

Matronas, sacerdotisas, mujeres caritativas y mujeres públicas: caridad, género y política en
Santa Fe de Bogotá, 1855 - 1886

Trabajo presentado como requisito
para optar por el título de Historiadora
Escuela de Ciencias Humanas
Programa de Historia
Dirigido por: Franz Hensel Riveros

Presentado por
Margarita María Martínez Osorio

Bogotá, 2015

Tabla de contenido

Agradecimientos.....	3
Introducción.....	4
I. La caridad es mujer y es madre: civilización cristiana, género y partidos políticos	16
1. Las mujeres caritativas: entre la historia de las mujeres y el género como categoría analítica	16
2. Buenos pobres y buenas madres: caridad y civilización cristiana	24
3. Más que darle pan al hambriento: caridad y partidos políticos	29
II. Los partidos políticos y las “sacerdotisas de la caridad”: ambigüedades y contradicciones en la construcción del orden	44
1. Filantropía y caridad: modelos antagónicos con supuestos comunes	44
2. La educación de las mujeres caritativas y el cuestionamiento de las miradas partidistas antagónicas.....	56
III. Paradojas, ambigüedades y discontinuidades de la inclusión política: mujeres públicas, mujeres políticas y matronas de la caridad	63
1. La mujer caritativa: entre la mujer pública y la mujer política.....	63
2. La matrona de la caridad: una mujer política y defensora del orden cristiano	71
3. Las ambigüedades de la participación femenina: género y política en el siglo XIX	80
Conclusiones: la categoría de género y sus implicaciones para la historia política	90
Bibliografía.....	96

Agradecimientos

Este texto es el resultado de un proceso en el que encontré a la historia como mi vocación. Por eso, y principalmente, quiero agradecer a Franz Hensel, quien desde el comienzo me enseñó a amar esta disciplina, a confiar en mis intuiciones y a apostarle a mis ideas. Quiero dedicarle esta tesis a él porque con sus consejos, su paciente lectura, su atenta escucha y la confianza que siempre deposita en mí, me impulsó a encontrar en la historia mi profesión y mi pasión. También agradezco a Catalina Muñoz y a Ana María Otero por acompañarme a lo largo de mi carrera y por haber ayudado con la elección del tema de este trabajo. De igual manera, doy las gracias por el apoyo brindado por parte de mis compañeros y compañeras del semillero “Entre prácticas y representaciones”; sus atentas lecturas y comentarios alimentaron este texto y las reflexiones que aquí consigno.

Por otra parte, nunca me alcanzarán las palabras de agradecimiento para mi mamá, quien está siempre a mi lado cuando libro mis batallas y me apoya con su fuerza en cada paso de mi vida profesional. Gracias también a mi hermana Manuela y a mi familia por siempre brindarme sonrisas y alegrías cuando más lo necesito. Y a mis amigos y amigas, Andrea, Juan, Natalia, Fernando y Camila, por apoyarme, confiar en mí, ser mis colegas y compañeros en los momentos de crisis y estrés, pero sobre todo, en las alegrías. También agradezco especialmente a Sindy por transmitirme su amor y pasión por la historia política; espero seguir cultivando ese legado con el mismo entusiasmo con que ella lo hacía.

Finalmente, le doy las gracias al ICANH y a su apoyo a esta investigación a través de la beca en historia republicana¹. Agradezco a Lorenzo Acosta, quien me acompañó en este proceso y cuyos comentarios y sugerencias fueron centrales en la elaboración de este proyecto.

¹ Una versión preliminar de esta tesis fue elaborada en el marco de la beca en historia republicana dada por el ICANH en febrero de 2014. El producto de este proceso fue un artículo titulado “Las matronas de la caridad: partidos políticos y género en Santa Fe de Bogotá, 1855 – 1886”, en el cual se consignan algunas de las reflexiones planteadas aquí.

Introducción

En 1850, y con motivo de la reciente expulsión de la Compañía de Jesús por cuenta de las medidas liberales que se estaban implementando en la Nueva Granada, ochocientas matronas de Bogotá fueron convocadas para manifestarse en contra de una medida que era descrita como un ataque a “la justicia, la libertad i el honor nacional”². Juan de Dios Gómez, autor del panfleto titulado “Lagrimas i recuerdos o justificacion del dolor de las bogotanas por la expulsion de los relijiosos de la Compañia de Jesus”, cuenta cuál fue la reacción de las mujeres cuando se enteraron de la política adoptada por el gobierno liberal: “las damas bogotanas, bellas, nobles, entusiastas por la virtud, por la justicia, por el honor i por la prosperidad de la patria, se adornaban aquel dia cuidadosamente, rizaban sus cabellos i, al contemplar su imágen en el terso cristal que les servia de consejero, se sonreian tristemente, descubriendo sobre sus mejillas la reciente huella de sus copiosas lágrimas”³. El panfleto insistía en que, ante la tristeza profunda que generaba la expulsión de los jesuitas, “ellas se disponian á presentarse al primer majistrado de la Nacion, á pedirle que se abstudiese de dictar el decreto de expulsion que ya se anunciaba, contra los virtuosos sacerdotes de la Compañia de Jesus”⁴.

Cinco años más tarde las mujeres bogotanas fueron convocadas nuevamente. En esta ocasión, aunque no se trató de la defensa explícita a los jesuitas, les fue encomendado, otra vez, un proyecto vinculado con la protección de la Iglesia. El 30 de junio de 1855, Antonio Herrán, arzobispo de Santa Fe de Bogotá hizo un llamado a las señoras de la ciudad para que prestaran sus servicios en apoyo a la recién creada Congregación de la Caridad, organización caritativa cuyo fin fundamental era atender a “la humanidad misma que necesita de un socorro eficaz”⁵. El arzobispo requería de la colaboración de las “sacerdotisas de las costumbres de los pueblos”, de esas mujeres que, caracterizadas y reconocidas ampliamente por sus virtudes, estaban capacitadas para dar ejemplo y practicar

² Juan de Dios Gómez, «Lagrimas i recuerdos, o justificacion del dolor de las bogotanas por la expulsion de los relijiosos de la Compañia de Jesus» (Bogotá. Imprenta de Espinosa, 1850), 4, Biblioteca Nacional de Colombia.

³ Ibid., 3 - 4.

⁴ Ibid., 4.

⁵ «Estatutos de la Congregación de la Caridad de Bogotá» (Imprenta de «El Catolicismo», 1855), Biblioteca Nacional de Colombia.

la caridad, definida como la “virtud mas sublime del cristianismo”⁶. Los estatutos de la Congregación eran enfáticos en defender el carácter urgente del apoyo femenino en las actividades de caridad de la capital: ante las altas tasas de mendicidad, la falta de atención a los reclusos en las cárceles y la poca eficacia en el cuidado a los enfermos en los hospitales, se requería de las mujeres para que, sin abandonar sus deberes como esposas y madres en los hogares, prestaran su tiempo para colaborarle a la Iglesia con la administración y organización de los centros de caridad de Bogotá.

¿Por qué fueron convocadas las mujeres capitalinas para administrar los centros de caridad de Santa Fe de Bogotá? ¿Por qué la insistencia en que justamente *las señoras* acudieran al socorro de “la humanidad” al evitar la expulsión de los jesuitas, al curar a los enfermos y atender a los pobres de la ciudad? ¿Cuál es la relación que se establece aquí entre las mujeres, la defensa de la Iglesia y el auxilio a “la humanidad”? Y, más aún, habría que preguntarse: ¿Qué tipo de conexión se pone de presente en este caso entre las mujeres y la política? Tanto en 1850 como en 1855 las bogotanas fueron llamadas para ejercer tareas de oposición al liberalismo: en 1850 las mujeres mostraron su resistencia ante la expulsión de la Compañía de Jesús, decretada por el entonces presidente liberal José Hilario López. Cinco años después, se les pidió a las bogotanas que administraran las instituciones de caridad de la ciudad, cuya actividad se fortaleció bajo el gobierno del conservador Manuel María Mallarino para hacerle contrapeso a las posturas anti eclesiásticas promovidas por varios años de gobierno liberal.

Los trabajos que se han ocupado del tema de la caridad en el siglo XIX han sido enfáticos en señalar que las mujeres bogotanas entraron a participar en el mundo político en virtud de su vinculación con las asociaciones de caridad y, en general, con las actividades promovidas por la Iglesia. Desde esta perspectiva, las mujeres capitalinas se inmiscuyeron en los conflictos partidistas del periodo al ejercer un papel central en la defensa de la Iglesia y en oposición a todo aquello que amenazara con eliminar sus privilegios⁷. Pero, ¿por qué

⁶ *Ibíd.*, II.

⁷ Ver por ejemplo: Beatriz Castro, *Caridad y beneficencia. El tratamiento de la pobreza en Colombia, 1870 - 1930* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2007). Hayley Froyland, «Caridad, Asistencia Pública y Moralización: El Mantenimiento del Orden Social Paternalista y Jerárquico en Colombia, 1850 - 1940», *Memoria y Sociedad*, noviembre de 1997. M. H. Ramírez, *De la caridad barroca a la caridad ilustrada: mujeres, género y pobreza en la sociedad de Santa Fe de Bogotá, siglos XVII y XVIII* (Universidad Nacional de Colombia, 2006).

se acudía a las mujeres como herramientas de oposición política hacia las medidas liberales? ¿Cómo se dio esa inclusión femenina en los asuntos públicos a través de su apoyo a la Iglesia? ¿Bajo qué supuestos operaba? ¿Sobre qué se sustentaba y justificaba?

El presente texto tiene por objetivo examinar la actividad de tres organizaciones de caridad lideradas por mujeres de élite bogotanas en la segunda mitad del siglo XIX desde una perspectiva que conecta género y política. Estudiar el fenómeno de la caridad desde la clave del género supone prestar atención a los modos en que los términos “hombre” y “mujer” adquieren sentido en contextos precisos, y específicamente, la perspectiva de género permite explorar cómo la articulación de los proyectos de caridad de Bogotá se encontraba atravesada por representaciones y prácticas relacionadas con las definiciones que se asignan a la feminidad y a la masculinidad, y que repercutieron en la estructuración de los centros de caridad concretos. Sin embargo, y atendiendo a la propuesta de Joan Scott, dichos significados de género no operan de manera aislada, sino que, por el contrario, se entrecruzan constantemente con otras esferas del mundo social, por ejemplo, la de la política.

La iniciativa de fundar organizaciones de caridad en la segunda mitad del siglo XIX descansaba en la preocupación de la Iglesia por contrarrestar las medidas anti eclesiásticas promovidas por el liberalismo, las cuales buscaban excluir a la religión de los asuntos de la vida pública. La opción de apoyarse en la caridad para reivindicar la presencia de la Iglesia en la política parecía la adecuada: las asociaciones caritativas representaban “[...] los esfuerzos de las dos autoridades civil i eclesiástica hacia el santo fin de mejorar la condición material, moral i social de la clase indijente de la capital de la República”⁸. A lo que se apuntaba era a entablar una alianza entre el gobierno conservador y las instituciones eclesiásticas, con el fin de poner en práctica mecanismos de atención a la pobreza que tuvieran como fundamento básico el cuidado y la educación religiosa.

En este sentido, las iniciativas caritativas se ubicaban en el centro del debate político de la época: constituían una forma de oponerse a un proyecto de orden desde el que la religión no tenía cabida en las instituciones públicas. Las mujeres fueron convocadas para encabezarlo y representarlo y es por esta razón que atender a las intersecciones entre

⁸ «Estatutos de la Congregación de la Caridad de Bogotá», I.

los significados de género y la política resulta vital en el momento de entender el mundo político del siglo XIX, sus supuestos, sus lógicas y sus modos de operación. Como bien lo anota Scott, un análisis que vincule género y política implica mirar “las formas particulares y específicamente contextuales en que la política construye al género y el género a la política”⁹. Estos no son dos procesos aislados que puedan ser pensados independientemente sin que con ello se pierdan elementos de análisis y experiencias centrales para la investigación histórica. La apuesta del presente trabajo es, entonces, iluminar algunas de esas intersecciones entre género y política que estructuraron los espacios de caridad de la segunda mitad del siglo XIX.

La metodología usada para llevar a cabo este propósito se estructurará con base en lo que autores como Roger Chartier han llamado el cruce entre “prácticas y representaciones”. Este historiador ha dicho que la noción de “representación” se sustenta sobre los mecanismos usados por los sujetos y los grupos humanos para dotar de sentido y organizar el mundo. El ejemplo tomado por Chartier para explicar esta idea es el de la lectura en el Antiguo Régimen; a partir del análisis de los libros de este periodo, el autor muestra cómo allí se planteaban formas de pensar en la organización social atravesadas por clasificaciones de los sujetos y prescripciones sobre el papel que cada quien debía desempeñar en el orden político. Sin embargo, para Chartier, esta noción de representación es necesaria pero no suficiente para el análisis histórico; con el fin de que sea provechosa analíticamente, debe vincularse estrechamente con una historia de las prácticas, de las apropiaciones, es decir, del modo en que los actores sociales concretos hacen uso de las representaciones y las interpretan, modifican, cuestionan y las ponen en circulación en espacios específicos.

De acuerdo con esto, una investigación histórica que centre su mirada en las “operaciones de construcción de sentido”, en esos procesos de ordenar, definir, clasificar y dotar de significado al mundo social, debe partir del reconocimiento de que “ni las inteligencias ni las ideas son desencarnadas y, contra los pensamientos de lo universal, que las categorías dadas como invariables [...] deben construirse en la discontinuidad de las

⁹ Joan Wallach Scott, «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en *Género e historia* (México: FCE, 2008), 69.

trayectorias históricas”¹⁰. Representaciones y prácticas no son aisladas; todo lo contrario: constituyen dos caras de un mismo proceso. La representación, el dar sentido al mundo con ideas, conceptos y clasificaciones es vacía si no se pone en relación con las formas en que circula, es interpretada y apropiada por los sujetos, en ocasiones, de maneras impredecibles, contradictorias y ambiguas. En la conjunción de prácticas y representaciones radica, para Chartier, el proceso de entender las operaciones que dan sentido y configuran el mundo social y sus estructuras.

La presente investigación busca esa conjunción entre prácticas y representaciones, por un lado, al prestar atención a las definiciones de género que los actores usaban en relación con la caridad y con la política, y por otro, al examinar las apropiaciones de esas definiciones. Desde esta perspectiva, se estudiarán tres organizaciones de caridad con perfiles que permiten captar matices y diferentes modalidades de las intersecciones entre género y política en el periodo: en primer lugar, la Congregación de la Caridad, fundada en 1855 por el gobierno conservador de Mallarino con la intención de monopolizar el funcionamiento de las instituciones de atención a la pobreza y fortalecer el campo de la educación cristiana para contrarrestar la influencia de las medidas liberales; en segundo lugar, la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús, creada en 1864, fue la contraparte femenina de la Sociedad de San Vicente de Paúl y se convirtió en la organización de caridad más importante liderada por mujeres, con alcance a nivel nacional y promotora de la fundación de colegios, organización de primeras comuniones y matrimonios, y demás eventos de difusión de la fe católica; y, en tercer lugar, la Sociedad Protectora de Niños Desamparados, fundada en 1879 por políticos liberales fue una organización filantrópica definida por su pretensión de lograr una sistematización de los programas de ayuda a los niños desamparados desde el Estado y no tanto desde las iniciativas de caridad privada.

La actividad de estas tres asociaciones será rastreada a partir del examen de tres periódicos de la época: *La Caridad*, el *Diario de Cundinamarca* y *La Abeja*. Estas publicaciones funcionaron como las principales difusoras de la actividad caritativa de Bogotá; en ellas se consignan las ideas referidas al papel que las mujeres tenían en la caridad, al igual que se alude constantemente a las diferentes actividades impulsadas por las

¹⁰ Roger Chartier, «El mundo como representación», en *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural* (Barcelona: Editorial Gedisa, 1992), 53.

matronas caritativas. La utilidad de la prensa para rastrear las conexiones entre los espacios de sociabilidad caritativa y la política partidista de la época ha sido hábilmente evidenciada especialmente por el trabajo de Gilberto Loaiza Cano¹¹. La presente investigación busca complementar este acercamiento, por un lado, al examinar la prensa buscando iluminar intersecciones entre los significados de género y la conformación de las asociaciones de caridad y sus posiciones políticas, y por otro lado, al contrastar la prensa liberal con la católica, con el objetivo de captar la manera en que ambos partidos apropiaban los significados alrededor de la feminidad para sustentar sus respectivos proyectos políticos. Además, el examen de los informes de actividad de las asociaciones caritativas, al igual que de los documentos de la Junta General de Beneficencia, institución de ayuda a los pobres creada por el gobierno liberal, son documentos que permiten caracterizar el panorama complejo desde el que caridad, género y política se imbricaban.

En primer lugar, *La Caridad* fue un periódico creado en 1864, el cual en un comienzo fue pensado como el órgano oficial de la Sociedad de San Vicente de Paúl y como un registro de la actividad caritativa del país. Sin embargo, a medida que la contienda política se agudizaba con las guerras civiles y con la puesta en práctica de las reformas introducidas por la Constitución de Rionegro de 1863, este periódico incrementó sus publicaciones políticas en clara defensa del Partido Conservador y de la Iglesia católica. Por este motivo, esta fuente resulta de vital importancia en la caracterización e iluminación de las relaciones entre caridad, política y género, en tanto que la élite conservadora del momento colaboraba en la redacción y edición del diario, en la exaltación de la actividad caritativa como herramienta política de oposición hacia las reformas liberales y en la identificación de los campos de acción de todas las asociaciones de caridad de Bogotá y del resto del país. Igualmente, *La Caridad* tiene un énfasis especial en publicaciones sobre las asociaciones del Sagrado Corazón de Jesús y la Congregación de la Caridad, al igual que sobre textos que reflexionan sobre el papel de las matronas líderes de dichas instituciones en la política. La revisión de este periódico permite, entonces, acercarse a las

¹¹ Gilberto Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación: Colombia, 1820-1886* (U. Externado de Colombia, 2011). La investigación realizada por Sindy Paola Veloza, titulada *La política entre nubes de incienso: la participación política de las sociedades católicas bogotanas (1863-1885)* se enmarca también en los mismos objetivos de Loaiza de vincular la actividad de las asociaciones católicas de Bogotá con la contienda partidista de la época. Veloza también recurre a la prensa como su principal fuente de información sobre la actividad de estas organizaciones de caridad.

representaciones que se tejían alrededor de la caridad, el género y la política, de las posiciones de los conservadores y de la Iglesia al respecto, y a las apropiaciones de esto en las actividades caritativas concretas de las asociaciones estudiadas¹².

En segundo lugar, el *Diario de Cundinamarca* se fundó en 1869 como un órgano pro gobierno que circuló durante la hegemonía liberal de la segunda mitad del siglo XIX. Esta publicación tenía como fin consignar relaciones de proyectos de ley, artículos relativos al funcionamiento de las diversas entidades del Estado y del desarrollo de las actividades de beneficencia y atención a la pobreza en la ciudad de Bogotá. El *Diario* da cuenta del punto de vista liberal en lo que se refiere a las asociaciones de caridad y al papel que la mujer debía cumplir en ellas, al igual que contiene diversidad de artículos que discuten la cuestión de la participación política femenina. A partir de esta fuente se pueden rastrear las apropiaciones del lado liberal en lo concerniente a las intersecciones entre caridad, política y género; y, al contrastar esta perspectiva con la ofrecida por *La Caridad*, es posible captar diferencias y puntos de encuentro entre los bandos que se definían constantemente como antagónicos¹³.

Por último, *La Abeja* se creó en 1883 y funcionó como el periódico oficial de la Sociedad Protectora de Niños Desamparados. En esta publicación se registran todas las actividades llevadas a cabo por la Sociedad, así como sus principios y estatutos. En este sentido, *La Abeja* proporciona información tanto sobre las representaciones alrededor de la beneficencia, la política y el género, como sobre la manera en que esas ideas se traducían en las prácticas concretas de la Sociedad¹⁴. En general, los tres periódicos, junto con la revisión de los estatutos e informes de las asociaciones de caridad estudiadas¹⁵, permiten rastrear eso que Chartier llama la “historia de las apropiaciones”, en tanto que son fuentes atravesadas directamente por las representaciones, pero al mismo tiempo, las relaciones de

¹² Se consultaron los números que van desde el año 1864 (año de creación del periódico) hasta el primer número de 1887, momento en el que el periódico cambia de nombre a *Correo de las aldeas* y muestra su apoyo absoluto a la nueva constitución.

¹³ Del *Diario de Cundinamarca* se consultaron los números comprendidos entre 1869 (año de aparición del periódico) hasta 1884, año en el que la publicación fue interrumpida por la agudización de la disputa política con el proyecto de creación de la nueva Constitución.

¹⁴ *La Abeja* comenzó a circular en marzo de 1883 y su último número se expidió en mayo de 1884. Se consultaron todos los números de esta publicación.

¹⁵ Los estatutos e informes de las asociaciones de caridad abarcan las fechas de 1855 (año de fundación de la Congregación de la Caridad), 1864 (creación de la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús) y 1879 (inicio de actividades de la Sociedad Protectora de Niños Desamparados).

los bazares, fiestas, misas y demás eventos liderados por las mujeres caritativas dan cuenta de cómo esas representaciones en las que se hacía tanto énfasis entraron a operar en espacios y momentos concretos de formas contradictorias y ambiguas.

Este trabajo abordará el periodo específico comprendido entre los años 1855 y 1886. Usualmente, los estudios sobre la caridad y la beneficencia en Colombia se interesan por la etapa que comienza aproximadamente en 1880 y termina en los años treinta del siglo XX. Según Beatriz Castro, lo que se busca captar con esta última periodización son “[...] las condiciones del surgimiento del Estado de Bienestar”¹⁶ y los “[...] diferentes procesos de secularización y modernización de la asistencia a los pobres”¹⁷. El cambio que se plantea en esta investigación en lo referente al periodo para estudiar el fenómeno de la caridad responde a una intención determinada: en lugar de examinar el desarrollo de las instituciones de caridad y beneficencia de manera aislada, la idea es captar las relaciones entre la caridad y las tensiones partidistas y políticas del siglo XIX. Los años de 1855 a 1886 se muestran de mayor provecho en el marco de este objetivo, en la medida en que, como bien lo advierte Gilberto Loaiza Cano, esta época se caracterizó por la consolidación de un tipo de sociabilidad caritativa que contribuyó a darle forma a la alianza entre el conservadurismo y la Iglesia, y con ello, se dio “[...] sustento al proyecto de instauración de una república católica que tuvo su concreción en la Constitución de 1886”¹⁸.

Las tensiones políticas que se generaron a raíz de la implementación de las medidas liberales de la segunda mitad del siglo y de las resistencias por parte de la facción conservadora ubicaron a la caridad como una herramienta que contribuiría a la consolidación de un determinado orden social fundado en la moral católica y en contra del proyecto liberal que atacaba los privilegios eclesiásticos en la política. Es a partir de 1855 que los conservadores en el poder comienzan a fortalecer a las instituciones de caridad cristiana, con el fin de hacerle contrapeso a las políticas liberales en relación con la educación laica y con la exclusión de la influencia eclesiástica de los asuntos públicos. Desde este momento, la sociabilidad caritativa empieza a adquirir fuerza e influencia, en particular, como un elemento de resistencia ante la hegemonía liberal de los años sesenta y

¹⁶ Castro, *Caridad y beneficencia. El tratamiento de la pobreza en Colombia, 1870 - 1930*, 15.

¹⁷ *Ibíd.*, 18.

¹⁸ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 35.

setenta. Con la Constitución de 1886, y el establecimiento formal del proyecto de la Regeneración, la caridad se inserta como política oficial de las instituciones del Estado, y por ello, las tensiones partidistas ligadas a la caridad tienden a mermar en comparación con el periodo previo. En tanto que el interés principal de este texto es captar las relaciones entre la caridad y las tensiones políticas, el periodo de 1855 a 1886 resulta provechoso para dar cuenta de las coyunturas en las que caridad, política y género fueron elementos interconectados y en mutua tensión y conflicto.

La investigación dialoga con tres conjuntos de discusiones historiográficas. En primer lugar, un grupo de trabajos se ha concentrado en la caracterización de las asociaciones de caridad en términos del partidismo del siglo XIX. Como parte de esto, las investigaciones que se ocupan de caracterizar las iniciativas de caridad y filantropía del siglo XIX tienden a marcar una diferenciación tajante entre dos conjuntos al parecer claramente delimitados: las iniciativas de caridad son asimiladas al Partido Conservador, mientras los impulsos de filantropía o beneficencia se asocian con el Partido Liberal. Para estos trabajos, la caridad hacía referencia a la ayuda a los pobres brindada bajo el auspicio directo de la Iglesia y la filantropía se concebía como una forma de asistencia de carácter secular que dependía, no de las instituciones eclesiásticas, sino de las entidades del Estado¹⁹.

En este mismo marco, otro grupo de investigaciones ha mostrado que, además del partidismo, las instituciones de caridad del periodo albergaban dinámicas vinculadas con la clase social. Al respecto, se han articulado visiones antagónicas: mientras que estudios como el de Patricia Londoño indican que, al estar organizados alrededor de la religión, los centros de caridad y beneficencia entablaron canales de comunicación entre las clases sociales y promovieron la cohesión de los diversos sectores alrededor del objetivo común de contribuir a la atención de la pobreza, las investigaciones del corte de Hayley Froyland o Beatriz Castro ponen el acento en las jerarquías y relaciones de poder entre clases

¹⁹ Trabajos como los de Beatriz Castro, Estela Restrepo Zea y Gloria Mercedes Arango han apuntado en esta dirección (Ver: Castro, *Caridad y beneficencia. El tratamiento de la pobreza en Colombia, 1870 - 1930*; Estela Restrepo Zea, *El hospital San Juan de Dios, 1635 - 1895. Una historia de la enfermedad, pobreza y muerte en Bogotá* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011); Gloria Mercedes Arango, *Sociabilidades católicas, de la tradición a la modernidad: Antioquia 1870-1930* (Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, DIME, Dirección de Investigaciones, 2004)).

sociales que se reproducían y reafirmaban en la administración de las organizaciones de caridad²⁰.

Por una parte, el presente trabajo reconoce que, en efecto, las asociaciones de caridad de la segunda mitad del XIX estaban directamente atravesadas por la lucha partidista y por dinámicas vinculadas con la clase social. Pero, por otra parte, sin desconocer la centralidad de la categoría de clase social para acercarse al fenómeno de la caridad de finales de siglo, esta investigación apunta a posicionar al género como una categoría vital en el momento de entender los proyectos caritativos y las relaciones entre éstos y la política partidista del periodo. Desde la perspectiva de género se iluminan relaciones sociales, ambigüedades y apropiaciones de los proyectos de orden social que son un terreno provechoso de investigación histórica y de comprensión del mundo político del siglo XIX. Además, el examen de las instituciones de caridad en clave de género conduce a poner en cuestión varios de los supuestos de las lecturas partidistas de la caridad. Esta monografía mostrará, por ejemplo, que a pesar de que liberales y conservadores se definían a sí mismos como bandos antagónicos, en realidad compartían concepciones referidas al papel de la mujer en el orden social y al modo como la caridad (con la mujer como su cabeza principal) era un campo de acción legítimo y fructífero para tratar el problema de la pobreza.

La segunda discusión historiográfica con la que dialoga esta investigación es la referida a la reflexión histórica sobre el papel de la mujer en la sociedad del siglo XIX. En efecto, un conjunto de investigaciones que han sido catalogadas bajo la rúbrica “historia de las mujeres” han señalado el importante papel político que las mujeres adquirieron en los distintos procesos del siglo XIX. Particularmente, y en relación con la cuestión de la caridad, estas investigaciones coinciden en que “los documentos de varias instituciones de caridad revelan que las mujeres ejercieron roles significativos en dichas asociaciones durante las últimas décadas del siglo XIX [...]”²¹. En este contexto, las investigaciones han descrito los roles que cumplían las mujeres de élite en la administración y coordinación de

²⁰ A este respecto, ver los trabajos de Hayley Froyland, Patricia Londoño, y nuevamente, de Beatriz Castro. (Ver: Froyland, «Caridad, Asistencia Pública y Moralización»; Patricia Londoño, *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia, 1850 - 1930* (Bogotá: FCE, 2004)).

²¹ Hayley Susan Froyland, «“Para el bien común”: Charity, Health, and Moral Order in Bogotá, Colombia, 1850 - 1936» (University of Virginia, 2002). p. 144.

las asociaciones caritativas²². No obstante, más allá de señalar los papeles ejercidos por las mujeres en la caridad, hace falta estudiar el modo como esas definiciones de feminidad entraron a operar e interactuar con el partidismo del siglo XIX y, sobre todo, con la configuración de las dinámicas políticas del periodo. A esto último apunta este trabajo.

Finalmente, y con el fin de configurar una perspectiva que vincule género y política, esta investigación dialoga con la historia política del siglo XIX. De un lado, discute con las perspectivas desde las que el mundo político se entiende como el antagonismo permanente entre dos “subculturas políticas”, la liberal y la conservadora. El examen de la labor femenina en las asociaciones de caridad pone de presente que estas “subculturas” aparentemente antagónicas operaban en realidad a partir de supuestos y prácticas comunes. Y, de otro lado, este texto reflexiona alrededor de los planteamientos de la llamada “nueva historia política”²³, la cual invita a pensar en los procesos políticos de manera más compleja enfatizando en el carácter ambiguo, contradictorio e impredecible de la constitución de los partidos y de las condiciones que éstos imponen a la hora de entrar a participar activamente en la vida pública. Con respecto a esto, este trabajo defenderá que asumir una perspectiva que vincula género y política para el análisis de las asociaciones de caridad deja ver las ambigüedades y contradicciones presentes en las posibilidades de participación política que ambos partidos abrían o restringían para las mujeres de élite bogotanas.

El primer capítulo de esta monografía tiene por objetivo explorar la manera como la figura de la mujer - madre adquirió un papel protagónico en la definición de la caridad y

²² Las siguientes son algunas de las investigaciones en esa dirección: Gloria Mercedes Arango de Restrepo, «Las mujeres, la política y la guerra vistas a través de la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús. Antioquia, 1870 - 1885», en *Ganarse el cielo defendiendo la religión guerras civiles en Colombia, 1840-1902* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2005), 357-62; Ramírez, *De la caridad barroca a la caridad ilustrada: mujeres, género y pobreza en la sociedad de Santa Fe de Bogotá, siglos XVII y XVIII*. Froyland, «Caridad, Asistencia Pública y Moralización». Esto será analizado y discutido con mayor detalle en el primer capítulo.

²³ Los trabajos de Hilda Sábato, Guillermo Palacios, Gilberto Loaiza Cano, Francisco Ortega, Yobenk Chicangana-Bayona, Teresa Calderón y Clément Thibaud son ejemplos que pueden dar luces sobre lo que significa la expresión “nueva historia política” y las discusiones que se han entablado al respecto. (Ver: Guillermo Palacios, *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX* (El Colegio de México AC, 2007); Hilda Sábato, ed., *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina* (México: FCE, 1999); Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*); Yobenj Aucardo Chicangana-Bayona y Francisco Ortega Martínez, eds., *200 años de independencias: las culturas políticas y sus legados* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, s. f.); Teresa Calderón y Clément Thibaud, *Las revoluciones en el mundo atlántico* (Bogotá: Universidad Externado de Colombia; Fundación Carolina, 2006).

en la puesta en marcha de mecanismos de atención a la pobreza. Se mostrará cómo este modelo, que en principio se pensaba como una herramienta de la Iglesia en alianza con el conservadurismo para generar contrapeso frente a las políticas liberales, fue apropiado por ambos partidos políticos indistintamente, de diferentes maneras y en coyunturas concretas. En esta misma vía, el segundo capítulo apunta a cuestionar las lecturas rígidas del partidismo del siglo XIX, al revelar algunos puntos de encuentro entre facciones políticas que se definían constantemente como enemigas, pero que, en realidad, compartían ideas y prácticas comunes. Se ahondará particularmente en la diferencia establecida entre caridad y filantropía, con el fin de mostrar cómo ambas iniciativas, definidas como contradictorias, albergaban supuestos comunes en relación con la caridad, con la figura de la mujer – madre y con la importancia de la educación religiosa impartida por la mujer caritativa a la hora de construir un orden social armónico.

Por último, el tercer capítulo continuará con la exploración de los límites de las visiones partidistas antagónicas y rígidas, al poner de manifiesto la manera en que los debates alrededor de la inclusión política de las mujeres a través de su participación en las actividades caritativas estaban cargados de ambigüedades y contradicciones. En efecto, y tal y como los trabajos de historia de las mujeres han revelado, la caridad le abrió espacios de participación a las mujeres de élite bogotanas; sin embargo, este texto mostrará que esa “inclusión” política de las mujeres caritativas estaba condicionada a diversas regulaciones, contradicciones y paradojas sobre lo que debía o no debía ser la mujer, a representaciones específicas vinculadas con la definición de la “naturaleza” femenina y a concepciones sobre cuál era el orden político que se buscaba construir y quiénes eran los sujetos aptos para participar en él. Este capítulo tendrá un énfasis particular en el hecho de que el examen de las apropiaciones de ambos partidos sobre estas ideas relativas a la inclusión política femenina en su vínculo con la caridad abre un panorama complejo de relaciones sociales y de experiencias del mundo político que no se agotan en las lecturas tradicionales y rígidas del partidismo del siglo XIX.

I. La caridad es mujer y es madre: civilización cristiana, género y partidos políticos

1. Las mujeres caritativas: entre la historia de las mujeres y el género como categoría analítica

“Hemos contemplado con asombro un cuadro iconológico que personifica la Caridad. Una bella i robusta mujer tiene entre sus brazos dos criaturas, a quienes amamanta en su seno; miéntras que un niño, i otro, i otros niños se asen de sus vestidos i se amparan bajo de su manto, cual los polluelos debajo de las alas de una paloma”²⁴. Esta metáfora utilizada por el periódico *La Caridad* en 1864 para definir a la caridad y ubicarla como una de las virtudes fundacionales de lo que se esperaba de una civilización cristiana revela una forma de pensar que es recurrente en los documentos de la época y que equipara a la caridad con la figura de la madre cristiana. Este capítulo mostrará que, durante la segunda mitad del siglo XIX, tanto la prensa católica como la liberal le asignaron a la caridad la función de cuidar a los pobres tal y como la madre cuidaba a los hijos en el hogar.

De acuerdo con *La Caridad*, en tanto que el destino de la mujer era el amor, ser madre representaba la realización más plena de esa naturaleza femenina: “La mujer ya dulce de sí, se hace dulcísima para el hijo de sus entrañas. Le mece, le canta, i miéntras le da la sangre de su corazon, amorosamente le besa. Con sus miradas, con sus sonrisas, con sus besos hace filtrar la ternura i la bondad en aquel tierno corazoncito; así fecundan una tierna virgen los rayos del sol i las brisas del cielo”²⁵. Pero esa ternura característica de la madre debía ser canalizada para una tarea vital: “La madre mas que enseña inspira; su ejemplo, leccion viva, no queda en la cabeza del niño sino que se imprime en su alma”²⁶. En este sentido, el periódico católico defendía que la mujer – madre tenía el deber no sólo de cuidar a sus hijos, sino, principalmente, de educarlos; debía inculcarles las virtudes básicas para ser buenos ciudadanos y poder enfrentarse a los retos que el mundo público

²⁴ «La Caridad», *La Caridad*. No. 2. Año I, 30 de septiembre de 1864.

²⁵ «Pensamientos», *La Caridad*. No. 10. Año II, 3 de noviembre de 1865.

²⁶ *Ibíd.*

involucraba. Y, en tal caso que se tratara de educar a las hijas, debía enseñarles las virtudes indispensables para convertir las en futuras gobernadoras del hogar²⁷.

La caridad es caracterizada por la prensa católica a partir de la figura de la madre porque el desarrollo de las políticas caritativas en la segunda mitad del siglo XIX no apuntaba solamente a atender el estado físico de los pobres; se trataba también—y primordialmente— de educarlos y convertirlos en buenos sujetos cristianos. Así como la madre cuidaba e instruía a sus hijos con el fin de hacer de ellos buenos ciudadanos, la caridad se pensaba como una herramienta de educación, empuñada por las familias ricas sobre las clases menesterosas capitalinas. La pobreza no se concebía, entonces, como un estado que demandara cuidados meramente físicos; se requería sobre todo la enseñanza moral. En enero de 1861, por ejemplo, *La Caridad* publicó una relación de las actividades caritativas en Bogotá en la que se describe cómo “la policía reunió en el Hospicio de esta ciudad cerca de doscientos pobres, pero esos pobres, aunque alimentados, necesitaban instrucción”²⁸. Y, en este caso, la caridad personificada en la figura de la mujer – madre, dejó de ser una metáfora y se tradujo en acciones concretas: un grupo de señoras de élite fue convocado para atender a los pobres del Hospicio. De acuerdo con el periódico, “se repartieron entre las asociadas aquella muchedumbre de hombres i de mujeres, i emprendieron la santa obra de enseñarles el catecismo. Cada grupo de diez pobres tuvo a su frente una catequista”²⁹.

¿Cómo entender el papel asignado a la mujer en la definición y la práctica de la caridad? ¿Por qué en esta convocatoria se apeló justamente a lo femenino para la caracterización y el ejercicio de las actividades caritativas? ¿Qué sentido tenía esto en el marco de las formas de pensar en la pobreza, en la educación y en la articulación de un orden social cristiano con sujetos aptos para ello? La historiografía que ha abordado el papel de la mujer en la sociedad del siglo XIX en Colombia ha puesto un acento particular en la manera como los ideales relacionados con el deber ser femenino fueron conformándose y adquirieron diversos matices en las distintas coyunturas del periodo.

²⁷ El examen del papel de la mujer como gobernadora del hogar en el marco de construcción de la República en el siglo XIX es abordado por Franz Hensel en el texto «Cuidar los hijos, administrar el hogar y ser madre de la República (1821 - 1850)» (Reportes de investigación. Escuela de Ciencias Humanas. Universidad del Rosario, 2008).

²⁸ «Fastos de la caridad», *La Caridad. No. 14. Año I*, 22 de diciembre de 1864.

²⁹ *Ibíd.*

Investigaciones como las de Susy Bermúdez³⁰, Patricia Londoño³¹ y Carolina Alzate³², por ejemplo, examinan la amplia gama de publicaciones periódicas dedicadas a la mujer, particularmente, durante la segunda mitad del siglo XIX, y muestran cómo a partir de ellas se pretendía consolidar el ideal del “bello sexo”. Estas publicaciones periódicas caracterizaban a la “mujer ideal” como aquella que podía cumplir a cabalidad sus deberes de madre, su rol como buena esposa y su papel como administradora del hogar; todo bajo los parámetros de la familia católica. Las investigaciones dedicadas al examen del ideal del “bello sexo” y de las publicaciones periódicas que lo definían, tienen como fin principal dar cuenta y describir los roles asignados a la mujer en diversos espacios del mundo social del siglo XIX.

Estos enfoques que se concentran en la identificación de los discursos e ideales predominantes alrededor de lo que debía ser la mujer, pueden inscribirse bajo la rúbrica que Joan Scott denomina “historia de las mujeres”. Siguiendo a esta autora, la perspectiva que busca “hacer de las mujeres el foco del cuestionamiento, el tema de la historia, un agente de la narrativa”³³, surge a raíz de una crítica concreta hacia las formas de pensar y hacer historia: en vista de que las grandes narrativas históricas se habían construido desde el ocultamiento de la participación femenina en los diversos procesos históricos, la “historia de ellas” (*her – story* en oposición a *his - story*) apostaba a “[...] dar valor a una experiencia que ha sido ignorada –y en consecuencia devaluada– y dar al mismo tiempo agencia femenina en el quehacer de la historia”³⁴. El llamado aquí era a construir una historia que borrara los sesgos de género y configurara una narrativa que develara la importancia de las mujeres en el desarrollo de los procesos históricos concretos. La historia no ha sido hecha sólo por hombres; las mujeres han ocupado un lugar central en los

³⁰ Suzy Bermúdez, *El bello sexo. La mujer y la familia durante el Olimpo radical*. (Santa Fe de Bogotá: Ediciones Uniandes, 1993).

³¹ Patricia Londoño, «El ideal femenino del siglo XIX en Colombia: entre flores, lágrimas y ángeles», en *Las mujeres en la historia de Colombia. Tomo 3.*, ed. Magdala Velásquez Toro (Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1995), 302-29.

³² Carolina Alzate, «Mujeres, nación y escritura: no hablar, ni dar de qué hablar», en *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia.*, ed. Santiago Castro - Gómez (Biblioteca de América, 2004), 273-86.

³³ Joan Wallach Scott, «La historia de las mujeres», en *Género e historia* (México: FCE, 2008), 35.

³⁴ *Ibíd.*, 37.

acontecimientos del pasado y esto es lo que buscan rescatar las defensoras de la historia de las mujeres.

Las investigaciones de historia de las mujeres en Colombia para el siglo XIX han intentado, justamente, dotar de visibilidad a las mujeres en los procesos del periodo. Al identificar los ideales de mujer que surgieron en los diversos momentos del siglo, se apunta a mostrar que la definición del “bello sexo” y de su papel en la sociedad era una preocupación central para la época. En este sentido, las representaciones que se configuraron sobre la sociedad ideal, no involucraban solamente caracterizaciones alrededor de los “grandes hombres” en los “grandes eventos”, sino que la definición de lo que debía ser una mujer también jugaba un papel central en las discusiones del siglo XIX. De manera similar, los estudios que se han llevado a cabo para visibilizar el papel de las mujeres en los procesos políticos (en particular, en la independencia) se han concentrado en identificar los diversos roles que asumieron las mujeres provenientes de distintas capas sociales³⁵. Las mujeres participaron como enfermeras, espías, combatientes y organizadoras de movimientos políticos en las numerosas coyunturas de guerras y de tensiones partidistas ocurridas a lo largo del siglo. Y a la par que se han resaltado estas actividades en tiempos de confrontaciones políticas, también se ha destacado la importancia de la participación femenina en las asociaciones de caridad y beneficencia creadas en diferentes periodos.

María Himelda Ramírez, en su investigación sobre el vínculo entre género y caridad durante los siglos XVII y XVIII en Santa Fe, sintetiza la tesis que se ha defendido recurrentemente a la hora de acercarse al papel de las mujeres en las organizaciones de caridad: las tareas de administración de espacios de caridad constituyeron “[...] una experiencia que posibilitó la incursión de las mujeres de élite en espacios de poder en el mundo público”³⁶. Beatriz Castro, sin tener la pretensión de hacer una historia de las mujeres, señala la participación activa tanto de hombres como de mujeres en “[...] diversas

³⁵ Algunas investigaciones descriptivas de los distintos roles de las mujeres en la independencia: Pablo Rodríguez Jiménez, «Las mujeres en la independencia de Colombia | banrepcultural.org», accedido 23 de octubre de 2014, <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/julio2010/mujeres.htm>; Evelyn Cherpak, «Las mujeres en la independencia», en *Las mujeres en la historia de Colombia. Tomo 1*, ed. Magdala Velásquez Toro (Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1995). Con respecto a los roles de las mujeres en otras coyunturas políticas ver: Alonso Valencia Llano, *Mujeres caucanas y sociedad republicana* (Santiago de Cali: Universidad del Valle, 2001).

³⁶ Ramírez, *De la caridad barroca a la caridad ilustrada: mujeres, género y pobreza en la sociedad de Santa Fe de Bogotá, siglos XVII y XVIII*, 52.

actividades relacionadas con la ayuda a los pobres, pero fue particularmente significativa la vinculación a ellas de las mujeres: formar parte de un cuerpo social distinto y fuera de su entorno doméstico, ser y sentirse útiles en el ámbito público, fueron aspectos relevantes de cambio en sus vidas”³⁷. De acuerdo con esto, y desde el enfoque que busca visibilizar la participación femenina en la sociedad del siglo XIX, la caridad fue uno de los espacios caracterizados por la significativa presencia de las mujeres y por haber permitido su entrada al mundo público, tradicionalmente reservado y pensado para los hombres³⁸.

Sin embargo, este acercamiento al papel de la mujer en la caridad del siglo XIX parece dejar varias cuestiones pendientes: ¿cuál fue el carácter de esa participación femenina en la caridad? ¿Cuáles supuestos alrededor de lo femenino la sustentaban? ¿Qué sentido tenía, en ese contexto concreto, la definición de la feminidad en términos de la figura de la madre? ¿Cómo se vinculaba todo esto con la preocupación por la pobreza, la educación y el orden social cristiano? El enfoque de la historia de las mujeres se queda corto a la hora de dar cuenta de estas preguntas por dos razones principales: en primer lugar, los trabajos que identifican los discursos articulados alrededor del ideal del “bello sexo” no examinan el modo como esas representaciones de la feminidad operaban en coyunturas concretas y eran apropiadas por los actores de acuerdo a intereses determinados. En este sentido, aunque las investigaciones sobre el “deber ser” de la mujer en el siglo XIX resultan provechosas para identificar representaciones sobre lo femenino y el papel social asignado a las mujeres, falta indagar por cómo esos discursos estaban vinculados con políticas concretas desde las que se intentaba dar forma a proyectos de orden social específicos. Por ejemplo, es preciso preguntarse por cómo los ideales de feminidad entraron a operar y a definir el carácter de las prácticas caritativas y del orden social cristiano que las sustentaba.

En segundo lugar, en general, los trabajos de “historia de las mujeres” como los arriba señalados tienen como supuesto básico la existencia de una entidad llamada “mujer” sobre la que se hace historia. El problema de asumir a la mujer como una categoría dada es

³⁷ Castro, *Caridad y beneficencia. El tratamiento de la pobreza en Colombia, 1870 - 1930*, 298.

³⁸ La investigación de Carolina Alzate, aunque no estudia el papel de la mujer en las asociaciones de caridad, sí se dedica a mostrar la centralidad del papel de la mujer en la formación de la nación. En particular, con base en el estudio de la escritura femenina durante el siglo XIX, Alzate plantea reflexiones en dirección al papel político de la mujer y a su ingreso al “mundo público” gracias a la escritura. Ver: Alzate, «Mujeres, nación y escritura: no hablar, ni dar de qué hablar».

el esencialismo que recae en una realidad que está históricamente situada y que escapa a cualquier definición predeterminada. Siguiendo a Scott, “paradójicamente, la historia de las mujeres mantiene a las mujeres por fuera de la historia”³⁹, pues no indaga por la manera como la categoría de “mujer” se conforma en contextos específicos y adquiere sentido en coyunturas concretas, sino que la supone de antemano, y con ello, la hace parecer unívoca y válida universalmente. En efecto, la crítica de Scott en este caso apunta a señalar lo problemático que resulta tomar a “la mujer” como una entidad que permanece a lo largo de la historia cuando, en realidad, “[...] esa ‘mujer’ es diferente en cada momento. No hay una esencia de la femineidad [*womanhood*] (o de la masculinidad) que provea un sujeto estable para nuestras historias; sólo hay sucesivas repeticiones de una palabra que no tiene un referente fijo y que por lo tanto no significa lo mismo”⁴⁰.

Por esta razón principal, la perspectiva de la historia de las mujeres es insuficiente tanto analítica como metodológicamente en el momento de examinar el modo como en ciertos contextos históricos la categoría de mujer adquiere sentidos particulares y se convierte en la preocupación de una época definirla, ubicarla en el centro de ciertas políticas y articular una serie de prácticas en torno a ella. Con el fin de examinar cómo en la definición de la caridad y del proyecto cristiano que estaba a la base fue central la apelación a la figura de la mujer – madre y cómo este lenguaje fue apropiado e insertado en prácticas específicas, la categoría de “mujer” debe ponerse en cuestión, esto es, situarse históricamente, para que, con ello, sea posible examinar los procesos y conexiones que le dan forma a la figura de “la mujer” y que la incorporan en discursos y prácticas articuladas en contextos concretos. La categoría analítica que brinda más herramientas para configurar un acercamiento de este tipo a los procesos del mundo político del siglo XIX y que, además, implica la superación de los supuestos problemáticos de la historia de las mujeres, es la de género⁴¹.

³⁹ Joan Wallach Scott, *The Fantasy of Feminist History* (Durham, NC: Duke University Press, 2011), 10. Todas las citas de este texto son traducciones propias.

⁴⁰ *Ibíd.*, 11.

⁴¹ En Colombia, algunos estudios han llamado la atención sobre la importancia de introducir la categoría de género en el análisis histórico y social. Un ejemplo de ello es la compilación producto de la cátedra anual de historia Ernesto Restrepo Tirado, titulada “Mujer, nación, identidad y ciudadanía: siglos XIX y XX” (Ver: Ana María Noguera, *Mujer, nación, identidad y ciudadanía: siglos XIX y XX* (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005)). De igual manera, también es preciso resaltar el texto editado por Mara Viveros y Luz Gabriela Arango en el que hacen eco del llamado de Scott por hacer del género una categoría útil para el análisis histórico, pero

Siguiendo a Scott, el género como categoría analítica parte de dos supuestos centrales: por un lado, asume que “[...] las relaciones entre los sexos son un aspecto prioritario de la organización social”⁴². Y, por otro lado, dirige la mirada investigativa a “[...] las formas en que se conciben las relaciones entre hombres y mujeres, pero ni las relaciones ni los ‘hombres’ y ‘mujeres’ deben tomarse como idénticos en todos los casos”⁴³. En el primer sentido, el concepto de género coincide con la crítica de la historia de las mujeres hacia la investigación histórica: las definiciones y prácticas que distintas épocas han configurado alrededor de “mujeres” y “hombres” son constitutivas del mundo social y olvidarlas implica desconocer dinámicas, relaciones y procesos vitales en los distintos ámbitos desde los que se piensa y articula el orden social. Y en cuanto a su segundo sentido, la categoría de género trae consigo una invitación analítica y metodológica a cuestionar y situar históricamente a “hombres” y “mujeres”. Desde esta perspectiva, en lugar de asumir de entrada la existencia universalmente válida de estos sujetos, se trata de indagar por las relaciones, fuerzas y campos sociales que los dotan de sentido en diferentes momentos históricos.

Según Scott, esta sensibilidad del concepto de género ante las lógicas que ponen en movimiento estructuras, significados y relaciones concernientes a la diferencia sexual, también exige entablar conexiones entre las dinámicas del género y las otras esferas sociales como la política, la economía y la cultura. En la medida en que las representaciones y prácticas desde las que se definen las relaciones entre los sexos involucran sistemas normativos, instituciones e identidades, los procesos ligados al género se encuentran estrechamente entrelazados con las dinámicas políticas, económicas, raciales, simbólicas, etc.; un estudio desde el género debe propender, entonces, a capturar esas relaciones entre procesos y a poner en evidencia la manera como el género adquiere centralidad en diversos contextos y bajo dinámicas sociales concretas⁴⁴.

en este caso, para estudiar la centralidad del género en las ciencias sociales: Luz Gabriela Arango y Mara Viveros Vigoya, eds., *El género, una categoría útil para las ciencias sociales* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011).

⁴² Scott, «La historia de las mujeres», 45.

⁴³ Joan Wallach Scott, «Prefacio a la edición revisada en inglés», en *Género e historia* (México: FCE, 2008), 14.

⁴⁴ Scott, «El género: una categoría útil para el análisis histórico», 66 - 67.

La relación entre género y política es particularmente importante para el presente trabajo. De acuerdo con Scott, “la política es sólo uno de los campos en que el género puede ser utilizado para el análisis histórico”, pero este campo resulta especialmente provechoso porque “cuando los historiadores buscan aquellas formas en que el concepto de género legitima y construye las relaciones sociales, están desarrollando ideas sobre la naturaleza recíproca del género y la sociedad, y sobre las formas particulares y específicamente contextuales en que la política construye al género y el género a la política”⁴⁵. Puesto en otros términos, el examen de las distintas formas en que se piensa y construye el orden social no puede estar separado de la reflexión sobre los significados sociales de los sujetos que llamamos “hombres” y “mujeres”. La diferencia sexual tiene un papel central en la articulación y reproducción de las relaciones sociales, y al mismo tiempo, esas relaciones sociales ponen en movimiento, perfilan y dotan de sentido a los significados de género.

Por esta razón, la perspectiva de género exige un examen de la política: las relaciones, jerarquías y lógicas que están involucradas en la construcción del orden social se encuentran directamente atravesadas por los significados de género y éstos, a su vez, adquieren tonos específicos de acuerdo con las coyunturas políticas concretas. Asumir una perspectiva de género implica, entonces, adquirir sensibilidad a la hora de identificar las conexiones y determinaciones que hacen del género una categoría definida en términos políticos y a la política una categoría atravesada por el género. Los espacios de caridad de la segunda mitad del siglo XIX albergaban dinámicas que percibidas desde un enfoque de género dan luces sobre los supuestos, las ambigüedades, las contradicciones y los avatares determinantes en los procesos de construcción del orden social.

El hecho de que una de las preocupaciones centrales de este momento de la historia de Santa Fe de Bogotá haya sido definir, caracterizar y darle un lugar prioritario a la figura de la madre en la puesta en marcha de mecanismos para atender moral y físicamente a los pobres de la capital se muestra como un lugar provechoso a la hora de examinar las interacciones entre género y política en la construcción del orden social de la época. En efecto, los proyectos de civilización cristiana de la segunda mitad del siglo, que

⁴⁵ *Ibíd.*, 69.

se apoyaron en la caridad como virtud principal, se encuentran directamente atravesados por el lenguaje del género, y más específicamente, por la configuración de representaciones y prácticas que ponían en movimiento formas concretas de definir a la feminidad que se entrecruzaban, al mismo tiempo, con maneras de pensar en el orden social y en los sujetos que formarían parte de él.

2. Buenos pobres y buenas madres: caridad y civilización cristiana

En abril de 1865, *La Caridad* explicó cuál era el principal daño que la pobreza generaba en la sociedad:

La miseria i la degradacion en séres privados de sentimientos morales es frecuentemente enjendradora del crimen. Así es como se ven sumidos en el vicio, creciendo para el crimen, una gran porcion de niños, hechos instrumentos de infames especulaciones, vagando aquí i allá, casi desnudos, escuálidos, enhambrecidos: peso hoi de la sociedad, mañana, si escapan de la muerte, sus azotes i sus verdugos! ¿Qué ciudadanos serán un dia esos, nacidos en la abyeccion, habiendo crecido en la mendicidad, sin la luz de la relijion, sin el conocimiento del deber?⁴⁶

Para *La Caridad*, la pobreza era ante todo un factor de desestabilización moral: la degradación, los vicios, el crimen y la rebeldía, eran todos elementos dicientes con respecto al carácter moral del orden social. No se trataba de combatir la pobreza para acabar simplemente con la degradación física. El punto aquí era, sobre todo, atacar las perversiones morales por medio de la herramienta de la educación religiosa. La caridad era definida por la prensa católica como ese mecanismo que permitiría difundir “la luz de la relijion” en las almas de los pobres, y con ello, promovería la formación de ciudadanos buenos y moralmente capaces para asumir su papel en la sociedad.

Como bien lo indica Hayley Froyland, la caridad era el proyecto moral que cumpliría a cabalidad ese objetivo de combatir las corrupciones del cuerpo social. De acuerdo con esta autora, la ubicación de los planes caritativos en el centro de los mecanismos para combatir el problema de los pobres de Bogotá supuso la aplicación de un modelo paternalista, desde el que los pobres se concebían como seres inferiores que necesitaban la educación cristiana brindada por las élites, identificadas como superiores

⁴⁶ «Por los pobres», *La Caridad*. No. 29. Año I, 7 de abril de 1865.

moralmente y con potestad para instruir a quienes lo requerían con urgencia. Lo que se buscaba con esto no era lograr la igualdad entre ricos y pobres por medio de la educación; tal fin, además de no ser deseable, era también inalcanzable. El objetivo era, más bien, mejorar moralmente a los pobres para que los vicios que amenazaban con desestabilizar el orden social fueran controlados y se mantuviera, con ello, la armonía de los roles que garantizaban el funcionamiento de la sociedad. En palabras de Froyland, “los miembros de la élite postulaban que ciertamente los pobres, como seres inferiores, no podían nunca lograr el mismo nivel de cultura, educación y civilización de la élite superior. La igualdad no era posible. La pobreza, una condición moral, siempre existiría, pero los pobres podían ser mejorados”⁴⁷. La caridad tenía, entonces, la tarea de formar “buenos pobres”; sujetos libres de vicios y degradaciones que no fomentaran la rebeldía.

En esta misma vía, Beatriz Castro afirma que “el pobre ‘ideal’ debería ser una persona que trabajara responsable y honestamente, una persona que gastara su salario cuidadosamente y además tratara de ahorrar parte de él también, una persona que deseara mejorar su condición y sus habilidades de trabajo, una persona que llevara una vida ordenada con una familia estable, viviendo en una casa limpia y organizada”⁴⁸. El “buen pobre” debía alcanzar cinco características principales: trabajo, ahorro, educación, familia e higiene⁴⁹; todo ello, lo convertiría en un sujeto sumiso y obediente que no pusiera en cuestión ni desestabilizara el orden cristiano⁵⁰. En este modelo encaminado a formar “buenos pobres” la madre cristiana era una figura central en el momento de definir el significado de la caridad: la nación era pensada como una familia, en la que los ricos tenían el deber de velar, cuidar y educar a los pobres, de la misma manera como la madre lo hacía con sus hijos en el hogar doméstico. En este caso, la caridad era esa madre cristiana que convertiría a los pobres en buenos ciudadanos libres de corrupciones morales.

⁴⁷ Hayley Froyland, «The regeneración de la raza in Colombia», en *Nationalism in the New World*, ed. Don H. Doyle y Marco Antonio Pamplona (London: The University of Georgia Press, 2006), 72. Todas las citas de este texto son traducciones propias.

⁴⁸ Castro, *Caridad y beneficencia. El tratamiento de la pobreza en Colombia, 1870 - 1930*, 88.

⁴⁹ *Ibíd.*, 89.

⁵⁰ Estela Restrepo Zea realiza una descripción detallada de las diferentes clasificaciones de los pobres y de los tipos de asistencia que debían recibir acorde a eso. Ver: Restrepo Zea, *El hospital San Juan de Dios, 1635 – 1895. Una historia de la enfermedad, pobreza y muerte en Bogotá*, 33.

Pero la figura de la mujer no aparecía en la prensa católica solamente como una metáfora funcional para dotar de significado el proyecto de sociedad cristiana; también se tradujo en prácticas y acciones específicas que le dieron preeminencia a las mujeres de élite capitalinas concretas en el control de las actividades caritativas de la ciudad. Entre los años 1855 y 1886 se fundaron numerosas organizaciones de caridad lideradas y administradas por las mujeres de Santa Fe de Bogotá⁵¹; una de las más importantes, por sus alcances y reconocimiento, fue la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús, que en su primer año de funcionamiento, alcanzó las 130 socias, y que entre 1864 y 1882, difundió sus actividades en 39 ciudades del país y fundó escuelas en su nombre⁵². El caso del Sagrado Corazón es particularmente dicente con respecto a la puesta en práctica de los mecanismos de atención a la pobreza impulsados por el cristianismo: fue una asociación que tuvo alcance a nivel nacional y desde la que se movilizaron esfuerzos educativos significativos con la creación de colegios, la preparación de hombres y mujeres para recibir los sacramentos y los planes de educación religiosa aplicados en las cárceles y hospitales.

Según lo relata *La Caridad*, en 1868, cuatro años después de su creación, el Sagrado Corazón, “mantiene tres escuelas, dos de niñas á las que concurren ochenta y cuatro alumnas, y una de niños con sesenta y siete discípulos. Ha promovido la celebracion de mas de treinta y cuatro matrimonios y ha hecho bautizar siete niños. Da un retiro espiritual cada mes á las criadas, al que concurren cerca de trescientas”⁵³. Y, de acuerdo con la relación hecha por el periódico, el domingo próximo, trescientas niñas educadas por las socias del Sagrado Corazón harían su primera comunión. La insistencia en las labores de educación cristiana por parte de las socias de la congregación pone de presente el hecho de que, más que una labor de asistencia física y material a los pobres, había sobre todo un proyecto civilizatorio católico en el que las mujeres ocuparon un lugar central desde su posición de madres – educadoras.

Así lo expresan los testimonios de quienes describen la ceremonia de primera comunión de las niñas acogidas por el Sagrado Corazón: “contemplad, señores, cual fué el

⁵¹ Algunos ejemplos son la Congregación de la Caridad (1855), la Sociedad Central de Beneficencia (1850), la Sociedad de Beneficencia (1855), la Sociedad Protectora de Niños Desamparados (1879).

⁵² Para una relación más detallada de las ciudades de actividad de la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús ver: Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 286 - 287.

⁵³ «SOCIEDAD DEL CORAZON DE JESUS», *La Caridad*. No. 23. Año IV, 10 de diciembre de 1868.

origen de nuestra Asociación. Un retiro compuesto de pocas personas le dió principio, y hoy cuenta más de setecientas socias en las varias agregaciones y, con el favor del cielo, llegará á cubrir como una inmensa red la vasta extensión de la República”. Y el propósito de crear esta gran red de caridad era regenerar: “si nuestra sociedad se ha de regenerar, su salud le vendrá indefectiblemente de este trabajo de la educación de la infancia”⁵⁴. Es así como la educación ejercida por las mujeres caritativas se convirtió en un motor de regeneración de la sociedad, en tanto que los esfuerzos llevados a cabo en esta dirección apuntaban a la configuración de una civilización cristiana⁵⁵.

La estrecha relación que se establece aquí entre un orden social católico y el papel de la mujer como aquella que lo defiende y difunde a través de su participación en las asociaciones de caridad ha sido estudiada a través de la expresión “feminización del catolicismo”⁵⁶. Según Gilberto Loaiza Cano, el catolicismo se “feminizó” con “[...] la ampliación del universo de participación de la mujer en la acción social, en nombre de la difusión de las virtudes teologales y, particularmente, de la caridad”⁵⁷. Por la vía de la caridad cristiana, las mujeres se posicionaron como el símbolo del orden social católico; fueron designadas para enseñar los valores cristianos y para ser ejemplos de moral y buen comportamiento de acuerdo a los preceptos de la Iglesia. El acta de fundación de la Congregación de la Caridad, publicada en 1855, da cuenta de ese papel central de la mujer como difusora del catolicismo; allí se describe a las mujeres capitalinas como las “sacerdotizas de las costumbres de los pueblos”, las designadas para rescatar a la humanidad del “naufrajio moral” en que se hallaba y de “[...] dar ejemplos prácticos de la

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ La expresión “civilización cristiana” o “civilización católica” es recurrente en las fuentes. En particular, se usa con mayor frecuencia y énfasis después de la Constitución de 1863, la cual buscaba reducir la influencia de la Iglesia en las instituciones. Un ejemplo de cómo esta expresión era utilizada para oponerse a la Constitución y a las reformas en cuanto al papel de la Iglesia en el orden social se puede encontrar en: «Las palomas... Y las serpientes», *La Caridad. No. 17. Año VIII*, 5 de septiembre de 1872. Con respecto a esto, el texto *Civilización y violencia*, editado por Jesús Martín Barbero, es un referente importante para entender el lenguaje del siglo XIX, en tanto que pone de presente la centralidad del término “civilización” en la articulación de los proyectos políticos del siglo XIX (Ver: Jesús Martín Barbero, *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX* (Bogotá: Editorial Norma, 2001)).

⁵⁶ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*; Kathleen D McCarthy, ed., *Lady bountiful revisited: women, philanthropy, and power* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1990). Aunque McCarthy no utiliza literalmente la expresión “feminización del catolicismo” sí afirma que “la religión se feminizó” (*religion became “feminized”*) a través de la alta participación femenina en los proyectos de caridad. p. 4.

⁵⁷ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 24.

virtud más sublime del cristianismo –la caridad”⁵⁸. El 7 de abril de 1865, *La Caridad* publicó: “¿Qué ciudadanos serán un día esos, nacidos en la abyección, habiendo crecido en la mendicidad, sin la luz de la religión, sin el conocimiento del deber?”⁵⁹. Justamente, esos ciudadanos requerían la presencia de las sacerdotisas de la caridad quienes no sólo les daban el pan que los sacaba de la mendicidad física y material, sino que los educaban para evitar la degradación moral.

En este contexto, el fenómeno de la “feminización del catolicismo” se apoyaba en dos premisas básicas: por un lado, en la defensa del supuesto según el cual la religión católica debía ser el fundamento y el elemento cohesionador de la nación. Bien lo anota *La Caridad* en el número del 23 de febrero de 1866: “[...] a la Religión toca calmar nuestros dolores, curar los profundos males que hoy nos trabajan, para restablecer nuestras verdaderas relaciones con Dios i ponernos en el camino de nuestros verdaderos destinos. Porque no hay sociedad posible sin moral, ni hay sólida moral sin religión, como no hay consecuencias sin principios, ríos sin manantiales, edificios sin fundamentos [...]”. Y además: “La política mas justa i mas fuerte no podrá bastarse a sí misma jamás, i siempre tendrá que buscar el amparo de la religión [...] En ella se prepara el porvenir de nuestra Patria, que será entonces lo que ahora sean sus hijos por la educación que se les dé”⁶⁰.

Por otro lado, la feminización del catolicismo se definió por ubicar a la mujer como el motor principal de educación moral a través de la caridad. Aunque en la segunda mitad del siglo XIX se crearon diversas organizaciones caritativas dirigidas tanto por hombres como por mujeres, el énfasis en la participación femenina era mayor, pues se pensaba que en la *naturaleza* de la mujer estaba ser caritativa. Así lo planteaba la prensa católica: “el destino, la principal ocupación de la mujer, es el amor; ¿i qué otra cosa es la caridad, que un amor grande, jeneroso i purificado?”⁶¹. Por esta razón, al ejercer la caridad, al educar y cuidar de los otros, la mujer estaba actuando en correspondencia con su

⁵⁸ «Estatutos de la Congregación de la Caridad de Bogotá», II.

⁵⁹ «Por los pobres».

⁶⁰ «Educación», *La Caridad*. No. 26. Año II, 23 de febrero de 1866.

⁶¹ María del Pilar Sinues de Marco, «La Caridad», *La Caridad*. No. 15. Año I, 29 de diciembre de 1864.

naturaleza. La mujer era definida como la educadora de las costumbres tanto en el hogar como fuera de él; esta era su principal función en la construcción del orden cristiano⁶².

3. Más que darle pan al hambriento: caridad y partidos políticos

Desde lo consignado en la prensa católica es posible afirmar que hacer caridad era más que darle pan al hambriento o cuidar del enfermo. Jacques Donzelot plantea reflexiones que apuntan en esa misma dirección: de acuerdo con este autor, las políticas caritativas y filantrópicas que se impulsaron a finales del siglo XIX y comienzos del XX en la sociedad francesa pusieron en marcha mecanismos que tenían como principal objetivo vigilar a los sujetos, con miras a regular las costumbres; los vicios y las degradaciones morales debían ser sometidas a un examen riguroso, para fomentar la formación de ciudadanos bien educados y aptos para satisfacer las necesidades del orden social y económico. La creación de hospicios o centros especializados para albergar a los niños desamparados y a los pobres en general y la proliferación de políticos, médicos y pensadores dedicados a estudiar y atender la cuestión de la pobreza, son elementos que dan cuenta de esa preocupación por combatir las degradaciones morales y físicas del cuerpo social⁶³.

En este sentido, para Donzelot, el pan que se le daba al pobre no respondía a un esfuerzo desinteresado, aislado o arbitrario; por el contrario, allí se ponía en juego una apuesta por un tipo de orden social deseado y por la formación de sujetos capaces de mantenerlo y reproducirlo. El caso colombiano de la segunda mitad del siglo XIX da cuenta de un esfuerzo similar por difundir y consolidar, por medio de la caridad, un proyecto de orden social en el que el catolicismo se pensaba como el fundamento y la fuente de toda armonía. De manera parecida a como Donzelot describe el caso francés, la caridad en Bogotá se convirtió en una herramienta de educación moral administrada por las mujeres de élite como cabezas difusoras del proyecto de orden social cristiano.

⁶² Un artículo titulado “A las mujeres”, publicado en *La Caridad* el 6 de mayo de 1869 explica este papel de la mujer como educadora de las costumbres: “dos cosas forman los pueblos y constituyen las naciones: las costumbres y las leyes. Las costumbres parten del corazón y crecen en las familias; las leyes salen de la cabeza y nacen en el Estado. Dios confió a las mujeres el santo encargo de formar las costumbres y abandonó a los hombres el de hacer las leyes”. Ver: STE. FOY., «A las mujeres», *La Caridad*. No. 42. Año IV., 6 de mayo de 1869.

⁶³ Jacques Donzelot, *La policía de las familias* (Valencia: Pre - Textos, 1979), 13.

Este modelo de orden ha sido asociado por la historiografía colombiana con las iniciativas partidistas de la época. Así lo señala, por ejemplo, Beatriz Castro cuando dice que “el debate acerca de la ayuda a los pobres se centra en la diferencia entre caridad y beneficencia; durante los gobiernos liberales de la segunda mitad del siglo XIX, con sus respectivas reformas, aquellas reflejan las diferencias entre los dos partidos políticos: conservador y liberal”. Y añade: “los conceptos de beneficencia y caridad eran alternativas opuestas. La beneficencia representaba la ayuda secular a los pobres, vinculada a la actividad estatal, y la caridad era vista como una actividad de la Iglesia católica relacionada con la ayuda a los pobres, así como de ciertas sociedades laicas con algún vínculo con la Iglesia”⁶⁴. Para Castro, la apuesta caritativa fue, entonces, atada directamente a los sectores conservadores y mostrada como contraria a los intereses del liberalismo.

La Congregación de la Caridad y la Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús se crearon en 1855 y 1864, respectivamente; dos fechas cruciales en lo que concierne a la lucha partidista de la segunda mitad del XIX. Por una parte, en 1855 llegó al poder el político conservador Manuel María Mallarino, quien precedió el mandato del también conservador Mariano Ospina Rodríguez en 1857. Después de la Constitución de 1853, la cual promovió la separación entre Iglesia y Estado a través de medidas como la instauración del matrimonio civil y la reticencia ante cualquier intervención eclesiástica en asuntos del gobierno, comienzan a aparecer numerosos opositores frente a dichas reformas liberales y anti eclesiásticas. Frédéric Martínez sostiene que a partir de estas tensiones entre los defensores de las políticas liberales y sus opositores empiezan a perfilarse los partidos que entrarían a operar en la segunda mitad del siglo XIX. En palabras de este autor, “pese a estar todavía lejos de la estructura de los partidos modernos, la aparición de grupos políticos –que adoptan nombres, elaboran programas y buscan una presencia nacional coherente- se afianza en gran medida durante esta época”⁶⁵. Tal es el caso del grupo político que se denominaría “Partido Conservador” y que, en 1855 empezó a definir su perfil en virtud de la alianza entablada con la Iglesia católica, la cual, como bien lo anota Martínez,

⁶⁴ Castro, *Caridad y beneficencia. El tratamiento de la pobreza en Colombia, 1870 - 1930*, 21 - 22.

⁶⁵ Frédéric Martínez, *El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845 - 1900* (Bogotá: Banco de la República; Instituto Francés de Estudios Andinos, 2001), 69.

“[...] comienza a imponerse como un actor fundamental de la movilización electoral conservadora”⁶⁶.

En el marco de esta alianza entre los dirigentes conservadores y la Iglesia, la caridad ocupó un lugar vital. Los estatutos de la Congregación de la Caridad de 1855 expresan con claridad los términos en los que el conservadurismo pensaba en su vínculo con el cristianismo: “los documentos que contiene la presente coleccion, manifiestan la unidad de miras i de esfuerzos de las dos autoridades civil i eclesiástica hácia el santo fin de mejorar la condición material, moral i social de la clase indijente de la capital de la República”⁶⁷. Pero la cuestión iba más allá de simplemente atender a los pobres de Bogotá; la Congregación apuntaba a combatir a los “reformadores modernos”⁶⁸ que, bajo una “ficción legal” querían separar a la Iglesia del Estado, y con ello, fomentar la degradación moral de la República. En este sentido, “al prestarle ese socorro el poder civil, la Relijion se presenta en el momento a cooperar con su sancion i con sus auxilios, como lo hace siempre en donde quiera que hai dolores que aliviar, pesares que sentir i lágrimas que enjugar”⁶⁹. En una fecha en la que las tensiones entre las reformas liberales y la Iglesia es creciente y punzante, la caridad a cargo de las mujeres capitalinas se presenta como la vía a seguir para consolidar un proyecto de orden social que se oponga radicalmente a la exclusión del catolicismo de las instituciones políticas.

Lo mismo sucede con la Sociedad del Sagrado Corazón de Jesús en 1864. Después de la guerra civil de 1859 a 1861, en la que el liberalismo radical resultó triunfante sobre la facción conservadora, se instauró la Constitución de Rionegro en 1863, la cual le quitaba toda potestad a la Iglesia sobre los asuntos civiles. Un debate particularmente incisivo durante este periodo y en relación con las reformas de los radicales fue la cuestión de la educación, conflicto que se expresaría en la llamada “Guerra de las escuelas” en 1876. Mientras el liberalismo abogaba por una educación laica, el conservadurismo veía en esta propuesta una amenaza para el orden social y un incentivo para su degradación. En este contexto, el frente de la caridad cristiana se consolidó como uno de los factores de oposición más fuerte con respecto a la educación laica: desde su fundación en 1864, el

⁶⁶ *Ibíd.*

⁶⁷ «Estatutos de la Congregación de la Caridad de Bogotá», I.

⁶⁸ *Ibíd.*, II.

⁶⁹ *Ibíd.*

Sagrado Corazón de Jesús tuvo como prioridad la creación de colegios y muchas de sus socias eran directoras de instituciones educativas. De igual manera, la labor principal de la sociedad fue, desde un inicio, la educación moral y religiosa: “Una congregacion que hace el bien, que trabaja en moralizar al pueblo, en instruir á los niños, en consolar á los presos, á los enfermos, á los desvalidos, merece las consideraciones y el respeto de todo hombre que ame la instruccion, el progreso, la ventura de la Nacion, y no sólo de los católicos sino de los simplemente republicanos patriotas”⁷⁰. La educación laica se combatía con la educación religiosa proporcionada por las mujeres caritativas de la ciudad.

Por otra parte, el periodo comprendido entre 1855 y 1886 se caracterizó por “[...] el despliegue asociativo de la Iglesia católica y sus aliados mientras el liberalismo vacilaba entre el temor o el deseo de expandir una red asociativa que podía ser nuevamente explosiva”⁷¹. Después del golpe encabezado por José María Melo en coalición con los artesanos en 1854, los liberales restringieron los espacios de participación de los sectores populares en el mundo político. Al ver los riesgos que corrían promoviendo la participación del artesanado en las sociedades democráticas, la facción liberal prefirió cortar su apoyo a las actividades asociativas que involucraran a los sectores populares. Frente a esto, la Iglesia y su aliado más inmediato, el agrupamiento conservador, conformaron lo que Loaiza Cano llama la “tercera etapa asociativa”, definida por el aumento de la actividad asociativa católica a través de las instituciones caritativas, las festividades religiosas, los bazares y los espacios de educación cristiana. En el centro de esta vida asociativa se ubicaba la relación con los sectores populares, y con ello, la oposición frente a las políticas liberales se hacía más evidente y aguda.

En este escenario se comienzan a advertir vínculos entre, por un lado, los presupuestos de un proyecto de civilización cristiana impulsados desde las iniciativas de caridad y, por otro, los lenguajes y prácticas que se promueven desde los dos partidos políticos en formación. Esto se advierte de manera precisa en las fuentes del periodo. En noviembre de 1866, *La Caridad* publicó un relato de un viajero que visitó el país y a quien le llamó la atención el fuerte sentimiento de caridad de las mujeres neogranadinas. El viajero cuenta que “estaba ya en las calles de esta poblacion, cuando se desprendió

⁷⁰ «Una asociación católica», *La Caridad*. No. 27. Año VI, 8 de diciembre de 1870.

⁷¹ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 31.

repentinamente un aguacero de estos tan comunes entre nosotros, respecto de los cuales dice la jente con mucha propiedad, que parece que echan el agua con totuma, que apenas me dió tiempo para guarecerme en el corredorcito de la casa mas cercana”⁷². La señora de la casa lo invitó a entrar para protegerse del aguacero, mientras ella cosía en medio de una sala decorada con retratos de Nuestra Señora de la Concepción y el Corazón de Jesús.

La conversación entre el viajero y la señora pronto se concentró en un tema particular: ella narró la historia de cómo un hombre enfermo y herido a raíz de la revolución política en el Cauca llegó a su casa en los días pasados pidiéndole auxilio. Impactada con el estado de pobreza y desgracia en el que se encontraba aquel hombre, la señora acudió a su llamado y contactó a sus compañeras de la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús para que la ayudaran con el cuidado del enfermo y con todo lo que su estado requiriera. Prestas a colaborar, varias señoras pertenecientes a la congregación se encargaron de los cuidados al enfermo, de contactar al sacerdote que le tomaría su última confesión y de organizar lo necesario para el funeral.

Después de escuchar esta historia, el viajero interesado le preguntó a la señora: “¿cuál es la sociedad a que usted se ha referido?”. Y ella respondió: “se ha formado aquí una Sociedad con el nombre del Sagrado Corazon de Jesus que tiene una Directora jeneral i está dividida en secciones [...] Cada seccion tiene sus deberes especiales, como enseñar la doctrina a los niños pobres i a las criadas de las casas, propender porque haya ejercicios espirituales, asistir por turno al Hospital i a los enfermos que se encuentran en casas particulares, recojer los niños que se encuentran abandonados, &c”⁷³. La señora enfatizó las dificultades que las asociadas del Sagrado Corazón debían enfrentar diariamente; además de no contar con fondos suficientes para cubrir los gastos que la labor de caridad exigía, también sufrían constantes persecuciones por parte del gobierno. No sólo la congregación “no puede contar con fondos permanentes i seguros porque en el momento serian desamortizados”⁷⁴, sino que, de igual manera, el gobierno inspeccionaba constantemente los estatutos e informes del Sagrado Corazón, obstruyendo con ello sus actividades. La conclusión final de la señora con respecto a todas las trabas impuestas por las autoridades

⁷² PEDRO, «Señor Redactor de LA CARIDAD», *La Caridad*. No. 17. Año III, 30 de noviembre de 1866.

⁷³ *Ibíd.*

⁷⁴ *Ibíd.*

hacia la actividad caritativa de la Asociación se resume en lo siguiente: “Es probable que la autoridad procediera de acuerdo con algunas otras personas que, por desgracia para ellas, se incomodan o irritan con cuanto tiene relacion con la Iglesia, con la relijion i con sus ministros”. Y añade: “Tambien hai otras personas que se contentan con ridiculizar una sociedad que, desentendiéndose de esas mofas insignificantes, continúa en su propósito de hacer todo el bien que está a su alcance”⁷⁵.

La relación entre caridad, género y política se pone de presente de manera aguda en el relato del viajero: por un lado, la mujer es posicionada en un espacio eminentemente católico desde el cual ejerce su caridad y justifica sus acciones hacia el enfermo de guerra que llega a su casa a buscar ayuda. La sala de la casa de la señora, cargada de referencias religiosas, junto con la definición de la actividad del Sagrado Corazón de Jesús en términos de su estrecha relación con la Iglesia católica, son elementos que dan cuenta de cómo la mujer caritativa se ubica como la defensora de la religión. Al efectuar los actos de caridad con el enfermo, no sólo se estaba haciendo una buena obra; también, y sobre todo, se ponía en juego la protección de los principios cristianos. Por otro lado, y en concordancia con lo anterior, esa defensa del catolicismo suponía posicionar a la mujer como opositora frente a las medidas del gobierno liberal. En este caso, la defensa de los valores cristianos a través del ejercicio de la caridad implicaba contraponerse a un gobierno que obstaculizaba la difusión y práctica del catolicismo. Bajo esta perspectiva, la mujer era un agente de caridad cristiana, y al mismo tiempo, como parte de este papel, también era un agente de oposición política.

La idea de que las mujeres cumplían su tarea con la civilización cristiana a pesar de los múltiples obstáculos impuestos por el gobierno es recurrente en las fuentes. En 1872, por ejemplo, seis años después de publicada la historia del viajero, *La Caridad* publicó un informe que describía la situación del Asilo de Mujeres después de la intervención de las socias del Sagrado Corazón en sus actividades: “La Sociedad del Sagrado Corazon de Jesus, que no vacilamos en apellidar una Providencia para la ciudad de Bogotá, movida por el espíritu de Dios, que sopla donde quiere, á pesar de obstáculos y contradicciones no vaga en sus santas obras”. Se cuenta que, hasta ese momento, la Sociedad “ya fundó escuelas, ya

⁷⁵ *Ibíd.*

tiene establecidas las Hijas de María, ya envía misiones á la ciudad y á los campos, arregla los matrimonios desavenidos, enseña la doctrina, provee á la educacion religiosa de las criadas; y ahora va á establecer un Asilo en que se recojan pobres mujeres para moralizarlas con la enseñanza, la práctica de las virtudes y el trabajo manual, y una escuela para niños pobres”⁷⁶. Las mujeres del Sagrado Corazón son caracterizadas en este artículo como “infatigables abejas” que, a diferencia del gobierno, realizan obras que “sí son de positiva utilidad para la República y para Dios [...] éstas las santas, benéficas y patrióticas obras dignas de aplauso y de apoyo por quien se precie de civilizado, de católico y de amigo de su Nacion”⁷⁷.

Esta representación de las mujeres del Sagrado Corazón como agentes que sobrepasando todos los obstáculos impuestos por un gobierno que atentaba contra la religión lograban llevar a cabo su tarea cristiana, se complementaba con la imagen de las mujeres caritativas como las encargadas de enmendar aquello que el gobierno estaba dejando de lado. El 31 de diciembre de 1868 *La Caridad* publicó un artículo titulado “Beneficencia y patriotismo” que apuntaba en esa dirección: “Cuando vemos cerrarse oficialmente los establecimientos que la munificencia y patriotismo que nuestros progenitores dejaron fundados para dar pan á los pobres, instruccion á los hijos de los pobres, asilo á los huérfanos pobres, no puede dejar de admirarse y bendecirse la mano generosa y caritativa del sexo delicado que viene á cubrir las brechas abiertas en la grande obra de la instruccion y moralizacion del pueblo, y á reparar las ruinas que por donde quiera han dejado nuestras revoluciones”⁷⁸. El papel político asignado a las mujeres de las asociaciones de caridad era, en este caso, el de resistir el avance del gobierno liberal, y con ello, evitar que la influencia de la religión se viera amenazada por las medidas anti eclesiásticas.

La historiografía política del siglo XIX en Colombia ha afianzado la idea que está presente en la prensa católica según la cual la defensa de los principios cristianos era una tarea que suponía la oposición acérrima hacia las políticas del Partido Liberal, y por extensión, el apoyo al Partido Conservador. Gloria Mercedes Arango de Restrepo y Carlos

⁷⁶ «Asilo de mujeres», *La Caridad*. No. 45. Año VII, 18 de abril de 1872.

⁷⁷ *Ibíd.*

⁷⁸ CELTA, «Beneficencia y patriotismo», *La Caridad*. No. 26. Año IV, 31 de diciembre de 1868.

Arboleda, en un artículo que forma parte de una de las compilaciones más importantes en lo que respecta al estudio de las relaciones entre Iglesia y política en el siglo XIX colombiano, afirman que “[...] en el fondo, las luchas del siglo XIX, y quizá las del siglo XX, tuvieron como base filosófica y política el choque de dos formas ideológicas que son como dos paradigmas que dan respuestas a las preguntas de quienes los adoptan”⁷⁹. El primer paradigma es “[...] la cultura de la cristiandad fundamentada en una filosofía esencialista, una sociología estamental y estática, una religión sólida y absoluta, y una moral heterónoma considerada universal, prescriptiva y totalizante”⁸⁰. En contraste con esto, el segundo paradigma es “[...] la cultura de la modernidad, basada en la filosofía liberal, que abogaba por un sujeto libre, dueño de sí mismo, con unos ideales de progreso y desarrollo de tipo secular, sin dependencias religiosas de ningún tipo, al menos en el ámbito de lo público”⁸¹. De acuerdo con esta perspectiva, es en el marco de las tensiones que se generan entre ambos paradigmas que se desenvuelven las dinámicas del mundo político del siglo XIX.

Según Arango y Arboleda, estas dos “culturas” políticas equivalían a dos maneras concretas de pensar el “deber ser” del orden social. Mientras que la “cultura de la cristiandad” basaba su proyecto en los dictámenes establecidos en el Syllabus del Papa Pío IX en 1864, la “cultura de la modernidad” encontraba su fuente de legitimidad en la Constitución de Rionegro de 1863. Ambos proyectos eran incompatibles en relación al papel que le daban a la Iglesia en la construcción de la nación: a partir del Syllabus, los defensores del catolicismo le apuntaban a un orden social que tuviera como fundamento moral la religión, y en oposición a esto, con base en la Constitución de Rionegro, quienes acogían la “cultura de la modernidad” buscaban la formación de un orden liberal y secular, desde el que la Iglesia no tuviera potestad para intervenir en los asuntos públicos. En este contexto, la disputa entre ambos paradigmas refleja “[...] con claridad meridiana las dos formas de nación que se han planteado en el país, una nación de cristiandad o una nación

⁷⁹ Gloria Mercedes Arango de Restrepo y Carlos Arboleda, «La Constitución de Rionegro y el Syllabus como dos símbolos de nación y dos banderas de guerra», en *Ganarse el cielo defendiendo la religión guerras civiles en Colombia, 1840-1902* (Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2005), 87.

⁸⁰ *Ibíd.*

⁸¹ *Ibíd.*

moderna liberal”⁸². Es aquí donde habría que buscar las causas de las guerras civiles y de las agudas disputas partidistas del siglo XIX, pues, siguiendo la tesis de los dos paradigmas, los partidos políticos que comenzaron a perfilarse en la década de los cincuenta, adquieren forma gracias a las dos “culturas” políticas. El Partido Conservador, al formalizar su alianza con la Iglesia, se posicionó como el defensor del paradigma de la cristiandad y el Partido Liberal, soportado en la Constitución de Rionegro, abanderaba a la “cultura de la modernidad”.

En este panorama de paradigmas dicotómicos la mujer caritativa es ubicada como la principal defensora de la “cultura de la cristiandad”. En su estudio sobre la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús, Arango sostiene que la participación femenina en las congregaciones de caridad de la segunda mitad del siglo XIX se encuentra directamente atravesada por el apoyo al Partido Conservador: “aunque en sus objetivos [los de la Asociación] no se encontraba la participación en la política y en la guerra, estos dos factores fundamentales de la vida cotidiana se insertaban a través de la práctica de la caridad cristiana y del alineamiento de la Asociación con el Partido Conservador”⁸³. En este sentido, además de ser defensora de los principios de la civilización católica, la mujer caritativa también se posicionó en la disputa entre los dos “paradigmas” políticos, y con ello, se convirtió en partidaria del conservadurismo.

Este lenguaje desde el que se caracteriza a la mujer caritativa y cristiana como férrea defensora del proyecto político conservador es constantemente usado en las publicaciones de la prensa católica. Por ejemplo, el 8 de diciembre de 1870, *La Caridad* publicó un homenaje a las matronas de la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús, el cual, después de resaltar las virtudes de estas mujeres, planteaba una incomodidad con una situación que se presentó en días pasados: “Más no todos ven las cosas con los mismos ojos. Hay quien ofuscados los suyos con el resplandor de tanta virtud, y siguiendo el camino que sistemáticamente se traza la secta antirreligiosa, de atacar cuanto pertenece al catolicismo, sin ton ni són, y venga ó no venga al caso, lance la sátira sobre una institucion

⁸² *Ibíd.*, 88.

⁸³ Arango de Restrepo, «Las mujeres, la política y la guerra vistas a través de la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús. Antioquia, 1870 - 1885», 357.

tan benéfica”⁸⁴. Con esto, el periódico hacía referencia a un artículo que había sido publicado en *La Revista de Colombia* en el que se criticaba fuertemente la labor de las mujeres caritativas. Dicho artículo narra cómo un hombre que había cometido un delito iba a ser excomulgado y cuenta que “cuando llegamos al despacho de la policía, había ya ocho matronas de la Congregación del corazón de guayacán, envueltas en mantos largos y sombríos, con enormes camándulas colgando de los brazos, paradas á uno y otro lado de la puerta como fantasmas, aguardándome para trabajar en mi excomunión”⁸⁵. Después de que la policía revisara con cuidado el caso y descubriera que el hombre no era culpable, las mujeres caritativas se acercaron al acusado y le dijeron:

Aunque usted no haya sido el autor del sacrilegio, déjese descomulgar, por la vindicta pública y para ejemplo del pueblo; pues quién sabe si no hay otro con quien practicar la ceremonia, y ya las ceras verdes están compradas, las varas de rosa cortadas, todo listo para la ceremonia, y no es posible que se pierda. Nosotros le prometemos que los azotes en la espalda no serán muy fuertes⁸⁶

Para *La Caridad*, esta representación de las mujeres caritativas como seres fanáticos ávidos por excomulgar sin importar la razón era producto de la “secta antirreligiosa” cuyo único propósito era “atacar cuanto pertenece al catolicismo, sin ton ni són, y venga ó no venga al caso”. Los liberales, al difundir la imagen negativa y fanática de las matronas de la caridad, buscaban deslegitimar el proyecto católico y a su alianza con el conservadurismo.

El programa del Partido Conservador, publicado en *La Caridad* el 15 de enero de 1879, confirma esta radical oposición entre el cristianismo y el liberalismo: “El partido conservador católico, fiel aliado de la Iglesia, á quien reconoce por Madre para poder tener á Dios por Padre, está en el imprescindible deber de mantenerse en lucha abierta y constante con el liberalismo ateo”⁸⁷. Este documento del año setenta y nueve muestra cómo, después de la Guerra de las Escuelas y bajo la operación de la Constitución de Rionegro, el programa conservador se apoyó en su alianza con la Iglesia para fortalecerse. La tensión partidista estaba en una de sus décadas más agudas a raíz de los privilegios que la Iglesia

⁸⁴ «Una asociación católica».

⁸⁵ *Ibíd.*

⁸⁶ *Ibíd.*

⁸⁷ «LA SITUACION CONSIDERADA POR EL ASPECTO POLÍTICO Y RELIGIOSO», *La Caridad*. No. 21. Año XII, 15 de enero de 1879.

había perdido en el marco de la hegemonía liberal, y por esta razón, el lenguaje de las fuentes es tan radical. Justamente, en virtud de dicha radicalidad es que la historiografía ha interpretado el mundo político del siglo XIX en términos de la lucha partidista dicotómica y virulenta. Las guerras civiles y el lenguaje cargado de descalificaciones hacia el otro conservador o liberal, son factores que han influido en la consideración de la política colombiana como definida por el conflicto radical.

Fernán González es uno de los historiadores que ha defendido esta interpretación de la política colombiana de manera más juiciosa. Para él, la disputa alrededor del papel de la Iglesia católica en la configuración de la nación condujo a la formación de dos “subculturas políticas contrapuestas”: “esos imaginarios contrapuestos van a permitir unificar a las confederaciones de redes locales y regionales de poder en dos comunidades políticas no nacionales sino partidistas”⁸⁸. Este autor sostiene que, para el caso colombiano del siglo XIX, resulta sumamente problemático recurrir a la categoría de “comunidad imaginada” como clave interpretativa. Desde la interpretación de González, este concepto, inicialmente propuesto por Benedict Anderson para abordar la formación de los Estados-nación, supone caracterizar a las comunidades políticas a partir de “[...] la referencia a un pasado común, real o inventado, un presente compartido y un proyecto común de futuro, que se refleja en sentimientos de compatriotidad”⁸⁹. Para González, la inadecuación de esta categoría para entender el siglo XIX colombiano radica en el hecho de que con ella se tiende a pensar en la nación en términos de homogeneidad y unidad y el contexto colombiano se caracterizó, más bien, por el conflicto y la diferencia. Así, este autor afirma que las constantes luchas e interacciones entre los dos proyectos políticos antagónicos -el liberal y el conservador- hacen que las dinámicas de formación nacional estén atravesadas directamente por las desarmonías y las disputas y no por la referencia a un “proyecto común”.

González parte del supuesto de que lo político es “[...] un proceso conflictivo de construcción del orden social”⁹⁰. Desde esta perspectiva, el mundo político es un espacio de constante negociación y antagonismo, cuyos límites no pueden ser definidos de manera

⁸⁸ Fernán González, *Partidos, guerras e Iglesia en la construcción del Estado Nación en Colombia (1830 - 1900)* (Medellín: La Carreta Editores, 2006), 57.

⁸⁹ *Ibíd.*, 22.

⁹⁰ *Ibíd.*

estable y permanente. El potencial de la propuesta de González está precisamente en que leer lo político en la clave del conflicto posibilita ser sensible ante las diversas y complejas lógicas que intervienen en la conformación de facciones, antagonismos, alianzas y negociaciones en determinadas coyunturas de construcción del orden social. Y, siguiendo esta misma vía, pensar lo político a partir de dichos supuestos, implica abandonar la categoría de “comunidad imaginada” como principio de análisis y reemplazarla por la de “comunidad escindida”, pues la idea de “escisión” captura los conflictos propios de la conformación y definición del orden político. En lo que concierne concretamente al caso colombiano, González afirma que no sólo se trató de una comunidad política escindida, sino que es preciso hablar de “comunidad política escindida en partidos políticos contrapuestos, cuyos copartidarios excluyen a los distintos como enemigos absolutos por fuera de la patria”⁹¹. Las guerras civiles y las constantes contiendas políticas del siglo XIX pueden ser explicadas, entonces, en virtud de una perspectiva analítica que privilegie el conflicto, las contradicciones y los antagonismos como ejes interpretativos.

En efecto, González comparte con Arango y Arboleda la preocupación por estudiar el siglo XIX en términos de dos grupos antagónicos y enemigos desde los que se perfilaba el carácter del escenario político de la época. Y, aunque González no se compromete con categorizar a estas dos facciones bajo las expresiones “cultura de la cristiandad” y “cultura de la modernidad”, sí sostiene que la existencia de dos “subculturas políticas” antagónicas es el principio explicativo del curso que tomó la política colombiana en el siglo XIX; curso marcado por las guerras y las disputas abiertas entre liberales y conservadores. Las fuentes parecen confirmar la tesis de estos autores: mientras los partidarios del liberalismo acusaban a los conservadores de fanáticos religiosos, éstos últimos, a su vez, tildaban a los liberales de ateos materialistas⁹²; y no sólo se trató de una

⁹¹ *Ibíd.*

⁹² Por ejemplo, el *Diario de Cundinamarca*, periódico liberal, publicó en 1870 una carta en la que el señor Apolinar Baquero se arrepiente de haber sido miembro del Partido Conservador. En ella relata que “me llamaba conservador, i como tal, luché repetidas ocasiones contra el partido liberal; saliendo unas veces vencedor, otras vencido, i siempre admirando a mis contrarios [...] En la del partido conservador encontré las palabras RELIJION i ORDEN que, medio borradas ya, lo fueron completamente al verificarse la oprobiosa liga de que fué caudillo quizá el ménos católico i mas revoltoso de los colombianos. En la otra bandera, ví proclamados los dos grandes principios de la libertad i la igualdad, los cuales necesariamente tienen que ser abrazados por todo hombre de corazon que conozca sus derechos i obligaciones, i que en tal virtud se aproveche de los abusos i desigualdades establecidos a costa del pueblo por la astucia o por la fuerza” (Ver Apolinar Baquero, «Manifestación», *Diario de Cundinamarca*. No. 252, 14 de septiembre de 1870). *La*

batalla de palabras: las constantes guerras civiles ponen de presente que el antagonismo político era intenso, latente y operante en la práctica. Es por esto que la perspectiva del conflicto propuesta por estos autores parecería adecuada a la hora de dar cuenta de cómo se configuró el mundo político del siglo XIX y, particularmente, de cómo la mujer se insertó en esa oposición de “subculturas”. Desde este panorama, los autores también defienden que las “sacerdotisas” de la caridad se convirtieron en aliadas de los conservadores y en opositoras radicales al liberalismo, y por esto, la tesis de las subculturas políticas enemigas se confirmaría también a partir de la posición de la mujer en la caridad.

No obstante, los próximos dos capítulos de este texto se enfocarán en mostrar que un examen detallado a las representaciones y prácticas de género que se articulaban alrededor de la caridad en la segunda mitad del siglo XIX conduce a cuestionar la idea de dos partidos políticos antagónicos, enemigos y completamente opuestos entre sí⁹³. En lugar de ratificar la distancia entre las “subculturas políticas”, la atención a los significados asignados a la feminidad en las tareas caritativas posibilita advertir supuestos y proyectos comunes y transversales a ambas facciones políticas. Como bien lo afirma Germán Colmenares, “en Colombia, al menos, no puede identificarse a los partidos por sus afirmaciones doctrinales”⁹⁴. Si bien la disputa partidista que señalan autores como González, Arango y Arboleda operaba en el escenario político del momento, un examen cuidadoso implica poner en suspenso esta interpretación esencialmente antagónica, con el

Caridad, por su parte, en enero de 1879 publicó una caracterización de conservadores y liberales. Con respecto a los primeros, señaló que “pertenecen al primer grupo un número muy considerable de ciudadanos distinguidos y notables por su ciencia, nacimiento, virtud y riqueza y toda la gran masa popular; y aquellos como ésta aceptan, sin reticencias ni distingos, todo lo que cree y enseña nuestra santa Madre Iglesia; reconocen siempre la autoridad del Papa, le obedecen siempre, creen lo que enseña, rechazan lo que condena y miran el Syllabus como norte y guía y tabla de salvación”. En contraste, los liberales fueron caracterizados de la siguiente manera: “Pertenecen al segundo grupo todos los que hacen gala de no profesar religión ninguna, ó las aceptan todas como igualmente buenas”. Y, frente a aquellos liberales que decían practicar el catolicismo, el periódico católico escribió que “el partido conservador católico, fiel aliado de la Iglesia, á quien reconoce por Madre para poder tener á Dios por Padre, está en el imprescindible deber de mantenerse en lucha abierta y constante con el liberalismo ateo y el liberalismo católico, so pena de no llenar su misión sobre la tierra de sostener y defender la verdad católica” (Ver «LA SITUACION CONSIDERADA POR EL ASPECTO POLÍTICO Y RELIGIOSO»). En estas citas se advierte la manera de pensar en los partidos políticos como grupos antagónicos e incompatibles.

⁹³ La postura de pensar los partidos políticos no como entidades homogéneas o totalmente cohesionadas en su interior, sino como espacios atravesados por diversos procesos de conflicto, negociación y dinamismo es defendida y articulada, para el siglo XX colombiano, por Carlos Mario Perea en *Porque la sangre es espíritu* y por Mary Roldán en *A sangre y fuego*.

⁹⁴ Germán Colmenares, *Partidos políticos y clases sociales*, 1997.^a ed. (Santa Fe de Bogotá: Editores Tercer Mundo, 1968), xii - xiii.

fin de iluminar el dinamismo presente en la configuración de los proyectos de orden social transversales a ambos partidos políticos.

Por una parte, esto no significa desconocer que, en efecto, la segunda mitad del siglo XIX se caracterizó por el conflicto, y en particular, por las disputas sobre el papel que debía ocupar la Iglesia en el orden social; disputas que se tradujeron en medidas concretas por parte de los gobiernos liberales y en formas de resistencia del lado conservador. Pero, por otra parte, la manera de pensar en lo político en términos de dos “subculturas” restringe y oscurece lógicas, ambigüedades y complejidades constitutivas de la lucha por definir y poner en práctica las diversas concepciones de orden social presentes en la época. El hecho de que en las fuentes ambos partidos se definieran como facciones antagónicas, enemigas e incompatibles, no significa que sus procesos internos no fueran negociables, ambiguos, conflictivos y cargados de dinamismo.

A pesar de que conservadores y liberales se describieran como bandos completamente antagónicos, en realidad compartían supuestos referidos a la posición asignada a la mujer en la civilización cristiana, al igual que tenían en común contradicciones y ambigüedades a la hora de llevar a la práctica sus concepciones sobre el papel de la mujer en la caridad y en la política. Al tomar al género como una categoría relacional –siguiendo la invitación de Scott- para la cual es vital fijar la mirada en cómo los significados alrededor de “hombres” y “mujeres” operan y contribuyen a conformar las lógicas del mundo político, es preciso preguntarse por la manera en que la figura de la mujer caritativa, definitoria y central dentro del proyecto católico, se inserta en la discusión partidista y contribuye a darle forma. Asumir la perspectiva de género, en este caso, permite iluminar aspectos de esas ambigüedades propias de la construcción del orden social, y específicamente, posibilita revelar lo difusos que eran los límites de los partidos políticos cuando se trataba de asignarle un papel a la mujer en los proyectos de orden social.

Son dos los aspectos principales en los que se revelan dichas ambigüedades: en primer lugar, en la manera como ambas facciones pensaban y ejercían la caridad desde los supuestos de la civilización cristiana que le asignaban un papel prioritario a la mujer en el orden social; y en segundo lugar, en el modo como los partidos explicaban y posibilitaban la participación política femenina a través de la labor realizada en las congregaciones de

caridad. El siguiente capítulo se concentrará en la primera ambigüedad: a continuación, se defenderá que, aunque liberales y conservadores parecían tener posiciones diferentes en lo concerniente a los mecanismos adecuados para abordar el problema de la pobreza, en realidad ambas facciones compartían el supuesto según el cual la mujer caritativa cristiana era la pieza central en el momento de regenerar moralmente a la sociedad. El último capítulo, por su parte, se concentrará en la segunda ambigüedad; mostrará las paradojas inherentes en el proceso de inclusión política de las mujeres a través de las asociaciones de caridad y la forma como la definición de la naturaleza femenina en términos de la caridad era una concepción común a los dos partidos que tuvo repercusiones precisas en la experiencia de participación de las mujeres en la esfera pública.

II. Los partidos políticos y las “sacerdotisas de la caridad”: ambigüedades y contradicciones en la construcción del orden

1. Filantropía y caridad: modelos antagónicos con supuestos comunes

En la segunda mitad del siglo XIX y durante las primeras décadas del XX, la preocupación de los gobiernos tanto liberales como conservadores por el problema de la pobreza pasaba por la búsqueda de mecanismos para organizar y sistematizar proyectos de amplio alcance que apuntaran a fomentar la educación, el trabajo y -particularmente en los años finales del siglo XIX- la higiene. Para el caso francés, Donzelot afirma que, en este panorama, la idea era que nuevos discursos y prácticas llegaran a la mayor cantidad de sujetos, y en este sentido, se requería de medidas de alto impacto destinadas, específicamente, a las clases bajas, pues éstas eran las que tenían mayores problemas en materia de educación. Con el fin de solventar dichas carencias educativas, y de esta manera, fomentar el progreso de las naciones, comenzaron a impulsarse políticas filantrópicas, en oposición a la tradicional caridad cristiana. En palabras de Donzelot:

La filantropía se distingue de la caridad por el pragmatismo que preside la elección de sus objetivos. El consejo antes que el donativo, porque no cuesta nada. La asistencia a los niños antes que a los ancianos, a las mujeres antes que a los hombres, porque a la larga esto puede, si no producir, al menos evitar un futuro gasto. La caridad nada tiene que ver con este planteamiento, ella, que no puede inflamarse más que con el cuadro de una extrema miseria, que a la vista de un sufrimiento espectacular, para recibir por el consuelo inmediato que aporta el sentimiento de glorificación del donante⁹⁵

De acuerdo con esto, mientras la caridad se apoyaba sobre sentimientos de piedad, de compasión y de la superioridad moral que recaía en quien le daba pan al pobre, la filantropía perseguía objetivos más pragmáticos y menos religiosos o trascendentes: lo que importaba aquí era la articulación de planes educativos masivos que permitieran formar

⁹⁵ Donzelot, *La policía de las familias*, 69.

sujetos vinculados con el trabajo y comprometidos con la armonía del orden social. En este caso, los sentimientos que guiaran la acción o que resultaran de la ayuda al pobre no impactaban en la labor realizada, en tanto que lo central era la efectividad de la aplicación masiva de los proyectos de educación.

Beatriz Castro sostiene que, en el caso colombiano del siglo XIX, el tratamiento de la pobreza estuvo atravesado por esfuerzos conjuntos: al mismo tiempo que se ejercían políticas de caridad cristiana, se llevaron a cabo “diferentes procesos de secularización y modernización de la asistencia a los pobres”⁹⁶. De un lado, se pusieron en marcha planes sistemáticos por parte de los gobiernos liberales, con el fin de atacar el problema de la pobreza y resolver la cuestión de la educación. Como bien lo advierte Castro, durante el Olimpo Radical se crearon la Junta de Instrucción Pública, responsable de coordinar, administrar y promover la educación sistemática de la población, con un énfasis especial en la educación primaria; y la Junta General de Beneficencia de Cundinamarca, encargada de administrar las instituciones de beneficencia de la zona, entre lo que se incluía la responsabilidad sobre los hospitales, la Casa del Refugio y los otros establecimientos destinados a la enfermedad y la pobreza. De otro lado, la proliferación de asociaciones de caridad cristiana, patrocinadas por la Iglesia, acompañaba a los pobres y enfermos, sobre todo, en lo que concernía a su educación moral y cristiana.

Según Castro, “recientemente se ha tratado de precisar la diferencia entre caridad y filantropía, como acciones voluntarias que se diferencian de las estatales; se ha acordado que la caridad tiene inspiración religiosa y que la filantropía tiene una orientación más secular”⁹⁷. Y aunque caridad y filantropía tengan como fin común la preocupación por resolver el problema de la pobreza, se trata de dos proyectos distintos expresados en dos formas de asistencia diferentes. Mientras los esfuerzos estatales por sistematizar los planes educativos y de beneficencia se concentraban en proporcionar asistencia masiva y secular, las asociaciones de caridad cristiana enfocaban su labor en la educación y el consuelo moral y religioso. Siguiendo a Castro, “lo que se encuentra nuevo en el siglo XIX, comparado con los periodos anteriores, es la forma en que se desarrolla el debate acerca de la pobreza, que lleva a reconocer que la justificación para asistir a los pobres no puede ser planteada más en

⁹⁶ Castro, *Caridad y beneficencia. El tratamiento de la pobreza en Colombia, 1870 - 1930*, 18.

⁹⁷ *Ibíd.*, 16 - 17.

términos de inspiración religiosa”⁹⁸. Desde el frente de la filantropía se plantearon diversas críticas hacia la asistencia voluntaria y cargada de religiosidad; pero, al mismo tiempo, los partidarios de la caridad cristiana cuestionaban la efectividad de políticas de asistencia sin fundamento moral.

Este debate era constantemente planteado por los actores de la época. El 19 de mayo de 1865, *La Caridad* publicó un artículo titulado “La filantropía i la caridad”. En él se afirma que “estas dos palabras [caridad y filantropía] parecen ser sinónimas i la idea que espresan parece tener el mismo objeto: el bien de la humanidad. Hai, sinembargo, entre ellas una diferencia inmensa: toda la que hai entre el mundo pagano i el mundo cristiano”⁹⁹. En efecto, para el periódico, “la filantropía tiene relacion con el cuerpo solamente, la caridad se dirige al cuerpo i al alma. La filantropía marcha al ruido estrepitoso de la publicidad i la fama, la caridad se oculta. La filantropía consuela el infortunio riendo, i pide para ella i para el pobre en los bailes, los espectáculos i grandes reuniones, i juega así con la frívola vanidad del mundo; la caridad sentada en el lecho del pobre, lo consuela, tanto con sus lágrimas, con su amor i ternura, como su oro”¹⁰⁰. En dirección opuesta a estas críticas, el *Diario de Cundinamarca*, al referirse a la creación de la Junta General de Beneficencia, califica esta empresa como una “mansión de la filantropía [...] digna de los pueblos civilizados”¹⁰¹. La justificación de los esfuerzos filantrópicos se planteaba en términos de que, a mayor cantidad y calidad de los establecimientos de beneficencia, aumentaría el nivel de civilización de la nación: “[...] pronto tendremos en Cundinamarca algo parecido a lo que en este ramo ofrecen como muestras de civilizacion, de filantropía i de buen gobierno los paises mas adelantados”¹⁰². Tanto caridad como filantropía perseguían el “bien de la humanidad” y el alivio de la pobreza; sin embargo, sus medios para alcanzar este propósito eran divergentes: mientras la caridad se definía por su consuelo moral y religioso, la filantropía no se apoyaba en este tipo de propuesta trascendente, sino que su objetivo era más bien la creación sistemática de establecimientos y proyectos destinados a atender materialmente a mayor cantidad de personas.

⁹⁸ *Ibíd.*

⁹⁹ «LA FILANTROPIA I LA CARIDAD», *La Caridad*. No. 34. Año I, 19 de mayo de 1865.

¹⁰⁰ *Ibíd.*

¹⁰¹ «DONACION», *Diario de Cundinamarca*. No. 123. Año I, 22 de marzo de 1870.

¹⁰² «MIL OCHOCIENTOS SETENTA», *Diario de Cundinamarca*. No. 67. Año I, 1 de enero de 1870.

Para oponerse a la filantropía, y específicamente, a las políticas de los gobiernos liberales en lo concerniente a los establecimientos de beneficencia y de educación, los defensores de la caridad y de la Iglesia, por medio de la prensa católica, apelaban al lenguaje de la madre cristiana, con el fin de mostrar cómo la caridad era la vía adecuada para curar los males de la humanidad. La caridad era amor y nada podía compararse con el poder del amor de la madre; la filantropía carecía de este elemento, y por esa razón, era insuficiente a la hora de aliviar la pobreza y la degradación moral de los sujetos. Silveria Espinosa de Rendón, una reconocida escritora, coordinadora y participante de diversas asociaciones de caridad (como la Congregación de la Caridad, la Sociedad de Beneficencia Bogotana y la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús), escribió en 1871 sobre el deber de las mujeres capitalinas de acudir al llamado de la caridad: “Dios ha puesto en la voz de la mujer, en las palabras de la mujer, en el corazón de la mujer, tesoros inmensos en favor de la humanidad, y no lo dudéis, Dios os pedirá cuenta de ellos, porque Él no os los ha dado en balde. Los pobres los reclaman, los enfermos los necesitan, los niños no pueden vivir sin ellos, la sociedad se aniquilará si vosotras no llenais vuestra misión”¹⁰³. Y prosigue: “llevad, pues, el pan de la sana doctrina á esos niños infelices, víctimas tal vez de la intemperancia de sus padres; formad su corazón para la virtud, y daréis buenos ciudadanos á la Patria”¹⁰⁴. Para Espinosa de Rendón, también era importante aclarar que su apelación a las mujeres estaba ligada al ejercicio de la caridad y no al de la filantropía: “cristianas todas, no vaciléis, oid la voz de vuestro propio corazón, y con un espíritu lleno, no de la humana filantropía porque es insuficiente, sino de la divina caridad que todo lo puede contribuir al alivio de los infelices, á la moralización de las clases pobres”¹⁰⁵.

Este lenguaje de la caridad – madre y de la oposición a la fría filantropía no es exclusivo de los defensores de la Iglesia ni de los administradores o colaboradores de las asociaciones de caridad. En una carta dirigida a Miguel Samper, presidente de la Junta de Beneficencia de Cundinamarca, el señor Indalecio Barragán solicita a la Junta su presencia y colaboración en la administración del Hospital de Caridad de Bogotá: “Hubo un tiempo, de grata memoria, en que el Hospital de Caridad contaba con abundantes recursos para

¹⁰³ Silveria Espinosa de Rendón, «La caridad», *La Caridad*. No. 33. Año VI, 10 de enero de 1871.

¹⁰⁴ *Ibíd.*

¹⁰⁵ *Ibíd.*

atender con profusion a las miserias de la humanidad doliente; pero hoi, como usted dice mui bien, las vicisitudes i trastornos del país han sido causa para que sus pingues rentas se hayan dilapidado i casi desaparecido, hallándose en el estado mas aflictivo”, y por esta razón, “hai que recurrir a los corazones benévolos i jenerosos para que esa mansión de filantropía no decaiga, i se pueda dar albergue a los desamparados”¹⁰⁶. Hasta este punto, el lenguaje de la filantropía prima: se está solicitando a una institución liberal la ayuda material para el soporte de un establecimiento público dedicado a aliviar la situación de pobreza y enfermedad de la población capitalina.

Sin embargo, más adelante, al pedir dinero a la Junta para la construcción de una sala de baños hidroterápicos en el Hospital, Barragán afirma: “cuando el hombre está dotado del noble i puro sentimiento de la caridad, su alma goza i se eleva hasta el Eterno, es capaz de hacer grandes cosas en alivio de la miseria i aflicciones de la humanidad, i la complacencia que experimenta en hacer el bien que puede, es grata e indefinible, sintiendo en su corazon una satisfaccion celestial”¹⁰⁷. Es así como el lenguaje de la filantropía se entrecruza con el de la caridad en el marco de una misma petición de recursos para ayudar al Hospital. Barragán recurre a los sentimientos religiosos y a la lógica de la “satisfacción celestial” que viene como recompensa de hacer una buena obra, para justificar su solicitud y persuadir a su lector de la importancia que tiene el Hospital y las labores que se realizan allí.

Lo interesante aquí es que la carta estaba dirigida a una figura política central del liberalismo de mediados de siglo, al igual que se solicitaba la ayuda por parte de una institución que se definía como “filantrópica”, lo que significaría que estaba libre de cualquier sentimiento religioso. El lenguaje de la carta de Barragán pone de presente la posibilidad de convivencia entre dos sistemas que en teoría se presentan como antagónicos, pero que en la práctica se alimentan mutuamente y se recurre a ellos simultáneamente como marcos explicativos y como parte de un mismo discurso, sin que el que escribe se describa a sí mismo como alguien que ha caído en contradicción o que está cometiendo un error al apelar a los dos sistemas de asistencia a la pobreza.

¹⁰⁶ «DONACION».

¹⁰⁷ *Ibíd.*

La convivencia entre los dos lenguajes se advierte de manera aguda en la forma como el *Diario de Cundinamarca*, periódico liberal, da cuenta de la labor de las mujeres caritativas capitalinas. El 10 de septiembre de 1881, esta publicación divulgó un artículo titulado “Una matrona modelo”, en el que se alaba la “sumisión absoluta” y la entrega como madre y esposa de la recién fallecida Joaquina Silva de Borrero. En lo relacionado con la devoción religiosa de esta matrona, el *Diario* relata que “la señora SILVA DE BORRERO fué siempre inclinada a las austeridades i prácticas relijiosas; pero el ascetismo, que en algunos casos infunde hiel en el corazon, no logró envenenar el suyo, que se mantuvo siempre abierto a las fruiciones de la amistad i de todo noble sentimiento”. Y, en concordancia con esto, se resalta una de las virtudes más elogiadas de esta señora: “la caridad, la cual ejercitó a manos llenas, del modo que saben hacerlo las almas elevadas, esto es, con sijiloso amor, que es el perfume de la misericordia”¹⁰⁸. El vínculo entre la caridad, la madre cristiana y la tendencia natural de la mujer al cuidado y al amor hacia los otros se expresa aquí de manera explícita. El modelo de la mujer caritativa, tan criticado por la prensa liberal que caracterizaba a las matronas como seres fanáticos e irracionales, es al mismo tiempo valorado positivamente por el *Diario*, órgano oficial del gobierno liberal.

De hecho, los homenajes a las matronas de la caridad son constantemente publicados en la prensa liberal. Por una parte, en su sección de obituarios, el *Diario* relaciona las muertes diarias y dedica unas pequeñas palabras a quienes fallecieron. Lo particular de estos obituarios es que, cuando una mujer perteneciente a alguna asociación de caridad fallece, el periódico liberal dedica algunas palabras que alaban la naturaleza caritativa de las mujeres y exaltan la labor de estas matronas al servicio de los pobres y enfermos, recurriendo así al mismo lenguaje usado por la prensa católica para describir la virtud de la caridad. Por otra parte, en ocasiones el *Diario* publica recuentos de las actividades de beneficencia y caridad de Bogotá, y como parte de esto, dedica algunos homenajes a mujeres distinguidas por su labor en la organización de eventos a favor de los pobres. En este conjunto de documentos, hay un homenaje que llama la atención particularmente por su extensión y porque también fue consignado en la prensa católica. La

¹⁰⁸ «Una matrona modelo», *Diario de Cundinamarca*. No. 2956, 10 de septiembre de 1881.

entonces directora de la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús, María Josefa Rizo de Osorio, falleció en 1870 y el *Diario* le dedicó estas palabras:

Ante - ayer, despues de breves dias de enfermedad, falleció en esta capital la señora MARÍA JOSEFA RIZO DE OSORIO, esposa del estimable señor Ignacio Osorio Ricaurte.

El jeneral sentimiento producido por la muerte de esta joven i simpática matrona, i la numerosa concurrencia que acompañó su féretro hasta el asilo del reposo, son el mas sólido homenaje consagrado a sus notorias virtudes.

La sociedad femenina sabrá honrar la memoria de la señora Rizo de Osorio imitando su fervorosa caridad i asociando su nombre a todo buen recuerdo¹⁰⁹

Ante la muerte de esta mujer, y después de consignar un obituario similar al presentado por el periódico liberal, *La Caridad* afirmó que los partidarios de las doctrinas materialistas enemigos del catolicismo no sabían ni podían entender lo que significaba la muerte de tan admirable mujer: “¿Qué pueden ver allí los ojos de un materialista? Un poco de polvo, frio, inerte; la tierra que vuelve á la tierra: átomos que vuelan y se transfunden; como el eco de una lira que se pierde en los aires; como una flor que cayó marchita y muere; materia, nada! [...] El sollozo que se escucha, la oracion que resuena en torno del féretro no tienen explicacion: son inutilidades sin sentido”¹¹⁰. Para *La Caridad*, lo importante era que el alma de la señora Rizo de Osorio descansara en paz, libre de las malas doctrinas: “Su muerte fué un sueño apacible: no vinieron á inquietarlo las imágenes horrosas de séres desgraciados á reclamarle la vida del padre asesinado con la fórmula de la ley, ni la de los despojados de sus bienes saqueados con las argucias de la mala fe, ni la de los envenenados con las malas doctrinas...”¹¹¹.

Lo que resulta interesante del contraste entre las dos publicaciones es el hecho de que, a pesar de que *La Caridad* acusa al liberalismo de ser insensible ante el fallecimiento de una mujer caritativa, en realidad la prensa liberal recurre al mismo lenguaje del periódico católico para rendir homenaje a la matrona del Sagrado Corazón de Jesús; la religiosidad, la condición de madres y la tendencia hacia el ejercicio de la caridad, son todas condiciones valoradas positivamente por ambos periódicos. Esto permite percibir algunos términos comunes desde los cuales dos grupos políticos que se definían a sí

¹⁰⁹ *Diario de Cundinamarca*. No. 266. Año II, 4 de octubre de 1870.

¹¹⁰ «María Josefa Rizo de Osorio», *La Caridad*. No. 18. Año VI, 6 de octubre de 1870.

¹¹¹ *Ibíd.*

mismos como antagónicos pensaban y representaban a la caridad y al papel de la mujer en ella.

El caso de la Sociedad Protectora de Niños Desamparados es diciente al respecto. Fundada en 1879 por Soledad Acosta de Samper, Silveria Espinosa de Rendón y Manuel Ancízar, esta asociación se planteó en términos de lo que desde Donzelot podrían llamarse los esfuerzos filantrópicos. En efecto, en los estatutos de su fundación, se afirmaba que la atención a los niños desamparados era una tarea que redundaba “en beneficio de la sociedad entera, porque dar trabajo a los niños desamparados es alejarlos del vicio, es redimirlos de la miseria, es hacer de ellos hombres útiles y honrados, i tal es el objeto de la institución que se ha fundado”¹¹². A lo que se apuntaba aquí era a fomentar el valor del trabajo en los niños que se encontraban en situación de pobreza, con el fin de que se convirtieran en ciudadanos útiles para la nación. Como bien lo indica Donzelot, uno de los principios básicos de la filantropía era la atención prestada a la infancia y a su adecuada educación vigilada por trabajadores sociales y expertos en la regulación de los hábitos corporales y morales. Esta era, justamente, la filosofía que estaba en la base de la Sociedad Protectora de Niños Desamparados: a través del trabajo, la higiene y el ahorro se buscaba convertir a los niños huérfanos y pobres de la ciudad en ciudadanos modelos que contribuyeran a la regeneración material y moral de la sociedad.

El periódico *La Abeja*, órgano oficial de la Sociedad de Niños Desamparados, se creó, precisamente, con el objeto de que los ciento diez niños acogidos por la asociación se ejercitaran en el trabajo a través de la coordinación y manejo de la imprenta. Además de las tareas referidas al periódico, y de acuerdo con el informe escrito por Henrique Álvarez, funcionario de la Secretaría de Instrucción Pública, los niños también participaban en talleres de herrería, zapatería, sombrerería, fotografía y sastrería. Los objetos resultantes de estas actividades se vendían en bazares a los cuales asistían diversos miembros de la élite capitalina para admirar los avances del trabajo de los niños desamparados¹¹³. En el primer número de *La Abeja* se da cuenta de este énfasis en el trabajo y al mismo tiempo se describe la labor de la Sociedad como definida por la filantropía; el hecho de que Manuel

¹¹² Manuel Ancízar y Soledad Acosta de Samper, «Sociedad Protectora de Niños Desamparados | banrepcultural.org» (Bogotá. Imprenta de Medardo Rivas, 1879), <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/sociologia/sociedad-protectora-de-ninos-desamparados>.

¹¹³ Henrique Álvarez, «Asilo de niños desamparados», *La Abeja*. No. 4. Tomo 1, 1 de junio de 1883.

Ancízar hubiera liderado la creación de esta organización, decía el periódico, marcaba profundamente los fines perseguidos por la asociación. Él -quien tras su muerte en 1882 fue descrito como un “verdadero filántropo”- junto con sus socios, “han batallado con todo género de obstáculos en favor de los huérfanos y han empleado su dinero y su eficaz cooperación sin más aspiraciones que su propio contentamiento”¹¹⁴. Por esta razón, y honrando la memoria de este gran líder liberal, se esperaba que la Sociedad fuera justa con esos filántropos que “aman á la humanidad y le consagran su existencia y sus desvelos, á fin de que estos ejemplos sirvan de estímulo, y los tiempos venideros publiquen los nombres de tan esclarecidos ciudadanos y les tributen toda la honra que merecen”¹¹⁵.

Además de apelar al lenguaje de la filantropía para describir la labor de la Sociedad Protectora de Niños Desamparados, la asociación también recurrió a la actividad de las matronas para el cuidado y la educación de los niños miembros. El informe de actividades realizado a raíz del primer aniversario de fundación de la Sociedad relata la participación femenina en la organización de las actividades con los niños: “[...] al contemplar el cariño y delicadeza de manifestaciones con que las matronas van al Asilo de huérfanos acompañadas de sus hijas, á presenciar los frutos de la caridad en favor de los niños, sin fausto ni ostentacion, echando á un lado distracciones propias de su edad, y guiadas por el delicadísimo deseo de consolarlos y darles estímulos para que no desmayen en la senda del mejoramiento por que caminan confiados”¹¹⁶. De igual manera, para promover la creación de una Escuela de Artes y Oficios destinada a proveer de trabajo y educación a las niñas huérfanas de la ciudad, las redactoras de la petición argumentaron que la mujer “esta llamada por la civilización á cumplir grandes destinos en la sociedad. Como madre, forma el corazón del hombre y le inculca las primeras ideas, buenas ó malas”, y por este motivo, “una escuela de artes y oficios como la que se quiere fundar, levantará á esa turba de infelices niñas que abrumadas por el estado de ignorancia y de miseria en que se hallan, son la vergüenza de un pueblo civilizado y cristiano”¹¹⁷.

¹¹⁴ LL.RR., «La Abeja», *La Abeja. No. 1. Tomo 1.*, 25 de marzo de 1883.

¹¹⁵ *Ibíd.*

¹¹⁶ «ANIVERSARIO DE FUNDACIÓN DEL ASILO DE NIÑOS DESAMPARADOS», *La Abeja. No. 2. Tomo 1*, 15 de abril de 1883.

¹¹⁷ Priscila De Núñez, Dolores De Guiar, y Mercedes De Aldana, «Dejad venir a mi a los niños», *La Abeja. No. 23. Tomo 1*, 1 de abril de 1884.

La retórica de la mujer – madre y de la centralidad de su posición en la educación de un “pueblo civilizado” es elevada aquí con el propósito de poner en funcionamiento una institución atravesada directamente por impulsos filantrópicos. Esa confluencia entre los lenguajes de la filantropía y la caridad se expresa particularmente en dos fenómenos concretos: en primer lugar, como bien lo indican Donzelot para el caso francés y Castro en lo referente a Colombia, la filantropía se define como un esfuerzo estatal y sistemático por resolver el problema de la pobreza. Dicha definición en términos del Estado y de la articulación de políticas sistemáticas era usada por los actores de la época para justificar la labor de la Sociedad Protectora. Por ejemplo, en una relación de las actividades de esta asociación se solicita la urgente cooperación del gobierno para el desarrollo de planes de largo alcance que permitan albergar y educar a mayor cantidad de niños y niñas: “tanto los Gobiernos, como los particulares están en el deber imprescindible de atender á las necesidades de los asociados y de tratar de mejorar su suerte. Amparar y educar á los niños es una medida de progreso civilizadora y que producirá óptimos frutos”¹¹⁸. Pero esta apelación a los gobiernos y a la necesidad de estrategias de amplio alcance para combatir la pobreza estaba acompañada y cargada, al mismo tiempo, de las lógicas de la caridad cristiana y de las labores de las mujeres caritativas. En efecto, en el mismo documento en que se describe a la Sociedad Protectora como una entidad filantrópica, también se afirma que “el fuego sagrado de caridad que ardía en el corazón de San Vicente de Paúl, inflama los de los hombres bien intencionados, porque saben que los misericordiosos se acercan primero á Dios, que es eterno, como lo es el sentimiento de caridad cristiana”¹¹⁹ y se agradece el “cariño y delicadeza” de las manifestaciones de caridad dadas por las matronas en el cuidado de los niños desamparados.

En segundo lugar, siguiendo a Donzelot, la filantropía supone la configuración de nuevos saberes y profesiones que contribuyen a la regulación de los cuerpos y a la educación de las costumbres, con el objetivo de formar ciudadanos en armonía con un cuerpo social que promueve el progreso por medio del trabajo. En esta dinámica, la ciencia tiene un papel vital, pues sus saberes y prácticas se insertan en todo el sistema de atención al problema de la pobreza y se convierten en factores esenciales para lograr la regulación de

¹¹⁸ PAULINA, «La fiesta de los huérfanos», *La Abeja*. No 2. Tomo 1, 15 de abril de 1883.

¹¹⁹ «ANIVERSARIO DE FUNDACIÓN DEL ASILO DE NIÑOS DESAMPARADOS».

los cuerpos y las costumbres. Este vínculo entre ciencia y filantropía se ve concretamente en la cuestión de la higiene. Según Carlos Noguera, “amparada en su carácter ‘científico’, ligada estrechamente al ejercicio de la medicina y, por tanto, al control de la salud y la enfermedad, es decir, al control de la vida y de la muerte, la higiene se fue posicionando como un saber particularmente necesario e imprescindible para el gobierno de la población”¹²⁰. Desde finales del siglo XIX, empezaron a ponerse en práctica mecanismos tendientes a impulsar el cuidado del cuerpo de los pobres, con el propósito de hacer de ellos sujetos sanos y aptos para el trabajo; tanto Noguera como Donzelot coinciden en señalar a la higiene como uno de los dispositivos centrales en el momento de configurar políticas sistemáticas que apuntaran a acabar con la pobreza al atacar lo que se pensaba era su raíz: los vicios morales y físicos. Al fomentar las prácticas higiénicas los vicios del cuerpo social se eliminarían, y con ello, se podría avanzar en la consolidación de un orden social armónico basado en sujetos trabajadores y sanos.

Los informes de la Sociedad Protectora de Niños Desamparados dan cuenta de cómo la preocupación por la higiene empieza a aparecer desde comienzos de la década de los ochenta en lo relacionado con el tratamiento de la pobreza. El 1 de diciembre de 1883, *La Abeja* publicó un artículo titulado “Higiene pública” en el que se consignan algunas reflexiones de la Sociedad Higiénica de Londres, las cuales parecían pertinentes a la hora de pensar en los problemas de la capital colombiana: ante el ambiente vicioso en el que habitaban los pobres, el autor del artículo sugería “la idea de formar un plan de higiene pública que venga á ser el ‘exemplum’ de una ciudad modelo en la cual no debe existir motivo alguno de contagio: cuyos habitantes deben ser tipos de salud y como resultado, tipos de belleza”¹²¹. La consecución de este plan de ciudad modelo requería la creación por parte del Estado de instituciones y centros destinados a cultivar los hábitos de higiene entre la población más menesterosa. Siguiendo al autor, siendo Bogotá “la capital de la República y la residencia de los Gobiernos nacional, del Estado y del Distrito” y “el centro

¹²⁰ Carlos Noguera, «La higiene como política. Barrios obreros y dispositivo higiénico: Bogotá y Medellín a comienzos del siglo XX», *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 25 (1998): 196.

¹²¹ «Higiene pública», *La Abeja*. No. 15. Tomo 1, 1 de diciembre de 1883.

de la civilización del país”, el emprendimiento de planes de higiene pública era una labor “de la mayor y mas alta importancia”¹²².

En el marco de este lenguaje científico y filantrópico, se hacía un llamado particular: “Una de las medidas mas importantes es la de emplear mujeres para que hagan parte de la policía. Mas, las mujeres tienen mejor que los hombres la luz de la salud y la sombra de la desgracia: todo sentimiento elevado resuena en su pecho; toda idea de caridad alumbra en su corazón: son activas y eficaces en esta clase de oficios”¹²³. Y con mayor énfasis se afirmaba que “no puede haber higiene pública sin la cooperación de la mujer. Sin esto poco ó nada tendremos que hacer los hombres por la felicidad del pueblo”¹²⁴.

Esta apelación a la figura de la mujer en la higiene pública se encuentra atravesada por el lenguaje de la caridad. A pesar de que la higiene se pensaba como un mecanismo científico y laico desde el que era posible combatir el problema de la pobreza, esto no excluía la posibilidad de que su discurso se configurara en virtud de un lenguaje religioso y cargado de referencias a la “naturaleza” caritativa de la mujer. De hecho, lo que resulta más interesante del fragmento consignado en *La Abeja* es que la retórica usada para expresar la centralidad del papel de la mujer en las políticas de higiene es similar a la que desde la mitad del siglo XIX se usaba para mostrar cómo la mujer caritativa era una figura vital para la consolidación de una civilización armónica y cristiana. Ambos modelos, aunque se presentaban como contradictorios por parte de los programas de los dos partidos políticos, en realidad convivían y se asemejaban en su concepción del papel de la mujer en la construcción de la civilización o de la “felicidad del pueblo”.

Es en este sentido en que dividir tajantemente el mundo político de la época en dos “subculturas” resulta problemático para pensar el siglo XIX, pues los lenguajes que se definen como opuestos o antagónicos están atravesados por ambigüedades que rebasan los límites impuestos por los programas partidistas. Tanto quienes se autodenominaban como conservadores como los que se catalogaban como liberales acudían a diferentes herramientas de la caridad y de la filantropía en el momento de dar sentido y articular sus concepciones sobre la civilización y el orden social. En particular, alrededor de la figura de

¹²² *Ibíd.*

¹²³ *Ibíd.*

¹²⁴ «Higiene pública».

la mujer caritativa se configuraron los discursos relacionados con la atención a la pobreza independientemente de si éstos provenían o no de un origen liberal o conservador. El papel asignado a la mujer como “sacerdotisa” de la caridad no sólo era defendido por la Iglesia en su alianza con los conservadores, sino que las concepciones de la pobreza y la civilización que se describían como laicas y de corte más científico, también se apropiaban de las representaciones referidas al papel de la mujer como madre para definir sus proyectos de orden social. Esta convivencia entre los lenguajes no se percibía como una contradicción; por el contrario, los actores hacían uso de ella constantemente para continuar defendiendo sus concepciones que se pensaban antagónicas pero que en realidad tenían mucho en común.

2. La educación de las mujeres caritativas y el cuestionamiento de las miradas partidistas antagónicas

Las ambigüedades que se tejían en torno a la figura de la mujer y a su relación con las concepciones de civilización también impactaban en las representaciones y prácticas ligadas con las posturas de los partidos en lo referente a la educación proporcionada por las mujeres caritativas. El 2 de agosto de 1882, el *Diario de Cundinamarca* publicó: “en vista de la lamentable situación de los Asilos de locas e indijentes, resolvió la Junta Jeneral de Beneficencia solicitar la cooperación de la Sociedad del Sagrado Corazon de Jesus a fin de que nombrara una comision que organizara una festividad para recolectar las limosnas de esta caritativa poblacion para tan laudable objeto”¹²⁵. Cuenta el periódico que las matronas del Sagrado Corazón estuvieron prestas a colaborar en la organización de la fiesta a favor del Asilo, al coordinar la realización de una presentación musical y de la misa en beneficio de las locas e indigentes de la capital. En los informes de actividades de la Junta General de Beneficencia de Bogotá se enfatizaba constantemente en el hecho de que esta institución no contaba con fondos suficientes para mantener los establecimientos de beneficencia de la capital, y por esta razón, se veía obligada a acudir a la caridad privada para su funcionamiento. En este contexto, se explica la presencia de las mujeres del Sagrado Corazón en la recolección de fondos para la Junta. No obstante, estas matronas no

¹²⁵ «Obra de misericordia», *Diario de Cundinamarca*. No. 3122, 2 de agosto de 1882.

colaboraban con la parte meramente económica. El hecho de que su presencia implicara la realización de misas y eventos relacionados con la Iglesia da cuenta de la persistencia de un modelo de caridad cristiana involucrado con las instituciones del Estado liberal.

En el informe de la Junta de Beneficencia de 1879 se hace una relación del estado de los diferentes establecimientos de beneficencia de Bogotá y, en general, se concluye que las carencias económicas son notables y se ven reflejadas, sobre todo, en la infraestructura de los lugares de acogida. Pero, al mismo tiempo que esto, a lo largo del informe se hace un llamado a la importancia de la educación de los pobres. Refiriéndose al Asilo de indigentes, por ejemplo, el texto cuenta que se solicitó la ayuda de las asociaciones de caridad de Bogotá para que contribuyeran con la enseñanza de la doctrina cristiana: “[...] se concedió permiso para que se dieran, por miembros de la misma [la Sociedad de San Vicente de Paúl], lecturas o conferencias morales i religiosas, los domingos i demás días de fiesta en el Asilo de Varones”; todo ello, porque “el ideal hermoso i verdadero de las virtudes morales consistirá algún día en proclamar que toda mujer nace Hermana de la Caridad i que todo hombre debe ser padre de quien quiera que quede huérfano”¹²⁶. Como bien lo describe el informe, la contribución de las asociaciones de caridad en las iniciativas del Estado por mejorar la “beneficencia pública” pone de presente la conjunción de dos esfuerzos con el propósito de “alijerar las desgracias i los males inseparables de la humana condicion”¹²⁷. En este caso, más que la ayuda económica a través de la organización de bazares o eventos destinados a la recolección de fondos para la Junta, las asociaciones de caridad prestaron auxilio moral y reprodujeron sus prácticas cristianas de ayuda a los pobres en una institución del Estado¹²⁸.

Por otra parte, la apropiación de los lenguajes de la caridad – madre y de los supuestos de la civilización cristiana también se advierte en las actividades de las escuelas públicas administradas por los gobiernos liberales. Como bien lo indica Castro, mientras la

¹²⁶ «Informe del presidente de la Junta General de Beneficencia al Gobernador del Estado» (Imprenta de Echeverría hermanos, Bogotá, 1879), Biblioteca Nacional de Colombia.

¹²⁷ *Ibíd.*

¹²⁸ Este vínculo entre lo que en los documentos se denomina como “Beneficencia pública” y “caridad privada” se va estrechando cada vez más a medida que se acerca el periodo de la Regeneración. En efecto, la actividad de las asociaciones de caridad en las instituciones del Estado comienza a incrementarse y a formalizarse a partir de la Constitución de 1886. Hayley Froyland explica este fenómeno de manera amplia y detallada en: Froyland, «“Para el bien común”: Charity, Health, and Moral Order in Bogotá, Colombia, 1850 - 1936», 298.

estrategia conservadora – católica para poner en marcha su proyecto de civilización fue el fortalecimiento de la caridad cristiana, es posible afirmar que el mecanismo liberal en la misma dirección fue la promoción de un sistema de educación pública y laica. Así lo describen las fuentes y la historiografía. El 12 de noviembre de 1869, el *Diario de Cundinamarca* publicó un artículo titulado “La paz i el progreso”, en el que se explica el proyecto educativo del gobierno liberal. Allí se defiende el hecho de que la educación debía estar basada en el principio básico de la Constitución de Rionegro: la libertad. Puesto en palabras del periódico: “todavía mejor no es la paz que se obtiene al favor del sistema represivo, es la paz fecunda de la libertad. Por fin parece que hemos llegado a las tierras prometidas. La Constitución de Rionegro, denunciada a su aparición de anárquica, de insostenible, de incompatible con todo género de administración, ha ganado inmenso terreno en la opinión, i puede ya vaticinarse que ella será la Constitución definitiva de la nacionalidad colombiana”. Y más aún, se concluye que “los colombianos formamos ya un pueblo libre, que empieza a apreciar sus instituciones i a confiar en los destinos que le reserva el porvenir”¹²⁹. La paz y el progreso a través de la implementación de las instituciones liberales era un proyecto que pasaba necesariamente por el fortalecimiento de la educación pública. Así lo relata el *Diario* para el caso del Estado de Cundinamarca: “la instrucción primaria, acaso el mas importante asunto, no ofrece en este Estado un aspecto siquiera sea mediano; pero el Gobernador Briceño, ha tomado este negociado a su cuidado especial, i no pasa día sin que se haga algo encaminado a mejorar las escuelas, proveyéndolas de buenos preceptores i de los enseres indispensables a la enseñanza”¹³⁰.

Desde esta postura liberal, la educación pública debía ser laica en tanto que la influencia del clero en las instituciones mantenía estructuras atrasadas y coloniales que no resultaban convenientes para el nuevo tipo de República que se buscaba conformar. La historiografía ratifica dicha reticencia de los liberales hacia cualquier manifestación eclesiástica en el marco institucional: Frédéric Martínez, por ejemplo, sostiene que la documentación del periodo permite advertir una hostilidad por parte del liberalismo hacia la caridad y una defensa de la educación como la vía para consolidar el “sueño liberal”. De acuerdo con este autor, “la hostilidad de los liberales a la caridad pública se debe a varios

¹²⁹ «La paz i el progreso», *Diario de Cundinamarca*. No. 31. Año I, 12 de noviembre de 1869.

¹³⁰ *Ibíd.*

factores. Desde la perspectiva de su obsesión por destruir las estructuras sociales del antiguo régimen, la caridad pública recuerda a la Colonia y reanima el espectro de una sociedad pasiva, atrasada y dominada por la influencia del clero¹³¹. En este contexto, el propósito del sistema educativo liberal debía pasar por el alejamiento de cualquier tipo de influencia eclesiástica, con el fin de superar los rezagos coloniales¹³².

No obstante, y como el mismo Martínez lo admite, “el apoyo brindado a título personal, por varios prominentes liberales, a organizaciones y congregaciones caritativas muestra los límites de la ideología del ascenso social frente a la realidad de su *status* de elites patriarcales tradicionales”¹³³. En efecto, el hecho de que los mismos liberales que defendían la educación pública y laica formaran parte de los consejos directivos de las sociedades de caridad y, como se mostró anteriormente, recurrieran al lenguaje de la caridad – madre articulado desde un proyecto de civilización cristiana, pone de presente los límites y las ambigüedades de las facciones políticas. En esta misma vía, también es preciso señalar que en el marco del sistema educativo liberal se reprodujeron prácticas cargadas con los supuestos del proyecto católico en lo referente al papel de la mujer en el orden social.

El *Diario de Cundinamarca* contaba con una sección dedicada a la relación de las actividades de las escuelas públicas del Estado de Cundinamarca, y como parte de ella, se daba un recuento del desarrollo de la educación femenina en la región. En todos los informes de las escuelas públicas de mujeres, los inspectores enviados por el director de instrucción pública del Estado tenían el deber de verificar si en la escuela revisada se estaba impartiendo la doctrina y moral cristiana a las niñas. Esto resultaba de vital importancia, pues de la adecuada instrucción de la mujer dependía la armonía de la familia y del orden social. En palabras del periódico, “¿quién será capaz de medir la inmensidad del beneficio que pueden obtener la sociedad i la familia, cuando la mujer, sin distincion de clases,

¹³¹ Martínez, *El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845 - 1900*, 181.

¹³² Esta visión es reproducida por la historiografía que idealiza el proyecto liberal. Por ejemplo, Gerardo Molina sostiene que el Partido Liberal y su proyecto educativo conformaban la facción de “los hombres libres”, y por esta razón, “el siglo XIX fue nuestro siglo de las luces” (Gerardo Molina, *Las ideas liberales en Colombia* (Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1970), 19 - 20). Este tipo de perspectiva se construye alrededor de lo que Colmenares llamaría las “afirmaciones doctrinales” de los partidos políticos, y oscurece las ambigüedades y conflictos internos que operaban al interior de las facciones políticas del momento.

¹³³ *Ibíd.*, 183.

pueda, por el cultivo de su corazón i de su entendimiento, desempeñar dignamente los deberes de esposa i de madre?”¹³⁴.

La instrucción de la mujer debía basarse justamente en la enseñanza de los principios cristianos básicos que la convirtieran en la esposa y la madre que la sociedad necesitaba para su progreso moral. De ahí que la enseñanza de la doctrina cristiana no pudiera excluirse de los planes de estudio de las escuelas públicas y que, de hecho, fuera importante inspeccionar si esta medida se estaba cumpliendo o no. En este caso, se advierte cómo los supuestos de la civilización cristiana en lo que respecta al papel asignado a lo femenino en el orden social se mantienen en las instituciones liberales y se convierten en una medida fundamental de la instrucción pública. Esta ambigüedad se expresa con mayor agudeza en el hecho de que las directoras de las escuelas públicas de Bogotá fueran participantes activas en las sociedades de caridad como la del Sagrado Corazón o la Congregación de la Caridad. Por ejemplo, la señora Concepción Escallón, adulada por el *Diario* por su labor como directora de un colegio público, aparece en *La Caridad* como una de las principales donadoras y participantes de la organización del bazar de los pobres del año de 1867.

La prensa católica describe la labor de la señora Escallón y de las otras directoras de los colegios públicos y colaboradoras con la caridad cristiana de la siguiente manera: “la caridad de nuestras matronas i señoritas ha contribuido no ménos eficazmente que la de las directoras i alumnas de los colejos al fomento del Bazar en los años pasados, i cooperará en el presente, porque en nuestra sociedad las virtudes cristianas de la mujer, han sido i serán siempre la causa del desarrollo de todos los fenómenos de la felicidad social”¹³⁵. De manera similar, el *Diario de Cundinamarca* rinde homenaje a estas matronas directoras de las escuelas públicas al señalar: “¿I dónde encontrar un premio adecuado a la sublime abnegacion de institutoras semejantes? Por nuestra parte, creemos que la señorita Junguito i sus nobles competidoras tienen derecho a embriagarse con el grato perfume de la gratitud pública, i a llevar sobre sus sienes una aureola de gloria perdurable. El voto de nuestro corazón, sincero i vehemente, es porque ellas no desmayen en tan fecunda labor i en tan

¹³⁴ «Bogotá, noviembre 30 de 1869», *Diario de Cundinamarca*. No. 43. Año I, 30 de noviembre de 1869.

¹³⁵ M.M Pardo, «Bazar de los pobres», *La Caridad*. No. 40. Año III, 28 de junio de 1867.

laudables i santos propósitos!”¹³⁶. Y en el siguiente informe se agradece a dichas directoras por “servir de modelo de virtud i de resignacion a las almas destinadas a fundar el hogar i la familia”¹³⁷. Es así como las prácticas y representaciones vinculadas con la figura de la matrona de la caridad se insertaban en el sistema de educación pública y en el lenguaje usado por el gobierno liberal para otorgarle un papel concreto a la mujer en el orden social.

En este escenario, las lecturas rígidas de los partidos políticos del periodo se quedan cortas en el momento de captar esas ambigüedades, contradicciones y complejidades que hacían del mundo político de la segunda mitad del siglo XIX un proceso en constante negociación y redefinición. En este caso, acercarse a los significados de género en relación con la caridad, abre un panorama amplio, ambiguo y conflictivo en el que se ponen en juego proyectos de orden social que nunca están completamente acabados o definidos, sino que, por el contrario, operan en contextos precisos, y en este sentido, están sujetos a redefiniciones, contradicciones y conflictos internos. En lo que respecta a los significados configurados alrededor de la caridad, de la civilización cristiana y del papel que la mujer debía tener en todo ello, se puede afirmar que todos estos elementos atraviesan de maneras complejas y ambiguas los proyectos políticos de los partidos y no es posible mantener una visión hermética y estática sobre ellos. La perspectiva de género permite acceder a esas complejidades al poner de presente cómo los supuestos del proyecto de civilización cristiana desde los que se definía el papel de la mujer en términos de la figura de la madre y la caridad son transversales a los partidos políticos y son apropiados de diversas maneras en representaciones y prácticas que rebasan las afirmaciones partidistas doctrinales.

Pero además de poner en cuestión las visiones herméticas de los partidos políticos a través de la atención hacia los significados de la feminidad y su vínculo con la caridad, la filantropía y los proyectos de orden social, la perspectiva de género también revela ambigüedades y conflictos en relación con lo que para los actores de la época significaba la constitución de una esfera pública de participación política. En el siguiente capítulo se examinarán las representaciones y prácticas que ambos partidos le asignaban a la mujer en

¹³⁶ «Bogotá, noviembre 30 de 1869».

¹³⁷ «CERTAMENES DE LA ESCUELA PRIMARIA DE NIÑAS, EN EL BARRIO SANTA BÁRBARA», *Diario de Cundinamarca*. No. 45. Año I, 2 de diciembre de 1869.

el mundo público a través de su labor en las asociaciones de caridad, el lugar que le daban en los asuntos políticos y la manera como la incluían (o excluían) de los espacios de participación. Todo ello, permitirá sacar a la luz ambigüedades y contradicciones en lo referente a la definición del “mundo público” de la segunda mitad del siglo XIX y al modo como las facciones políticas del periodo pensaban, definían y ponían en marcha los mecanismos de inclusión política y de la constitución de una esfera pública “moderna”.

III. Paradojas, ambigüedades y discontinuidades de la inclusión política: mujeres públicas, mujeres políticas y matronas de la caridad

1. La mujer caritativa: entre la mujer pública y la mujer política

El partido católico – conservador acusaba radicalmente al liberalismo de promover ideas contrarias a la naturaleza de la mujer. El 14 de mayo de 1874, *La Caridad* publicó su postura al respecto:

[El liberalismo] trata de regenerar á la mujer, y para ello hace algún tiempo que se trabaja fingiendo exaltarla con ideas lisonjeras á su orgullo, de igualdad en derechos políticos y civiles con el hombre. Tanto en Europa como en los Estados Unidos de América las han alborotado con el derecho de sufragio y la emancipacion. ¡Mujeres de todas clases! prevenios, que el liberalismo os va á sacar del estado de envilecimiento y degradacion en que por más de diez y ocho siglos os ha tenido el cristianismo. Vosotras vais á gozar de los mismos derechos políticos y sociales que los hombres; sereis presidentas y legisladoras, sereis mujeres públicas¹³⁸

Para *La Caridad*, las ideas emancipadoras y sufragistas promovidas por el liberalismo generaban consecuencias negativas en el orden social y en la “naturaleza” femenina: “[...] la llena de orgullo, de vanidad y de aspiraciones ajenas á su estado y contrarias al destino que Dios le señaló en la tierra”¹³⁹. La cuestión aquí era el peligro que corría la estabilidad del *statu quo* con las doctrinas liberales: permitir que las mujeres entraran al mundo político suponía el abandono de sus papeles de madres y esposas en el hogar doméstico, lo cual, a su vez, significaba que la tarea educativa de la mujer se olvidaría, y los hijos no lograrían convertirse en los ciudadanos que la patria requería para su regeneración. Por esta razón, en lo referente a la emancipación de la mujer, la doctrina liberal debía ser descartada y rechazada sin miramiento.

¹³⁸ «El liberalismo», *La Caridad*. No. 47. Año IX, 14 de mayo de 1874.

¹³⁹ *Ibíd.*

El *Diario de Cundinamarca*, por su parte, publicaba artículos que parecían justificar la reacción conservadora. La emancipación femenina, la apelación a los movimientos sufragistas y los reclamos por la igualdad entre hombres y mujeres eran temas que aparecían recurrentemente en este periódico. El dos de enero de 1873 el periódico, por ejemplo, señalaba que “considerando que el matrimonio i la familia son la base de la sociedad; considerando que el hombre i la mujer tienen en la familia una influencia igual apesar de sus diferentes deberes: Se resuelve que, desde hoy tendrán en el Estado las mujeres un puesto reconocido i un voto deliberativo, habiendo llegado el tiempo en que la sabiduría inspirada por la maternidad i la ternura, es tan necesaria al perfeccionamiento de nuestro gobierno”¹⁴⁰. De acuerdo con esto, en tanto que las mujeres ocupaban una posición social determinada por su supuesta naturaleza de madres, su entrada en el mundo político era indispensable y prioritaria, pues el gobierno se beneficiaría de la opinión femenina en lo concerniente a un orden social que las mujeres mismas ayudaban a construir desde el hogar.

Lo que llama la atención con respecto a esta lógica es el hecho de que, en este caso, la igualdad civil entre hombres y mujeres y la justificación del ingreso de la mujer en las dinámicas del mundo político, se configura desde el lenguaje de la naturaleza maternal de la mujer. Los mismos significados alrededor del género son usados por los partidos para defender posiciones contrarias: mientras que para los conservadores – católicos la defensa del papel de la madre en el orden social supone la oposición radical hacia cualquier idea emancipadora o sufragista, para los liberales es en honor de ese papel que la mujer debía ingresar en el mundo político. Para la prensa liberal, el hecho de que la mujer – madre fuera una figura vital para el progreso de la sociedad era lo que, justamente, la capacitaba para tomar decisiones concernientes a los asuntos públicos.

Sin embargo, la posición liberal no era tan radical como se mostraba en algunos artículos del *Diario*. Cada vez que se publicaba un texto a favor de la emancipación, se planteaba un temor central alrededor de esto: “¿Qué sucederá si es cierto, como se asegura, que se está formando una liga secreta, en que las afiliadas abjuran los deberes naturales de su sexo, para comenzar de esta manera a dejar de ser madres?”¹⁴¹. Así, al mismo tiempo que se apelaba al lenguaje de la mujer – madre para reivindicar la posición de la emancipación

¹⁴⁰ «Las mujeres en los Estados Unidos», *Diario de Cundinamarca*. No. 916, 2 de enero de 1873.

¹⁴¹ *Ibíd.*

y justificar la entrada de la mujer al mundo público, también se articulaba este lenguaje con el fin de mostrar el peligro que suponía promover estas ideas. El presupuesto básico del papel de la mujer en el orden social era su rol como madre; si esto se ponía en cuestión por cuenta de las ideas de la emancipación, no valía la pena difundirlas ni promoverlas. En este punto, la posición de *La Caridad* y del *Diario* coincidía: el *statu quo* debía ser defendido; la mujer no podía olvidar su naturaleza maternal. En efecto, a pesar de la gran cantidad de publicaciones defensoras del sufragio y la emancipación de la mujer que eran consignadas en la prensa liberal, lo que tendía a primar era la oposición o reticencia a tales ideas. Soledad Acosta de Samper, por ejemplo, bajo el seudónimo de “Aldebarán”, publicó un artículo titulado “La misión de la mujer”, en el que la oposición a la inclusión de las mujeres en los asuntos públicos es tajante:

¿Cuál es la misión de la mujer? Diré francamente que, no obstante el sentimiento de gratitud que me anima, no estoy de acuerdo con los jenerosos filántropos que halagando nuestra vanidad solicitan la emancipación de la mujer i aspiran nada ménos que a convertirnos en ciudadanas, lejisladoras i hasta en funcionarias públicas, a riesgo de que, miéntras estemos sufragando (o mas bien naufragando) en las urnas, los chicos se arañen en la casa unos a otros, las criadas incendien la cocina, la despensa caiga en pleno comunismo, i el bello sexo se vuelva feo en las luchas i disgustos de la plaza pública¹⁴²

De acuerdo con esta perspectiva, la inclusión de la mujer en los asuntos públicos implicaba el abandono del hogar doméstico, y esto redundaba en la degradación de la nación, ya que el desorden en el hogar inevitablemente conllevaba a la desarticulación del orden social. Por este motivo, además de que una “mujer pública” se vería ridícula desempeñando papeles ajenos a su “naturaleza”, la participación de las mujeres en política también pondría en peligro la misión de las madres – educadoras de la república. La conclusión de Acosta es, pues, la siguiente: “la futura grandeza de nuestra patria está indudablemente en manos de la mujer colombiana; que ella comprenda su verdadera misión i eso bastará para salvar la República i hacer la felicidad de la nación entera”¹⁴³. La mujer no podía abandonar el hogar ni sobrepasar las labores inherentes a su “naturaleza”, por eso, el llamado era a que se quedara en el hogar. La participación política de las mujeres era un

¹⁴² ALDEBARAN, «Misión de la mujer», *Diario de Cundinamarca*. No. 57, 18 de diciembre de 1869.

¹⁴³ *Ibíd.*

asunto que podía salirse de las manos y trastocar los roles que sostenían la armonía de la nación. Ambos partidos estaban de acuerdo en ello.

Pero a pesar de las reticencias ante la entrada de la mujer en el mundo público evidente en autoras como Acosta de Samper, las mujeres bogotanas sí salieron del hogar doméstico. Las mujeres tuvieron la oportunidad de ser incluidas en lo público a través de su participación en las asociaciones de caridad. En efecto, la organización de bazares y eventos públicos, su papel como escritoras en la prensa tanto liberal como conservadora con el objetivo de promover las actividades caritativas y la oposición abierta de las mujeres de las congregaciones hacia determinadas políticas del gobierno, son todas labores que forman parte de un espectro de participación en el mundo público que rebasa las responsabilidades asignadas en el ámbito meramente doméstico. Frente a esto, la pregunta que surge inmediatamente es: ¿cómo entender que al mismo tiempo que se rechazaba radicalmente la idea de una “mujer pública”, activa participante de los asuntos políticos, también se valoraba positivamente la figura de la mujer caritativa? Puesto en otros términos, ¿por qué la entrada de la mujer caritativa al mundo público no era puesta en cuestión cuando se trataba, justamente, de mujeres de élite cumpliendo tareas en espacios ajenos al hogar?

Richard Senett afirma que durante el siglo XIX “lo público y lo privado crearon aquello que hoy podría denominarse como un ‘universo’ de relaciones sociales”¹⁴⁴. Mientras lo privado fue definido como un espacio netamente dedicado a la familia y acompañado por el sosiego, la estabilidad y la intimidad, lo público fue caracterizado por el conflicto, la degradación y la confusión. Siguiendo a Senett, “cuando la familia se transformó en un refugio frente a los terrores de la sociedad, también se volvió paulatinamente un patrón moral para medir el dominio público de la ciudad capital”¹⁴⁵. El mundo privado constituido por el espacio familiar era concebido como un dominio moralmente superior, en la medida en que suponía estabilidad y quietud. En contraste, lo público representaba el caos y la degradación, razón por la cual se consideraba un espacio moralmente inferior. De acuerdo con Senett, la caracterización de ambos espacios como gobernados por lógicas opuestas y su valoración en términos morales supuso la articulación

¹⁴⁴ Richard Senett, *El declive del hombre público* (Barcelona: Ediciones Península, 1978), 29.

¹⁴⁵ *Ibíd.*, 30.

de una serie de relaciones sociales que ubicaban a los sujetos en posiciones sociales concretas. De ahí, por ejemplo, surgió la figura que Senett denomina como “el hombre público”.

Franz Hensel, en su análisis del siglo XIX colombiano, estudia la manera como se fue perfilando la figura del “hombre público” a partir de su relación con el mundo político: “el hombre público es político en tanto participa o ha participado en el gobierno de la República. Pero también porque hace de la vida política algo susceptible de ser discutido. En este sentido, empieza a hacer de su opinión la textura, el material con el que se teje la vida política”¹⁴⁶. Desde esta perspectiva, la vida pública se definía, entonces, como el espacio de la discusión, del debate, de las posiciones encontradas, del conflicto. La vida privada, en contraste, se caracterizaba en términos de la familia, y del sosiego y la tranquilidad que ésta traía consigo. Dejar la estabilidad del mundo privado para ir a enfrentarse al conflicto en lo público era, para los hombres, un sacrificio, pero, y sobre todo, un deber, pues del hombre público dependía la definición, discusión y organización de los asuntos vitales para la comunidad política.

No obstante, aunque la distinción entre lo público y lo privado parecía trazada de manera tajante, esto no significaba que ambos dominios fueran completamente aislados entre sí. Por el contrario, según Hensel, una condición indispensable para que el hombre público ejerciera su labor de gobernante y participante de la vida política era el haber tenido una educación adecuada proporcionada en el marco de la familia. Mientras el espacio público era propio de los hombres y de sus deliberaciones frente al destino de la comunidad política, el espacio privado era femenino en tanto que allí las mujeres ejercían la labor de educación tan vital para que el hombre público pudiera desenvolverse en las discusiones de la vida política. El hombre llegaba a ser público y reconocido sólo en virtud de la educación que la mujer le otorgaba en el hogar doméstico. El dominio privado era central en la formación de los hombres, en la medida en que garantizaba su acceso a lo público. No funcionaba de la misma manera para las mujeres: su campo de acción era exclusivamente lo privado, pues su eventual salida a lo público podía redundar en la degradación moral. Senett explica esto al afirmar que “lo público, como un dominio inmoral, significaba algo

¹⁴⁶ Franz Hensel, «Las figuras de la moralidad», en *Vicios, virtudes y educación moral en la construcción de la República, 1821 – 1852* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2006), 76.

bastante diferente para hombres y mujeres”¹⁴⁷. Lo público era el espacio masculino por antonomasia; el hombre, por su naturaleza, debía inevitablemente ser público. La mujer, en cambio, corría el riesgo de degradarse y caer en desgracia al volverse “pública”; allí no estaba su naturaleza ni su deber social.

En este contexto, y si, como bien lo indica Senett, la idea de una “mujer pública” se asociaba con representaciones negativas de mujeres que perdían la virtud y se degradaban moralmente, ¿cómo entender la entrada a lo público de las mujeres caritativas en la segunda mitad del siglo XIX? Y más aún, ¿cómo explicar las valoraciones positivas que se hacían con respecto a ellas y a su actividad por fuera del hogar? Siguiendo a Hensel, la distinción entre “público” y “privado” debe entenderse, no sólo desde la separación de sus dominios, sino también a partir de las interconexiones constantes que se establecían entre los dos ámbitos¹⁴⁸. Los significados atribuidos a los dominios “público” y “privado” eran renegociados, reinterpretados y operaban de formas diferentes en contextos diversos. La figura de la mujer caritativa es un ejemplo de esa constante definición de los límites entre dominios: la posición de la mujer en las actividades de caridad de Bogotá se pensó como una extensión de sus roles y actividades en el hogar doméstico, y en este sentido, lo público se cargó con nuevos significados desde los que la labor de caridad de las mujeres no era vista como peligrosa o degradante, sino como una ratificación de la posición de las mujeres en el orden social.

Esta misma tesis es defendida por Kathleen McCarthy para el caso estadounidense: de acuerdo con ella, “bajo el estandarte de la religión, la ideología de la madre republicana y el culto de la vida doméstica, la mujer amplió su rango de responsabilidades maternas más allá del hogar para incluir las necesidades de los dependientes y desposeídos”¹⁴⁹. El cuidado y la educación a los enfermos, niños y presos eran consideradas como tareas que requerían de las habilidades que las madres habían desarrollado en el mundo privado del hogar y de la familia. Era en este marco en el que tenía sentido que la mujer entrara en contacto con lo público: sólo en tanto que la figura de la madre no se pusiera en cuestión, sino, y sobre todo, se ratificara.

¹⁴⁷ Senett, *El declive del hombre público*, 34.

¹⁴⁸ Hensel, «Cuidar los hijos, administrar el hogar y ser madre de la República (1821 - 1850)», 6.

¹⁴⁹ Kathleen D McCarthy, «Parallel Power Structures: Women and the Voluntary Sphere», en *Lady Bountiful Revisited. Women, Philanthropy, and Power*, ed. Kathleen D McCarthy (Rutgers University Press, 1990), 6.

La prensa liberal y conservadora del periodo defiende la premisa según la cual la “salida” de la mujer caritativa del hogar hacia el “caos” de lo público no era una tarea que implicara su inserción en la política. Por una parte, las fuentes caracterizan a la mujer caritativa en términos del sacrificio que suponía abandonar la estabilidad del hogar por involucrarse con las desgracias públicas. Así lo plantea *La Caridad* en su número del 22 de diciembre de 1864:

Una señora de Bogotá se arrancaba una mañana, en horas muy tempranas, de los brazos de su numerosa familia, de su hermana con quien había vivido sin separarse nunca, de sus sobrinas que se habían criado en su regazo y la confundían en su corazón con su madre, de la sociedad, en fin, donde dejaba todos sus afectos. Se iba al Hospital de caridad, cambiando su tranquilo y elegante aposento por los destaralados salones de aquel recinto del dolor y de la muerte; su familia que la idolatraba por extraños enfermos de asquerosas llagas y contagiosas enfermedades; el lenguaje culto de su nativa sociedad por el vulgar y a veces soez de jentes del pueblo, sin educación; la vista de las caras rosadas y hermosas de los niños que la rodeaban por la vista de los semblantes pálidos y repugnantes de los míseros moribundos; el grato perfume de las flores de su azotea por el ingrato olor de la humanidad en plena putrefacción; el espectáculo de la salud y de la paz del espíritu por el de los vicios en sus más repugnantes resultados, y por la desesperación de las conciencias...¹⁵⁰

Esta cita es dicente con respecto a la caracterización de lo público y lo privado y de cómo la mujer caritativa se ubica en el marco de estos espacios. La mujer del relato abandona la tranquilidad, el sosiego y la paz del hogar, con el fin de mezclarse con la pobreza, los vicios, el caos y la repugnancia del mundo público. Las representaciones desde las que, de acuerdo con Senett y Hensel, se configuraba la figura del hombre público en términos de quien se sacrifica y deja el hogar para enfrentarse con la vida política, son usadas aquí en conjunción con las ideas sobre la naturaleza femenina tendiente al cuidado, a la protección y a la caridad. Es así como los significados de lo público y lo privado se re – significan en este caso alrededor de la caracterización de la mujer caritativa y de la posición que ocupa en un orden social que se piensa degradado.

Por otra parte, a pesar de que la cuestión de la pobreza y de la degradación del orden fuera un asunto eminentemente público, pues involucraba discusiones y cuestiones concernientes a la comunidad, la mujer caritativa no era pensada como una figura política.

¹⁵⁰ «Fastos de la caridad».

El *Diario de Cundinamarca* establece claramente esta postura cuando señala que a la mujer política se la veía “[...] frecuentemente abandonar sus deberes de esposa, de madre i de señorita pudorosa i recatada para lanzarse en la intriga, para andar de casa en casa en asecho de noticias, para fraguar mentiras, i otras mil ridiculeces impropias de un sér que siempre suponemos lleno de dulzura, de dignidad, de pudor i de cuyos lábios no debieran desprenderse sino espresiones dictadas por la caridad i la benevolencia”¹⁵¹. La naturaleza femenina era la caridad, no la política; intentar modificar esa realidad desestabilizaba al hogar: “Mujeres hai que animadas por la pasion política, no tienen inconveniente alguno en convertirse en recaderas, portadoras de elementos de guerra i en azuzadoras de los motines populares i de las revoluciones, cuando creen que por este medio pueden servir a cierta causa, sin que las arredre el peligro que corre su honor, i los sinsabores i desgracias que puedan ocasionar a sus familias”. Por esta razón, en lugar de contribuir a la patria, la mujer política la desarticulaba: “esto llaman algunos patriotismo; nosotros no podemos darle otro calificativo que el de imprudencia por no llamarlo estupidez”¹⁵².

La paradoja que se teje en la figura de la mujer caritativa radica en el hecho de que, aunque su labor era caracterizada en términos de la salida del hogar y del enfrentamiento con las dinámicas caóticas del mundo público, eso no implicaba su entrada al mundo político. La caridad no era un espacio emancipador; todo lo contrario: allí se ratificaba la posición social de la mujer como madre y educadora. El peligro de la degradación que estaba presente en la “mujer pública” estaba excluido de la mujer caritativa, en tanto que ésta última se desenvolvía en una suerte de espacio público regulado y atravesado directamente por la defensa del *statu quo*. Ambos partidos coincidían en la importancia de establecer esa regulación: la naturaleza de la mujer no podía ponerse en cuestión, ya que resultaba vital para la armonía del orden social. Sin la gobernadora del hogar, la educación de los futuros hombres se pondría en peligro, y con ello, la armonía de la nación se vería afectada. Por esta razón, era vital evitar que la mujer caritativa se convirtiera en una mujer pública; sobrepasar esos límites redundaría en el rompimiento de los supuestos básicos que mantenían la estabilidad del orden.

¹⁵¹ «La mujer política», *Diario de Cundinamarca*. No. 2078, 25 de enero de 1877.

¹⁵² *Ibíd.*

2. La matrona de la caridad: una mujer política y defensora del orden cristiano

Si bien la prensa liberal y conservadora despojaba a la mujer caritativa de cualquier connotación política, al mismo tiempo, reivindicaba el compromiso político femenino a través de una figura que aparece recurrentemente en la prensa en momentos en los que la confrontación política entre los partidos se hace más evidente: esta es la figura de la matrona de la caridad. El 6 de enero de 1870 *La Caridad* publicó un cuadro de costumbres titulado “Un consejo de mi comadre Gertrudis”, el cual cuenta cómo la matrona Gertrudis era fuente de consejo para todo aquel que requiriera explicación sobre los artículos publicados en el periódico liberal *El Diario de Cundinamarca*. La comadre Gertrudis se describe como una señora que “no tiene, pues, tacha en cuanto á goda, y en cuanto á libre pensadora, ella no ha podido entender cómo el pensamiento pueda ser alguna vez esclavo”¹⁵³. Cuando le preguntan “vea usted, madre Gertrúdis, que Fulano y Zutano y Mengano son libres pensadores; me responde: No, niño, esos no son libres pensadores; sino maniqueós. Y con esta palabra de maniqueós designa á todos los herejes, bentamistas, sensualistas, ateos, et omnibus sociis cjus, enemigos de Cristo y de su Iglesia”¹⁵⁴. Una tarde, un niño se acercó a esta matrona a preguntarle por una publicación del *Diario* en la que se debate cómo debería ser la enseñanza en las escuelas, a lo que ella respondió que el periódico que le muestra exalta el materialismo, y con ello, el “maniqueísmo” tan dañino para la Iglesia.

La Caridad caracterizaba, entonces, a la matrona Gertrudis como una mujer con una posición política definida y con influencia sobre la opinión de los otros. La representación de la “sacerdotisa” de la caridad como aquella mujer inofensiva que sólo hace su trabajo en virtud de su naturaleza intrínsecamente maternal e inocente dista de la idea que se forma aquí sobre una mujer politizada (que aparece autodenominándose “goda” en el artículo) y defensora acérrima de los principios católicos en oposición a las medidas liberales. El temor expresado por ambos partidos frente al hecho de que las mujeres, al salir del dominio del hogar, tomaran partido en los asuntos públicos se borra en la

¹⁵³ «Un consejo de mi comadre GERTRUDIS», *La Caridad*. No. 28. Año V, 6 de enero de 1870.

¹⁵⁴ *Ibíd.*

representación de las matronas: lo que es valorado positivamente, en este caso, es justamente el hecho de que la matrona tiene una posición política, que difunde y argumenta. Es en virtud del cuadro de la comadre Gertrudis construido por la prensa católica y de la defensa que allí se hace de los principios de la civilización cristiana y de su resistencia ante las doctrinas materialistas – ateas del liberalismo que esta matrona entra a participar políticamente a través de los consejos y lecturas que hace con respecto a lo publicado en la prensa liberal. Entonces, a pesar de la insistencia de *La Caridad* en los peligros que se derivan del ingreso de la mujer en la definición de los asuntos públicos, cuando se trataba de la defensa del proyecto de civilización cristiana, las matronas eran participantes legítimas del debate público.

La categoría de “matrona” aparece frecuentemente tanto en la prensa liberal como en la conservadora y en todos los casos está asociada con varias variables que la definen, por ejemplo, el hecho de que su actividad, además de estar asociada con la caridad, está sobre todo cargada de un compromiso con la vida política. El artículo titulado “Una matrona modelo”, publicado en el *Diario de Cundinamarca* en septiembre de 1881 en honor a la señora Joaquina Silva de Borrero, quien había fallecido recientemente, da cuenta de manera concreta de lo que significa ser una “matrona”. Por un lado, esta figura es caracterizada en términos de su condición de madre, esposa e hija sumisa y obediente: según el *Diario*, la señora Silva de Borrero como hija “pasó casi la primera mitad de su existencia en la grata compañía de sus memorables padres a quienes supo corresponder con una sumisión absoluta i con cariñosa solicitud los cuidados i desvelos que en su niñez le prodigaron, mereciendo que ellos, al despedirse del mundo, le retribuyeran también con lágrimas i bendiciones de gratitud i de ternura las dulcícimas i constantes pruebas que habían recibido de su filial amor”. Como esposa, “-en una sociedad en que todas las que llevan este título son astros del hogar- ella fué radiante sol i modelo incomparable”. Y finalmente, “como madre, supo transmitir a su hijo i amigo nuestro, señor doctor Napoleon Borrero, el rico tesoro de virtudes que le legaron sus prorenitoras”¹⁵⁵. Hasta este punto, la descripción de la matrona coincide con la de la mujer caritativa. En efecto, se trata de una mujer – madre, guiada por el amor, la ternura y la disposición al cuidado de los otros; una

¹⁵⁵ «Una matrona modelo».

mujer entregada a su hogar y a su familia y cuyo papel de educadora es vital para la crianza de los hijos, futuros participantes de la vida pública.

En esta misma vía, al igual que la mujer caritativa, la matrona Silva de Borrero era definida como una mujer cristiana, pues, recordaba el artículo que “SILVA DE BORRERO fué siempre inclinada a las austeridades i prácticas relijiosas; pero el ascetismo, que en algunos casos infunde hiel en el corazon, no logró envenenar el suyo, que se mantuvo siempre abierto a las fruiciones de la amistad i de todo noble sentimiento”. Y el ser cristiana la conducía inmediatamente a ser caritativa: “una de sus cualidades características fué la caridad, la cual ejercitó a manos llenas, del modo que saben hacerlo las almas elevadas, esto es, con sijiloso amor, que es el perfume de la misericordia”¹⁵⁶. El amor, la ternura, la entrega al hogar, la tendencia a educar y cuidar y la naturaleza cristiana y caritativa eran todas las características básicas de lo que desde el proyecto de civilización cristiana se esperaba de la mujer caritativa. Sin embargo, los atributos de la mujer caritativa eran necesarios pero no suficientes a la hora de entender el significado de la figura de la matrona. Aunque la matrona era, en efecto, una mujer caritativa, también era una mujer atravesada por la política y esta última característica rebasaba lo que se esperaba de la mujer caritativa, para quien la labor de la caridad debía considerarse libre de toda influencia política.

En el homenaje del *Diario* hacia la señora Silva de Borrero se resalta su gran memoria interés en la historia política: “conservó hasta sus últimos momentos el uso de sus sentidos i de su razon. Disfrutó de una memoria prodijiosa que le proporcionaba el recuerdo de interesantes episodios de nuestra historia política, de que ella fué testigo”¹⁵⁷. Lo que llama la atención en este caso es que la referencia a la política, aunque parezca arbitraria, cuando se pone en relación con otras fuentes, es de vital importancia en la caracterización de las matronas de la caridad. No es fortuito que justamente en el homenaje realizado a la “matrona modelo” se alabe su buena memoria para los asuntos propios de la historia política. La matrona es, efectivamente, una mujer caritativa, reconocida socialmente por defender y difundir su posición política. Así era caracterizada, por ejemplo, en el relato del viajero que es acogido por una asociada del Sagrado Corazón quien se opone a todos

¹⁵⁶ *Ibíd.*

¹⁵⁷ *Ibíd.*

aquellos que “se incomodan o irritan con cuanto tiene relacion con la Iglesia, con la relijion i con sus ministros”¹⁵⁸. O en el caso de la comadre Gertrudis, quien abiertamente se declara goda y en contra de los ateos – materialistas que buscan reformar el sistema educativo de la ciudad. En últimas, la matrona se pensaba como una mujer que ejercía la caridad y que, al mismo tiempo, se posicionaba como defensora radical del proyecto católico, y por extensión, como opositora a las medidas liberales anti – eclesiásticas. El vínculo que se entabla, entonces, entre la mujer y la política a través de la figura de la matrona de la caridad convierte a ésta última en una mujer pública que, en lugar de ser repudiada por haber salido del hogar para enfrentarse con los vicios del espacio público, es valorada positivamente en virtud de la defensa que hace del proyecto católico, de sus instituciones y supuestos¹⁵⁹.

Pero además de ser representadas como mujeres políticas, la prensa, los informes de las asociaciones de caridad y algunos panfletos que resaltan la oposición a las medidas liberales contra la Iglesia, también revelan la capacidad de estas matronas para actuar y ejercer presión sobre el debate público. El 8 de agosto de 1870, ochenta mujeres capitalinas firmaron una petición al presidente del Estado de Cundinamarca, con el fin de exigir el regreso del síndico del Hospital de Caridad de Bogotá, quien había sido destituido por el gobierno. En la petición, las mujeres insistían en el hecho de que su requerimiento estaba guiado por el sentimiento de caridad desde el que se propendía por el bien de la humanidad. La firma del documento no se pensaba como una acción política; tal y como lo describen las mismas mujeres, “movidas únicamente por un sentimiento de caridad cristiana, pedimos, pues, la reeleccion de dicho empleado, y aprovechamos la ocasion de suscribimos de vos, señor, vuestras servidoras”¹⁶⁰. La motivación, desde esta perspectiva, era estrictamente caritativa.

No obstante, llaman la atención varios elementos de la petición: en primer lugar, en la lista de los ochenta nombres de mujeres que firman se repiten varios apellidos que

¹⁵⁸ PEDRO, «Señor Redactor de LA CARIDAD».

¹⁵⁹ De hecho, la figura de la matrona aparece en coyunturas específicas en las que se requiere fortalecer la oposición hacia las medidas liberales. Por ejemplo, las matronas fueron convocadas para resistirse ante la expulsión de los jesuitas en 1850, el relato del viajero que es acogido en la casa de una matrona del Sagrado Corazón que se declara como defensora radical de la Iglesia en oposición al liberalismo y el texto sobre la matrona Gertrudis fueron publicados en 1866 y 1870, durante el periodo de vigencia de la Constitución de Rionegro y en un momento en el que los debates sobre la educación laica eran más agudos.

¹⁶⁰ «Hospital de San Juan de Dios», *La Caridad. No. 16. Año VI*, 22 de septiembre de 1870.

pueden indicar algún tipo de relación de parentesco entre las solicitantes; y, segundo lugar, la mayoría de los nombres que aparecen en el documento coinciden con las listas de asociadas de la Sociedad del Sagrado Corazón y de la Congregación de la Caridad. Las familias Osorio, Riso, Ortiz y Ricaurte (apellidos que aparecen al menos tres veces en la lista de la solicitud) contaban con varias matronas en cargos directivos de las asociaciones de caridad nombradas; por ejemplo, María Josefa Riso de Osorio, directora del Sagrado Corazón de Jesús, tenía dos de los apellidos más recurrentes en el documento. Estas coincidencias de nombres entre quienes participaban en los bazares, las misas y demás eventos patrocinados por las asociaciones de caridad nombradas y quienes firmaban peticiones para oponerse a alguna política del gobierno puede ser indicio de la configuración de redes (atravesadas directamente por vínculos familiares) desde las que funcionaba, no sólo la actividad caritativa femenina, sino también la movilización política de las matronas de la caridad.

Siguiendo el estudio de Kathleen McCarthy para el caso estadounidense, es posible afirmar que las actividades de caridad contribuyeron a articular o reforzar “densas redes de relaciones entre mujeres basadas en el parentesco, la vecindad y las experiencias comunes”¹⁶¹. La alta participación femenina en las diversas actividades relacionadas con la caridad, y más específicamente, con la defensa de los principios católicos, supuso la consolidación de conexiones entre mujeres a partir de las cuales se ponían en marcha las colectas de fondos, las misas, las visitas a hospitales, los bazares, la recolección de firmas en peticiones, y sobre todo, las asociaciones de caridad y sus proyectos educativos. Parecería que los mecanismos para reunir a las socias de las asociaciones de caridad con el fin de organizar eventos destinados al cuidado de los pobres y enfermos, fueron la base de la inserción femenina en los asuntos públicos a través de la firma de peticiones o de acciones encaminadas a defender al catolicismo sobre las medidas tomadas por el gobierno liberal.

Los cuadros de costumbres proporcionan información que resulta útil para imaginar el funcionamiento de estas redes y sus estrategias para la movilización de mujeres. Silveria Espinosa de Rendón, miembro de la Sociedad del Sagrado Corazón, de la

¹⁶¹ McCarthy, «Parallel Power Structures: Women and the Voluntary Sphere», 6.

Congregación de la Caridad, y cofundadora de la Sociedad Protectora de Niños Desamparados, escribió en febrero de 1865 un cuadro titulado “El vestido de boda que causa lástima”, en el cual se cuenta la historia de una mujer pobre que se va a casar y no tiene cómo conseguir un vestido de matrimonio que sea acorde con la ocasión. Por ello, decide buscar a una matrona de la Congregación de la Caridad para que la ayude con su problema: “la Congregacion de caridad, despues de haberse informado bien de las circunstancias i buena conducta de aquella jóven, solia ofrecerle sus servicios; i una que otra señora solia aliviar sus penas”¹⁶². Cuando la mujer pobre le contó a la asociada de la Congregación que se casaba con un hombre decente y trabajador, pero que, lastimosamente, no tenía “nada, ni un trajesito, ni ropa blanca, ni saya, nada, nada”, la señora caritativa le respondió: “pobre Modesta! dijo la señora. Vuelva usted mañana. Yo no tendré gran cosa, pero solicitaré con mi familia i mis amigas. Confie en Dios, i dele gracias de que le haya proporcionado ese enlace. Ojalá que con él sea usted dichosa i siempre buena...!”¹⁶³. Inmediatamente, la señora de la Congregación se puso en contacto con su madre, hermanas y amigas para buscar un vestido de boda adecuado para la joven. Casualmente, la hermana de la señora caritativa se casaba en los próximos días, por lo que era más fácil contactar a las familiares y amigas para ayudar en la elaboración de un vestido de novia para la joven.

El cuadro de costumbres enfatiza en la rapidez y eficacia con que las familiares y amigas de la señora se contactaron entre sí para ayudar a hacer el vestido. No es fortuito que quien escribió el cuadro fuera miembro de las tres asociaciones de caridad: es posible pensar que, como miembro activo, Espinosa de Rendón estaba familiarizada con los métodos de las congregaciones para recaudar fondos y conseguir recursos. Las conexiones que se establecían entre familiares y amigas para activar mecanismos de ayuda eran relatadas constantemente tanto en los cuadros de costumbres como en los informes de las actividades de las asociaciones de caridad. El 17 de noviembre de 1865, *La Caridad* publicó la relación correspondiente a la rifa de un pañuelo de Holanda; allí se resalta la cooperación entre diferentes asociaciones de caridad y, en particular, se reconoce la

¹⁶² Silveria Espinosa de Rendón, «El vestido de boda que causa lástima», *La Caridad*. No. 21. Año I, 10 de febrero de 1865.

¹⁶³ *Ibíd.*

cooperación de la colaboradora principal y de sus amigas, quienes ayudaron a difundir la rifa entre sus conocidas. Al final del documento se consigna la lista de personas que participaron en la rifa, de la cual 39 son mujeres y tres son hombres. Los nombres que aparecen anotados allí coinciden con los que se relacionan en la petición por la restitución del síndico del Hospital de Caridad de Bogotá y también se ven nombres nuevos que comparten apellidos como “Heller”, “Márquez”, “Santamaría” y “Sayer”¹⁶⁴. Lo que es interesante aquí es el hecho de que la red de mujeres que colaboró con la rifa de 1865 en favor de los pobres de la capital es similar a la que firmó la petición en 1870: las mujeres que se movilizaron para organizar y participar en una rifa de caridad, también lo hicieron para quejarse ante una medida del gobierno y solicitar su rectificación. Con esto, se pone de presente la capacidad de movilización de las matronas: figuras como Silveria Espinosa de Rendón o María Josefa Riso de Osorio (todas mujeres pertenecientes a las asociaciones de caridad estudiadas) eran reconocidas por su colaboración en las actividades caritativas, pero sobre todo por ser personajes que, a través de sus amigas y familiares, podían poner en marcha las actividades de caridad y de la Iglesia.

En 1865 *La Caridad* transcribió uno de los informes escritos por Dolores Grillo de Murcia y Waldina Dávila, asociadas del Sagrado Corazón y previamente de la Congregación de la Caridad. En él se pide a las socias, por una parte, que lleven el registro de “[...] señoras con quien se haya reunido para formar su círculo, pues se necesita este dato a fin de arreglar la lista jeneral de la Sociedad”, y por otra parte, que “cada socia cuide de instruir a las dos señoras que busque acerca de sus deberes, indicándoles quiénes son las actuales empleadas, la obligación de asociarse con otras, i la de la remision periódica de los socorros que obtenga”¹⁶⁵. Lo consignado en este informe da cuenta de cómo la creación de una estructura de conexiones entre mujeres era de vital importancia para el funcionamiento de las asociaciones caritativas¹⁶⁶. Estas redes de mujeres, como se advierte en el caso de la

¹⁶⁴ «Caridad católica», *La Caridad. No. 12. Año II*, 17 de noviembre de 1865.

¹⁶⁵ Dolores Grillo de Murcia y Waldina Dávila de P, «BENEFICENCIA BOGOTANA (Circular, 20 de junio de 1865)», *La Caridad. No. 39. Año I*, 23 de junio de 1865.

¹⁶⁶ En relación con la constitución de las redes de las matronas de la caridad hace falta investigar con mayor profundidad sus modos de operación y sus consecuencias concretas sobre la participación política de las mujeres. El trabajo prosopográfico de Loaiza Cano (Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*) ha contribuido en esta dirección, pero aún falta una investigación sistemática que permita captar las modalidades de participación política femenina y la centralidad de las redes de mujeres en este proceso.

petición del Hospital de Caridad, no sólo se movilizaban para objetivos meramente caritativos, sino también para fines que podrían denominarse políticos. A pesar de que en la petición las mujeres despoliticen su actividad, al afirmar que sus motivaciones no van más allá de la caridad, en realidad, se trataba de ochenta mujeres firmando para oponerse a una medida del gobierno que no se acomodaba con los principios de la civilización cristiana, de la cual ellas eran defensoras. En estos casos se podría pensar que los propósitos de estas mujeres rebasaban la descripción dada meramente en términos de la caridad, pues hay allí una movilización encaminada a contrarrestar una medida tomada por el gobierno, y por extensión, una defensa de un tipo de orden social sobre otro.

Este vínculo entre redes de mujeres y política se define claramente desde un momento temprano de oposición a las reformas liberales, y particularmente, a la expulsión de los jesuitas en 1850. En el panfleto que relata la reacción de las mujeres ante la medida del gobierno de José Hilario López se cuenta que se presentó una solicitud ante el gobierno “firmada por mas de ochocientas matronas respetables de la capital, muchas de ellas hijas ó viudas, hermanas ó parientes de los próceres de la independencia”. En la petición, las matronas pedían “en nombre de la Constitucion, en nombre de la justicia, en nombre de la libertad i del honor nacional, la proteccion legal que por un artículo de la Constitucion, debe el Gobierno á los católicos en el ejercicio de su culto, la libertad en el ejercicio de este mismo culto, la libertad de enseñanza, la libertad individual, la práctica, en fin, de esos principios tan decantados de fraternidad i tolerancia, que serian hollados contra la voluntad nacional, si se llevara á cabo tan injusta medida”¹⁶⁷.

Juan de Dios Gómez, autor del panfleto¹⁶⁸, explica que las matronas decidieron alzar la voz en contra de la medida del gobierno porque consideraban que la expulsión de

¹⁶⁷ Gómez, «Lagrimas i recuerdos, o justificacion del dolor de las bogotanas por la expulsion de los religiosos de la Compañia de Jesus», 4.

¹⁶⁸ Mientras el texto referido al síndico del hospital es escrito y firmado por las mismas mujeres de las asociaciones de caridad, en el caso del panfleto que relata la reacción de las mujeres frente a la expulsión de los jesuitas es un hombre quien escribe. Esto puede resultar problemático en la medida en que es el autor – hombre quien les asigna intencionalidades a las mujeres caritativas. Sin embargo, esta fuente resulta provechosa para imaginar el funcionamiento de las redes y la manera como se activaban los mecanismos de movilización política femenina. Por ejemplo, el texto cuenta que, ante la medida tomada por el gobierno de expulsar a los jesuitas, las viudas y esposas de los próceres de la independencia contactaron a sus familiares y amigas para organizar la protesta. Aunque no se trata explícitamente de mujeres pertenecientes a las asociaciones de caridad estudiadas (pues este documento es de un periodo previo a la existencia de estas

los sacerdotes tendría como consecuencia la degradación de la nación por la que sus esposos e hijos habían luchado tanto: “I esto era lo que llenaba de indignacion i de dolor á aquellos corazones nobles i jenerosos de las damas Bogotanas; i todo eso fué lo que las hizo levantar la voz i correr á presentarse ante el primer majistrado, á reclamar el cumplimiento de las leyes que favorecian los derechos de aquellos Sacerdotes, los derechos del pueblo, los derechos de sus hijos, i los derechos que ellas mismas tenian, como miembros de la sociedad i como madres católicas”¹⁶⁹. Por esta razón, y “apoyadas, pues, en la justicia de su petición”, las matronas “abandonaron por algunos momentos sus pacíficos hogares, i se encaminaron al sitio designado para su reunion”¹⁷⁰.

En esta descripción de la reacción de las mujeres ante la expulsión de los sacerdotes de la Compañía de Jesús hay varios elementos a resaltar en relación con la figura de la “mujer política”: en primer lugar, el narrador caracteriza a las mujeres que protestaron como unas *matronas* que salían de la comodidad de su hogar para defender los principios del proyecto católico; aquí se mantiene la paradoja alrededor de la figura de la matrona: se trataba de una mujer que salía del espacio privado hacia el mundo político, y con esto, trastocaba los límites tradicionalmente asignados a hombres y mujeres, pero esa “salida” del hogar se justificaba en tanto que ratificaba los roles tradicionales. La mujer continuaba siendo la madre de la república y la educadora de las costumbres; era justamente en virtud de ese papel ejercido fundamentalmente en el ámbito de lo privado que la mujer lograba su inclusión en los asuntos públicos.

En segundo lugar, y en relación con lo anterior, el papel público que las matronas ocuparon en esas coyunturas políticas de protesta ante las reformas liberales estaba atravesado por la capacidad movilizadora producto de las redes de mujeres. De acuerdo con el relato de Juan de Dios Gómez, las ochocientas mujeres que participaron en la firma de la petición fueron convocadas por algunas de las viudas de los próceres de la independencia. Si esto se pone en contexto con las fuentes del periodo que indican, por ejemplo, cómo a partir de las organizaciones de caridad se articulaban círculos de mujeres, es posible señalar que la “salida del hogar” por parte de las matronas supuso la activación de su papel

congregaciones), sí se puede advertir que esta estructura de movilización de mujeres de élite ya operaba en la práctica cuando se trataba de defender a la Iglesia de las políticas del gobierno liberal.

¹⁶⁹ *Ibíd.*, 6.

¹⁷⁰ *Ibíd.*

movilizador, el cual operaba gracias a las relaciones que se entablaban a partir del papel de madre, esposa e hija que la mujer tenía en el hogar. Es así el caso de la mujer que busca ayuda en su familia y amigas para encontrarle un vestido de novia adecuado a una joven pobre que se va a casar.

Efectivamente, se puede pensar que esas conexiones que se establecen alrededor de dichas actividades caritativas que en principio se muestran como libres de toda influencia política son las mismas que se entablan en el momento en que una matrona convoca a una protesta en contra de las medidas liberales. No es coincidencia que los nombres que aparecen en la participación en una rifa para recolectar fondos para los pobres de Bogotá sean los mismos de la solicitud para la restitución del Síndico del Hospital de Caridad. La matrona de la caridad es, entonces, una mujer política que entra al mundo público a defender los principios del proyecto católico por medio de las herramientas que le ha proporcionado su papel como gobernadora del hogar. Tal y como lo advierte Loaiza Cano, el activismo católico femenino permite ratificar “la presencia de la mujer – principalmente la mujer de las élites en la vida pública- y su capacidad movilizador mediante el proselitismo religioso”¹⁷¹.

3. Las ambigüedades de la participación femenina: género y política en el siglo XIX

En el estudio que Alonso Valencia Llano realiza para el caso del Cauca en el siglo XIX muestra cómo las élites caucanas se preocuparon por definir el ideal del “bello sexo” desde el que la mujer era madre y esposa sumisa. Según el autor, “este ideal de mujer sumisa era el que los conservadores caucanos querían preservar de las contaminaciones del siglo, pues se encontraba amenazado por las instituciones laicas que los caucanos liberales querían introducir en la sociedad”¹⁷². En el caso de Bogotá, los conservadores – católicos también se mostraban ansiosos frente a la influencia de las ideas sufragistas y emancipadoras que aparentemente eran difundidas por el liberalismo. Sin embargo, una lectura de la prensa liberal y su contraste con la católica permite advertir que los liberales también se mostraban

¹⁷¹ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 286.

¹⁷² Valencia Llano, *Mujeres caucanas y sociedad republicana*, 162.

reticentes frente a la posibilidad de que las mujeres entraran a participar en la política. Lo paradójico aquí es que, a pesar de que la prensa católica acusaba a los liberales de promover la entrada de la mujer a la política y la subversión de su papel en el mundo privado, fue justamente desde el proyecto católico que las mujeres encontraron espacios de participación política amplios. En palabras de Loaiza Cano, llama la atención “que la mujer se haya consolidado como un elemento activo de la política cumpliendo el papel de agente de divulgación de la fe católica y no como agente difusor del proyecto reformista liberal. No es gracias a las libertades promovidas por los ideólogos liberales que las mujeres se integraron a la vida pública, sino gracias a la importancia que les concedió la Iglesia católica”¹⁷³.

Esta paradoja que se articula alrededor de la figura de la matrona como una mujer que al mismo tiempo que es la representación por antonomasia de la sumisión al hogar y a la familia también es una defensora radical del proyecto católico en el mundo público, le plantea retos a las categorías y esquemas usualmente usados por la historia política para leer el siglo XIX. De un lado, el examen de la participación de las mujeres de élite en las asociaciones de caridad pone de presente que, efectivamente, y tal como lo han señalado diversos estudios de historia de las mujeres en Colombia, las mujeres bogotanas experimentaron “diversas formas de participación en la vida social, económica y cultural”, lo cual, de entrada, es un hecho que permite “discutir las visiones reduccionistas que caracterizaban a las mujeres decimonónicas como sujetos pasivos y receptivos”¹⁷⁴. Las mujeres participaron políticamente y contribuyeron de manera activa a la construcción de la nación. Sin embargo, ¿cuál era el carácter de dicha participación? ¿Qué dinámicas la conformaban, impulsaban o frenaban? Y ¿cómo eso se insertaba en los diversos procesos políticos de la época?

La respuesta a estos cuestionamientos suele plantearse de esta manera: “a pesar de los discursos de la domesticidad y de la supuesta drástica separación entre el mundo privado y público, las mujeres contribuyeron, desde la periferia de la política, a moldear el

¹⁷³ Loaiza Cano, *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación*, 275.

¹⁷⁴ María Himelda Ramírez, «La historia desde los intersticios. Mujer y sociedad en el siglo XIX», en *Mujer, nación, identidad y ciudadanía: siglos XIX y XX*, ed. Ana María Noguera (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005), 67.

mundo en que vivimos”¹⁷⁵. Esta perspectiva resulta provechosa en tanto que enfatiza en el carácter negociable y nunca totalmente definido de los límites entre lo público y lo privado; como el papel de las mujeres en las asociaciones de caridad demuestra, lo que se consideraba como estrictamente privado definió relaciones precisas en el ámbito de lo público: el rol asignado a la mujer como gobernadora del hogar y madre de los futuros ciudadanos de la república fue justamente en lo que se fundamentó la entrada de las mujeres a lo público como defensoras y “sacerdotisas” del proyecto de civilización cristiana. Guiomar Dueñas Vargas defiende esto al señalar que los dominios femeninos como la familia, el matrimonio y las conexiones personales que se derivaban de allí, eran los elementos que estaban a la base de la formación de los partidos, y sobre todo, de las estructuras de movilización política¹⁷⁶. En este contexto, el examen de la participación política femenina en el siglo XIX exige repensar los significados de lo público y lo privado de cara a capturar las interconexiones y negociaciones que se entablan constantemente entre ambas esferas.

Precisamente, la complejidad de las lógicas que se entablan entre lo público y lo privado revela una participación política femenina atravesada y definida por ambigüedades. Y es en este punto donde las tesis con respecto a la inclusión femenina en el ámbito de lo público se quedan cortas: a partir de ellas se defiende que las mujeres participaron activamente en la política, y quienes van más allá de esto, señalan que esa participación se dio desde “la periferia”. Pero tanto el hecho de señalar sin más la presencia pública de las mujeres como afirmar que ésta se desarrolló en la “periferia” son tesis que no dan cuenta de la “textura” de la participación femenina ni de las ambigüedades presentes en su articulación. Por ejemplo, el término “periferia” puede resultar inadecuado en el momento de capturar lo que se ponía en juego cuando una matrona se movilizaba con fines políticos. La presencia pública de estas mujeres de la caridad estaba lejos de encontrarse en los márgenes: la mujer – madre era el centro del proyecto de civilización cristiana; su actividad en la caridad y las dinámicas que se desprendían de allí se ubicaban en el núcleo de la difusión de los valores cristianos y de la oposición a las reformas liberales. La presencia

¹⁷⁵ Guiomar Dueñas Vargas, «La educación de las élites y la formación de la nación en el siglo XIX», en *Mujer, nación, identidad y ciudadanía: siglos XIX y XX*, ed. Ana María Noguera (Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005), 103.

¹⁷⁶ *Ibíd.*, 104.

pública y activa de estas mujeres era, de hecho, valorada, promovida y reconocida. Su actividad no se desarrollaba en “la periferia”; todo lo contrario: sobre ella se sostenía el proyecto civilizatorio católico.

Sin embargo, la ambigüedad presente en este proceso radica en que, a pesar de que la participación femenina en la caridad y en la defensa de la civilización cristiana ocupó un lugar central en las prácticas de movilización política, esta actividad era constantemente despolitizada, incluso por las mismas matronas. Las labores de las mujeres en las asociaciones de caridad, y principalmente, las movilizaciones convocadas por las mujeres a favor de la causa católica, se asociaban simplemente con el sentimiento de caridad; estas acciones eran despojadas de todo contenido político. Y más aún, cuando se percibía lo que Loaiza Cano llama el “proselitismo religioso” que las mujeres desarrollaban en el ámbito de lo público, se afirmaba que estaban confundiendo el mundo de la política con el de la religión, y para la prensa liberal específicamente, con el de las supersticiones.

Así lo expresa el *Diario de Cundinamarca* en 1877: “fuera del cumplimiento de ciertos deberes domésticos, [la mujer] busca un teatro de acción más vasto, y al momento se la ve invadir el campo de la política; campo que ella confunde con el de la religión y de las supersticiones, único en que se la ha educado, y de ahí el que se ponga al servicio de la teocracia, con ese entusiasmo, esa fe ciega, esa pasión con que se deja guiar en todas sus acciones”¹⁷⁷. En la misma vía, la prensa católica – conservadora describía la labor de las matronas como estrictamente ligada al sentimiento de caridad y prevenía a las mujeres bogotanas de entrar en los colegios oficiales que difundían doctrinas perniciosas que fomentaban su entrada al mundo político: “¡Padres y madres de familia! despertad del adormecimiento en que estais y retirad á vuestros hijos y á vuestras hijas de las escuelas oficiales, por amor de ellos mismos, por amor de la sociedad”¹⁷⁸. En últimas, mujer y política eran dos términos que se consideraban incompatibles y era en razón de esto que las matronas de la caridad eran excluidas de cualquier descripción política, aun cuando su actividad se definía por la defensa, difusión y movilización del proyecto cristiano.

¿Cómo capturar esas formas de participación política cargadas de ambigüedades y contradicciones? ¿Qué exigencias le imponen esas modalidades ambiguas de participación

¹⁷⁷ «La mujer política».

¹⁷⁸ «El liberalismo».

a la historia política y a sus categorías? La perspectiva de la llamada “nueva historia política” puede dar luces sobre cómo plantear y abordar estas preguntas. Hilda Sabato, en su trabajo sobre la esfera pública de Buenos Aires en la segunda mitad del siglo XIX, señala que “los trabajos clásicos de sociología política asocian participación con el derecho a votar”¹⁷⁹. Eduardo Posada Carbó, para el caso colombiano, coincide con este diagnóstico: “han sido las prácticas del voto las que han acaparado tal vez la atención primordial de la más reciente historiografía”¹⁸⁰. En este marco, aquellos actores que no tenían acceso al voto se escapan de la reflexión historiográfica en tanto que no son vistos como participantes activos de la vida pública. No obstante, y frente a esta corriente historiográfica, la “nueva historia política” ha enfatizado en la importancia de ampliar el significado de la participación: en palabras de Sabato, “votar era *una* forma de participación en la vida pública y en la arena política, pero bajo ninguna circunstancia era la única”¹⁸¹.

Esta nueva perspectiva busca ampliar la noción de participación más allá del sufragio; para los historiadores que defienden esta postura, “a través de distintos tipos de asociaciones –que además de ser lugares de sociabilidad funcionaban con frecuencia como intermediarios frente al Estado-, de la prensa escrita y también de otras formas de acción, como las movilizaciones callejeras, sectores importantes de la población de la ciudad intervenían en la vida política de manera muy directa”¹⁸². Para Sabato, estudiar esos espacios de participación que exceden el mecanismo del sufragio permite dinamizar el mundo político y, con ello, hacer más complejas las lecturas sobre la formación de los partidos, y en particular, sobre los procesos que estaban a la base de la articulación de la nación.

Como bien lo indica François – Xavier Guerra, es preciso liberarse de supuestos teleológicos que perjudican la interpretación histórica al oscurecer mecanismos de

¹⁷⁹ Hilda Sabato, «Citizenship, Political Participation and the Formation of the Public Sphere in Buenos Aires, 1850s - 1880s», *Past & Present* No. 136 (agosto de 1992): 139. Todas las citas de esta referencia son traducciones propias.

¹⁸⁰ Eduardo Posada Carbó, «Malabarismos electorales: una historia comparativa de la corrupción del sufragio en América Latina, 1830 - 1930», en *El desafío de las ideas. Ensayos de historia intelectual y política en Colombia* (Medellín: Fondo Editorial Universidad Eafit, 2003), 181.

¹⁸¹ Sabato, «Citizenship, Political Participation and the Formation of the Public Sphere in Buenos Aires, 1850s - 1880s», 139.

¹⁸² Hilda Sabato, «Introducción», en *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, ed. Hilda Sabato (México: FCE, 1999), 26.

participación que, a pesar de que no se ajustan al “modelo ideal”, son el sustento del mundo político y contribuyen a su definición. De acuerdo con este autor, “se ha estimado de manera implícita que, en todo lugar y siempre –o por lo menos en los tiempos modernos-, la sociedad y la política deberían responder a una serie de principios como la igualdad, la participación de todos en la política, la existencia de autoridades surgidas del pueblo, controladas por él y movidas sólo por el bien general de la sociedad”¹⁸³. En este sentido, todo aquello que no corresponda con este “ideal de la modernidad”, desde el que los sujetos modernos y occidentales se conciben como seres individualistas, racionales e inherentemente democráticos, constituye una “desviación” a la regla y no una parte sustancial y propia del mismo sistema político.

Para Guerra, al poner en suspenso esos esquemas ideales de la modernidad salen a la luz formas de participación y experiencias de la vida política que no están previstas por las teleologías, pero que operaban efectivamente en el mundo público del periodo y constituían el sustrato de las dinámicas de definición de la nación. Carlos Forment, en su análisis de la vida asociativa peruana del siglo XIX, coincide con la postura de Guerra; para Forment, los modelos que idealizan a la esfera pública moderna, pasan por alto las diversas “dislocaciones, discordancias y discontinuidades” propias de la vida pública y de los avatares de su formación¹⁸⁴. Las lógicas que intervenían en la articulación de un mundo público moderno se encontraban directamente atravesadas por “prácticas de inclusión y exclusión”¹⁸⁵ que distaban de ser armónicas o ajustables a un modelo ideal de participación. Justamente, Forment muestra cómo en el caso del Perú la participación política se definió por la proliferación de asociaciones que comenzaron a partir de la base de la caridad y la beneficencia y que, a medida que avanzaba el siglo, ampliaban aún más sus redes y se involucraban en diferentes espacios del mundo público con diversos actores conectados por redes de sociabilidad. En este caso, los procesos asociativos venían acompañados por una

¹⁸³ François-Xavier Guerra, «El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina», en *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, ed. Hilda Sabato (México: FCE, 1999), 34.

¹⁸⁴ Carlos Forment, «La sociedad civil en el Perú del siglo XIX: democrática o disciplinaria», en *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, ed. Hilda Sabato (México: FCE, 1999), 230.

¹⁸⁵ *Ibíd.*, 222.

constante redefinición de lo que significaba la vida pública y de cómo esto se vinculaba con la defensa o el rechazo de proyectos de orden social concretos.

Más allá de determinar si la realidad histórica se ajusta o no a modelos normativos, a lo que apuntan estos autores es a capturar las ambigüedades, contradicciones y desarmonías que operan y le dan la textura al mundo político. Gonzalo Sánchez llama la atención sobre este punto al sostener que “hay que estar alertas a las múltiples posibilidades que en su momento se iban planteando en cada experiencia nacional tras el desplome del pacto colonial, de tal suerte que el registro de la diferencia no sea visto como disonancia de un pretendido modelo, sino precisamente como punto de partida para la construcción de la especificidad”¹⁸⁶. Al romper con la pretensión de ajustar los procesos históricos a los modelos ideales, se revelan experiencias del mundo político que, además de ser fuente provechosa de análisis, también muestran la complejidad inherente a la construcción del orden social y el modo como esto es un proceso conflictivo, contradictorio y ambiguo que escapa a todo esquema previamente delimitado. Es justamente al atender a esa “especificidad” de los procesos (en términos de Sánchez) que lo político saca a la luz sus múltiples posibilidades: no hay un camino rectamente marcado por el que los actores se conducen conforme a un modelo antes definido; lo político siempre involucra experiencias y prácticas discontinuas desde las que se da sentido y forma al orden social.

La participación femenina en las asociaciones de caridad de la segunda mitad del siglo XIX en Bogotá se caracterizó por su ambigüedad, por no encajar limpiamente en los modelos de ciudadanía basados en la cuestión del sufragio o en el esquema del “hombre público”, participante por antonomasia del mundo político. A lo que invitan los autores de la nueva historia es a poner en suspenso las visiones normativas de la política que pueden considerar este tipo de experiencias de lo público como periféricas, imperfectas y productos de una modernidad que nunca terminó de vencer los rezagos de lo “tradicional”. En esta dirección, en lugar de concebir a las “sacerdotisas” de la caridad como una expresión más de una sociedad que defendía radicalmente la religión y la tradición sobre un proyecto de orden social moderno y laico, resulta de mayor provecho para el análisis de lo político

¹⁸⁶ Gonzalo Sánchez Gómez, «Ciudadanía sin democracia o con democracia virtual. A modo de conclusiones», en *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, ed. Hilda Sabato (México: FCE, 1999), 432.

centrar la mirada en cómo la figura de la mujer caritativa albergaba prácticas de inclusión y exclusión que dotaban de nuevos sentidos a la esfera de lo público y generaban experiencias de participación complejas e impredecibles.

En efecto, el examen del papel político asignado a las matronas de la caridad conduce a reflexiones sugerentes sobre los supuestos y las lógicas que estaban en la base de la conformación de un espacio público de participación en la segunda mitad del siglo XIX. Es posible afirmar que, en ese caso, se trató de un mundo público atravesado directamente por el género y por la religión. Gonzalo Sánchez enfatiza en el aspecto religioso cuando afirma que en el periodo estudiado “había una imbricación comprobable entre la esfera de la religiosidad y la esfera de lo público” y recuerda la expresión que Pilar González Bernaldo utiliza para describir la esfera pública argentina del siglo XIX: “esfera pública no laicizada”¹⁸⁷. Lo que la figura de la matrona de la caridad encierra en relación con la construcción de un orden político desde la esfera pública es el hecho de que, como bien lo indica Ana María Stiven para Chile, “religión y política son parte inseparable de la identidad de la nación”¹⁸⁸. A pesar de que las fuentes mismas del periodo estén inscritas en lo que Stiven llama “un régimen de historicidad propio de la modernidad”¹⁸⁹ en el que el continuo despojo de los sesgos religiosos es el ideal de una esfera pública que le apunta a una deliberación racional practicada por individuos libres y en el que “la religión, adscrita al ámbito de lo irracional, y relegada al ámbito de lo privado, se encaminaría hacia [la] decadencia [de esa esfera pública anhelada]”¹⁹⁰, la realidad política del momento demuestra la centralidad de la religión, de sus prácticas y supuestos, en la constitución de la esfera pública y en la articulación de los proyectos de orden social.

Es en este contexto en el que la oposición tajante entre modernidad y tradición se queda corta en el momento de dar cuenta de la realidad histórica. En palabras de Alfredo Ávila, “las lógicas de participación ciudadana no deben reducirse sólo a la oposición entre

¹⁸⁷ Ibid., 433.

¹⁸⁸ Ana María Stiven, «La religión en el espacio público», en *La religión en la esfera pública chilena: ¿laicidad o secularización?*, ed. Ana María Stiven (Santiago - Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2014), 9.

¹⁸⁹ Ibid., 10.

¹⁹⁰ Ibid.

tradición y modernidad”¹⁹¹. El hecho de que los supuestos de la civilización cristiana fueran transversales a ambos partidos políticos y ocuparan un lugar central en las prácticas y experiencias de la vida pública y la participación de los actores en ella, no se traduce inmediatamente en la afirmación de lo tradicional sobre lo moderno. El panorama político resulta más complejo que eso: “el análisis de los contextos sociales, económicos y políticos, y de los lenguajes, ha permitido a algunos historiadores descubrir que actores tan desestimados por la historiografía tradicional, como la Iglesia católica, también contribuyeron a la construcción de una nación moderna”¹⁹². Como lo señala Pilar González para Buenos Aires, “de la parroquia a la esfera pública, el camino no es ni unívoco ni irreversible. Los mismos hombres pueden actuar simultáneamente en un marco u otro. Se trata [...] de dos formas organizativas que se ‘encajan’, articulando dos estructuras de poder que son para nosotros, y para los liberales de entonces, teóricamente contradictorias, pero que coexisten en la historia”¹⁹³. Leer los procesos políticos del siglo XIX en términos de modernidad o tradición conduce a oscurecer las experiencias que eran constitutivas en la formación de la esfera pública; en cambio, poner en suspenso dichas categorías permite advertir cómo en la defensa del *statu quo*, de la Iglesia y de sus valores, las mujeres, actores que se concebían como excluidos de la política, entraron a participar y a movilizarse activamente en el mundo público y fueron justamente las estructuras de operación del catolicismo las que permitieron este dinamismo de lo público.

Pero además de poner en evidencia el hecho de que la esfera pública del siglo XIX no puede entenderse de manera separada a la religión, el estudio de la participación femenina en las asociaciones de caridad le plantea otro reto a la historia política: la cuestión del género. En efecto, además de que el mundo público se encontraba directamente atravesado por los supuestos de un proyecto de orden católico, los significados de género también eran parte constitutiva de su formación y de las modalidades de participación que

¹⁹¹ Alfredo Ávila, «Liberalismos decimonónicos: de la historia de las ideas a la historia cultural e intelectual», en *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*, ed. Guillermo Palacios (México, D.F.: Colegio de México, 2007), 117.

¹⁹² *Ibíd.*, 131.

¹⁹³ Pilar González Bernaldo, «Los clubes electorales durante la secesión del estado de Buenos Aires (1852 - 1861): la articulación de dos lógicas de representación política en el seno de la esfera pública porteña», en *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina* (México: FCE, 1999), 149.

allí se gestaban. La entrada al mundo público, por ejemplo, estaba condicionada por los significados relativos a lo femenino: los límites de la participación femenina en los asuntos políticos estaban marcados por la figura de la “mujer pública”. Si la mujer trasgredía su papel como madre defensora y promotora de los valores cristianos y de la caridad, se convertía en una “mujer pública” cuya naturaleza se había viciado al haber entrado en contacto con un espacio que no era propiamente el suyo. La matrona de la caridad representaba, en contraste, a una mujer con poder social que ejercía en el momento en que se requería la movilización de recursos para apoyar la causa católica – conservadora, pero ese poder social provenía, precisamente, del mantenimiento de su papel como madre y mujer caritativa y no de una tendencia hacia la emancipación. Es en ese escenario, y en las posibilidades y experiencias de participación que encarna, donde los significados de género se entreveran con la política y se convierten en un elemento central de su definición.

Siguiendo la propuesta de Scott por investigar “las formas particulares y específicamente contextuales en que la política construye al género y el género a la política”¹⁹⁴, es posible afirmar que los significados alrededor de la feminidad fueron centrales en la articulación del mundo político de la segunda mitad del siglo XIX. Si se atiende a la invitación de Scott de dejar de considerar al género como algo conocido de antemano, y más bien, se piensa en los significados de hombre y mujer como asuntos problemáticos y definidos contextualmente en su especificidad¹⁹⁵, es preciso indagar por el modo como la feminidad o la masculinidad adquieren tonos y sentidos concretos en momentos históricos precisos. En esta dirección, el estudio de las matronas muestra la manera en que la definición de la feminidad en el marco de la defensa de un proyecto de orden social cristiano se inserta en el lenguaje político de la época y tiene repercusiones sobre la constitución de la esfera pública y sobre las posibilidades y limitaciones de participación política¹⁹⁶.

¹⁹⁴ Scott, «El género: una categoría útil para el análisis histórico», 69.

¹⁹⁵ *Ibíd.*, 74.

¹⁹⁶ La entrada por la vía del género ilumina, entonces, experiencias de la vida pública cargadas de ambigüedades, contradicciones y sentidos. A partir de esto, se abren múltiples vías investigativas que vale la pena explorar, con el fin de complejizar las lecturas del mundo político del siglo XIX. Por ejemplo, habría que examinar cómo se involucran los significados sobre la masculinidad en la constitución de la esfera pública y en la delimitación de las posibilidades de participación. De igual manera, también queda pendiente la tarea de indagar por cómo los mecanismos de inclusión política abiertos desde la labor caritativa fueron apropiados y

Conclusiones: la categoría de género y sus implicaciones para la historia política

“Matronas, sacerdotisas, mujeres caritativas y mujeres públicas”. El título de este trabajo es una invitación a ubicar históricamente a aquello que llamamos “la mujer”. Scott señala que “el género ha sido usualmente vaciado de sus implicaciones más radicales, tratado como un referente conocido, en lugar de como una vía para llegar a significados que no son ni literales ni transparentes”¹⁹⁷. De acuerdo con esto, la perspectiva de género parte de un supuesto básico: lejos de ser referentes conocidos ubicados por fuera de la reflexión histórica, los significados que dan forma a lo que en contextos determinados se define como feminidad o masculinidad, no sólo deben ser contemplados por el análisis histórico, sino que su consideración tiene implicaciones radicales sobre la historia, sus categorías analíticas y las interpretaciones sobre los procesos del pasado. Implicaciones radicales en el sentido en que la atención a los significados de género y al modo en que se articulan en contextos precisos posibilita minar o cuestionar supuestos desde los que los historiadores se han acercado a sus objetos de estudio. En esta dirección, es posible afirmar que no hay una “mujer” que funcione como una entidad estable y permanente a lo largo del tiempo; por el contrario, en la segunda mitad del siglo XIX aparecieron muchas mujeres: matronas, sacerdotisas, mujeres caritativas y mujeres públicas. Cada una de ellas, definida en virtud de una coyuntura concreta y atravesada por experiencias del mundo político determinadas, y en ocasiones, no compatibles entre sí.

Estas mujeres de élite capitalinas entraron a participar de las dinámicas de la política en virtud de su vinculación con las asociaciones de caridad promovidas por la Iglesia católica como un mecanismo de oposición al proyecto anti eclesiástico del liberalismo. El estudio del papel asignado a las mujeres en la administración y coordinación de estas congregaciones de Bogotá permite advertir la presencia de una preocupación por definir, delimitar y darle un lugar a los significados de la feminidad en el marco de la articulación y la defensa de un proyecto de orden social católico. En efecto, la figura de la

utilizados concretamente por las mujeres. Estos son sólo algunos ejemplos de las posibilidades que la perspectiva de género alberga en relación con el escenario político del periodo.

¹⁹⁷ Scott, *The Fantasy of Feminist History*, 4 - 5.

mujer – madre se posicionó como el símbolo central de un modelo de atención a la pobreza basado en el cuidado, pero sobre todo, en la educación moral y religiosa de las poblaciones menesterosas. La actividad caritativa fue equiparada a la que la madre debía cumplir en el hogar doméstico para preparar a los futuros buenos ciudadanos que gobernarían la nación. Y esta asimilación no se quedó meramente en el plano metafórico o representacional, sino que se tradujo en prácticas y relaciones sociales concretas: las mujeres de élite bogotanas se encargaron de la administración y coordinación de todas las labores relacionadas con el cuidado a los pobres en la capital.

La atención a la forma en que la mujer se ubicó como una figura nuclear en el proyecto de civilización cristiana y en los mecanismos usados para ponerlo en práctica ilumina un panorama complejo en el que los supuestos del mundo político estaban cargados de ambigüedades y contradicciones y en el que las prácticas de inclusión y exclusión que operaban allí eran constantemente negociadas y dotadas de nuevos significados. Por una parte, el examen al papel asignado a la mujer en el orden católico y en las asociaciones de caridad permite poner en cuestión la lectura del mundo político del siglo XIX en términos de la existencia de dos partidos políticos antagónicos y enemigos absolutos. El modelo que valoraba positivamente la actividad de la madre cristiana en relación con la constitución de una nación armónica y regenerada, al igual que las concepciones y prácticas que veían en la mujer una “sacerdotisa” cuya misión era cuidar y educar moralmente a los pobres, eran esquemas transversales y operantes en las instituciones y dinámicas internas de ambos partidos políticos. Por esta razón, las perspectivas que piensan en el partidismo del siglo XIX como configurado con base en “dos subculturas políticas” radicalmente enemigas e incompatibles se quedan cortas en el momento de captar los elementos comunes y los distintos significados que se ponían en juego en coyunturas determinadas y que rebasaban los límites asignados por las doctrinas de los partidos.

Como bien lo advierte Érika Pani en su estudio sobre el partidismo mexicano, “la oposición liberal – conservador ha adquirido en la historiografía una división primigenia e irreductible”¹⁹⁸. Para esta autora, la consecuencia principal de la aplicación del binarismo de

¹⁹⁸ Érika Pani, «La “nueva historia política” mexicanista: no tan nueva, menos política, ¿mejor historia?», en *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX* (México, D.F.: Colegio de México, 2007), 71.

partidos ha sido el ocultamiento de otras corrientes políticas que surgieron en el siglo XIX y que amplían el panorama de posibilidades del mundo político del periodo. Esto no quiere decir que la retórica del antagonismo entre liberales y conservadores no existía o no tenía sentido para los actores de la época; por el contrario, se trataba de un lenguaje legítimo y operante. A lo que se apunta aquí es, más bien, a no aplicar el binarismo de manera ciega sin ser sensible ante los matices, ambigüedades y contradicciones propias de un mundo político nunca acabado y siempre abierto a nuevos significados y apropiaciones. Precisamente, el lugar dado a la mujer en la caridad como parte de la defensa de un proyecto católico de orden social da cuenta del carácter negociable de las doctrinas partidistas: el supuesto según el cual la naturaleza de la mujer estaba atravesada por su condición de madre cristiana era compartido por ambos partidos, y en este marco, el sentido que adquirirían las instituciones de caridad y beneficencia y las aplicaciones de los programas destinados a atender el problema de la pobreza se encontraban en estrecha relación con las concepciones de género, más allá de la filiación partidista. En últimas, lo que estaba en juego en este caso era un proyecto católico común que tenía como eje central a la figura de la mujer – madre y que excedía las afirmaciones doctrinales de los partidos.

Por otra parte, explorar las representaciones y prácticas de género en las asociaciones de caridad también ilumina paradojas, ambigüedades y contradicciones referentes al lugar político asignado a las mujeres capitalinas. A pesar de que desde el partido católico – conservador se acusaba al liberalismo de promover la emancipación de la mujer y su participación en los asuntos públicos en detrimento de su rol como gobernadora del hogar, fue gracias a las asociaciones de caridad católicas que las mujeres de élite fueron incluidas como participantes activas del mundo político. Esta entrada de las mujeres en lo público en virtud de su actividad en las instituciones de caridad pone en cuestión la visión desde la que el liberalismo es fuente de emancipación, liberación, modernidad y racionalidad en oposición a un partido conservador tradicional, retrógrado y colonial, y con ello, se abre el camino para “realizar interpretaciones mucho más complejas que el mero enfrentamiento entre liberales y conservadores”¹⁹⁹.

¹⁹⁹ Ávila, «Liberalismos decimonónicos: de la historia de las ideas a la historia cultural e intelectual», 124.

El reto que el género impone aquí es el de romper con el dualismo “modernidad – tradición” para explicar la participación política femenina y los supuestos alrededor de género que definían y condicionaban la inclusión o exclusión de un mundo político atravesado directamente por la religión. El hecho de que las mujeres estuvieran vinculadas con las asociaciones de caridad con el objetivo de defender un orden social católico, no significa que las prácticas y experiencias que de allí se derivaran fueran “tradicionales”, coloniales o retrógradas. De la misma manera, las propuestas del liberalismo y su aparente lucha por la emancipación femenina no se traducían inmediatamente en modernidad y racionalidad. Estas interpretaciones basadas en esquemas rígidos sobre lo que debían ser los partidos, más que iluminar, oscurecen experiencias del mundo político y les restan complejidad al interpretarlas a partir de modelos ideales y doctrinales.

Por este motivo, el análisis de género exige, en este caso, abandonar los lenguajes binarios para lograr acercarse a esas experiencias de la vida política y de la esfera pública que no están contempladas por ellos o que se reducen al aplicarlos. La participación política femenina a través de la labor en las asociaciones de caridad constituye una de esas experiencias que exceden lo planeado por los esquemas y conceptos de la historia política y es en razón de casos como este que Scott reivindica la centralidad de combinar las categorías de género y política: es en los intersticios de ambos procesos donde las experiencias y apropiaciones no contempladas antes salen a la luz y rompen con los esquemas interpretativos tradicionales.

Asumir la perspectiva de género para acercarse al análisis del mundo político de la segunda mitad del siglo XIX tiene como consecuencia el rompimiento de lo que Pani denomina las “dualidades titánicas (liberalismo y conservadurismo, modernidad y tradición)”²⁰⁰. Género y política, pensadas como categorías interconectadas y no aisladas entre sí, abren un panorama de investigación desde el que es posible iluminar complejidades, matices, contradicciones y experiencias centrales a la hora de entender las lógicas que operaban en el momento de definir quién era incluido o excluido de la esfera pública, bajo qué condiciones funcionaba este proceso y las diferentes modalidades de participación política del periodo. Es allí, justamente, donde se advierten las implicaciones

²⁰⁰ Pani, «La “nueva historia política” mexicanista: no tan nueva, menos política, ¿mejor historia?», 69.

radicales del concepto de género a las que Scott alude: en el cuestionamiento de las asunciones tradicionales de la historia política y en el surgimiento de experiencias ambiguas, contradictorias e impredecibles que definen la textura del mundo social y de sus relaciones.

Pierre Rosanvallon articula reflexiones sugerentes en esta misma dirección. Este historiador francés propone un acercamiento a lo político que amplíe la mirada, al desplazarla del análisis centrado meramente en las elecciones, las votaciones y las instituciones, a un campo de relaciones más amplio que descansa sobre las formas en que los grupos humanos se articulan y dotan de sentido su existencia en comunidad. En este contexto, Rosanvallon afirma que lo político debe ser concebido como campo y como trabajo: “como campo, designa un lugar donde se entrelazan los múltiples hilos de la vida de los hombres y las mujeres, aquello que brinda un marco tanto a sus discursos como a sus acciones”²⁰¹. Este primer sentido de lo político apunta a ser sensible ante la manera como los humanos dotan de sentido a su espacio social y lo toman como el referente de sus acciones y de sus interacciones con el mundo. En esta misma línea, lo político como trabajo designa el “[...] proceso por el cual un agrupamiento humano, que no es en sí mismo más que una simple ‘población’, toma progresivamente los rasgos de una verdadera comunidad”²⁰². De acuerdo con esto, la formación de una comunidad supone conflictos, planteamiento de reglas (implícitas o explícitas), exclusiones e inclusiones que definen qué se acepta y qué se rechaza como parte de “lo común”, de lo que le da cohesión al grupo.

Es en el campo y en el trabajo en lo que un análisis de lo político debe enfocarse, esto es, en el examen de cómo la conformación de comunidades políticas supone una definición constante y conflictiva de los sentidos, significados y prácticas que forman parte del proceso de constitución de un orden determinado. En palabras de Rosanvallon, la historia de lo político tiene por objetivo “[...] seguir el hilo de las experiencias y de los tanteos, de los conflictos y las controversias, a través de los cuales la *polis* ha buscado encontrar su forma legítima”²⁰³. Dichos tanteos y conflictos no son armónicos ni coherentes; por el contrario, están cargados de ambigüedades y contradicciones que es

²⁰¹ Pierre Rosanvallon, *Por una historia conceptual de lo político* (Buenos Aires: FCE, 2002), 16.

²⁰² *Ibíd.*

²⁰³ *Ibíd.*, 26.

preciso atender en el momento de acercarse a los procesos involucrados en lo que Norbert Lechner llama “la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado”²⁰⁴.

Siguiendo de cerca la perspectiva de Rosanvallon, Lechner afirma que “el orden es un proceso conflictivo”²⁰⁵. En el caso colombiano, el conflicto puede ser pensado en términos de las dos “subculturas políticas” en pugna, pero también, y de manera más amplia, puede concebirse como un proceso dinámico y cargado de ambigüedades en el que las fronteras entre las facciones políticas imperantes eran negociables y resignificadas constantemente. Puesto en términos de Rosanvallon, ese proceso de dar sentido al orden social no está nunca acabado, y en esta dirección, se encuentra cargado de dinamismo y es difícil encuadrarlo en límites estrechos. La exigencia que el género postula frente a la historia política del siglo XIX es, entonces (y en la misma vía de los planteamientos de Rosanvallon), la de cuestionar los supuestos básicos desde los que se han interpretado los procesos de construcción del orden.

La perspectiva de género invita, justamente, a examinar el “campo” y el “trabajo” del mundo político, es decir, a explorar los sentidos, significados, experiencias y prácticas que definen la textura de lo político y que implican captar las complejas intersecciones entre las definiciones de feminidad o masculinidad y la puesta en práctica de proyectos de orden social específicos. El vínculo que se entabla entre género y política resulta, entonces, vital en el momento de articular herramientas analíticas y metodológicas que contribuyan a capturar esas experiencias de lo político que no están contempladas por las lecturas tradicionales. A partir de esto, se abren perspectivas investigativas ricas en complejidad y analíticamente provechosas a la hora de acercarse a la historia política del siglo XIX.

²⁰⁴ Norbert Lechner, *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado* (Madrid: Siglo XXI, 1986).

²⁰⁵ *Ibíd.*, 4.

Bibliografía

Archivos consultados

1. Hemeroteca. Biblioteca Luis Ángel Arango:

Diario de Cundinamarca. Se consultaron los números 2 (publicado el 2 de octubre de 1869) hasta el 354 (publicado el 20 de diciembre de 1884).

La Abeja. Se consultaron los números del 1 (publicado el 25 de marzo de 1883) hasta el 24 (publicado el 1 de mayo de 1884).

2. Biblioteca Nacional.

Sección prensa. *La Caridad*. Se consultaron los números que van del año I (el primer número de este año fue publicado el 24 de septiembre de 1864) hasta el último número del año XIV (publicado el 26 de octubre de 1882).

Fondo Quijano y fondo Pineda: contienen los informes de la Junta General de Beneficencia y de la Congregación de la Caridad.

Fuentes primarias

ALDEBARAN. «Misión de la mujer». *Diario de Cundinamarca*. No. 57. 18 de diciembre de 1869.

Álvarez, Enrique. «Asilo de niños desamparados». *La Abeja*. No. 4. Tomo 1. 1 de junio de 1883.

Ancízar, Manuel, y Soledad Acosta de Samper. «Sociedad Protectora de Niños Desamparados | banrepcultural.org». Bogotá. Imprenta de Medardo Rivas, 1879. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/sociologia/sociedad-protectora-de-ninos-desamparados>.

«ANIVERSARIO DE FUNDACIÓN DEL ASILO DE NIÑOS DESAMPARADOS». *La Abeja*. No. 2. Tomo 1. 15 de abril de 1883.

«Asilo de mujeres». *La Caridad*. No. 45. Año VII. 18 de abril de 1872.

Baquero, Apolinar. «Manifestación». *Diario de Cundinamarca*. No. 252. 14 de septiembre de 1870.

«Bogotá, noviembre 30 de 1869». *Diario de Cundinamarca*. No. 43. Año I. 30 de

noviembre de 1869.

«Caridad católica». *La Caridad. No. 12. Año II.* 17 de noviembre de 1865.

CELTA. «Beneficencia y patriotismo». *La Caridad. No. 26. Año IV.* 31 de diciembre de 1868.

«CERTAMENES DE LA ESCUELA PRIMARIA DE NIÑAS, EN EL BARRIO SANTA BÁRBARA». *Diario de Cundinamarca. No. 45. Año I.* 2 de diciembre de 1869.

De Núñez, Priscila, Dolores De Guiar, y Mercedes De Aldana. «Dejad venir a mi a los niños». *La Abeja. No. 23. Tomo I.* 1 de abril de 1884.

«DONACION». *Diario de Cundinamarca. No. 123. Año I.* 22 de marzo de 1870.

«Educación». *La Caridad. No. 26. Año II.* 23 de febrero de 1866.

«El liberalismo». *La Caridad. No. 47. Año IX.* 14 de mayo de 1874.

Espinosa de Rendón, Silveria. «El vestido de boda que causa lástima». *La Caridad. No. 21. Año I.* 10 de febrero de 1865.

———. «La caridad». *La Caridad. No. 33. Año VI.* 10 de enero de 1871.

«Estatutos de la Congregación de la Caridad de Bogotá». Imprenta de «El Catolicismo», 1855. Biblioteca Nacional de Colombia.

«Fastos de la caridad». *La Caridad. No. 14. Año I.* 22 de diciembre de 1864.

Gómez, Juan de Dios. «Lagrimas i recuerdos, o justificacion del dolor de las bogotanas por la expulsion de los relijiosos de la Compañia de Jesus». Bogotá. Imprenta de Espinosa, 1850. Biblioteca Nacional de Colombia.

Grillo de Murcia, Dolores, y Waldina Dávila de P. «BENEFICENCIA BOGOTANA (Circular, 20 de junio de 1865)». *La Caridad. No. 39. Año I.* 23 de junio de 1865.

«Higiene pública». *La Abeja. No. 15. Tomo I.* 1 de diciembre de 1883.

«Hospital de San Juan de Dios». *La Caridad. No. 16. Año VI.* 22 de septiembre de 1870.

«Informe del presidente de la Junta General de Beneficencia al Gobernador del Estado». Imprenta de Echeverría hermanos, Bogotá, 1879. Biblioteca Nacional de Colombia.

«La Caridad». *La Caridad. No. 2. Año I.* 30 de septiembre de 1864.

«LA FILANTROPIA I LA CARIDAD». *La Caridad. No. 34. Año I.* 19 de mayo de 1865.

«La mujer política». *Diario de Cundinamarca. No. 2078.* 25 de enero de 1877.

«La paz i el progreso». *Diario de Cundinamarca. No. 31. Año I.* 12 de noviembre de 1869.

«LA SITUACION CONSIDERADA POR EL ASPECTO POLÍTICO Y RELIGIOSO». *La Caridad. No. 21. Año XII.* 15 de enero de 1879.

«Las mujeres en los Estados Unidos». *Diario de Cundinamarca. No. 916.* 2 de enero de 1873.

«Las palomas... Y las serpientes». *La Caridad. No. 17. Año VIII.* 5 de septiembre de 1872.

LL.RR. «La Abeja». *La Abeja. No. 1. Tomo 1.* 25 de marzo de 1883.

«María Josefa Rizo de Osorio». *La Caridad. No. 18. Año VI.* 6 de octubre de 1870.

«MIL OCHOCIENTOS SETENTA». *Diario de Cundinamarca. No. 67. Año I.* 1 de enero de 1870.

«Obra de misericordia». *Diario de Cundinamarca. No. 3122.* 2 de agosto de 1882.

Pardo, M.M. «Bazar de los pobres». *La Caridad. No. 40. Año III.* 28 de junio de 1867.

PAULINA. «La fiesta de los huérfanos». *La Abeja. No 2. Tomo 1.* 15 de abril de 1883.

PEDRO. «Señor Redactor de LA CARIDAD». *La Caridad. No. 17. Año III.* 30 de noviembre de 1866.

«Pensamientos». *La Caridad. No. 10. Año II.* 3 de noviembre de 1865.

«Por los pobres». *La Caridad. No. 29. Año I.* 7 de abril de 1865.

Rigán, Pía. «LOS EMIGRADOS. LEYENDA HISTÓRICA». *Diario de Cundinamarca. No. 21.* 29 de octubre de 1869.

SELGAS. «La madre». *La Caridad. No. 47. Año III.* 16 de agosto de 1867.

Sinues de Marco, María del Pilar. «La Caridad». *La Caridad. No. 15. Año I.* 29 de diciembre de 1864.

«SOCIEDAD DEL CORAZON DE JESUS». *La Caridad. No. 23. Año IV.* 10 de diciembre de 1868.

Soublett D'Olearly, Soledad, y Silveria Espinosa de Rendón. «Informe de la Direccion Jeneral de la Congregación de Caridad». Imprenta de F. Torres Amaya, 8 de agosto de 1856.

STE. FOY. «A las mujeres». *La Caridad. No. 42. Año IV.* 6 de mayo de 1869.

«Una asociación católica». *La Caridad. No. 27. Año VI.* 8 de diciembre de 1870.

«Una matrona modelo». *Diario de Cundinamarca. No. 2956.* 10 de septiembre de 1881.

«Un consejo de mi comadre GERTRUDIS». *La Caridad. No. 28. Año V.* 6 de enero de 1870.

Fuentes secundarias

- Alzate, Carolina. «Mujeres, nación y escritura: no hablar, ni dar de qué hablar». En *Pensar el siglo XIX. Cultura, biopolítica y modernidad en Colombia.*, editado por Santiago Castro - Gómez, 273-86. Biblioteca de América, 2004.
- Arango de Restrepo, Gloria Mercedes. «Las mujeres, la política y la guerra vistas a través de la Asociación del Sagrado Corazón de Jesús. Antioquia, 1870 - 1885». En *Ganarse el cielo defendiendo la religión guerras civiles en Colombia, 1840-1902*, 357-62. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Arango de Restrepo, Gloria Mercedes, y Carlos Arboleda. «La Constitución de Rionegro y el Syllabus como dos símbolos de nación y dos banderas de guerra». En *Ganarse el cielo defendiendo la religión guerras civiles en Colombia, 1840-1902*, 87-155. Medellín: Universidad Nacional de Colombia, 2005.
- Arango, Gloria Mercedes. *Sociabilidades católicas, de la tradición a la modernidad: Antioquia 1870-1930*. Universidad Nacional de Colombia, Sede Medellín, DIME, Dirección de Investigaciones, 2004.
- Arango, Luz Gabriela, y Mara Viveros Vigoya, eds. *El género, una categoría útil para las ciencias sociales*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- Ávila, Alfredo. «Liberalismos decimonónicos: de la historia de las ideas a la historia cultural e intelectual». En *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*, editado por Guillermo Palacios, 111-45. México, D.F.: Colegio de México, 2007.
- Barbero, Jesús Martín. *Civilización y violencia. La búsqueda de la identidad en la Colombia del siglo XIX*. Bogotá: Editorial Norma, 2001.
- Bermúdez, Suzy. *El bello sexo. La mujer y la familia durante el Olimpo radical*. Santa Fe de Bogotá: Ediciones Uniandes, 1993.
- Calderón, Teresa, y Clément Thibaud. *Las revoluciones en el mundo atlántico*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia; Fundación Carolina, 2006.
- Castro, Beatriz. *Caridad y beneficencia. El tratamiento de la pobreza en Colombia, 1870 - 1930*. Bogotá: Universidad Externado de Colombia, 2007.
- Chartier, Roger. «El mundo como representación». En *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, 45-62. Barcelona: Editorial Gedisa, 1992.

- Cherpak, Evelyn. «Las mujeres en la independencia». En *Las mujeres en la historia de Colombia. Tomo 1*, editado por Magdala Velásquez Toro. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1995.
- Chicangana-Bayona, Yobenj Aucardo, y Francisco Ortega Martínez, eds. *200 años de independencias: las culturas políticas y sus legados*. Medellín: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas y Económicas, 2011.
- Colmenares, Germán. *Partidos políticos y clases sociales*. 1997.^a ed. Santa Fe de Bogotá: Editores Tercer Mundo, 1968.
- Donzelot, Jacques. *La policía de las familias*. Valencia: Pre - Textos, 1979.
- Dueñas Vargas, Guiomar. «La educación de las élites y la formación de la nación en el siglo XIX». En *Mujer, nación, identidad y ciudadanía: siglos XIX y XX*, editado por Ana María Noguera, 102-21. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005.
- Forment, Carlos. «La sociedad civil en el Perú del siglo XIX: democrática o disciplinaria». En *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, editado por Hilda Sabato, 202-30. México: FCE, 1999.
- Froysland, Hayley. «Caridad, Asistencia Pública y Moralización: El Mantenimiento del Orden Social Paternalista y Jerárquico en Colombia, 1850 - 1940». *Memoria y Sociedad*, noviembre de 1997.
- . «The regeneración de la raza in Colombia». En *Nationalism in the New World*, editado por Don H. Doyle y Marco Antonio Pamplona, 162-83. London: The University of Georgia Press, 2006.
- Froysland, Hayley Susan. «“Para el bien común”: Charity, Health, and Moral Order in Bogotá, Colombia, 1850 - 1936». University of Virginia, 2002.
- González Bernaldo, Pilar. «Los clubes electorales durante la secesión del estado de Buenos Aires (1852 - 1861): la articulación de dos lógicas de representación política en el seno de la esfera pública porteña». En *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, 142-61. México: FCE, 1999.
- González, Fernán. *Partidos, guerras e Iglesia en la construcción del Estado Nación en Colombia (1830 - 1900)*. Medellín: La Carreta Editores, 2006.
- Guerra, François-Xavier. «El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en América Latina». En *Ciudadanía política y formación de las*

- naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, editado por Hilda Sabato, 33-61. México: FCE, 1999.
- Hensel, Franz. «Cuidar los hijos, administrar el hogar y ser madre de la República (1821 - 1850)». Reportes de investigación. Escuela de Ciencias Humanas. Universidad del Rosario, 2008.
- . «Las figuras de la moralidad». En *Vicios, virtudes y educación moral en la construcción de la República, 1821 – 1852*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2006.
- Lechner, Norbert. *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Madrid: Siglo XXI, 1986.
- Loaiza Cano, Gilberto. *Sociabilidad, religión y política en la definición de la nación: Colombia, 1820-1886*. U. Externado de Colombia, 2011.
- Londoño, Patricia. «El ideal femenino del siglo XIX en Colombia: entre flores, lágrimas y ángeles». En *Las mujeres en la historia de Colombia. Tomo 3.*, editado por Magdala Velásquez Toro, 302-29. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1995.
- . *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia, 1850 - 1930*. Bogotá: FCE, 2004.
- Martínez, Frédéric. *El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845 - 1900*. Bogotá: Banco de la República; Instituto Francés de Estudios Andinos, 2001.
- McCarthy, Kathleen D, ed. *Lady bountiful revisited: women, philanthropy, and power*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1990.
- . «Parallel Power Structures: Women and the Voluntary Sphere». En *Lady Bountiful Revisited. Women, Philanthropy, and Power*, editado por Kathleen D McCarthy, 1-31. Rutgers University Press, 1990.
- Molina, Gerardo. *Las ideas liberales en Colombia*. Bogotá: Ediciones Tercer Mundo, 1970.
- Noguera, Ana María. *Mujer, nación, identidad y ciudadanía: siglos XIX y XX*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005.
- Noguera, Carlos. «La higiene como política. Barrios obreros y dispositivo higiénico: Bogotá y Medellín a comienzos del siglo XX». *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 25 (1998).

- Palacios, Guillermo. *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*. El Colegio de Mexico AC, 2007.
- Pani, Érika. «La “nueva historia política” mexicanista: no tan nueva, menos política, ¿mejor historia?». En *Ensayos sobre la nueva historia política de América Latina, siglo XIX*, 63-82. México, D.F.: Colegio de México, 2007.
- Perea, Carlos Mario. *Porque la sangre es espíritu. Cultura política y violencia en Colombia*. Santa Fe de Bogotá: Editorial Santillana, 1996.
- Posada Carbo, Eduardo. «Malabarismos electorales: una historia comparativa de la corrupción del sufragio en América Latina, 1830 - 1930». En *El desafío de las ideas. Ensayos de historia intelectual y política en Colombia*, 169-200. Medellín: Fondo Editorial Universidad Eafit, 2003.
- Ramírez, María Himelda. «La historia desde los intersticios. Mujer y sociedad en el siglo XIX». En *Mujer, nación, identidad y ciudadanía: siglos XIX y XX*, editado por Ana María Noguera, 65-76. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2005.
- Ramírez, M. H. *De la caridad barroca a la caridad ilustrada: mujeres, género y pobreza en la sociedad de Santa Fe de Bogotá, siglos XVII y XVIII*. Universidad Nacional de Colombia, 2006.
- Restrepo Zea, Estela. *El hospital San Juan de Dios, 1635 – 1895. Una historia de la enfermedad, pobreza y muerte en Bogotá*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.
- Rodríguez Jiménez, Pablo. «Las mujeres en la independencia de Colombia | banrepcultural.org». Accedido 23 de octubre de 2014. <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/revistas/credencial/julio2010/mujeres.htm>
- Roldán, Mary. *A sangre y fuego: la violencia en Antioquía, Colombia 1946-1953*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Fundación para la Promoción de la Ciencia y la Tecnología, 2003.
- Rosanvallon, Pierre. *Por una historia conceptual de lo político*. Buenos Aires: FCE, 2002.
- Sábato, Hilda. «Citizenship, Political Participation and the Formation of the Public Sphere in Buenos Aires, 1850s - 1880s». *Past & Present* No. 136 (agosto de 1992): 139-63.

- . , ed. *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*. México: FCE, 1999.
- . «Introducción». En *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, editado por Hilda Sabato, 11-29. México: FCE, 1999.
- Sánchez Gómez, Gonzalo. «Ciudadanía sin democracia o con democracia virtual. A modo de conclusiones». En *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, editado por Hilda Sabato, 431-44. México: FCE, 1999.
- Scott, Joan Wallach. «El género: una categoría útil para el análisis histórico». En *Género e historia*, 48-74. México: FCE, 2008.
- . «La historia de las mujeres». En *Género e historia*, 33-47. México: FCE, 2008.
- . «Prefacio a la edición revisada en inglés». En *Género e historia*, 11-16. México: FCE, 2008.
- . *The Fantasy of Feminist History*. Durham, NC: Duke University Press, 2011.
- Senett, Richard. *El declive del hombre público*. Barcelona: Ediciones Península, 1978.
- Stuven, Ana María. «La religión en el espacio público». En *La religión en la esfera pública chilena: ¿laicidad o secularización?*, editado por Ana María Stuven, 9-24. Santiago - Chile: Ediciones Universidad Diego Portales, 2014.
- Valencia Llano, Alonso. *Mujeres caucanas y sociedad republicana*. Santiago de Cali: Universidad del Valle, 2001.
- Veloza, Sindy Paola. *La política entre nubes de incienso: la participación política de las sociedades católicas bogotanas (1863-1885)*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2014.