

Hermanas cabras: las misioneras lauritas en el occidente antioqueño (1914-1925)^{1*}

Laura Montoya-Upegui^{2**}

Universidad de los Andes, Colombia

DOI: <https://doi.org/10.15446/hys.n50.119803>

Resumen | El artículo analizó las estrategias utilizadas por las misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena para evangelizar a los grupos indígenas del occidente antioqueño, en Colombia, durante la primera etapa de formación de la congregación misionera (1914-1925). El estudio se hizo a partir de las fuentes publicadas por la fundadora de la congregación, Madre Laura Montoya, y del fondo de religiosas de la Diócesis de Antioquia. El texto propuso que los métodos usados por las lauritas fueron novedosos frente a los de otras misiones, ya que se adaptaron a la organización dispersa de los asentamientos indígenas y no necesitaban edificaciones muy elaboradas para crear un espacio católico. En otras palabras, que las misioneras adecuaron la estructura física de la misión, no solo a los asentamientos catíos, sino también a las dificultades del ambiente. Asimismo, se demostró que sus estrategias estuvieron acompañadas de la reinterpretación del papel de la mujer dentro de las misiones, ya que las lauritas asumieron la evangelización de los indígenas y no solo la catequización, como era esperado para las mujeres.

Palabras clave | obra misionera; indígenas catíos; estrategias de evangelización; mujeres religiosas; Iglesia católica; catequización; Antioquia; siglo XX.

Goat Sisters: The Laurita Missionaries in Western Antioquia (1914-1925)

Abstract | The article analyzed the strategies employed by the Missionary Sisters of Mary Immaculate and Saint Catherine of Siena to evangelize the Indigenous groups of western Antioquia, Colombia, during the initial stage of the missionary congregation's formation (1914-1925). The study drew on sources published by the congregation's founder, Mother Laura Montoya, as well as on archival materials from the collection of religious women in the Diocese of Antioquia. The text argues that the methods used by the Lauritas were innovative compared to those of other missions, as they adapted to the dispersed organization of Indigenous settlements and did not require elaborate buildings to create a Catholic space. In other words, the missionaries adapted the physical structure of the mission not only to the Catio settlements but also to the environmental challenges they faced. Furthermore, the study demonstrates that their strategies were accompanied by a reinterpretation of women's roles within the missions, since the

^{1*} **Recibido:** 12 de abril de 2025 / **Aprobado:** 30 de septiembre de 2025 / **Modificado:** 10 de noviembre de 2025. Artículo de investigación derivado de la tesis de maestría “En busca de sus misionados”: estrategias de evangelización y catequización de las misioneras lauritas en el occidente antioqueño (1914-1925). No contó con financiación institucional. El nombre de la autora es homónimo de una de las personas analizadas en el artículo, pero no hay ninguna relación que genere conflicto de interés o faltas de rigurosidad y ética.

^{2**} Máster en Historia por la University of Birmingham (Birmingham, Reino Unido). Magíster en Geografía por la Universidad de los Andes (Bogotá, Colombia). Candidata a doctora en Historia de la misma institución. Áreas de especialización: investigadora en historia de la religión, de las mujeres y del feminismo <https://orcid.org/0009-0006-4081-9661> l.montoya73@uniandes.edu.co

Cómo citar / How to Cite Item: Montoya-Upegui, Laura. 2026. “Hermanas cabras: las misioneras lauritas en el occidente antioqueño (1914-1925)”. *Historia y Sociedad*, (50): 151-176. <https://doi.org/10.15446/hys.n50.119803>

Lauritas assumed responsibility for the evangelization of Indigenous peoples and not merely their catechization, as was traditionally expected of women.

Keywords | missionary work; Catio Indigenous peoples; evangelization strategies; religious women; Catholic Church; catechization; Antioquia; twentieth century.

Irmãs cabras: as missionárias Lauritas no ocidente de Antioquia (1914-1925)

Resumo | O artigo analisou as estratégias utilizadas pelas missionárias de Maria Imaculada e Santa Catalina de Sierna para evangelizar os grupos indígenas do ocidente de Antioquia, na Colômbia, durante a primeira etapa de formação da congregação missionária (1914-1925). O estudo foi realizado a partir das fontes publicadas pela fundadora da congregação, a Madre Laura Montoya, e do fundo de religiosas da Diocese de Antioquia. O texto sugere que os métodos usados pelas Lauritas eram inovadores diante dos de outras missões, visto que se adaptaram à organização dispersa dos assentamentos indígenas e não precisavam de edificações muito elaboradas para criar um espaço católico. Em outras palavras, as missionárias adaptaram a estrutura física da missão não apenas aos assentamentos Catíos, como também às dificuldades do ambiente. Igualmente, ficou demonstrado que suas estratégias eram acompanhadas da reinterpretação do papel da mulher dentro das missões, já que as Lauritas assumiram a evangelização dos indígenas e não apenas a catequização, como era o esperado para as mulheres.

Palavras-chave | obra missionária; indígenas Catíos; estratégias de evangelização; mulheres religiosas; Igreja católica; catequização; Antioquia; século XX.

Introducción

La congregación de las misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena, conocidas como lauritas, fue fundada en 1914 por la actual santa Laura Montoya Upegui, con el respaldo del obispo de Antioquia, Maximiliano Crespo. Desde el inicio, las normas redactadas por la fundadora generaron un gran revuelo, ya que proponían un enfoque innovador para la época (Montoya 1971, 417-418). Su propuesta se basaba en lo que ella misma denominó “una nueva creación”, que consistía en la formación “de unas señoritas monjas, o hermanas cabras”, es decir,

Unas religiosas que, llevadas por el anhelo de salvar almas, se metan hasta las cuevas más remotas, y sin pensar en nada, arranquen las almas al demonio, para lo cual tendrán que asimilar su vida a la de sus infieles misionados (Montoya 1962, 25).

Dado que los indígenas catíos vivían en asentamientos dispersos y se mostraban reacios a los procesos de reducción, la misión de las lauritas consistía en formar mujeres que, como cabras montesas, estuvieran dispuestas a internarse en la selva, seguir los pasos de los indígenas, convivir con ellos y adoptar su modo de vida para lograr su conversión (Montoya 1962, 26). Este artículo argumenta que las lauritas fueron un grupo de religiosas que transformó la forma en que se reducía y convertía a la población indígena. En primer lugar, eran mujeres que emprendían el viaje misionero en un contexto en el que la labor era casi exclusivamente desempeñada por hombres (Londoño 2002, 105). En segundo lugar, las lauritas adoptaron un método de acercamiento a los indígenas que ninguna otra comunidad misionera en Antioquia utilizaba en ese momento, debido a los peligros que implicaba y que ponían en entredicho la “moralidad” y la “seguridad” de los misioneros.

El método de la fundadora se basó en un organismo misional que, a partir de la casa base, enviaba al territorio habitado por indígenas unas “ambulancias” sorpresa que llegaban y convivían con ellos por largos períodos de tiempo. Estas ambulancias, en realidad, eran tres hermanas lauritas que salían en búsqueda de los “infieles” para, tras vivir con ellos, establecer nuevas fundaciones en esos lugares. Con el objetivo de acercarse y conocer al indígena sin ayuda militar, a través de este sistema crearon lazos de confianza con los catíos, para que les permitieran vivir entre ellos sin huir por temor a enfrentarse al colono antioqueño.

Al haber sido una congregación que afianzó sus constituciones religiosas y su trabajo misionero, las labores, desde un inicio, se realizaron según lo que el medio les permitía hacer. Por esta razón, se establecieron desarrraigadas de un gran centro para religiosas como un convento o noviciado, y no contaron, en un principio, con iglesia propia. La selva se convirtió en su templo, lo que las transformó en religiosas itinerantes que, cual cabras, aprendieron a adaptarse al medio que las acogía.

Este artículo se basa en el análisis de fuentes escritas, en su mayoría elaboradas por la Madre Laura Montoya. Se consultaron tanto textos publicados como documentos inéditos, algunos de ellos procedentes del Archivo de la Diócesis de Antioquia. Al tener en cuenta la característica narrativa y testimonial de estas fuentes, fue posible identificar y comparar las voces de los distintos actores del proyecto misional (misioneras, sacerdotes e indígenas catíos), lo que permitió reconocer en sus relatos las dinámicas de negociación y poder que se establecieron entre ellos.

El occidente antioqueño y el acercamiento a los catíos

Las misiones católicas se utilizaron como mecanismo para que el Estado ejerciera control sobre la población asentada en territorios de frontera en Colombia. En Antioquia, la región de Urabá adquirió características fronterizas, lo que la convirtió en un área estratégica para ser incluida en el proceso de modernización que marcó el inicio del siglo XX (figura 1). Tras la independencia de Panamá, en 1905, el departamento de Antioquia anexó la banda oriental del río Atrato para evitar nuevas pérdidas territoriales. Esta incorporación despertó en Medellín el interés por desarrollar proyectos de infraestructura que conectaran la capital de la montaña con un puerto marítimo proyectado en Turbo (Parsons 1996, 46); un “puerto que facilitara sus relaciones con el extranjero, animara su comercio y favoreciera la explotación de ricos minerales y el tráfico útil de varios productos naturales espontáneos: todo para su bien y para bien de la República” (Uribe Ángel 1885, 18).

Figura 1. Mapa de Antioquia, Colombia (2013)

Fuente: elaborado en 2021 con base en Hermelin 2006, 78.

Antioquia fue cuna de grupos misioneros que apoyaron el proyecto de colonización destinado a consolidar la anexión de Urabá. Sin embargo, la efectiva implementación del decreto Ley no. 17 de 1905, aprobado por la Asamblea Nacional Constituyente y que otorgaba derechos políticos sobre esta región, enfrentó dificultades debido a la incapacidad de construir rápidamente caminos que conectaran a Medellín con la costa (*Diario oficial* 15 de abril de 1905, no. 12.328). Esta conexión era esencial para garantizar la migración de familias colonas hacia el occidente del departamento.

Frontino y Dabeiba hacían parte de la región que se conoce como el occidente antioqueño, y fueron fundamentales en el proceso de colonización (Botero 2003, 168), no porque hubiese un interés marcado en esas tierras, sino porque era la vía que conectaba al centro del departamento, Medellín, con Urabá (Ruffiner 2008, 14).

Estos procesos, a su vez, se enmarcaron en el gobierno centralista y conservador de La Regeneración, que, tras la firma del Concordato con la Iglesia católica en 1887, reactivó la importancia del catolicismo en la instauración del orden nacional (González 1993). En este contexto surgió el grupo de misioneras lauritas, motivado por el auge de la llegada de comunidades religiosas femeninas en Antioquia, así como la encíclica *Conditae a Christo* del papa León XIII (1900), la cual reconocía a los miembros de congregaciones como religiosos y parte integral de la Iglesia (Castro 2003; León XIII 1900; Londoño 2002). Las misioneras lauritas se fundaron en 1914 bajo el amparo del obispo de la Diócesis de Antioquia, Maximiliano Crespo, con el objetivo de trabajar con una población que los antioqueños percibían como problemática: los indígenas catíos. Esta comunidad se asentó inicialmente en Dabeiba —estratégico por su ubicación geográfica—, pueblo que había sido refundado en 1887 por el ingeniero Juan Henrique White, quien buscaba trasladar y reubicar a la población indígena de la zona mientras trazaba “una ciudad que sería la estación intermedia entre Medellín y Urabá” (Londoño 1919, 4).

Las misioneras lauritas comenzaron su labor con los grupos indígenas conocidos en ese momento como catíos, pero que se autodenominan Emberá Eyávida, que significa “gente de la montaña”. Estos indígenas se asentaron en las vertientes de la cordillera noroccidente antioqueña (Duque *et al.* 1997, 48). Habían sobrevivido hasta ese momento gracias a su estilo de vida móvil, el cual les permitió mantener sus tradicionales sistemas económicos, como la caza y la pesca. Históricamente han sido vulnerados, abandonados por el Estado y objeto de constantes procesos de violencia (Villa y Houghton 2005).

Uno de los principales retos que enfrentó la misión laurita fue la situación de maltrato a la que estaban acostumbrados los catíos. Para 1914, ya habían tenido contacto con los antioqueños, cuya presencia asociaban con la guerra y la invasión. La Madre Laura relató la impresión que su llegada causaba en los indígenas:

De Medellín, la idea que tenían algunos, [...] era la de una especie de antro misterioso y lleno de espanto para ellos. El gobierno no era sino un hombre que en lo de sus tierras podía defenderlos; pero de quien desconfiaban por ser libre o blanco” (Montoya 1971, 442).

El motivo de esta desconfianza radicaba en su experiencia tras el contacto con antioqueños, misioneros y conquistadores a lo largo de los años (Werner 2000). La población catía había estado expuesta a trabajos de evangelización por parte de agustinos recoletos, capuchinos catalanes, misioneros jesuitas y claretianos (Córdoba-Restrepo 2012, 69). Asimismo, habían enfrentado la expansión de centros urbanos, que los obligó a abandonar territorios que consideraban suyos, como único medio para preservar su cultura y modos de vida (Steiner 2000, 81). Estos grupos indígenas optaron por formas de supervivencia relacionadas con la “movilidad sobre el espacio, la preservación de parte de las tierras del resguardo en zonas periféricas, la organización social alrededor de la familia y la endogamia étnica” (Pérez 2012, 13). Eran grupos renuentes a la llegada de personas externas.

De la misma forma, la situación que se vivía en Dabeiba durante la llegada de las misioneras fomentaba un ambiente desigual y de recelo entre antioqueños y catíos, era un pueblo con “un vallecito a orillas del Riosucio con un puñado de casas y ranchos medio caídos” (Montoya 1963, 20). Además, según lo cuentan las crónicas de la Madre Laura, Dabeiba había estado expuesto a una epidemia de langosta que había acabado los cultivos de maíz y, por ello, había pobreza y hambre en el territorio³. Empujados por la situación de hambre, algunos catíos llegaban hasta Dabeiba, pero, según la Madre, los colonos de la región “explotaban a su sabor” a los indígenas (Montoya 1962, 117).

Para evadir la violencia que les representaba el antioqueño, los catíos migraron hacia lugares de difícil acceso para el colono. En pocas palabras, habían aprendido a huir como principal forma de resistencia ante la invasión (Werner 2000, 130-131). Y en ese huir, transformaron su modo de vida y trasladaron sus lugares de asentamiento, renunciando en ocasiones al uso de sus tradicionales bohíos por el uso de cuevas: “La vida entre la cueva es así. [...] Traen la caza, la ponen al fuego, comen y se echan de nuevo a dormir. Y comiendo y durmiendo se pasan las semanas, los meses [...]” (Arciniegas 1961, 218).

Su organización estaba dispersa a lo largo de los ríos, fundamentada en un parentesco patrilineal para sostener su unidad económica, con un sistema seminómada de caza y recolección, el cual se repartía entre los miembros de la familia con un “solo producto de cultivo, el maíz, que demandaba períodos de sedentarización” (Gutiérrez y Pineda 1999, 2). Con la ocupación del territorio por parte de españoles, negros y más tarde colonos mestizos, los catíos alteraron sus prácticas hasta el punto en que la movilidad, que antes hacia parte de una organización económica, se convirtió en una estrategia de resistencia (Alcaraz *et al.* 2012, 26) que se puede entender a la luz de sus formas de asentamiento, puesto que estos “no configuran poblaciones nucleadas, sino bohíos aislados” (Gutiérrez y Pineda 1999, 2).

Dado que la creación de caminos para la época era muy incipiente, los catíos podían moverse en medio de la selva y habitar cuevas, pues sabían que así, colonos y misioneros tardarían más en encontrarlos. En ese sentido, las estrategias de resistencia que utilizaron se entienden como una serie de acciones y decisiones que un grupo o sujeto realiza con el objetivo de mantener su autonomía e independencia. Estas pueden ser activas o pasivas, y se instauran en una disputa frente a la definición de lo cotidiano (De Certeau, Giard y Mayol 1999; Scott 1985).

Estas estrategias de dispersión de los catíos a lo largo de los ríos ralentizaron el trabajo de los misioneros, puesto que dificultaba conocer la ubicación de las familias catías y la cantidad de población existente. Las lauritas, misioneras que desarrollaron sus métodos en paralelo a la práctica de reducción de los catíos, procuraron llevar a cabo una labor cuidadosa que no los ahuyentara. Por ello, la estructura de la empresa misionera consideró el factor de huida y se planificó de manera que el indígena no se sintiera amenazado.

“El rancho que fue Casa Madre”: la construcción de la Casa Central

³El trabajo de Manuel Uribe Ángel hace énfasis sobre esa misma plaga y argumenta, al igual que la Madre Laura, que fue una situación que fomentó el hambre entre la población (Uribe Ángel 1885, 189).

Al inicio de la misión en Dabeiba las lauritas se percataron de que los indígenas, si bien eran muy curiosos, también eran escurridizos. Por esta razón, se adaptaron frente a un grupo que, ante el menor sentimiento de desconfianza y peligro, estaba dispuesto a abandonar sus bohíos e internarse en cuevas de difícil acceso (figura 2). Una de las primeras condiciones que tenían las “señoritas” que irían a la misión, era que estuvieran dispuestas a soportar hambre, a comer lo mismo que los catíos, a tener que amanecer, de ser necesario, entre “las malezas de las selvas” y a “vivir bajo una tienda de campaña, todo el tiempo necesario para poder conquistar a los indios” (Montoya 1971, 306). Desde un principio, se buscó conseguir mujeres que estuvieran dispuestas a dejar las comodidades que tenían en Medellín y dedicarse a buscar las almas de los indígenas, incluso si ello significaba perseguirlos en medio de trochas de difícil acceso y vivir del mismo modo que ellos, como “cabras monteses”.

Figura 2. Las lauritas saliendo a una excursión (s. f.)

Fuente: *El Tiempo* 10 de mayo del 2013.

En palabras de la Madre Laura, se estableció que las casas de la misión debían ser construidas “de la manera más económica y pobre acostumbrada en el lugar, para no obrar contra la caridad superando demasiado a los indígenas” (Montoya 1998, anexo 4). La “sencillez” tenía como propósito eliminar la diferencia entre indígenas y misioneras para fomentar la confianza entre ellos. En otras palabras, buscaba presentar a las hermanas como iguales, y evitar que las asociaran con la gente de Medellín y la violencia que representaban. Esta estrategia también se consideró una oportunidad para que las hermanas experimentaran la renuncia a la comodidad. El hambre, la ausencia de camas y levantarse a rezar a medianoche, eran ejemplos de las instrucciones dispuestas por la Madre Laura, cuyo propósito era fomentar una disciplina del sacrificio entre las misioneras.

La Casa Central de la misión se construyó en Dabeiba en 1914, sitio donde comenzó la preparación de las hermanas para el contacto con el indígena. Este lugar fue erigido por las primeras lauritas que, recién llegadas de Medellín, tuvieron que aprender a asumir “labores de hombres” al cortar y armar sus propias casas (figura 3). Se edificó con maderas, troncos y bahareque, en contraste con lo esperado en Medellín, donde predominaba el uso del cemento (Montoya 1962, 34-38). Así lo describe la Madre Laura: “Allí estaba un solar del rancho que serviría más tarde de iglesia, y estaban ellas, las seis o siete mujercitas que, olvidadas de los guantes y tacones, harían la casa y serían peones, albañiles, carpinteros y hasta ingenieros” (Montoya 1962, 35).

Figura 3. Casa Generalicia (s. f.)

Fuente: *Revista Almas*, (63, 64 y 65), febrero, marzo y abril de 1942, 1339.

Si bien las misiones contaban con el apoyo económico de la gobernación de Antioquia, la labor de las lauritas se consideró un “ensayo y ensayo de mujer, que tiene naturalmente menos probabilidades de éxito” (Montoya 1971, 374). Por ese motivo, no se adjudicaron muchos recursos, pues se creía que había grandes probabilidades de que fracasara o, que, por ser mujeres, podían derrochar los recursos en “cintas y en plumas” (Montoya 1971, 461). De este modo, la construcción de casas o escuelas dependía de lo que ellas mismas lograran edificar y de los recursos que consiguieran, los cuales provenían del salario que recibían como maestras por parte de la gobernación, y del dinero de limosnas.

La falta de recursos las obligó tanto a aprender labores que en la época no eran propias de una mujer, como a adaptarse a una misión carente de las comodidades presentes en otros centros religiosos. Un ejemplo es el caso de los padres carmelitas, quienes años más tarde construyeron en el pueblo de Punta de Vacas, en el Urabá antioqueño, una casa con capilla que se convirtió en una edificación cómoda, tanto para los misioneros como para el recibimiento de personas en tránsito. Además, este lugar fomentaba el traslado de la población desde sus hogares hacia la misión y les ofrecía alojamiento en colegios y talleres de oficio (*Revista de Higiene* 1942, 55).

Aunque la casa de las lauritas carecía de comodidades, fue construida según lo que consideraron apropiado para su misión y con las herramientas a su alcance. Igualmente, para ganar la confianza de los catíos, la casa contaba con lugares abiertos por los cuales los indígenas pudieran circular, ya que desconfiaban de las puertas cerradas, creían que las hermanas ocultaban allí a sus maridos, quienes en cualquier momento podrían salir a matarlos. También temían que las religiosas estuvieran esperando para encerrarlos y cortarles la cabeza dentro de la casa (Montoya 1962, 42).

Si bien en un primer momento se había pensado dar a los espacios de la casa un orden asimilable con las disposiciones de un convento, en la práctica tuvieron que mantener las puertas abiertas y renunciar a la posibilidad de tener celdas de clausura. En ese orden, aunque no desistieron a una organización espacial acorde con las prácticas católicas, tuvieron que adaptarla a una que se asemejara a los bohíos catíos. Es decir, una que avalara la libre circulación y que no tuviera puertas cerradas —al menos durante el día— para la privacidad de las hermanas.

Durante los primeros días esta casa tan grande alarmó a los amados salvajes, *porque ese con cueva tanta (las celdas) era pa guardar todo marido de hermana, y cuando todo indio descuidado, sale ese marido y pa cortar cabeza a todo indio. [...] tener una puerta cerrada habría sido perder esos tan amados indios, aumentando desconfianza con ellos* (Montoya 1962, 48).⁴

La Casa Central se estableció como un lugar estratégico para indagar y determinar dónde habrían de llevarse a cabo nuevas fundaciones misionales. Además, estaba encargada de la misión y se estructuró de tal manera que, en el futuro, lograra ser autosuficiente. Se dispuso que contara con elementos básicos para que, en tiempos de crisis, la misión se mantuviera en pie. Según el *Ensayo de la primera regla*, escrito por la fundadora antes de su llegada a Dabeiba, la Casa Central debía contar con una organización que garantizara que las hermanas no se contagiaran de la “inmoralidad” y llevaran una vida similar a la de un convento. Dentro de las partes de la casa se ubicó un huerto para cultivar, y un lugar para la oración. Con mayor premura, una estricta división de espacios para hombres y mujeres, previendo la estadía de sacerdotes en la casa:

[...] Y vean que jamás un hombre llegue a tener intimidad en la casa. No exceptuarán de esta regla a nadie ni aún a los sacerdotes con los cuales hay que tener mayores alejamientos, puesto que, por razón de su oficio, tienen más motivo de contacto frecuente con la casa.⁵

⁴ Énfasis del original.

⁵ Archivo Histórico de la Diócesis de Antioquia (AHDA), Medellín-Colombia, Sección: Casas Diocesanas (1894-1958), Fondo: Religiosas, vol. 365, f. 111.

Con el fin de proteger la “intimidad”, se procuró crear pequeñas habitaciones que hicieran las veces de celdas para las misioneras, de tal manera que en la noche tuvieran privacidad para la oración.

Aunque se intentó seguir con lo expuesto en el *Ensayo de la primera regla*, en la práctica la separación de esos espacios no era posible, pues, una vez lograban que los indígenas entraran por curiosidad a conocer la casa, estos se iban apropiando de la misma. Hubo momentos en que, incluso las hermanas tenían que quedarse de pie, debido a que la presencia de los catíos en la casa obligaba a utilizar todas las sillas y deshacer la que, en un principio, era una estricta separación de habitaciones para misioneras.

[...] Y llegamos nosotras a tratarlos como hermanos, hasta el punto que si un solo asiento había, la Hermana permanecía de pie y el indio se sentaba; se les daba del mismo modo el alimento, en los mismos platos, y se hacía en todo con ellos como si fueran hijos, salvando lo que la decencia reprueba, naturalmente (Montoya 1971, 431).

La Casa Central también fue el lugar de residencia de la superiora general, la hermana laurita encargada de supervisar y responder por los asuntos internos y externos de la misión. Entre sus deberes se encontraba coordinar la expansión de las residencias y velar por la moralidad de las hermanas. En pocas palabras, era la líder de la comunidad y quien, desde el centro de la estructura misional (Casa Central), gestionaba cada una de sus ramas: las residencias y ambulancias. A pesar de tener autonomía en lo referente a las decisiones internas de la comunidad, debía acatar las instrucciones del obispo encargado de supervisarla (Montoya 1998, anexo 4).

En la primera etapa de la misión, la Casa Madre tuvo como objetivo no solo ser el centro de trabajo de las lauritas, sino también convocar el uso de la casa como sitio de encuentro con Dios por parte de los indígenas. Sin embargo, quienes asistían por curiosidad no permanecían allí todo el tiempo ni acudían con toda la familia; eran indígenas, muchas veces hombres, que se acercaban para observar si las hermanas representaban un peligro (Montoya 1971, 574). Esta situación motivó a las hermanas lauritas a crear una estructura expansiva que buscaba llegar hasta los bohíos de los catíos y adaptar los trabajos misionales a su espacio cotidiano.

Estructura expansiva de las misiones Lauritas

La Madre Laura escribió los manuales que las misioneras debían utilizar con los indígenas. Tanto en estos manuales como en sus escritos de viajes, se hace constante referencia a una organización espacial diseñada para expandirse en tierras indígenas, vedadas para forasteros, sin provocar su huida. Esta disposición formaba parte de un grupo de estrategias de dominación orientadas a incorporar a las comunidades dentro de un espacio religioso, colonizado y controlado. Dichos métodos consistían en acciones destinadas a imponer control; en este caso buscaban que los indígenas se acostumbraran a la presencia cotidiana de las hermanas, establecieran lazos afectivos con ellas y, casi sin advertirlo, se integraran a un proyecto de evangelización y de construcción de la nación (Montoya 2015, 118-131). En sus escritos, la Madre Laura menciona una estructura expansiva que buscaba generar familiaridad con los indígenas y, a través de ello, acceder a espacios que estaban vedados para los forasteros.

La estructura física de la misión se diseñó con un centro organizativo (Casa Central) del cual se desprendían asentamientos misionales (residencias) y, a partir de estos, ambulancias. Estas últimas consistían en enviar un grupo de hermanas para ubicarse lo más cerca posible de los bohíos Catíos y, de este modo, atender la “urgencia de las almas” de los indígenas. El objetivo era enseñar la doctrina de la forma que fuera posible y “según las circunstancias de cada familia”⁶. Finalmente, las excursiones servían como una herramienta para que las misioneras reconocieran el territorio y determinaran dónde podían o no establecer nuevas residencias o ambulancias. Así se obtenía un mayor control sobre la población, para asegurar que ni la distancia ni la difícil conexión de los caminos impidieran que, desde el centro, se ejerciera autoridad sobre los indígenas asignados a cada lugar misional (figura 4).

Figura 4. Estructura expansiva de las misioneras lauritas
Fuente: diagrama elaborado por la autora en mayo de 2013.

La Casa Central era el lugar en el que se formaba a las misioneras y donde habría de disponerse el ordenamiento del resto de la misión (Montoya 1998, anexo 4). Las residencias, por su parte, fueron una especie de extensión de la Casa Central que buscaba aminorarle el peso y ayudarle a cubrir una mayor parte del territorio. Eran más pequeñas, pero también buscaban proveer alimentos y asilo para las misioneras; a su vez se utilizaron como escuelas indígenas y, por ello, puede argumentarse que tenían una función “educativa”.

En otras palabras, las residencias cumplían una doble función. Por un lado, servían como punto intermedio entre la Casa Central y la avanzada de ambulancias y excursiones, proporcionando a las hermanas encargadas de las ambulancias un lugar de descanso en medio de la selva, lo que evitaba desplazamientos excesivos. Por otro lado, funcionaban como escuelas para indígenas, fomentando el trabajo misionero y la expansión del mensaje del catolicismo. De este modo, las residencias facilitaban la propagación del control ejercido desde la Casa Central, al tiempo que permitían una mayor cercanía con la población indígena.

Para la fundación de cada residencia, se estableció la necesidad de encontrar lugares rodeados por la mayor cantidad posible de familias catías, de modo que la labor “educativa” pudiera iniciarse en un entorno de proximidad. En consecuencia, dentro de la organización de las residencias, se consideró fundamental la construcción de un espacio destinado a la escuela y habitaciones para albergar indígenas (Dagny y Rosenberg eds. 1998, 108). Ahora bien, la creación de residencias tenía como objetivo que estas, eventualmente, se convirtieran en un tipo de Casa Central, por lo que aquellas que ganaban autonomía en el abastecimiento de recursos propios, se transformaban en residencias titulares (Montoya 1998, anexo 4).

En ese orden de ideas, se implementaron también las excursiones y ambulancias como método para hacer que la misión cubriera y reconociera un mayor espacio de ocupación de los catíos. La excursión fue un método que se implementó desde las residencias y que consistía en un grupo de hermanas lauritas que salían para “buscar y descubrir nuevos bohíos o caseríos”⁷. Sin embargo, en estas correrías era muy importante que las hermanas contaran con el permiso de salida y anduvieran juntas, para no quedar a solas con seglares (*Anales* marzo de 1960, 193). Pese a que

⁶ AHDA, vol. 365, f. 101

⁷ AHDA, vol. 365, f. 101.

las lauritas procuraban obtener información tan pronto se acercaban a los indígenas, las crónicas mencionan en repetidas ocasiones el engaño del que eran objeto por parte de estos. Los catíos se aproximaban a las misioneras, pero proporcionaban poca información o datos erróneos sobre la ubicación de otros grupos familiares de su misma etnia:

Otra veces se nos desaparecían del mismo pueblo hasta por tres y cuatro días; preguntados en dónde estaban, —*Onde cueva*, decían. —Y la cueva en dónde está?— *Onde río...* Íbamos al río y no encontrábamos la tal cueva. Dios mío! Todo era engaño (Montoya 1971, 448).⁸

Por esto, las excursiones eran el método para asegurar dónde debía hacerse una fundación y dónde parecía haber “almas más necesitadas”. Una vez se hacía ese reconocimiento y se establecía el grado de “civilización” que tenían los indígenas de una zona, se decidía si podía o no establecerse una ambulancia y de qué tipo.

La ambulancia, por su parte, se creó con la intención de socorrer la urgencia de las “almas salvajes” y tenía como propósito convivir con el indígena en su cotidianidad para transformar, dentro de ese contexto, sus prácticas “salvajes” (Montoya 1962, 57). De ellas había dos tipos: de domicilio y de tribu. Las primeras se enfocaban en trabajar con familias más pequeñas o bohíos aislados, mientras que las segundas se dedicaban a comunidades con un mayor número de habitantes, ubicadas más cerca entre sí y donde era posible llevar a cabo un trabajo colectivo: “Lo que son las Ambulancias en esta Misión es fácil de imaginar: unos ranchos en el corazón mismo de las tribus, a donde van las misioneras a congregar a los indios para hacerles fiestas educativas; a darles enseñanza, en la forma posible” (Montoya 1963, 57).

Era el lugar donde se aplicaba la noción de “hermana cabra”, donde tres de ellas, al conocer la ubicación de los indígenas, se disponían a pasar temporadas viviendo con ellos. Podían, algunas veces, construir pequeños ranchos como refugio, o podían vivir en el bohío de algún indígena que las acogiera. En cualquiera de las dos modalidades, las ambulancias consistían en trabajos intensivos donde se buscaba pasar la mayor cantidad de tiempo interactuando con el indígena.

Esta fue una estrategia diseñada para que la conversión no pareciera parte de un sistema impositivo, ya que no pretendían sacar al indígena de su tierra ni trasladarlo a otro lugar, sino enseñarle desde su propio hogar. Esto contrastaba con los métodos habituales de otras misiones, que consideraban que la mejor forma de “salvar” a los indígenas y eliminar su “barbarie” era incorporarlos drásticamente a la vida del “civilizado”. De esto da cuenta el padre carmelita fray Severino de Santa Teresa, quien, igual que gran mayoría de misioneros, argumentaba que la mejor manera para civilizar a los indígenas era sacándolos del entorno que fomentaba el “mal” y la “perdición de sus almas”, es decir, la selva:

Se les arranca de la selva, donde no recibían ni siquiera las caricias de la luz, y se les reúne en poblados donde los baños, la higiene, el ejercicio corporal, el juego, el canto y la sociedad con los otros niños producen un cambio radical en su organismo físico y en las facultades mentales y morales (De Santa Teresa 1924, 89).

Las misiones, por lo general, buscaban hacer avanzadas con padres especializados en geografía, con intérpretes y con ayudas militares (Uribe Uribe 1907). Luego, creaban un centro de misiones

⁸ Énfasis del original.

que permitiera trasladar a los indígenas allí, para que, en medio de la misión, aprendieran otras formas de trabajar la tierra y, al mismo tiempo, el catolicismo (Kuan-Bahamón 2015); (Pérez-Benavides 2016). Este fue el caso de las misiones jesuíticas en el Orinoco y el Casanare en el siglo XVIII. Los padres misioneros llegaban, hacían reconocimiento del territorio y una avanzada militar, y construían haciendas autosuficientes que involucraban en el trabajo a los mismos indígenas de la misión (Colmenares 1969).

No obstante, este tipo de misión no resultaba funcional para las hermanas lauritas, puesto que al habitar en espacios cómodos que reproducían el estilo de vida urbano, se establecía una distancia que impedía integrarse en la cotidianidad del indígena y, dentro de ella, “rescatar” sus almas. Para las lauritas, la ambulancia representaba una forma de hacer que la vida cotidiana del indígena se desenvolviera dentro del espacio misional, sin que los cambios impuestos se manifestaran de manera drástica.

La estrategia expansiva era, además, una forma de redistribuir el control de la Casa Central y movilizarlo sin necesidad de visitar la casa como tal. Del mismo modo, constituía un medio para modificar el lugar del catío en el espacio de la misión, pues su objetivo era lograr que aceptaran a las misioneras, toleraran su presencia y que, cuando menos lo esperaran, ya estuvieran encariñados con las hermanas. En palabras de la Madre Laura: “... Cuando fue tiempo de huir, ya el corazón estaba muy encariñado con esa enseñanza y con su maestras. Ya no les fue posible” (Montoya 1971, 456).

La anterior fue una estrategia de acercamiento que buscaba hacer sentir al catío que los espacios que habitaba seguían siendo suyos, aun cuando las lauritas los consideraran parte de la misión. De este modo, incluso en la denominación de los centros, ya fuera residencia o ambulancia, el territorio ocupado por los catíos no se identificaba como un espacio indígena, sino misional. Por esta razón, al realizar las fundaciones, se procuraba asignar rápidamente nombres religiosos en honor a los santos a los que se encomendaba la misión, en lugar de conservar los nombres originales de los lugares, que muchas veces tenían una procedencia catía. Por ejemplo, la ambulancia de Antadó y el Pital, las primeras en fundarse, pasaron a llamarse San Miguel de Antadó y el Sagrado Corazón de Jesús del Pital.

T1Problemas con la estructura: hacer de la selva un templo

Si bien la estructura expansiva amplió los alcances de la misión, las residencias y ambulancias tenían dos problemas. Por un lado, la lejanía entre ellos no permitía la presencia de sacerdotes que ejercieran las labores que excedían el papel de la mujer en la Iglesia. Y por otro, la “pobreza” con la que se idearon los ranchos no admitía que se construyeran edificaciones que sirvieran de templo o iglesia.

La ausencia de sacerdotes puede comprenderse a la luz del papel asignado a las mujeres en las misiones. Su labor había sido considerada de “segunda categoría”, debido a que se esperaba que limitaran su participación al apoyo de los misioneros varones, principalmente a través de la catequización de los indígenas (Córdoba-Restrepo 2012, 110). Además, debían encargarse de garantizar espacios limpios y alimentos para los sacerdotes. En este contexto, la evangelización se entendía como una tarea exclusiva del clero, mientras que la catequesis era el único ámbito abierto a la colaboración femenina.

Evangelizar implica encarnar la figura de Cristo, y con ello guiar la celebración de la liturgia y la impartición del sacramento. Es el sacerdote quien puede hacer esta representación de Dios en la tierra (Benedicto XVI 2005). Por el contrario, catequizar consiste en impartir la enseñanza sobre la fe católica. La distinción radica en que evangelizar es una actividad práctica, que consiste en encarnar el poder divino para desarrollar la experiencia religiosa; mientras que catequizar es una actividad teórica, que se limita a enseñar los principios doctrinales. Aunque estos procesos no se desarrollan de forma aislada ni independiente, la catequesis se encuentra al servicio del evangelio, en tanto constituye la vía de acceso al conocimiento intelectual que este contiene. Bajo la lógica de los roles de género de la Iglesia católica, las misioneras ofrecían la catequesis, pero necesitaban de los sacerdotes para repartir los diferentes oficios espirituales entre los indígenas y ellas mismas.

Con el fin de propagar sus misiones, las lauritas necesitaban sacerdotes que celebraran misa, confesaran y administraran los sacramentos, por lo que contaron con el padre carmelita Elías del Santísimo Sacramento, quien en medio de las “correrías” en busca de católicos, asistió a las ceremonias que excedían lo que, según los mandatos de la Iglesia, podía ejercer una mujer. Aun así, la ayuda de los sacerdotes no era continua y tampoco era posible mantener a uno de ellos en cada residencia o ambulancia. Por la organización dispersa y expansiva que adoptaron las misiones, la falta de auxilios espirituales fue una constante. Si bien contaban con “hermanas cabras”, dispuestas a internarse en la selva, no sucedía lo mismo con los sacerdotes.

Los superiores de la misión, entre ellos el arzobispo de Antioquia, Maximiliano Crespo, simpatizante y cofundador de las misiones lauritas, dispusieron que la falta de esos auxilios debía asumirse como una oportunidad para que las misioneras ejercieran el sacrificio personal. Es decir, aun siendo religiosas, debían “soportar” la ausencia de sacerdotes que pudieran escuchar sus confesiones y ofrecerles la comunión, como se evidencia en el siguiente fragmento:

Es preciso advertir que al principio de algunas fundaciones se ha carecido de los santos sacramentos, pero no ha sido cosa buscada por el Instituto, sino sacrificio impuesto por los encargados de la Misión que quizás no han podido cumplir con este requisito indispensable, firmado en el contrato de fundación (*Revista Almas* mayo de 1950, 3055).

Aunque concebirlo como un sacrificio fue la solución propuesta ante la ausencia de sacerdotes, el problema persistió. Especialmente a partir de 1919, cuando se creó la prefectura de Urabá y las misioneras dejaron de estar bajo la protección de la diócesis de Antioquia (Mesa 1999, 311). La idea de que un grupo de religiosas pudiera estar al frente de una misión sin ayuda de sacerdotes, se tomó por el prefecto José Joaquín Arteaga, como una disposición temeraria que respondía a una actitud revoltosa por parte de la fundadora. Una actitud que, según él, solo dejaba ver el deseo de la Madre Laura por mostrarse superior a los sacerdotes (Córdoba-Restrepo 2012, 109).

Otro problema fue la imposibilidad de construir edificios para iglesias, ya que los auxilios económicos no eran comparables a los que la Iglesia o el Estado destinaban a las misiones masculinas. Además, los métodos empleados por las lauritas no se alineaban con la idea de levantar grandes edificaciones. No obstante, la noción de construir una iglesia fue reinterpretada. Ante la falta de recursos espirituales y la ausencia de un templo físico donde pudieran encontrarse con Dios, la Madre Laura encontró una manera de suplir esa carencia, buscando ofrecer a las

hermanas un espacio simbólico que las “protegiera” y les permitiera mantener su vínculo con lo sagrado.

Como estrategia para evitar que las hermanas quedaran expuestas al aislamiento y, al mismo tiempo, para impedir que asumieran funciones propias de los sacerdotes, la Madre Laura elaboró un manual de lectura católica de la selva. *Voces místicas de la naturaleza* fue un texto de apoyo diseñado para que las misioneras encontraran a Dios a través de la búsqueda de los “salvajes”, es decir, para que convirtieran la selva en un templo y, además, suplir la ausencia regular de la misa mediante la sustitución de sus mensajes evangélicos (figura 5). En el texto se invitaba a transformar la visión negativa de la selva, de modo que cualquier manifestación de la naturaleza fuese interpretada como un mensaje divino. Por ejemplo,

Cielo con nubes regadas. [...] Al ver un cielo de esta clase, suspiremos por las gracias de conversión para los pobrecitos pecadores e infieles y digamos: Lluevan, Dios mío, sobre los fríos corazones de infieles y pecadores vuestras gracias de conversión. (Montoya 1964, 44)

Figura 5. Las hermanas leyendo un capítulo de *Voces místicas de la naturaleza* (s. f.)

Fuente: Montoya 1962, 512.

Pero si brinda dificultades, se invita a leerlo como una prueba del sacrificio y la disciplina de las misioneras o como una oportunidad para asumir el pecado del mundo, hacerlo propio y cargar el dolor de la culpa:

Cielo de noches oscuras: [...] Al ver una noche de esta clase ejercítense en hacer actos de odio al pecado mortal y supongan que todos los del mundo son suyos, para que los detesten y le presenten a Dios el homenaje de dolor intenso que por ellos tiene derecho a recibir (Montoya 1964, 46).

Se buscó, de esta manera, transformar la selva “triste y tétrica” en un lugar de Dios, y proveer de templos las distintas misiones, independiente de la necesidad de construir grandes edificaciones (Montoya 1962, 227). Además de expandir el trabajo con pocos recursos, esta estrategia facilitaba la creación de una misión adaptada al medio, con lo que se superaban los comunes “males” que experimentaba el misionero. Es decir, un mal asociado a las dificultades del trópico, relacionado con enfermedades, hambre y, sobre todo, la pérdida de la fe por la lejanía de una iglesia o templo con sagrario.

Al libro *Voces místicas de la naturaleza* se añadieron una serie de escritos que tenían como objeto que las misioneras tuvieran cánticos, rezos y meditaciones que les permitiera, en medio de la selva, expresar el amor a Dios. Estos textos servían tanto para meditaciones personales, como para hacer inauguraciones simbólicas de los sitios a los cuales llegaban. Tal es el caso de *Destellos, Lampos de luz* o *Devociones eucarísticas*, textos cuyo propósito era promover un ritual de inauguración de las casas misioneras o brindar ejercicios espirituales para sobrellevar la ausencia de misas con sacerdotes. A partir de estos textos, lo que inicialmente era solo una labor de catequesis se convirtió en una de evangelización. Sus mensajes y la interpretación de ellos superaron la simple enseñanza del catolicismo, invitando, en cambio, a practicarlo activamente tanto entre las hermanas como entre los indígenas.

Del mismo modo, y apelando a una de las principales características del Dios católico-cristiano, la omnipresencia fue reinterpretada como una oportunidad para evangelizar sin depender de un lugar fijo. Se trataba de desprenderse de la necesidad de un templo estable y, en su lugar, concebirlo como un espacio itinerante, donde el único requisito para el encuentro con Dios era el “amor” de las hermanas. De esta manera, cualquier lugar podía convertirse en el *Sitio* de Dios.

Sitio es el carisma de la comunidad y tiene dos significados para las lauritas⁹. En primer lugar, significa “tengo sed”, expresión hecha por Jesús en la cruz. Las lauritas lo entienden como tener una sed perpetua por la expansión del catolicismo y de las almas que necesitan la redención de Dios (Peña 2011). El segundo, tiene una referencia de localización, es decir, ubicar a Jesús en el corazón y, una vez allí, llevarlo a cualquier lugar donde se encuentre un “infiel”. Por esta razón, las lauritas llevan la imagen de *Sitio* alineada con el pecho (antes estampado en el uniforme, ahora en collar), como una forma de darle un lugar a Dios y adoptar en su cuerpo el espíritu que guía y motiva la misión. Un espíritu que puede movilizarse y servir como templo sin requerir grandes inversiones materiales. Así, la misionera se convierte en un templo caminante que atrae a los indígenas al altar de Dios.

En las mismas constituciones de la congregación se indicaba la importancia de cargar siempre la imagen de *Sitio*, como símbolo de las religiosas (figura 6). “Lleven esa palabra sobre el corazón en un escudo que tenga la forma de este monograma (Ave María) que les recuerde su especialísima consagración a la SS. Virgen”¹⁰.

Figura 6. Imagen de la Madre Laura con el monograma en su pecho (s. f.)

Fuente: Gutiérrez-Torres 7 de diciembre de 2012

En ese orden, el lugar de Dios se convirtió en cualquiera donde hubiese una misionera salvando a un indígena o exponiéndose a peligros en aras de rescatar sus almas. Así lo expresa el siguiente cántico hecho por la fundadora en 1919 para las hermanas que “recorrián las selvas de Rioverde y Murri” y que buscaba animarlas en medio de las excursiones:

“La misionera en su pecho lleva
el SITIO de Jesús en su agonía,
no ve la negra tempestad que cruce
ni siente espinas que le punzan” (Montoya 1975, 42).

También es importante señalar que no es gratuito que el patrono de la congregación laurita fuera San Benito José Labre, considerado como el santo itinerante, de los mendigos y de los desarraigados de un lugar fijo (Montoya 1971, 337). Desde antes de la fundación de la congregación, la Madre Laura era devota de este santo y lo vio siempre como fuente de inspiración para el trabajo misionero. Por esto, no es de extrañar que desde el inicio de las misiones la idea de la privación, tanto de comodidades como de un sitio fijo fuera, vista como una oportunidad para practicar el sacrificio, y con ello demostrar el amor a Dios.

⁹ El carisma se refiere a la misión o don particular de una comunidad religiosa. Este se expresa a través de su fundador o fundadora. Ver Pablo VI (1964).

¹⁰ AHDA, vol. 365, ff. 114-115.

Desde el inicio del trabajo misional, el lugar de Dios tuvo un carácter móvil y adaptativo, lo que permitió a las lauritas establecerse sin estar arraigadas a un sitio o iglesia principal para encontrarse con Él. El templo se convirtió en un lujo del que raramente podían disfrutar las hermanas; sin embargo, el encuentro con Dios podía ocurrir en cualquier lugar. Es decir, una selva podía transformarse en un templo de alabanza, siempre que se elaborara un pequeño altar y se estuviera llegando a las “almas” de los indígenas. Esta posibilidad de pensar la selva misma como iglesia fomentó no solo la propagación de residencias y ambulancias, sino que, además, contribuyó a que se pensara a las lauritas como unas misioneras que, sin la necesidad de crear grandes edificaciones, traían más “progreso” al departamento que cualquier otra obra.

Porque ¿qué son los edificios, parques [...] basílicas, templos, universidades, ferrocarriles, tranvía, carreteras y demás obras de adelanto que ostenta Antioquia y que la enorgullecen en comparación de esta obra de la civilización de los salvajes que acometió y está llevando a cabo la muy Reverenda Madre Laura. Aquellas serán obras materiales de mucho aliento; pero ésta es una obra de civilización cristiana y ciudadana, grande sobre toda ponderación.
(Revista de Misiones 1935, 413)

Lo anterior fueron las respuestas que utilizaron las lauritas para superar los problemas que traía consigo la estructura expansiva de las misiones. Se ha mostrado que la ausencia de padres no dejó de ser un problema, no obstante, la idea de convertir la selva en un templo permitió fomentar la propagación de residencias y ambulancias con pocos recursos, así como lidiar con las dificultades que para las misioneras traía la ausencia de recursos espirituales.

T1 Conflictos con las comunidades masculinas

El trabajo de las lauritas fue objeto de debate. Por un lado, se consideraba que era un ejemplo para seguir de un grupo de mujeres que, expuestas al sacrificio, llevaba la moralidad a culturas con las que nadie quería inmiscuirse. Mientras que, por otro lado, se pensaba como el producto de unas “locas” que pretendían asumir labores que para su género eran prohibidas en la Iglesia (Montoya 1962, 39).

Con la creación de la Prefectura Apostólica de Urabá en marzo de 1918 y su respectivo liderazgo por parte del sacerdote carmelita, José Joaquín Arteaga, las misiones lauritas experimentaron críticas frente a sus métodos. Un ejemplo de ello fue el fallido intento de llegar a Caimán para trabajar con los indígenas cuna, pero bajo los términos de los padres carmelitas. Este intento se vio limitado por la negativa de los cuna a permitir la creación de una escuela para indígenas. Aunque en un principio habían aceptado la entrada de misioneras mujeres, las rechazaron una vez llegaron acompañadas por los padres. Aquí convendría reflexionar que, si bien se trataba de una población distinta, no se aplicaron los mismos métodos expansivos de estas misioneras, ni la estrategia de acercarse a los indígenas sin despertar sospechas sobre un proceso de adoctrinamiento. Por el contrario, esta avanzada se realizó siguiendo la tradición de las misiones, bajo el liderazgo de hombres como el prefecto Arteaga, el prefecto civil Demetrio Gómez y el traductor Guillermo Santacruz. Las tres hermanas que asistieron, permanecieron a la espera de las decisiones tomadas en el caney de los hombres, con poca participación (Montoya 1971, 698-699).

La variación de los métodos se vio evidenciado en que a las lauritas se les encomendó el apoyo considerado propio de las mujeres, es decir, exclusivamente la catequización y el cuidado. De hecho, para el prefecto Arteaga la división de género debía seguirse de manera tradicional, siendo siempre la mujer la encargada de “un papel secundario”. Así lo decía:

La mujer ha sido llamada a preparar los caminos de la misión, no a iniciarlos, a instruir, a rogar, a suplicar, a insinuarse por el sentimiento en los corazones rebeldes como una preparación para la labor del misionero, siempre en un orden secundario, porque la definición que de ella da la Sagrada Escritura, se ha de cumplir en todos los órdenes de la vida (De Santa Teresa 2015, 223-224).

Ante el fracaso de la misión con los cuna, un grupo de tres hermanas lauritas quedó encargado del internado en Puerto César, limitadas a asistir en el cuidado de los carmelitas (Montoya 1971, 709). En otras palabras, se subestimó la novedad de los métodos de estas misioneras y se les obligó a ajustarse a los roles asignados a las mujeres dentro del trabajo misional. Sin embargo, la resistencia de la Madre Laura a reducir las funciones de las misioneras a tareas domésticas provocó un conflicto entre lauritas y carmelitas. La etapa comprendida entre 1923 y 1924 estuvo marcada por un desacuerdo con el prefecto Arteaga, el cual solo se hizo público cuando este informó al nuncio apostólico Roberto Vicentini que las misioneras lauritas eran perjudiciales y formaban parte de una empresa vanidosa, carente de espíritu religioso. Sus críticas se basaron en el uso de excursiones como método para encontrar las poblaciones de indígenas pues, según él, ponían en riesgo la seguridad de las misioneras. También criticó el hecho de que las lauritas estuvieran por largos períodos de tiempo “privadas de los auxilios espirituales”, y que hubiesen adoptado rituales propios de la labor de un sacerdote para inaugurar sus fundaciones o emprender las excursiones (Castro 2003, 146-148). Así lo señalaba al referirse a las ceremonias de la congregación para el inicio de las misiones, donde, en su opinión, la labor de las misioneras adquiría matices propios del trabajo del sacerdote, al encarnar en ellas mismas la figura de Dios.

En la ceremonia, que celebran para enviar las religiosas a una nueva fundación, la superiora les entrega una bandera y les dice, poco más o menos: *Yo os envío en el nombre de Jesucristo a predicar su doctrina*. Esta ceremonia pone de manifiesto una tendencia perniciosa en la congregación de considerarse como independiente en la predicación del Evangelio entre los salvajes, siendo así que a la mujer se le ha asignado un puesto secundario (De Santa Teresa 2015, 221).

Finalmente, Arteaga argumentó que las misioneras habían hecho una campaña pública a partir de las cartas de la Madre Laura publicadas en el periódico *El Colombiano* de Medellín¹¹. Según Arteaga, las hermanas mandaban:

Noticias exageradas de su influencia y trabajos de la misión y así se enajena la voluntad de los padres misioneros, que ven en esas religiosas un deseo marcado de ser únicas y de sobreponerse a los hombres en el sagrado ministerio de la conversión de las almas (De Santa Teresa 2015, 222).

Tras este conflicto, las lauritas se vieron obligadas a abandonar la Prefectura de Urabá en 1924 y trasladarse a la Diócesis de Santa Rosa de Osos (Córdoba-Restrepo 2015, 52). Aun en medio de

¹¹ Cartas recopiladas en el libro *Carta misionales 1915-1922* de Laura Montoya

la disputa, estas misioneras lograron fundar, en los diez años que estuvieron en el occidente antioqueño, una Casa Central, tres residencias y siete ambulancias (Castro 2003, 110). Transformaron los métodos misionales de las congregaciones católicas tradicionales, al hacer que la movilidad se convirtiera en una estrategia clave para mantener el control sobre una población indígena dispersa. Además, introdujeron un papel más activo para la mujer al interior de la Iglesia; un papel que hizo difusa la separación entre evangelización y catequización, así como la asignación de género para cada una de estas tareas.

Conclusiones

La manera en que las lauritas concibieron el trabajo misionero, como “hermanas cabras” dispuestas a adentrarse en las selvas para vivir con los catíos, evidencia cómo el discurso religioso y su implementación varían significativamente de una comunidad a otra. Sin duda, esta congregación de religiosas sobresale porque empleó técnicas distintas para garantizar la efectividad de las misiones religiosas en la conversión de las poblaciones indígenas; y cuestionó el papel de la mujer dentro de una de las instituciones más conservadoras que existen en la actualidad: la Iglesia.

En este sentido, si bien estas misiones no están exentas de la inherente violencia de los procesos de colonización, reflejan un proceso en constante transformación, en el que se muestra cómo las mujeres religiosas han enriquecido la complejidad de dichos procesos al asumir un rol más activo. De hecho, aunque los métodos utilizados por estas misioneras fueron polémicos para la época, se fueron convirtiendo en algo común y necesario a lo largo del siglo XX, especialmente después del Concilio Vaticano II (1962-1965). No obstante, hoy en día la idea de evangelizar sigue siendo de uso exclusivo de los hombres.

Se puede reafirmar la idea de que la “ocupación del espacio” se construye a partir de las experiencias que cada individuo o grupo tiene de su realidad. En el caso de las misioneras, lo que se expresaba como ocupación del espacio físico formaba parte de una interpretación en la que lo sagrado tomaba un carácter adaptativo e itinerante. Es decir, las lauritas promovieron un proceso en el que lo religioso encontró formas de integrarse a la cotidianidad indígena, al sacralizar espacios antes considerados “salvajes” o “vacíos”. Este tipo de ocupación religiosa, aunque no denota inmediatamente una aceptación por parte de la población indígena, ha servido como herramienta de apropiación en territorios de difícil acceso. Así pues, los procesos de colonización se desarrollaron dentro de dinámicas político-económicas en las que, con frecuencia, el mensaje “moral” que una religión ofrecía, se convertía en el estandarte para mediar y organizar la apropiación de esos territorios. Por ello, la evangelización y la catequización deben comprenderse como herramientas políticas dentro de los procesos de colonización.

En ese orden, tanto evangelización como catequización son conceptos que se complementan, pues comparten como objetivo la incorporación de poblaciones periféricas, junto con su territorio, dentro de un discurso oficial. Sin embargo, estos procesos nunca son completamente homogéneos, puesto que cada minoría responde de manera distinta, por medio de la resistencia o la aceptación del colono, religioso, empresario, entre otros.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivos

Archivo histórico de la Diócesis de Antioquia (AHDA), Medellín-Colombia. Sección: casas diocesanas (1894-1958). Fondo: Religiosas.

Publicaciones periódicas

Anales. La Congregación de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena, (8), marzo de 1960.

Diario Oficial, 15 de abril de 1905.

El Tiempo, 10 de mayo de 2013.

Revista Almas. 1942. (63, 64, 65), febrero, marzo y abril.

Revista Almas. 1950. (142-152), mayo.

Revista de Misiones. 1935

Revista de Higiene. 1942.

Documentos impresos y manuscritos

Benedicto XVI. 2005. “Motu Proprio para la aprobación y publicación del Compendio del Catecismo de la Iglesia Católica”. *Catecismo de la Iglesia católica. Compendio*. 28 de junio.

https://www.vatican.va/archive/compendium_ccc/documents/archive_2005_compendium-ccc_sp.html

León XIII. 1900. “Conditae a Christo”. *Constitutio Apostolica*. 8 de diciembre.
https://www.vatican.va/content/leo-xiii/la/apost_constitutions/documents/hf_l-xiii_apc_19_001208_conditae-a-christo.html

Montoya, Laura. 1962. *La aventura misional de Dabeiba*. Madrid: Cocolusa.

Montoya, Laura. 1963. *Cartas misionales 1915-1922*. Madrid: Cocolusa.

Montoya, Laura. 1964. *Voces místicas de la naturaleza*. Medellín: Imprimatur.

Montoya, Laura. 1971. *Autobiografía de la Madre Laura de Santa Catalina*. Medellín: Editorial Bedout.

Montoya, Laura. 1975. *Destellos del alma*. Bogotá: Tip. Santa Teresita.

Montoya, Laura. 1998. “Ensayo de la primera regla”. En *Laura Montoya Upegui. Mujer, maestra y misionera*, editado por Gwen Dagny y Jensen Rosenberg. Bogotá: Universidad de los Andes.

Pablo VI. 1964. “Lumen gentium”. *Constitución Dogmática sobre la Iglesia*. 21 de noviembre.
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_sp.html

Santa Teresa, Severino de. 1924. *Congreso y exposición nacionales de misiones católicas*. Bogotá: Tipografía Minerva.

Santa Teresa, Severino de. 2015. *Iglesia y colonización en Urabá y el Darién. Tomo II*, compilado por Ramón Elejalde-Arbeláez. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana.

Uribe Ángel, Manuel. 1885. *Geografía general y compendio histórico del Estado de Antioquia en Colombia*. París: Imprenta de Victor Goupy y Jourdan.

Uribe Uribe, Rafael. 1907. *La reducción de los salvajes*. Cúcuta: Imprenta de El trabajo.

Fuentes secundarias

- Alcaraz, Gloria, María-Mercedes Arias, Aída-Cecilia Gálvez, Sandra-Yudy Gutiérrez y Alba-Doris López. 2012. *El mañana que ya entró. La fecundidad en los pueblos indígenas de Antioquia*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Arciniegas, Germán. 1961. *América Mágica II. Las mujeres y las horas*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Botero, Fernando. 2003. *Estado, Nación y provincia de Antioquia*. Medellín: Hombre Nuevo.
- Castro, Patricia. 2003. *Las comunidades religiosas femeninas en Antioquia*. Medellín: Instituto para el Desarrollo de Antioquia.
- Certeau, Michel de, Luce Giard y Pierre Mayol. 1999. *La invención de lo cotidiano, 2. Habitar, cocinar*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana - Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
https://monoskop.org/images/1/1c/De_Certeau_Giard_Mayol_La_invencion_de_lo_cotidiano_2_Habitar_cocinar.pdf
- Colmenares, Germán. 1969. *Haciendas de los jesuitas en el Nuevo Reino de Granada: siglo XVIII*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia - Tercer mundo.
- Córdoba-Restrepo, Juan-Felipe. 2012. “En tierras paganas. Misiones Católicas en Urabá y en la Guajira, Colombia, 1892-1592”. Tesis de doctorado, Universidad Nacional de Colombia.
<https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/9935>
- Córdoba-Restrepo, Juan-Felipe. 2015. “Misiones católicas en femenino”. *Boletín Cultural y Bibliográfico*, 49(89): 47-65.
[https://publicaciones.banrepicultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/7527](https://publicaciones.banrepultural.org/index.php/boletin_cultural/article/view/7527)
- Dagny, Gwen y Jensen Rosenberg, eds. 1998. *Laura Montoya Upegui. Mujer, maestra y misionera*. Bogotá: Universidad de los Andes.
- Duque, Luz-Marcela, Iván Espinosa, Aída Gálvez, Diego Herrera y Sandra Turbay. 1997. *Chajeradó, el río de la caña flecha partida*. Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura.
- González, Fernán. 1993. “El Concordato de 1887: los antecedentes, las negociaciones y el contenido del tratado con la Santa Sede”. *Credencial Historia*, (41).
<https://www.banrepicultural.org/biblioteca-virtual/credencial-historia/numero-41/el-concordato-de-1887>
- Gutiérrez, Virginia y Roberto Pineda. 1999. *Criaturas de Caragabí: indios chocoës, emberaës, catíos, chamíes y noanamaes*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Gutiérrez-Torres, Carolina. 2012. “La Madre Laura, camino a ser Santa”. *El Espectador*, 7 de diciembre.
<https://www.elespectador.com/colombia/mas-regiones/la-madre-laura-camino-a-ser-santa-article-391336/>
- Hermelin Arbaux, Michel, ed. 2006. *Geografía de Antioquia: geografía histórica, física, humana y económica*. Medellín: Universidad EAFIT.
- Kuan-Bahamón, Misael. 2015. *Civilización, frontera y barbarie: misiones capuchinas en Caquetá y Putumayo, 1893-1929*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Londoño, Alfonso. 1919. “Don Juan Henrique White. El hombre que ‘hizo’ a Urabá”. *Repertorio Histórico de la Academia Antioqueña de Historia*, (2), junio.
https://web.archive.org/web/20070609101511/http://biblioteca-virtual-antioquia.udea.edu.co/pdf/11/11_1020290072.pdf

- Londoño, Patricia. 2002. *Religión, cultura y sociedad en Colombia. Medellín y Antioquia 1850-1930*. Bogotá: Fondo de Cultura económica.
- Mesa, Carlos. 1999. *Laura Montoya. Una antorcha de Dios en las selvas de América*. Bogotá: Cargraphics.
- Montoya-Upegui, Laura. 2015. “Estrategias de evangelización y catequización de las misioneras Lauritas en el Occidente Antioqueño (1914-1925)”. *Revista de estudios sociales*, (51): 118-131. <https://doi.org/10.7440/res51.2015.09>
- Parsons, James. 1996. *Urabá, salida de Antioquia al mar. Geografía e historia de su colonización*. Bogotá: El Áncora.
- Peña, Mireya. 2011. “Espiritualidad Laurita. Experiencia de Dios desde nuestro carisma”. *Misioneras de la Madre Laura. Provincias Venezuela* (página web). <https://web.archive.org/web/20120819031415/http://www.madrelaura.org/provincias/venezuela/post.php?idpost=15>
- Pérez, Julián. 2012. “‘Los indígenas no saben más que tejer canastos’. Despojo sobre las tierras del resguardo de Cañasgordas al noroccidente de Colombia (1886-1920)”. *Boletín de Antropología*, 26(43): 11-41. <http://hdl.handle.net/10495/2399>
- Pérez-Benavides, Amada-Carolina. 2016. “Estelas de trayectorias esparcidas: las tácticas indígenas en el contexto de las misiones. Colombia, 1880-1930.” *Memoria y Sociedad*, 20(41): 43-53. <https://doi.org/10.11144/Javeriana.mys20-41.etet>
- Ruffiner, Yohana. 2008. “El Resguardo de Cañasgordas. Una fisura interna del pueblo ‘paisa’”. *Homo habitus*, (5).
- Scott, James C. 1985. *Weapons of the Weak: Everyday Forms of Peasant Resistance*. Nueva Haven: Yale University Press. <https://doi.org/10.12987/9780300153620>
- Steiner, Claudia. 2000. *Imaginación y poder. El encuentro del interior con la costa de Urabá. 1900-1960*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Villa, William y Juan Houghton. 2005. *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia 1974-2004*. Bogotá: Centro de Cooperación al Indígena - Organización Indígena de Antioquia - Alto Vuelo Comunicaciones.
- Werner, Erik. 2000. *Ni aniquilados, ni vencidos: los emberá y la gente negra del Atrato bajo el dominio español, siglo XVIII*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.