

# **Tejiendo significados: Laura Montoya y el entramado simbólico en la frontera caribeña de Colombia, 1917-1930\***

*[Versión en español]*

Weaving Meanings: Laura Montoya and the Symbolic Fabric at the Caribbean Frontier of Colombia, 1917-1930

Tecendo significados: Laura Montoya e o tecido simbólico na fronteira caribenha da Colômbia, 1917-1930

*Recibido el 08/02/2024. Aceptado el 09/05/2024*

› Cómo citar:

Horta, C. M. (2026). Laura Montoya y el entramado simbólico en la frontera caribeña de Colombia, 1917-1930. *Anfora*, 33(60), 315-336. <https://doi.org/10.30854/09j2qm62> Universidad Autónoma de Manizales. L-ISSN 0121-6538. E-ISSN 2248-6941. CC BY-NC-SA 4.0

**Carolina María Horta Gaviria\*\***

<https://orcid.org/0000-0002-3728-2668>

CvLAC [https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod\\_rh=0001378739](https://scienti.minciencias.gov.co/cvlac/visualizador/generarCurriculoCv.do?cod_rh=0001378739)  
**Colombia**

## **Resumen**

**Objetivo:** analizar la eficacia simbólica del lenguaje católico en la formación de la frontera geográfica del Caribe, en la zona del departamento de Antioquia, del

Estado colombiano, proceso en el que Laura Montoya y su Congregación religiosa «María Inmaculada y Santa Catalina de Sena» participaron en las décadas de 1917 a 1930. **Metodología:** la investigación es de historia social. Se analizaron discursos de Laura Montoya, partiendo de ecuaciones del lenguaje que explicaran la eficacia simbólica del lenguaje católico en cuanto al poder simbólico de la alianza, Estado, Iglesia católica y sociedad antioqueña para dominar las fronteras nacionales. En dicha incorporación nacional, la participación de Laura Montoya mediante su pedagogía religiosa fue

\* Universidad Pontificia Bolivariana, Grupo de investigación Estudios Políticos, código COL0021649. Financiación: no contó con financiación. Declaración de intereses: la autora declara que no existe conflicto de intereses. Disponibilidad de datos: todos los datos relevantes se encuentran en el artículo.

\*\* Doctora en Historia de la Universidad Nacional de Colombia. Docente investigadora de la Universidad Pontificia Bolivariana. Correo electrónico: carolina.horta@upb.edu.co

fundamental. **Resultados:** la inclusión de territorios selváticos al orden nacional dependió de la participación femenina. Las mujeres indígenas fueron evangelizadas, encargándose de disseminar un nuevo orden moral propicio para la presencia selectiva del Estado y de la Iglesia católica. **Conclusiones:** la misión católica y evangelizadora de Laura Montoya incorporó al orden nacional una zona geográfica considerada como frontera nacional.

**Palabras clave:** Estado; lenguaje; eficacia; dominación; Iglesia católica; Laura Montoya; Colombia (obtenidos del tesoro de la UNESCO).

## Abstract

**Objective:** To analyze the symbolic efficacy of Catholic language in shaping the Caribbean geographic frontier in the area of the department of Antioquia within the Colombian State, a process in which Laura Montoya and her religious congregation “María Inmaculada y Santa Catalina de Sena” took part between 1917 and 1930.

**Methodology:** This is a social history study. Laura Montoya’s discourses were examined on the basis of “linguistic equations” that account for the symbolic efficacy of Catholic language and for the symbolic power of the alliance between the State, the Catholic Church, and Antioquian society in the domination of national frontiers. Within this process of national incorporation, the participation of Laura Montoya through her religious pedagogy was crucial. **Results:** The incorporation of forest territories into the national order depended on women’s participation. Indigenous women were evangelized and became responsible for disseminating a new moral order that facilitated the selective presence of the State and the Catholic Church. **Conclusions:** Laura Montoya’s Catholic and evangelizing mission brought into the national order a geographic area that had been regarded as a national frontier.

**Keywords:** State; language; efficacy; domination; Catholic Church; Laura Montoya; Colombia (obtained from the UNESCO thesaurus).

## Resumo

**Objetivo:** analisar a eficácia simbólica da linguagem católica na conformação da fronteira geográfica do Caribe, na região do departamento de Antioquia, no Estado colombiano, processo do qual participaram Laura Montoya e sua congregação religiosa «María Inmaculada y Santa Catalina de Sena» nas décadas de 1917 a 1930. **Metodologia:** trata-se de uma pesquisa em história social. Foram analisados discursos de Laura

Montoya, com base em “equações da linguagem” que explicassem a eficácia simbólica da linguagem católica e o poder simbólico da aliança entre Estado, Igreja Católica e sociedade antioquena para dominar as fronteiras nacionais. Nessa incorporação nacional, a participação de Laura Montoya, por meio de sua pedagogia religiosa, foi fundamental. **Resultados:** a inclusão de territórios selváticos na ordem nacional dependeu da participação feminina. As mulheres indígenas foram evangelizadas e encarregadas de disseminar uma nova ordem moral favorável à presença seletiva do Estado e da Igreja Católica. **Conclusões:** a missão católica e evangelizadora de Laura Montoya incorporou à ordem nacional uma zona geográfica considerada como fronteira nacional.

**Palavras-chave:** Estado; linguagem; eficácia; dominação; Igreja Católica; Laura Montoya; Colômbia (obtidos do tesouro da UNESCO).

## Introducción

La dominación, incluso cuando se basa en la fuerza más cruda, la de las armas o el dinero, tiene siempre una dimensión simbólica, y los actos de sumisión, de obediencia, son actos de conocimiento y reconocimiento que, como tales, recurren a estructuras cognitivas susceptibles de ser aplicadas a todas las cosas del mundo y, en particular, a las estructuras sociales. (Bourdieu, 2009, p. 229).

Las investigaciones sobre religión y género están cobrando una relevancia creciente, poniendo de manifiesto las tensiones entre tradición y modernidad, tanto en el ámbito político como en el religioso. En la actualidad, la comunidad académica global se enfoca en el análisis de la participación de las mujeres en la teología, un campo de pensamiento históricamente dominado por el capital religioso masculino, y una jerarquía determinada por el sacramento del orden sacerdotal.

En la literatura académica internacional, especialmente en la de habla anglo-sajona, se destaca una estrecha relación entre política y religión. Esta conexión se debe a la constatación de que la revolución política por sí sola no es suficiente para desencadenar una revolución simbólica y, en consecuencia, cultural en el seno del Estado moderno. La historia nos ha enseñado que la Iglesia católica no es un actor marginal en la vida política de las naciones, sino que ha participado activamente en las revoluciones sociales del mundo moderno.

Una revisión exhaustiva de literatura académica (EBSCOHost, AtlaSerials, Religion Collection) con términos como "Catholic church AND /women", "Religion and politics", y "Religión y política" subraya la importancia de la Iglesia católica y la participación femenina en la evangelización de territorios fronterizos.

La literatura sobre la Iglesia católica en América Latina tiene sus raíces en la política exterior de España. Por esta razón, los países americanos que se independizaron entre 1810 y 1824 mantuvieron un fuerte vínculo identitario con la corona española, sustentado en la legitimidad del catolicismo. No obstante, no fue sino hasta 1835 cuando el Papa Gregorio XVI reconoció oficialmente la independencia iberoamericana mediante la *Bula Sollicitudo Ecclesiarum* (Martín, 2018; Latasa, 2011).

En efecto, la religión no ha sido excluida del proceso creativo del Estado, lo que ha generado encuentros y desencuentros en el ámbito internacional, nacional y popular de los territorios (Habermas, 2018). Por ejemplo, la *Encíclica Summi Pontificatus* del papa Pío XII, publicada el 20 de octubre de 1939, hizo un llamado a la solidaridad de los católicos ante la guerra (PIUS PP. XII, 1939).

Sin embargo, más allá de las relaciones entre Estados, surge una preocupación por el gobierno de la población dentro de las naciones. El debate sobre la participación de las mujeres en la Iglesia católica ha sido prolongado, tanto desde una perspectiva eclesial como cultural. La reflexión histórica sobre la dominación simbólica de las mujeres resulta fundamental para entender los conflictos que surgen en torno a la ordenación de mujeres y su involucramiento en territorios en proceso de integración nacional, donde la etnia juega un papel diferenciador. Muchos católicos romanos experimentan sentimientos de rabia, indignación y temor al imaginar a una mujer confesando, predicando desde el púlpito, celebrando misa con vestiduras sagradas o gestionando las labores parroquiales.

Desde el siglo XIX, numerosas mujeres participaron en actividades intelectuales y políticas, aunque su participación estuvo condicionada por geografía, origen, raza, clase social y género (Burggraf, 2003).

Colombia se caracterizaba por ser una república conservadora debido a la *Constitución Nacional de 1886* y al Concordato firmado con la Iglesia católica en 1887, que establecía la obligatoriedad de la enseñanza religiosa católica y cuya finalidad era generar vínculos identitarios que posibilitaran la unidad nacional (Díaz y Leguizamón, 2019, p. 205). Sin embargo, a pesar de estos esfuerzos, existían límites nacionales que debían integrarse al ideal nacional. Las misiones evangelizadoras en los territorios de frontera estaban mayoritariamente compuestas por hombres y se caracterizaron por fracasar en la dominación de los indígenas en la región del Caribe.

En este contexto constitucional, una mujer antioqueña, Laura Montoya, propuso la fundación de una asociación religiosa llamada «La Congregación de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena», con el objetivo de contribuir a la misión evangelizadora, especialmente en lo que respecta al adoctrinamiento femenino de las indígenas. La pedagogía católica se constituía como una forma de vida arraigada en la vida íntima de la población, guiando a las familias y moldeando la cultura en general. Como resultado, la mayoría de las mujeres recibían educación con la expectativa de convertirse en esposas o monjas de clausura (Díaz y Leguizamón, 2019).

Sin embargo, la participación femenina de la «Congregación María Inmaculada y Santa Catalina de Sena» fue crucial en la evangelización de los indígenas, lo que generó controversia en la Iglesia católica. Por esta razón, Laura Montoya fue juzgada por asumir funciones que, según los cánones de la Iglesia católica, eran exclusivas de los sacerdotes; sin embargo, ella siempre obedeció los preceptos (De Santa Teresa, 2015).

Este artículo explora la eficacia simbólica del lenguaje religioso como herramienta de dominación territorial y poblacional en la formación de la nación y el Estado colombiano. Laura Montoya legitimó el poder de los dominantes y

la alianza Estado-Iglesia, influyendo simultáneamente en la asimilación de los pueblos aborígenes en la frontera nacional.

## Metodología

Se realiza un análisis crítico de los discursos de Laura Montoya en un contexto de dominación de la Iglesia católica y el Estado colombiano. En esta perspectiva, se utiliza el trípode analítico comprendido por lenguaje, mentalidad y hechos históricos. Esta herramienta conceptual es utilizada en la historiografía y fue popularizada por Jacques Le Goff (2008).

Los conceptos de «eficacia simbólica del lenguaje» (Bourdieu, 2009), «proceso civilizatorio» (Elías, 2015), «cultura» y «mentalidad» en Jacques Le Goff (2008) permiten un enfoque que busca comprender no solo los eventos históricos y las acciones de las personas, sino también la forma en que fueron percibidos y expresados a través del lenguaje y la mentalidad de una época. Esto representa una manera de abordar la historia desde múltiples perspectivas.

## Resultados

El propósito de este análisis es explorar la participación de las mujeres en la evangelización y el progreso a través del caso de la congregación religiosa femenina de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena en Urabá durante los primeros años del siglo XX en Colombia, una época en la que la República colombiana era predominantemente conservadora.

Es crucial reconocer que la formación de los Estados nacionales ha estado estrechamente ligada a la evangelización católica en el mundo occidental, y las mujeres han desempeñado un papel significativo en este proceso histórico al participar activamente en misiones hacia territorios selváticos. Sin embargo, surge la interrogante: ¿puede la iglesia ordenar a mujeres? Este dilema se manifestó claramente cuando, en Urabá, Laura Montoya se vio obligada a asumir el vacío dejado por las misiones lideradas por hombres.

## **Transformaciones de la Iglesia católica y la Colombia conservadora: 1886-1930**

Durante el período de 1886 a 1930, Colombia experimentó una serie de transformaciones significativas tanto en el ámbito político como en el religioso, especialmente bajo el gobierno conservador. Sin duda, la nación colombiana se estableció como una República de carácter unitario, donde se consideraba que Dios era fuente de toda potestad, con el fin de regenerar al país bajo los principios de autoridad, orden y soberanía (Álvarez, 2011).

La Iglesia católica, por su parte, ostentaba una autoridad espiritual para evangelizar, civilizar y colonizar los territorios indígenas, tal como lo establecía el *Título IV de la Constitución Política de Colombia* en 1886. No obstante, se puede identificar un ciclo de transformaciones dentro de la Iglesia católica que ha posibilitado la participación de las mujeres en tres momentos clave. El primero de ellos ocurrió durante el Concilio de Trento, convocado durante el pontificado de Paulo III en 1545. En este período, la vida religiosa femenina se definió principalmente en términos de clausura, y se estableció que las monjas debían estar subordinadas a los obispos y a la Santa Sede. El segundo momento significativo ocurrió en el siglo XIX, cuando el Papa Juan XXIII convocó el Concilio Vaticano II el 25 de enero de 1959. Durante este se produjo una renovación significativa en la Iglesia católica. En el decreto «*Perfectae caritatis*», las religiosas obtuvieron un estatus mejorado y una mayor capacidad de acción en la Iglesia, sin depender del respaldo de las órdenes religiosas masculinas (Santa Sede, 1965).

El tercer momento relevante tuvo lugar en 1998, cuando el Papa Juan Pablo II escribió la carta apostólica «*Mulieris dignitatem*», celebrando el hecho de que las mujeres pudieran participar plenamente en las estructuras de responsabilidad y comunión de la Iglesia (Juan Pablo II, 1988).

A pesar de estos avances, la colonización de una ruta al mar para Antioquia puso de manifiesto las barreras culturales y religiosas que enfrentaban las mujeres para intervenir en ámbitos sagrados, estatales y territoriales, tradicionalmente masculinos. La Iglesia católica, que encomendaba a los sacerdotes la protección de la tradición y la prohibición del sacerdocio femenino, vio un acto disruptivo en la fundación de asociaciones religiosas femeninas en la selva, como la defendida por Laura Montoya.

Aunque la *Constitución Política de Colombia de 1886* permitía la formación de asociaciones públicas o privadas que no contravinieran la moral o el orden legal, exigiendo el registro ante la autoridad civil y la autorización eclesiástica, la acción de mujeres como Laura Montoya representó un desafío a las normas establecidas (Const. 1886, Art. 47).

## El camino de la Madre Laura: creación, difusión y contratiempos con la sociedad y la Iglesia

El camino de la Madre Laura, también conocida como Laura Montoya, representa una historia fascinante de creación, difusión y contratiempos en su relación con la sociedad y la Iglesia. Así fue como el 28 de junio de 1916, el obispo de Antioquia, Monseñor Maximiliano Crespo, concedió la autorización para la fundación de una congregación religiosa llamada «Misioneras de María Inmaculada y de Santa Catalina de Sena». El propósito de esta congregación era la santificación de sus miembros y la dedicación a la salvación de los indígenas (De Santa Teresa, 2015, p. 211).

Las Constituciones de Laura Montoya estipulaban que las hermanas debían vivir en regiones de «infieles y salvajes» para facilitar el apostolado y alcanzar a todos los miembros de la familia indígena, incluidos aquellos que temían a los misioneros masculinos (Montoya, 2013).

Asimismo, cuestionó la ineeficacia de las misiones europeas para integrar las regiones fronterizas en la nación colombiana, como el Golfo de Urabá. Sus palabras reflejaban tanto la perspectiva de la Iglesia como la sociedad antioqueña, pero su resistencia a la división de misiones religiosas por género le valió la expulsión de la Prefectura Católica de Urabá, dirigida por los Carmelitas descalzos.

El lenguaje religioso, como sistema de creencias de una sociedad, evoluciona con ella (Santamaría, 2016). El gran legado de Laura Montoya radicó en su enfoque misionero contextualizado, una pedagogía que dialogaba con el entorno cultural para difundir el catolicismo en colaboración con el Estado colombiano, buscando la integración y «civilización» de las poblaciones. Demostró una habilidad notable para aplicar el mensaje bíblico en territorios fronterizos con una fuerte presencia indígena, donde la expansión de la Iglesia era crucial para la observancia de los mandamientos divinos.

Montoya desafió activamente las normas al participar en el movimiento misionero, superando las limitaciones impuestas a las mujeres en las misiones católicas del siglo XX. Su objetivo era liberar a los indígenas del pecado, buscando que vivieran según la justicia divina. Las congregaciones religiosas femeninas, que crecieron en número y demandaron mayor participación y menos clausura, se convirtieron en figuras clave en las transformaciones sociales, culturales y políticas del siglo XIX, impartiendo catequesis y desafiando la distribución de poder y autoridad (Burggraf, 2003).

En 1917, Laura Montoya inició su labor misionera, superando los límites del Concilio de Trento y diferenciándose de las misiones europeas. Su pedagogía evangelizadora se dedicó a pacificar las regiones indígenas, al servicio de la Iglesia católica por delegación del Estado. En 1930, en la Basílica de San Pedro, Montoya

expresó un profundo deseo de dedicar «un millón de vidas» a las misiones, reflejando su humildad y su lucha contra la dominación simbólica de la Iglesia sobre las mujeres (Vatican, 2024).

Las constituciones de las «Hermanas Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena» fueron aprobadas en 1968 por el Papa Pablo VI, casi dos décadas después de su muerte en 1949. Hoy, la orden se extiende por América, Europa y África.

En 1975, la obra *The Church and the Second Sex* de Mary Daly denunció el sexismio en la Iglesia católica, postulando su instrumentalización como opresora, la relegación femenina a roles pasivos, su exclusión basada en la inferioridad, el bloqueo de su papel trascendental y la necesidad de una reforma a través de una teología feminista católica.

La alianza entre la Iglesia y el Estado colombiano estableció un sistema de dominación y violencia simbólica en las fronteras, sometiendo tanto a indígenas como a religiosas. La obediencia se erigió como valor sagrado en un «proceso civilizatorio» (Elías, 2015) que impulsaba la autorregulación social y la restricción de impulsos individuales.

La misión de Laura Montoya en el occidente de Antioquia enfrentó persecución y fue expulsada de territorios masculinos, con sacerdotes locales y la comunidad considerando su trabajo «inútil» o un «delirio» (Montoya, 2017; Gil *et al.*, 2023). Este conflicto avivó el debate sobre el papel de la mujer en la Iglesia, donde los rituales tradicionalmente masculinos fueron un punto de contención. Montoya defendía sus actos como pedagógicos, precursores de las ceremonias sacerdotales, y denunciaba la ausencia de clérigos. La misión de «Las Lauritas» en Urabá fue finalmente reemplazada por las Carmelitas.

El debate actual sobre el diaconado femenino en el Vaticano continúa sin una conclusión definitiva, a pesar de que varios Pontífices han reconocido roles importantes para las mujeres en la Iglesia a lo largo de la historia (Roma Reports, 2023). La labor de Laura Montoya fue vista como una «situación rara» por romper tradiciones al desarrollar prácticas religiosas reservadas a hombres.

El método evangelizador de «Las Lauritas» buscaba convertir al indígena «salvaje» en ciudadano «civilizado» a través de prácticas médicas e higiénicas y la prohibición de ritos tradicionales, generando confianza. La historia de las mujeres en la Iglesia católica y el Estado moderno ha sido sometida a la dominación masculina a través del lenguaje simbólico de encíclicas y cartas pontificias, que a menudo las representan en términos de obediencia y sumisión (Bourdieu, 1982). Es crucial desafiar estas estructuras para alcanzar la igualdad de género.

## La vía al mar para Antioquia: territorio de misiones y de colonización

La búsqueda de una salida al mar fue un objetivo crucial para Antioquia, para impulsar un proceso de misiones y colonización que cristianizó la región e integró a las comunidades locales. Simultáneamente, la colonización estatal y privada contribuyó a la expansión territorial y al desarrollo económico.

Durante la Colonia, el occidente antioqueño era una frontera cerrada por la dificultad de gobernar a la población indígena. La Prefectura Apostólica de Urabá, establecida por los padres carmelitas en 1918, fue un hito posible gracias al apoyo de las Misioneras de María Inmaculada (De Santa Teresa, 2015). El Primer Campo de Apostolado Católico en Urabá se estableció entre 1510 y 1518, marcando la historia religiosa del continente con misiones de diversas órdenes que contribuyeron a la formación moral y cristiana indígena (De Santa Teresa, 2015).

El río Atrato fue la principal vía de comunicación de Urabá, pero su uso fue abandonado por el temor a los indígenas del Chocó y la reputación de la región como pantanosa y propensa a la fiebre. Aunque Cartagena era el único puerto legal español, el contrabando usaba el Atrato. Después de 1540, la navegación del río y la entrada de navíos extranjeros al golfo de Urabá fueron penalizadas con la muerte. Las misiones católicas en la región finalizaron en 1714 (Parsons, 1961).

A pesar de los desafíos previos, las élites comerciales y políticas no abandonaron la esperanza de dominar el río Atrato como una ruta de comunicación entre los océanos Atlántico y Pacífico. Se creía que la apertura del río Atrato dependía de la construcción de un canal entre este río y el San Juan (Chenu, 1988). Un Decreto emitido el 28 de abril de 1855 otorgó privilegios a José Gooding y Ricardo Vanegas para llevar a cabo la apertura de un Canal Interoceánico en la provincia del Chocó (Vélez (Provincia), 1855). Desde la independencia, los gobernantes colombianos vieron el progreso en el comercio internacional, que requería conexiones entre el interior y el mar (Melo, 2020). Sin embargo, la geografía heterogénea de la Gran Colombia, con montañas, ríos y selvas, y la falta de infraestructura y mano de obra, limitaban el comercio interregional y afectaban el valor económico de la tierra (Vélez, 2002). El acceso al río Atrato se percibía como clave para la prosperidad económica de Antioquia (Gutiérrez, 2010).

La colonización fue concebida como progreso, transformando la selva tropical para «civilizar» la región (Melo, 2020). Durante el gobierno conservador (1886-1930), se promulgaron leyes de baldíos (Ley 61 de 1874, Ley 52 de 1877, Ley 48 de 1882). La Asamblea Nacional Constituyente otorgó soberanía a Antioquia sobre el río Atrato (Ley 17 de 1905). La colonización se basó en la disolución de resguardos indígenas y la adjudicación de baldíos. Estas tierras, percibidas como improductivas y controladas por comunidades indígenas, pasaron a ser objeto

de leyes de mercado, con un particular interés del gobierno conservador en el poblamiento de estas «tierras de nadie» (Serje, 2005).

Al principio, se observó un aumento en la adjudicación de tierras a los llamados «libres», y en 1887 se estableció una Junta de colonización en Dabeiba, integrada por destacados señores como Felix A. Velez, Benjamin Trespalacios, Juan Henrique White, Constancio Gómez e Ismael Montoya. A partir de entonces, se inició la explotación de minas de oro y se emprendieron labores para la construcción de vías de comunicación en la zona.

La Ley 89 de 1890, que buscaba incorporar a la población indígena a la vida civil, les impidió a los indígenas defender sus territorios ante el despojo para adjudicación a los «libres», marcando una redistribución significativa de tierras.

Es fundamental resaltar que, durante años, la legislación que promovía la colonización establecía que la propiedad de tierras baldías podía adquirirse mediante el cultivo, sin importar su extensión. Además, se consideraba que aquellos que las trabajaran de buena fe no podían ser desposeídos de su posesión (Ley 48 de 1882). Sin embargo, en 1929, el desplazamiento de los indígenas aumentó cuando aprendieron el mandamiento «no matarás», y algunos antioqueños aprovecharon para correr su frontera y colonizar (Machado, 2009).

Destaca la propuesta del sr. José María Villa en 1896 para la finalización del puente de Occidente en Santafé de Antioquia sobre el río Cauca, originalmente concebido como parte de las obras para conectar a Antioquia con el río Atrato y sus vertientes (Ley 18 de 1905). Esta iniciativa no solo fue crucial para el desarrollo de la región, sino que también sirvió como inspiración para la realización de una obra aún más grande, el ferrocarril de Urabá (Zuleta, 1864).

El despojo de tierras indígenas se extendió por más de un siglo, con autoridades estatales protegiendo a ciudadanos antioqueños para abrir caminos a través de tierras indígenas, ignorando su carácter sagrado, como en la parcelación del cementerio indígena (Gobernación de Antioquia, 1920).

En resumen, la solución al problema étnico se centraba en la eliminación total de los resguardos indígenas y promovía una estrategia misional. La iglesia católica, representada por comunidades religiosas como los Carmelitas y la Congregación de Laura Montoya, desempeñaba un papel fundamental en la cristianización y «blanqueamiento» de indígenas y afrodescendientes, mientras servía como un punto de referencia público en un Estado caracterizado por su militarización y control policial (Uribe, 1992, p. 30).

## El método evangelizador de la Comunidad de las Lauritas

El método evangelizador de la comunidad de las Lauritas, liderada por Laura Montoya, representó un enfoque único y contextualizado en la labor misionera. En 1910, Montoya, maestra antioqueña, solicitó al presidente Carlos E. Restrepo apoyo financiero y legislación para las obras entre los indígenas, a quienes se refería como «salvajes».

En su autobiografía, Montoya expresó su percepción sobre el fracaso de las misiones masculinas entre los Caribes y Katíos, viendo necesaria la participación femenina. En 1911, invitó a señoritas de la sociedad antioqueña a participar en la «reducción, catequización y civilización de los salvajes» (Mesa, 1986). Montoya creía que su condición de mujer no era impedimento para servir a Cristo, convencida de que el mundo indígena estaba desordenado y resistente al cristianismo.

El 28 de junio de 1916, el obispo Maximiliano Crespo autorizó la fundación de la Congregación Religiosa Misioneras de María Inmaculada y de Santa Catalina de Sena, con el propósito de la santificación de sus miembros y la salvación de los indígenas (De Santa Teresa, 2015). Laura Montoya y su Congregación iniciaron su misión evangelizadora, siendo valoradas por las élites políticas y religiosas como redentoras para el progreso. Se creía que solo estas mujeres «vírgenes» e «inmaculadas» podrían adoctrinar moral y católicamente a los indígenas, especialmente a las mujeres, consideradas portadoras del pecado original.

La Congregación Diocesana de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Siena se fundó oficialmente el 1 de enero de 1917, con autorización de Roma (Mesa, 1986). La presencia selectiva del Estado, a través de proyectos de infraestructura, requería de la educación moral de los indígenas para evitar que ocuparan el espacio destinado a utilidad pública en el diseño arquitectónico del «paraíso». En este contexto, Laura Montoya se embarcó en la tarea de llegar a los resguardos indígenas en el camino hacia el mar para Antioquia. Uno de estos resguardos era Cañasgordas, caracterizado desde tiempos coloniales por su resistencia tanto a la presencia del Estado como a la influencia de la Iglesia católica.

El orden nacional dependía del adoctrinamiento femenino según la educación católica, proyectando un modelo de feminidad ideal desde púlpitos y manuales (Pimoulier, 2020). Se creía que la evangelización de las mujeres posibilitaría la obediencia masculina al poder de la Iglesia y el Estado. Sin embargo, Montoya denunciaba la ausencia de sacerdotes y ministros laicos masculinos en su zona de evangelización.

Por esta razón, en 1917, Laura Montoya ofreció una misión de cristianización para la incorporación civil de los indígenas, quienes se oponían a entregar sus tierras para la realización de obras de interés público. A través de la formación de la Congregación de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de

Sena, buscaba ganarse la confianza de los indígenas, lo cual era necesario para la instalación de los misioneros Carmelitas en el Occidente de Antioquia y Urabá (Montoya, 2013).

Asimismo, en la misión evangelizadora de Laura Montoya, la religiosidad popular no fue un impedimento para llevar a cabo una pedagogía evangelizadora católica. Laura logró transformar las creencias populares indígenas mediante la presentación de milagros atribuidos a la Santísima Trinidad. En definitiva, a pesar de que la Iglesia Católica había considerado durante siglos la religiosidad popular como pagana, Laura Montoya pudo adaptarla a los principios de la fe cristiana (Le Goff, 2008).

La madre Laura describía la religiosidad indígena como «pactos con el demonio y supersticiones», y consideraba la cristianización la mejor estrategia para eliminarla (Montoya, 2013). La cristianización, según ella, tenía dos fases: sacar a los indígenas de su «estado casi irracional» haciéndoles perder el miedo a lo civilizado, y luego, con prudencia, destruir sus «costumbres bárbaras» para que recibieran la «vida civilizada» (Montoya, 2013). Llevar la civilización implicaba «desaparecer lo salvaje del espacio y de la población», destruyendo costumbres bárbaras con una pedagogía católica que castigaba el alma, no el cuerpo (Díaz y Leguizamón, 2019).

Para Laura, el jaibanismo y las prácticas curativas indígenas eran una fuerza oscura y demoníaca. Consideraba al diablo como el «amo» de los Katíos (Montoya, 2013). Su desafío fue erradicar las manifestaciones rituales del jaibanismo, ya que los gestos rituales eran centrales en el sistema simbólico de la cultura (Le Goff, 2008).

Montoya abordó las creencias Katío enfrentándose simbólicamente a Caragabi y Antomiá (Dios y el demonio). Convenció a las mujeres usando medicinas naturales y oraciones, persuadiéndolas de que no necesitaban un jaibaná, y que seguirlo les haría perder sus almas. En lugar de los «jai» (muñecos rituales), introdujo la figura de la Virgen María y agua bendita en los alimentos como parte de la evangelización (Montoya, 2015).

Laura Montoya consideraba fundamental «cristianizar» a los indígenas antes de vestirlos, creyendo que la vergüenza los llevaría a vestirse acorde a preceptos morales cristianos, y abandonar el pecado (Montoya, 2013). También dio suma importancia a la evangelización de mujeres y niñas para la civilización del territorio. Según sus cartas misionales (2013), convertirlas en cristianas «modelo» transformaría el territorio transgeneracionalmente. Las comparaba con Eva, destacando su capacidad de engaño, y urgía la presencia de sacerdotes para la administración de sacramentos como el bautismo y el matrimonio católico (Montoya, 2013).

Mediante el lenguaje, Laura Montoya construyó un nuevo sistema cultural que exigía la adaptación de una cultura a otra a través de la dominación de rituales, símbolos, gestos y prácticas (Le Goff, 2008). Reemplazó los símbolos del jaibanismo por la imagen de la Virgen María e introdujo la oración con regalos como medallas, lo cual fomentó la confianza y fortaleció la misión (Montoya, 2013). La pedagogía católica, además de castigos, privilegiaba los premios (Díaz y Leguizamón, 2019). Bourdieu (2009) señala que «se da para poseer», para destacar dinámicas de poder en el intercambio.

El proyecto de Laura Montoya consistía en llevar a las personas de la «barbarie» a la «civilización» mediante sacramentos. (Montoya, 2013). El éxito de su misión radicó en la transición de la religiosidad indígena al catolicismo institucional, usando castigo y premio. Las Lauritas ganaron el respeto de la cultura Katío hacia el catolicismo, consolidando un vínculo mediante acciones simbólicas y la enseñanza de los sacramentos como salvación, experiencia de fe y sistema de premios y castigos.

Antropológicamente, los sacramentos son acciones simbólicas culturales, pero teológicamente, están ligados a Cristo y a la Iglesia católica. La religiosa, al responder a un llamado interno, trasciende valores culturales, demostrando creatividad para evangelizar y desafiar estereotipos sobre el papel femenino en lo religioso (Gil *et al.*, 2023).

Una vez que Laura Montoya ganó la confianza indígena, la Prefectura Católica de Urabá se estableció con los padres Carmelitas descalzos el 15 de abril de 1919 (De Santa Teresa, 2015). Los Carmelitas reconocieron que las Misioneras les habían concedido el "*adjutorium simili sibi*" (ayuda necesaria) para la colonización.

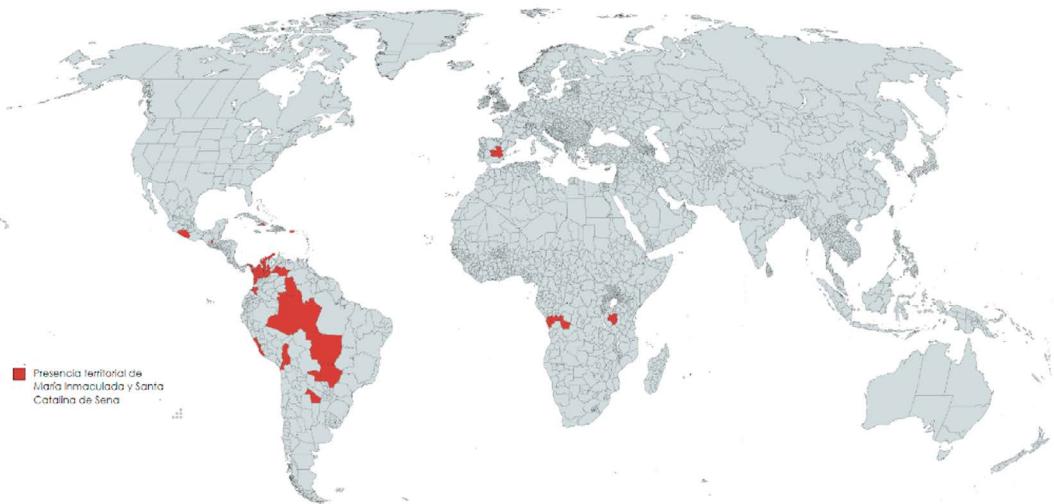
Sin embargo, las prácticas evangelizadoras de la Madre Laura eran demasiado «libertarias» para la Prefectura Católica de Urabá. El Prefecto Apostólico, Fray José Joaquín de la Virgen del Carmen, expresó preocupación porque «[...] esta clase de excursiones apostólicas es más propia del misionero que de la misionera», sugiriendo que atrajeran a los indígenas a sus casas en lugar de moverse (citado en De Santa Teresa, 2015, p. 221). Este pasaje refleja las tensiones sobre el rol femenino en la misión.

El evangelio de San Pablo dice: «Las mujeres guarden silencio en la Iglesia, pues no les está permitido hablar, sino que estén sumisas, como lo establece la ley» (Reina-Valera, 1960, Corintios 14:34-35.). Esta interpretación tradicional de roles de género ha sido objeto de debate.

Como señala Lerner (1986), «A las mujeres no solo se les ha privado de la enseñanza en cualquier momento histórico y en cualquier sociedad conocida, también se les ha excluido de la formación de teorías» (p. 21).

La Prefectura solicitó a Laura Montoya unirse a los Carmelitas, pero ella se negó y cerró las casas de Dabeiba, Murrí y Turbo, trasladando el noviciado a San Pedro. El prefecto gestionó la llegada de las Hermanas Carmelitas descalzas de Barcelona en su reemplazo (De Santa Teresa, 2015).

A pesar de los esfuerzos, la frontera donde trabajan las misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena sigue siendo una zona transnacional con pobreza persistente, afectando a comunidades indígenas y afrodescendientes, donde las mujeres asumen la mayor carga de cuidado y enfrentan enfermedades y escasez de alimentos. La población depende de la agricultura de subsistencia, y el desarrollo es una meta lejana. Sin embargo, la labor evangelizadora de estas misioneras, presente en 21 países, sigue siendo un faro de esperanza.



**Figura 1.** Mapa 1. Presencia territorial de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena.

Fuente: elaboración propia con base en información de Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena (2022).

## Conclusiones

La misión de Laura Montoya y su congregación, orientada hacia la evangelización de los indígenas, fue etiquetada como sedicosa. Se les acusó de influir en otras

mujeres para que se unieran a su causa, apartándolas de la tradición matrimonial y movilizándolas hacia la defensa del derecho a la educación. «En la prensa de la época y en la Asamblea Departamental, las abnegadas misioneras fueron objeto de ataques despiadados» (Mesa, 1986, p. 48). A pesar de sentirse avergonzada por desafiar las opiniones y costumbres de la sociedad de su tiempo, Laura Montoya perseveró en su propósito de vida: llenar los espacios vacíos con un sentido cristiano (Gil *et al.*, 2023).

El proyecto civilizatorio liderado por las «Lauritas» evolucionó significativamente al convertirse en colaboradoras clave de la Iglesia en la pedagogía del Evangelio, particularmente en la introducción de los sacramentos entre las comunidades indígenas. Estos sacramentos, como el bautismo, la comunión, el matrimonio, la oración y el acto de contrición, jugaron un papel fundamental en el proceso de catequización. Las mujeres indígenas desempeñaron un papel crucial como facilitadoras de este proceso, abandonando gradualmente los rituales religiosos del jaibanismo para acoger el catolicismo. Este cambio no solo representó una transformación espiritual, sino que también facilitó la intervención de los órdenes políticos de la nación en territorios donde el Estado no podía estar presente.

La Madre Laura se enfrentó a las tradiciones arraigadas de la Iglesia católica y al escrutinio de la sociedad antioqueña al asumir roles considerados tradicionalmente masculinos, como ofrecer misas. Sin embargo, es importante destacar que este acto ritual lo realizó más como un acto pedagógico que como una ceremonia institucionalizada. Esta situación anómala fue justificada por la falta de sacerdotes antes de que se estableciera la Prefectura Católica de Urabá en 1919 (De Santa Teresa, 2015).

La Carta apostólica *Ordinatio Sacerdotalis* del Papa Juan Pablo II establece que la exclusión de las mujeres de la ordenación sacerdotal no implica «[...] una menor dignidad ni una discriminación hacia ellas, sino la observancia fiel de una disposición que se atribuye a la sabiduría del Señor del universo» (Juan Pablo II, 1994, párr. 6).

El caso de Laura Montoya abre la puerta a la reflexión sobre la participación de las mujeres en la Iglesia Católica, la cual ha estado marcada por debates en torno al sacerdocio y al diaconado. Sin embargo, es importante reconocer que, aunque la presencia y el papel de la mujer en la vida y la misión de la Iglesia no estén vinculados al sacerdocio ministerial, siguen siendo absolutamente necesarios e insustituibles (Juan Pablo II, 1994).

Laura Montoya fue juzgada por suplantar el orden sagrado, ya que, según la tradición, las mujeres no pueden desempeñar la función representativa del ministerio; es decir, actuar *in persona Christi* y representar a Cristo. La comunicación de Dios en la Biblia se realiza a través de imágenes masculinas, y especialmente a través del hombre Jesucristo. Los teólogos han explicado que la

Iglesia no puede confiar la función representativa del ministerio a una mujer, ya que esto contradiría el plan divino de la encarnación y representaría falsamente a Dios ante la humanidad. Sin embargo, la falta de una tradición de sacerdocio femenino no excluye la posibilidad de cambiar una práctica que ha perdurado durante mucho tiempo en aras de un mayor servicio a Cristo y su misión. De hecho, se han observado cambios en este sentido desde el pontificado de Pablo VI hasta el de Juan Pablo II, con un papel cada vez más activo de las mujeres en la Iglesia católica.

En resumen, el significado de la encarnación radica en que Jesús asumió una naturaleza humana, siendo extrínseco y accidental que fuera de género masculino. En esencia, Dios trasciende las características corporales de género, no siendo ni hombre ni mujer. La historia ha demostrado cómo las misiones evangelizadoras lideradas por mujeres representaron la presencia de Dios en la selva.

En consecuencia, el papel de la mujer ha sido de suma importancia para la misión evangelizadora, y los cambios culturales han proporcionado la oportunidad para que los cristianos profundicen en el mensaje redentor del Evangelio, tanto para las mujeres como para los territorios de frontera donde la presencia de la Iglesia y del Estado es limitada. Desde tiempos del Antiguo Testamento, la mujer ha sido considerada como madre y consuelo (Reina Valera, 1960, Isaías 66, 13), un papel fundamental que continúa resonando en la labor evangelizadora y en el acompañamiento de las comunidades en las fronteras de la fe.

El poder simbólico de la pedagogía de Laura Montoya se evidencia en un hecho histórico de gran envergadura y de larga duración: la expansión de su misión católica y femenina en tres continentes distintos: América, Europa y África. Todo esto ha sido realizado con el beneplácito y apoyo de la Iglesia católica, destacando así el impacto perdurable de su labor evangelizadora y educativa en diversas partes del mundo.

Las decisiones pastorales sobre el sacerdocio femenino serán tomadas según la necesidad de la Iglesia y conforme a los cambios de la cultura en la larga duración, la historia de la salvación no se reduce al periodo de Abraham a Cristo. Los teólogos han dicho que el ministerio de las mujeres ordenadas sería un nuevo tipo de ministerio dentro de la Iglesia católica, el de las misiones extranjeras históricamente ha sido ejercido aun cuando la cultura y la institucionalidad eclesiástica se ha opuesto.

La eficacia simbólica del lenguaje en Laura Montoya se manifestó a través de rituales y prácticas pedagógicas que prepararon el terreno para recibir la Prefectura Católica de Urabá, liderada por sacerdotes carmelitas, todos hombres. A pesar de la evangelización del territorio, que enseñó el mandamiento «no matarás» a la población indígena, muchos quedaron sumisos y abnegados frente a los delitos de los colonos antioqueños; quienes, impulsados por la codicia en su

Horta, C. M. (2026). Laura Montoya y el entramado simbólico en la frontera caribeña de Colombia, 1917-1930. *Ánfora*, 33(60), 315-336. <https://doi.org/10.30854/09j2qm62>

ruta hacia el mar de Antioquia, incumplieron el mandamiento de «No codiciarás la casa de tu prójimo, ni a su mujer, ni a su siervo, ni a su sierva, ni su buey, ni su asno, ni nada que le pertenezca a tu prójimo».

## Referencias

- Álvarez, M. (2011). Religión, política y educación en Colombia. La presencia religiosa extranjera en la consolidación del régimen conservador durante la Regeneración. *HiSTOReLo. Revista de historia regional y local*, 3(6), 154-172. <https://doi.org/10.15446/historelo.v3n6.12267>
- Bourdieu, P. (1982). *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Fayard.
- Bourdieu, P. (2009). *La eficacia simbólica: religión y política*. Biblos.
- Burggraf, J. (2003). Mujeres y religión, en el Viejo y Nuevo Mundo, en la Edad Moderna. *Scripta Theologica*, 35(3), 937-938. <https://doi.org/10.15581/006.35.13033>
- Chenu, J. (1988). Le Real Consulado de Cartagena de Indias: Autonomie et dépendances (1795-1810). In M.-C. Bénassy & A. Saint-Lu (éds.), *Institutions coloniales et réalités sociales en Amérique espagnole* (pp. 73-95). Presses Sorbonne Nouvelle. <https://doi.org/10.4000/books.psn.952>
- Constitución Política de Colombia [Const]. Título IV. Agosto 5 de 1886 (Colombia). <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=7153>
- Constitución Política de Colombia [Const]. Art. 47. Agosto 5 de 1886 (Colombia). <https://www.funcionpublica.gov.co/eva/gestornormativo/norma.php?i=7153>
- Daly, M. (1975). *The Church and the Second Sex*. Harper & Row. <https://archive.org/details/churchsecondsex0000unse/page/n3/mode/2up>
- De Santa Teresa, S. (2015). *Iglesia y colonización en Urabá y el Darién*. UNAULA.

- Díaz, Y. y Leguizamón, D. (2019). Metamorfosis del castigo en la escuela colombiana, según cuatro modelos pedagógicos. *Ánfora*, 26(47), 195-216.
- Elías, N. (2015). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. Fondo de Cultura Económica.
- Gil, J., Garcés, L. y Giraldo, C. (2023). Las emociones y la resignificación de la realidad en Laura Montoya Upegui. *Cuestiones Teológicas*, 50(114), 1-18.
- Gobernación de Antioquia. (1920). *Telegramas relacionados con la suspensión de las adjudicaciones en el Municipio de Turbo*. AGN, Sección Repùblica, Fondo Fomento Baldíos, t. 46, f. 324.
- Gutiérrez, D. (2010). *Un nuevo reino: Geografía política, pactismo y diplomacia durante el interregno en Nueva Granada (1808-1816)*. Universidad Externado de Colombia.
- Habermas, J. (2018). *Teoría de la acción comunicativa. Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista*. Editorial Trotta.
- Juan Pablo II. (1988). *Carta Apostólica Mulieris Dignitatem Del Sumo Pontífice Juan Pablo II sobre la dignidad y la vocación de la mujer con ocasión del año mariano*.
- Juan Pablo II. (1994). *Carta apostólica Ordinatio Sacerdotalis del Papa Juan Pablo II sobre la ordenación sacerdotal reservada solo a los hombres*. [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost\\_letters/1994/documents/hf\\_jp-ii\\_apl\\_19940522\\_ordinatio-sacerdotalis.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/apost_letters/1994/documents/hf_jp-ii_apl_19940522_ordinatio-sacerdotalis.html)
- Latasa, P. (2011). Simposio internacional «Política y religión en la independencia de la América hispana». *Anuario de Historia de la Iglesia*, 20, 462-464. <https://doi.org/10.15581/007.20.2429>
- Le Goff, J. (2008). *Lo maravilloso y lo cotidiano en el Occidente medieval*. Gedisa.
- Lerner, G. (1986). *La creación del patriarcado*. Editorial Crítica.
- Ley 61 de 1874. *Adicional al título X del Código Fiscal*. Julio 1 de 1874. DO: 3199

Horta, C. M. (2026). Laura Montoya y el entramado simbólico en la frontera caribeña de Colombia, 1917-1930. *Ánfora*, 33(60), 315-336. <https://doi.org/10.30854/09j2qm62>

Ley 52 de 1877. *Reformatoria del artículo 12 de la Ley 61 de 1874, sobre tierras baldías.* Mayo 29 de 1877. DO: 3947.

Ley 48 de 1882. *Sobre tierras baldías.* Agosto 31 de 1882. DO: 5457.

Ley 89 de 1890. *Por la cual se determina la manera como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada.* Diciembre 8 de 1890. DO: 8263

Ley 17 de 1905. Sobre división territorial. Abril 15 de 1905. DO: 12328.

Ley 18 de 1905. *Por el cual se aprueba un contrato (Ferrocarril del Darién a Medellín).* Abril 29 de 1905. DO: 12337.

Machado, A. (2009). *Ensayos para la historia de la política de tierras en Colombia: de la colonia a la creación del Frente Nacional* (Con la colaboración de Julián A. Vivas). Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Económicas, Centro de Investigaciones para el Desarrollo, CID. [https://fce.unal.edu.co/media/files/CentroEditorial/catalogo/Libros\\_Digitalizados/O\\_ensayos-politica-tierras.pdf](https://fce.unal.edu.co/media/files/CentroEditorial/catalogo/Libros_Digitalizados/O_ensayos-politica-tierras.pdf)

Martín, M. (2018). La religión católica en la historia política y constitucional española (1808-1931). *Ius Canonicum*, 58(116), 890-893.

Melo, J. (2020). *Colombia: una historia mínima.* Una mirada integral al país. Ed. Crítica.

Mesa, C. (1986). *La madre Laura.* <https://bibliotecadigital.udea.edu.co/server/api/core/bitstreams/983fc480-593e-4254-82c8-1b2fa8acc5ac/content>

Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena. (2022). *Quiénes somos.* <https://www.misioneraslauritas.com/quienes-somos/>

Montoya, L. (2013). *Cartas misionales.* Congregación de Hermanas Misioneras de María Inmaculada y Santa Catalina de Sena.

Montoya, L. (2015). *La aventura misional de Dabeiba.* Editorial Cuéllar.

Pablo VI. (1965). *Carta encíclica Ecclesiam Suam*. [Https://Www.Vatican.va/Content/Paul-vi/Es/Encyclicals/Documents/Hf\\_p-Vi\\_enc\\_06081964\\_ecclesiam.Html](Https://Www.Vatican.va/Content/Paul-vi/Es/Encyclicals/Documents/Hf_p-Vi_enc_06081964_ecclesiam.Html)

Parsons, J. (1961). *La colonización antioqueña en el occidente de Colombia*. Publicaciones del Banco de la República. Archivo de la economía nacional.

Pimoulier, A. (2020). *¿Vírgenes o putas? Más de 500 años de adoctrinamiento femenino*. Txalaparta, S.L.

PIUS PP. XII. (1939). *Carta Encíclica Summi Pontificatus de Nuestro Santísimo Señor Pío por la divina providencia PAPA XII*.

Pontificado de Paulo III. (1545, December 13). Concilio de Trento. Concil. Trident. Sess. XXV in Acclam. <https://www.emym.org/articulos1/conciliodetrento.pdf>

Reina-Valera. (1960). *Biblia Reina-Valera. Revisada 1960 (RVR1960)*. <https://www.biblegateway.com/>

Roma Reports. (2023). «*No podemos comparar el diaconado femenino antiguo con el diaconado actual*». Roma Reports. <https://www.romereports.com/2023/11/03/no-podemos-comparar-el-diaconado-femenino-antiguo-con-el-diaconado-actual>

Santa Sede. (1965, October 28). *Documentos del Concilio Vaticano II. Decreto Perfectae Caritatis*.

Santamaría, F. (2016). *Hacer mundos: el nombrar la significatividad*. Siglo del Hombre Editores, Universidad Santo Tomás Universidad Pontificia Bolivariana, Ed.).

Serje, M. (2005). *El revés de la nación: Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*. Universidad de los Andes.

Uribe, M. (1992). *Urabá: región o territorio: un análisis en el contexto de la política, la historia y la etnicidad*. Universidad de Antioquia.

Vatican. (2024). *Laura Montoya (1874-1949)*. Vatican News. [https://www.vatican.va/news\\_services/liturgy/saints/ns\\_lit\\_doc\\_20040425\\_montoya\\_sp.html](https://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20040425_montoya_sp.html)

Horta, C. M. (2026). Laura Montoya y el entramado simbólico en la frontera caribeña de Colombia, 1917-1930. *Ánfora*, 33(60), 315-336. <https://doi.org/10.30854/09j2qm62>

Vélez, J. (2002). *Juan Carlos Vélez Rendón. Los pueblos allende el Río Cauca: la formación del Suroeste y la cohesión del espacio en Antioquia, 1830 - 1877.* Facultad de Ciencias Humanas y Económicas de la Universidad Nacional de Colombia Sede Medellín e Instituto de Estudios Políticos de la Universidad de Antioquia, Clío, Editorial Universidad de Antioquia.

Vélez (Provincia). (1855). *Informe que presenta el gobernador a la Legislatura Provincial de Vélez en sus sesiones de 1855* [recurso electrónico] / [Ricardo Vanegas]. Imprenta de Echeverría Hermanos, 1855, 2011. <https://academiahistoria.org.co/boletines/BHA-319-320.pdf>

Zuleta, L. (1864). *Ferrocarril de Antioquia*. AHA, Sección República, Fondo Documentos, t. 6696, f. 2r.