos y la coyuntura política y social colombiana de 1848. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, (8) 5-18. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/achsc/article/view/36322>

Käppeli A. (2000). Escenarios del feminismo. En: Duby, G. & Perrot, M. (Eds.) *Historia de las mujeres 4. El siglo XIX* (pp. 465-499). Taurus.

Latorre Mendoza, L. (2006). *Historia e historias de Medellín*. Editorial ITM.

León XIII. (1891). *Carta Encíclica "RERUM NOVARUM"*. PPC: Roma.

León, K. & López, J. (2020) *Fabricato 100 años, la tela de los hilos perfectos*. Editorial Eafit.

Loaiza, G. (2011). *Sociabilidad, religión y política en la definición de nación (Colombia 1820-1886)*. Editorial Universidad Externado de Colombia.

López, L. (1911) "Un dilema". *La organización* (Medellín). 38 (707), 1.

<https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/9739>

López, L. (1911) "El voto femenino". *La organización* (Medellín). 38 (706), 1.

<https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/9738/rec/1>.

Londoño Vega, P. (1994). Educación femenina en Colombia, 1780-1880. *Boletín cultural y bibliográfico*, 31(37), 21-59.

[https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin\\_cultural/issue/view/71](https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/issue/view/71)

Londoño Vega, P. (2002). *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930*. Fondo de Cultura Económica.

Londoño Vega, P. (2003) "La vida de las antioqueñas, 1890-1940". *Credencial Historia*. (163). Tomado de: <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-163>.

Mayor Mora, A. (1984). *Ética, trabajo y productividad en Antioquia*. Tercer Mundo Editores.

Mayor Mora, A. (1997). *Cabezas duras y dedos intelegentes*. Colcultura

Mayor Mora, A., Quiñones Aguilar, A. & Barrera Jurado, G. (2014). *Las escuelas de artes y oficios en Colombia 1860-1960*. Pontificia Universidad Javeriana.

<http://hdl.handle.net/10554/41302>.

Mayor Mora, A. (Octubre de 2016). El nacimiento de la industria colombiana. *Credencial historia*. (151). <https://www.banrepcultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-151/el-nacimiento-de-la-industria-colombiana>.

Melguizo, B. (1906). Las madres cristianas. *La familia cristiana*. (3). Pp.25-26.

Molina, G. (1988). *Las ideas socialistas en Colombia*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Montengro, S. (1982). La inudstria textil en Colombia: 1900-1945. *Desarrollo y Sociedad* (8) Pp. 115-176. <https://revistas.uniandes.edu.co/toc/dys/8>

Montenegro, S. (2002) *El arduo tránsito hacia la modernidad: historia textil colombiana durante la primera mitad del siglo XX*. Norma/ Editorial Universidad de Antioquia.

Montoya, J. (1899). Feminismo. *El montañés*. (17). Pp. 194-198.

<https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/7564>

Noguer, N. (1923). El intervencionismo de la encíclica “Rerum Novarum”. *Estudios de derecho* 11 (103-4), 35-59. <https://revistas.udea.edu.co/index.php/red/issue/view/3177>

Oficina de estadística municipal (1917). *Anuario Estadístico del Distrito de Medellín 1916*. (2). Editorial Bedout.

Ortiz, R. (1991). *Medellín antiguo ¿Sociedad hipócrita?* Medellín.

Ospina Cruz, C. (2015) De maestras, señoritas y otras peripecias pedagógicas. *Historia y Memoria*. (10), 97-126. [https://revistas.uptc.edu.co/index.php/historia\\_memoria](https://revistas.uptc.edu.co/index.php/historia_memoria)

Ospina, L. (2017) *Industria y Protección en Colombia 1810-1930*. Ministerio de Cultura: Biblioteca Nacional de Colombia.

Pedraza, Z (1999). *En cuerpo y alma*. Universidad de los Andes.

Perilla Lozano, L (2017). La ciudadanía y los otros en la primera mitad del siglo XIX en Colombia. *Trabajo Social*. (19), 45-53.

Pio IX (1854). Epístola apostólica “*INEFFABILIS DEUS*”. PPC: Roma.

Pio IX (1864). Carta Encíclica “*SYLLABUS ERRORUM COMPLECTENS PRAECIPUOS NOSTRAE AETATIS ERRORES*”. PPC: Roma.

Poveda Ramos, G. (1996) “La industria en Medellín, 1890-1945” En: Melo, J. O. (Ed.) *Historia de Medellín*. Tomo I, 307 – 325. Compañía Suramericana de Seguros.

Ramírez Patiño, S. P. (2011) Cuando Antioquia se volvió Medellín, 1905-1950. Los perfiles de la inmigración pueblerina hacia Medellín. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*. 38(2), 217-253. <http://dx.doi.org/10.15446/achsc>

Real Academia de la Lengua Española (s.f). Diccionario de autoridades, Tomo I. Recuperado Febrero de 2021, de <https://webfrl.rae.es>

Real Academia de la Lengua Española (s.f). *Mapa de diccionarios académicos*. Recuperado Febrero de 2021, de <http://web.frl.es/ntilet>

Regina (1926). En qué consiste el feminismo. *Letras y Encajes* (5), 66.

Reyes, A., & Saavedra, M. (2005). Mujeres y trabajo en Antioquia durante el siglo XX. Escuela Nacional Sindical.

- Restrepo, E. (2008). El patronato de Fabricato (1938-1874) Instrumento de control y adoctrinamiento de obreros. *Huellas de Ciudad* (10), 45-55.
- Restrepo, E. (2017). *Historia de Rosellón (1912-1943)*. Centro de Historia de Envigado.
- Restrepo Gil, P. (2003). Biografía de una matrona antioqueña: Enriqueta Vásquez de Ospina, 1832-1886. *Historia y Sociedad* (9), 191-209. <http://dx.doi.org/10.15446/hys>
- Restrepo, S. (2004). Contexto histórico de las mujeres antioqueñas en el siglo XX. *Repertorio Histórico de la Academia Antioqueña de Historia*, 99(1), 77-85. <http://academiaantioquenadehistoria.org/revista/index.php/repertoriohistorico/issue/view/53>
- Restrepo, S. (2005). *TEMAS DE HISTORIA 3. De memoria. Recuerdos propios y ajenos del siglo XX*. Medellín.
- Saavedra Restrepo, M. C. (2003) “Empresas y empresarios: el caso de la producción textil en Antioquia (1900 – 1930)”. En: Dávila Ladrón de Guevara, C. (Ed.) *Empresas y empresarios en la historia de Colombia: siglos XIX – XX: una colección de estudios recientes*. Tomo 2, 1215 – 1248. Norma/Ediciones Uniandes.
- Samper Agudelo, J. M. (1971) *Memoria de un alma*. Editorial Bedout.
- Sennett, R. (1982). *La autoridad*. Alianza Editorial.
- Serrano López, A. M. (2010) “Las solteronas obreras”. *Papel Político*. 15 (2), Pp. 459-485. [http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0122-44092010000200003&tlng=es](http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0122-44092010000200003&tlng=es)
- Semana Historia (2018). La regeneración. *Semana Historia*. <http://semanahistoria.com/la-regeneracion/>



Sierra, J. D. (1912) “Educación en la mujer y su liberación”. *La organización* (Medellín). 45 (848), 1. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/9879>

Spitaletta, R. (2002 -2003). Huelga de Señoritas, o cuando en Bello se protagonizó un alzamiento de mujeres liderado por Betsabé Espinal. *Huellas de ciudad* (4), 30-33.

Solano, S. P. (2010). Los sectores sociales medios en la historia social colombiana del siglo XIX. *Memorias* (13). <https://repositorio.unicartagena.edu.co/handle/11227/265>

Solano, S. P. (2011). Trabajo, raza, ciudadanía y estilos de vida en Colombia durante el siglo XIX. *Revista de Ciencias Sociales* 17 (2), 341-356.

<https://doi.org/10.31876/rcs.v17i2.25567>

Solano, S.P. (2011). Trabajo, “gente de bien” y nación en Colombia durante el siglo XIX. *Boletín Americanista* (62), 219-239. <http://hdl.handle.net/11227/269>

Uribe Ángel, M. (1891). Carta sobre Medellín. Carta quinta. *Revista literaria* (20), 499-505. <https://babel.banrepcultural.org/digital/collection/p17054coll26/id/10523>

Uribe de Hincapié, M. T. (1992) De la ética en tiempos modernos o del retorno a las virtudes públicas. *Colombia Estudios Políticos* (02), 7-25.

<https://revistas.udea.edu.co/index.php/estudiospoliticos/article/view/13032>

Uribe de Hincapié, M. T. (2001) *Nación, ciudadano y soberano*. Corporación región.

Uribe de Hincapié, M. T. (2011). Estructura social de Medellín en la segunda mitad del siglo XIX. En L.M. Lopera (Ed.) *Un retrato fragmentado. Ensayos sobre la vida social, económica y política de Colombia – siglo XIX y XX* (pp. 19-48). La carreta editores/Alcaldía de Medellín.

Constitución de Cundinamarca (1811). En Uribe Vargas, D. (Ed.) *Las constituciones de Colombia*. (Pp. 307-364). Ediciones Cultura Hispánica.

Vega Cantor, R. (2002) *Gente muy rebelde, 3. Mujeres, artesanos y protestas cívicas*. Ediciones Pensamiento Crítico.

Velásquez, M. (1989). Condición jurídica y social de la mujer. En A. Tirado (Ed.) *Nueva historia de Colombia* (pp. 9-60). Planeta.

Venegas Valdebenito, H. (2015). Paternalismo industrial y control social. Las experiencias disciplinadoras en la minería del carbón en Chile, Lota y Coronel en la primera mitad del siglo XX. *Amérique Latine Histoire et Mémoire*. Les Cahiers ALHIM (28).  
<http://journals.openedition.org/alhim/5099>.