

¿Despojados por ley? Los efectos del Decreto 68 de 1916 de la Gobernación del Magdalena sobre la población arhuaca

Dispossessed by the Law? Effects of the Decree 68, 1916 of the Magdalena Government on the Arhuaco People

Bastien Bosa

Universidad del Rosario
bastien.bosa@urosario.edu.co

RESUMEN

Este artículo reflexiona sobre el papel ambiguo del derecho en la administración de las poblaciones indígenas en Colombia durante las primeras décadas del siglo XX, a partir del Decreto 68 de 1916 promulgado por la Gobernación del Magdalena Grande. Desde el punto de vista de sus promotores, este dispositivo jurídico buscaba atender una serie de solicitudes formuladas por los arhuacos, acerca del reconocimiento de sus autoridades propias, la protección contra la explotación económica por parte de los colonos y el fortalecimiento de la autonomía cultural. Pero desde el punto de vista indígena, el decreto condujo a una descomunal pérdida de autonomía, que puede ser conceptualizada como parte de un proceso despojador. A pesar de la retórica de justicia y de equidad, las consecuencias prácticas de la norma fueron contrarias a las peticiones arhuacas. En contradicción con los principios y objetivos reivindicados, la década de 1920 fue una de las más violentas para esta población.

Palabras claves: usos del derecho, colonialismo, Sierra Nevada, pueblo arhuaco, procesos de despojo.

ABSTRACT

This article reflects on the ambiguous role of the law in the administration of indigenous people in Colombia during the first decades of the twentieth century, based on the Decree 68 of 1916 promulgated by the Governor of Magdalena Grande. From the point of view of its promoters, this legal device sought to address a number of requests made by the Arhuaco, about the recognition of their own authorities, protection against economic exploitation by settlers, and the strengthening of cultural autonomy. But from the indigenous point of view, the decree led to a massive loss of autonomy, which can be conceptualized as part of a dispossession process. Despite the rhetoric of justice and equity, the practical consequences of the rule were contrary to Arhuaco requests. In contradiction with the principles and objectives claimed, the decade of the 1920s was one of the most violent for this population.

Keywords: uses of the law, colonialism, Sierra Nevada, Arhuaco people, processes of dispossession.

Introducción

Desde hace algunos años, un número creciente de investigadores se ha interesado en el papel multifacético del derecho en mundos marcados por el colonialismo¹. Según los contextos y las aproximaciones, se han subrayado realidades muy diferentes. Algunos autores han reflexionado, por ejemplo, sobre el papel del derecho en los sistemas jerarquizados de identificaciones, bien sea para resaltar el carácter decisivo de las construcciones legales en el establecimiento de un orden racializado o, al contrario, para señalar el carácter siempre ambiguo e incluso contradictorio de las formas legales de diferenciación racial o étnica². Otros se han interesado en las relaciones complejas entre las normas y el funcionamiento de la dominación colonial, en referencia a una gran variedad de situaciones. Ciertos autores se han centrado en la existencia de prácticas violentas y coercitivas en contra de los “colonizados”, por fuera de la legalidad. Otros, en cambio, han resaltado el carácter profundamente legal de la dominación colonial, basada en procedimientos formales y regulados. En vez de insistir en las múltiples prácticas arbitrarias y derogatorias de las normas, han mostrado cómo, incluso en los casos de uso de la violencia física, la dominación de los colonizadores se encontraba a menudo legitimada y racionalizada por el derecho y su lenguaje³. Finalmente, hay quienes se han ocupado de los usos múltiples y contradictorios del derecho, como instrumento que no servía únicamente a los intereses de los colonizadores, sino que podía ser movilizado para evitar la actuación arbitraria de los poderes públicos⁴. En todos los casos, se ha reconocido la importancia de estudiar los procesos jurídicos para entender las dinámicas siempre complejas y ambiguas de los colonialismos.

-
- 1 Para unas reflexiones generales sobre las relaciones entre derecho y colonialismo, los lectores pueden remitirse —entre muchos otros textos— a Merry (1991), Kirkby y Coleborne (2001), Comaroff (2001) o Benton (2002).
 - 2 Sobre la ambigüedad de las clasificaciones raciales en el caso australiano, véanse McCorquodale (1986) y Bosa (2009). Sobre las complejidades de la ciudadanía en situación colonial, en el marco del imperio francés, véanse Saada (2003) y Blévis (2003). Para una reflexión sobre el derecho y la creación de fronteras y límites en contextos coloniales, véase Stoler (1991).
 - 3 Con respecto a las aplicaciones paradójicas de las reglas del derecho en varios contextos coloniales, véanse Cohn (1989), Hussain (2003), Evans (2005) y Bosa (2010).
 - 4 Ejemplos de usos del derecho por parte de los colonizados para crear espacios de resistencia se pueden encontrar en el libro compilado por Wilmsen (1989) y en Ceballos-Bedoya (2011).

Estas investigaciones se han centrado más que todo en casos anglófonos y francófonos, bien sea en Asia, Oceanía o África, y han sido poco discutidas para pensar las experiencias históricas latinoamericanas. Tal situación parece ligada al hecho de que el adjetivo *colonial* hace referencia, en esta parte del mundo, al periodo prerrepblicano. Sin embargo, se puede argumentar que las situaciones de tipo colonial no desaparecieron al final del llamado *periodo colonial*⁵. Es evidente que las poblaciones a las que hoy llamamos *indígenas* siguieron siendo consideradas no solo como diferentes sino como inferiores después de las independencias. En este sentido, se puede argumentar que las nuevas repúblicas prolongaron el proyecto de conquista y explotación de los territorios indígenas iniciado por la Corona española y que, por lo general, no rompieron con un orden social y jurídico marcado por el colonialismo, pues inscribieron en la ley la desigualdad en el trato de ciertas categorías de personas.

En esta lógica, el presente artículo ofrece unas reflexiones sobre el papel ambiguo del derecho en la administración de las poblaciones indígenas en el norte de Colombia durante las primeras décadas del siglo XX. Para tal fin, se estudiará el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta, el cual puede pensarse precisamente como el lugar de un “conflicto colonial”, ya que estaba marcado por formas directas o indirectas de confrontaciones entre la población indígena (arhuaca en este caso) y varios agentes externos (misioneros, colonos, agentes del Estado, etc.). Nos interesaremos en el caso de una norma específica: el Decreto 68 promulgado en 1916 por la Gobernación del Magdalena Grande. Este caso nos parece interesante porque refleja directamente algunas de las ambigüedades mencionadas; se trata de un dispositivo jurídico que buscaba ofrecer una protección a la población indígena. Desde el punto de vista de sus promotores, el decreto fue diseñado para contrarrestar una serie de comportamientos —por parte de algunos colonos y autoridades de la región— que habían sido denunciados por los arhuacos como arbitrarios y abusivos. Sin embargo, en contradicción total con los principios y objetivos reivindicados, el decreto condujo a un empeoramiento radical de las condiciones denunciadas por los arhuacos. La arbitrariedad —considerada generalmente como una conducta contraria al derecho— aparecía como

5 En un artículo clásico, Georges Balandier ([1951] 1973) definía la *situación colonial* de la siguiente manera: “Es la dominación impuesta por una minoría extranjera racial y culturalmente diferente, que actúa en nombre de una superioridad racial o étnica y cultural, afirmada dogmáticamente. Dicha minoría se impone a una población autóctona que constituye una mayoría numérica, pero que es inferior al grupo dominante desde un punto de vista material” (11). Para una reflexión sobre la cuestión del colonialismo en América Latina, véase Gareis (2005). Es interesante anotar aquí que gran parte de la literatura sobre el colonialismo en Latinoamérica ha sido desarrollada por autores que se desenvuelven en el campo de los estudios culturales (S. Castro, A. Quijano, E. Lander, W. Mignolo, entre otros) y cuyos trabajos tienen generalmente una base empírica reducida.

inscrita en la norma misma. En este sentido, el artículo se centrará en la siguiente paradoja: ¿Cómo una nueva norma jurídica —que pretendía atender una serie de quejas formuladas por la población arhuaca frente a lo que se percibía como abusos de poder por parte de las autoridades administrativas y económicas— pudo transformarse en el instrumento principal para reforzar la imposición y la dominación por parte de los colonos y de los misioneros?

En este sentido, este texto permitirá reflexionar de manera más general sobre el funcionamiento de lo que podríamos llamar *procesos despojadores*, a partir de dos argumentos principales. Por un lado, buscaremos resaltar la importancia de los asuntos legales en estos procesos. No se tratará de negar el papel de la violencia física explícita en las dinámicas de usurpación, sino de mostrar que esta constituye solo una de las modalidades empleadas para despojar a las personas y a los grupos. En una gran variedad de casos —como el presentado en este texto— no se pueden entender las formas de desposesión sin relacionarlas con la fuerza del derecho. Así, veremos que los diferentes atropellos a los cuales tuvieron que enfrentarse los arhuacos durante la década de 1920 no se hubieran dado del mismo modo si no hubieran sido previamente legitimados por el lenguaje aparentemente técnico y distanciado de la ley.

Por otro lado, buscaremos reflexionar sobre la conveniencia de conceptualizar el despojo más allá de la cuestión territorial. Si se entiende comúnmente el despojo como el proceso de pérdida o de ser privado de lo que se tiene, es evidente que los pueblos indígenas no fueron afectados únicamente desde un punto de vista territorial o material. Así, como lo veremos a lo largo del texto, en estos años lo que estaba en juego no era solo la posibilidad de mantener su presencia en el territorio, sino más bien se trataba de su capacidad para mantenerse y reproducirse como un grupo autónomo. Ahora bien, mientras que una comprensión restringida del despojo —basada en la sola dimensión territorial— nos invitaría a descartar estos aspectos como irrelevantes, nos parece, por el contrario, esencial incluirlos como aspectos fundamentales de un proceso más general de pérdidas diversas⁶. Esto no quiere decir que consideramos que todas las modalidades del despojo pueden ser equiparadas o que comparten una esencia común. Es obvio, por ejemplo, que la desposesión de la tierra nativa tiene que ser distinguida de las pérdidas que tienen lugar en otros niveles (en términos, por ejemplo, de independencia política, económica o cultural). Pero el hecho de diferenciar estas

6 Esta tendencia a asociar de manera casi sistemática la noción de despojo a la cuestión territorial ha sido particularmente evidente en las recientes interpretaciones del conflicto colombiano, en las cuales el despojo se entiende por lo general como “de tierra y territorios”. Véase el informe de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (2009), como ejemplo ilustrativo.

modalidades no significa que no puedan pensarse conjuntamente. No solamente porque no siempre es posible distinguir de manera clara las formas de desposesión (ya que, por lo general, se entrecruzan y se superponen entre sí), sino porque los efectos que tienen las unas y las otras no se entienden aisladamente. Si bien nadie puede negar que la cuestión territorial ha constituido un asunto crucial para los pueblos indígenas en el largo proceso de conquista (el cual, como lo hemos indicado, se ha extendido durante el periodo republicano), sería absurdo aislar las formas de usurpación de la tierra de otros procesos que han atentado contra la independencia de los pueblos: en contra de su capacidad para tomar decisiones o para mantener instituciones propias, de su capacidad para ser autónomos en cuanto a la producción de riquezas, y, finalmente, de su capacidad para mantener lo que podríamos llamar un “mundo propio” (caracterizado tanto por prácticas como por representaciones específicas, así como por el uso de una lengua propia, entre otras manifestaciones).

Los arhuacos a inicios del siglo XX

Los arhuacos constituyen —con los koguis, wiwas y kankuamos— uno de los cuatro pueblos indígenas que habitan hoy la Sierra Nevada de Santa Marta. Para la época que nos interesa en este artículo, se estima que la población arhuaca era aproximadamente de 1.500 a 2.000 personas, las cuales vivían en su mayoría cerca del pueblo de San Sebastián de Rábago (hoy Nabusímake), en las faldas meridionales de la sierra⁷. Si los arhuacos se beneficiaban de una innegable autonomía (que les permitía vivir —en muchos aspectos— de manera independiente frente al resto de la sociedad colombiana), es importante anotar que no se encontraban en situación de aislamiento total. Se puede argumentar que la sierra constituía en este entonces algo así como un “espacio medio” (*middle ground*⁸), en el cual interactuaban actores heterogéneos incluyendo indígenas, colonos, funcionarios públicos y misioneros. Se debe recordar en particular que —desde por lo menos la mitad del siglo XIX— San Sebastián de

7 Para más detalles sobre este contexto, véanse los textos del etnógrafo sueco Gustaf Bolinder (1966), quien realizó dos estancias de investigación en la Sierra Nevada en 1914-1916 y 1921. Para un panorama general véase Uribe Tobón (1992).

8 El concepto de *middle ground* —que se podría traducir como *territorio intermedio*— ha sido desarrollado por el historiador Richard White en su libro epónimo publicado en 1991 sobre la región de los grandes lagos en el siglo XVIII.

Rábago era un corregimiento encabezado por un inspector de policía o corregidor, quien estaba encargado de ejercer el poder estatal en la región. De hecho, es en gran parte gracias a esta presencia estatal que existen hoy fuentes que nos permiten reconstruir de manera detallada la historia que queremos contar. En efecto, el corregidor de San Sebastián mantenía una abundante correspondencia con autoridades de distintos niveles: en particular, con los inspectores de los diferentes corregimientos vecinos (especialmente de Atánquez y Pueblo Viejo), pero también con sus superiores tanto en Valledupar (donde se encontraban el prefecto de la provincia y el alcalde) como en Santa Marta (donde estaba ubicada la Gobernación del Magdalena).

La campaña de denuncia arhuaca

El primer momento que queremos analizar corresponde a una movilización organizada por los arhuacos a partir de 1915 para denunciar una serie de atropellos de los cuales se sentían víctimas⁹. Este proceso de resistencia particular culminó con la visita de una delegación arhuaca a Bogotá en 1916, cuyo objetivo era entrevistarse con el presidente José Vicente Concha. Esta comisión estaba liderada por Juan Bautista Villafaña (también conocido como Duane) e incluía a Salvador Izquierdo, Fermín Garavito, Diego Torres, Rafael Izquierdo y Juan Antonio Mejía, todos habitantes de la región de San Sebastián de Rábago. Dos artículos publicados en periódicos bogotanos que relataron la visita nos permiten entender las reivindicaciones arhuacas. Estos textos son particularmente interesantes porque se basan en una entrevista al líder de la delegación, Juan Bautista Villafaña, que fue transcrita en la edición del 5 de noviembre de 1916 del diario *Nuevo Tiempo*¹⁰.

¿Cuál es el objeto de la venida de ustedes? —le preguntamos al cacique, quien respondió:

—Venimos a entendernos con el señor Presidente de la República para que el Gobierno nos ampare.

9 Para la descripción de procesos similares de resistencia en otras regiones del país, véanse Salgado (2015), Espinosa Arango (2005) y Vasco (2008).

10 Otra narrativa sobre estos eventos, escrita desde una perspectiva arhuaca, es el texto titulado "Llegada de los misioneros capuchinos a la Sierra Nevada de Santa Marta", publicado en 1978 en el libro *Los indígenas arhuacos. La vida de la civilización*, escrito por el indígena arhuaco Vicencio Torres. Sin embargo, dado que no es una fuente contemporánea, es más útil para reflexionar sobre la extensa memoria que existe en el mundo arhuaco acerca de esta historia que para entender los sucesos de la época en sí mismos.

—¿Qué les ocurre a ustedes?

—Somos víctimas de los civilizados, quienes nos han arrebatado nuestros derechos.

—¿Qué piensan decirle al señor Presidente?

—Que si no es posible que se mejore nuestra situación, tendremos que emigrar para otra parte donde no tengamos que sufrir tanto pues algunos hacendados nos obligan a trabajar de balde y muchas veces hasta vendernos para no morir de hambre.

—¿Están contentos con las autoridades?

—No, señor; no queremos esas autoridades civilizadas, porque son enemigas de nuestra raza. Sobre este asunto también hablaremos con el señor Presidente y le pediremos que haga nombrar Corregidor de nuestro pueblo a Adolfo Antonio Garavito o a Carmen Izquierdo, que son indígenas y conocen nuestras maneras de vivir.

—¿Qué diversiones tienen ustedes?

El cacique Villafaña lanzó una exclamación en su idioma y repuso:

—Ninguna porque la que teníamos, por ley tradicional, no la podemos ejercer ahora porque los civilizados nos la prohibieron. Esa diversión se llama “El baile de Casa María”¹¹ que dura un mes, durante el cual descansa la tribu y se celebran fiestas. Ahora no podemos bailar porque nos castigan. La tribu está muy disgustada por eso.

—Díganos, Villafaña, ¿usted es colombiano?

—Sí, señor. Toda la tribu quiere esta Patria, pero si nos persiguen en la Goajira, nos vamos. Ahora pediremos una bandera nacional al Presidente para la tribu, y las leyes que necesitamos para no dejarnos humillar más¹². (“Misión de los indios arhuacos. Hablando con el cacique Villafaña” 1916)

11 La *casamaría* hace referencia a la casa ceremonial de los *mamos* o líderes religiosos arhuacos y *koguis* (que los arhuacos llaman hoy más comúnmente *kankurwa*).

12 El periódico *El Gráfico* resumía el encuentro de una manera muy similar: “Quieren ellos que se les nombre como Corregidor de San Sebastián a un indígena y que las autoridades les amparen contra los civilizados, como ellos dicen. [...] Tienen muchas quejas de los habitantes y de las autoridades de la región: se les hace trabajar en los caminos sin remuneración; cuando sacrifican una res para su propio consumo les hacen pagar el impuesto de degüello y como no tienen monedas les decomisan el cuero”. Añaden: “—Pedimos que nos den una bandera nacional que será entre nosotros el símbolo de la Patria y códigos y leyes para conocer nuestros derechos, nos dijo Villafaña interpretando la voluntad de sus compañeros y que se respeten las tradiciones y costumbres de nuestra tribu: últimamente nos han prohibido celebrar las fiestas tradicionales de nuestra raza impidiéndonos el baile de ‘casamaría’ con que festejábamos ciertas épocas del año y que constituía un mes de diversiones para los nativos” (“Los indígenas de la Goagira” 1916).

El texto permite entender de manera clara los principales motivos de preocupación de las autoridades arhuacas. Tres grandes direcciones pueden ser identificadas: primero, resaltaban la pérdida de autonomía política al pedir el nombramiento de autoridades propias en los principales puestos administrativos de la región. San Sebastián de Rábago era entonces un corregimiento que dependía de la Alcaldía y de la Prefectura de Valledupar; el corregidor —o inspector de policía— era el principal representante local del Estado. Lo interesante en este caso es que los delegados arhuacos no pedían derechos nuevos sino que anhelaban el retorno a una situación anterior. A contrapelo de una visión lineal de la historia como progreso, los archivos del corregimiento muestran que varios indígenas habían ocupado el puesto de corregidor en los años previos al decreto —en particular, Carmen Izquierdo (a quien Juan Bautista Villafaña mencionaba en su entrevista)—. Sin embargo, en los últimos meses, habían sido reemplazados por colonos (Régulo García F., Víctor Mestre y Juan José Blanco). Es importante anotar que esta reivindicación para acceder a posiciones de autoridad dentro de los pueblos de la Sierra Nevada no se acompañaba de reclamos de independencia como tal; al mismo tiempo que exigían el nombramiento de autoridades propias, los delegados arhuacos pedían una bandera y leyes, y reclamaban así parte de la nación.

Segundo, los arhuacos tenían quejas en cuanto a las relaciones económicas y comerciales, al denunciar las formas de explotación por parte de los colonos (los llamados *civilizados*) y de los representantes del Estado. Para ellos, las autoridades abusaban de sus poderes, cobraban impuestos indebidos (en particular, derechos de degüello) y obligaban a las personas a trabajar, tanto en obras públicas (caminos) como en las fincas de los principales colonos de la región.

Tercero, tenían reivindicaciones de orden cultural, al exigir el respeto de “las tradiciones y costumbres de nuestra tribu” (y en particular la fiesta de *casamaría*). Finalmente, se puede resaltar que si bien la defensa del territorio no aparecía de manera central en la entrevista, los delegados advertían que estas diferentes amenazas podían conducir a una salida de la población de sus tierras. Esto quiere decir, por un lado, que los delegados arhuacos sí estaban preocupados por la cuestión de la tierra y, por el otro, que presentaban esta cuestión como directamente relacionada con los otros atropellos que los afectaban. Es en este sentido que queremos postular el carácter heurístico de una concepción amplia del despojo, en la cual las amenazas territoriales no se consideran como un fenómeno independiente.

Como lo hemos dicho, esta visita a Bogotá no constituía un acto aislado: se inscribía en el contexto de una campaña más amplia de denuncias; a través de

repetidas cartas, peticiones, diligencias y solicitudes, los arhuacos apelaban en estos años a las autoridades estatales para solicitar la protección de sus derechos como ciudadanos y como indígenas bajo la ley colombiana¹³. Así, en este mismo periodo, escribieron y enviaron varios memoriales a diversas instituciones (en particular, a la Gobernación del Magdalena en Santa Marta, pero también a la Prefectura y la Alcaldía en Valledupar) donde formulaban una serie de reclamos recurrentes: pedían el nombramiento de autoridades propias y se quejaban de los maltratos cometidos por los llamados “civilizados” en su contra. Uno de estos memoriales fue entregado por Antonio Adolfo Garavito (quien también era mencionado en la entrevista del *Nuevo Tiempo*) al gobernador del Magdalena en junio de 1916, en el cual se presentaba como comisario de policía y jefe arhuaco (Archivo Histórico del Magdalena Grande 1916, caja 34).

La respuesta del Estado

En apariencia, estas acciones políticas fueron muy efectivas y el Estado parecía reconocer gran parte de las reivindicaciones arhuacas como legítimas. A finales de 1916, la Gobernación del Magdalena, bajo el mandato de Rafael de Armas, emitió un decreto como respuesta explícita a las solicitudes expresadas por los arhuacos¹⁴. Este decreto —que contaba con 19 artículos— se presentaba como un intento para reglamentar “la Ley 89 de 1890 en relación con los indígenas de las tribus de la Sierra Nevada y Motilonés”. En efecto, esta ley —“por la cual se determina[ba] la manera como deb[ían] ser gobernados los salvajes que [iban] reduciéndose a la vida civilizada” (y que constituía la principal norma en relación con los pueblos indígenas después de la adopción de la Constitución de 1886)— solo había planteado los grandes lineamientos a escala nacional. En el artículo 41 indicaba que los “Gobernadores de Departamento” quedaban “encargados de dictar los reglamentos necesarios en desarrollo de esta ley y llenar los

13 No hemos podido encontrar todas las solicitudes y memoriales que enviaron los arhuacos a las autoridades en esta época. Sin embargo, como lo veremos más adelante, las autoridades fueron muy explícitas en reconocer que las quejas y solicitudes arhuacas eran frecuentes entonces. Para un trabajo reciente sobre estas movilizaciones, véase Muñoz (2016).

14 Dado en Santa Marta a los 24 días del mes de noviembre de 1916. *Magdalena. Gaceta Departamental*, n.º 486, Santa Marta (23 de diciembre de 1916).

vacíos de la misma sin contravenir sus prescripciones”¹⁵. En este sentido, 26 años después de la publicación de la Ley 89, el Decreto 68 era el primero que —desde una escala local— buscaba reglamentar la situación de los pueblos indígenas en el caso del Magdalena¹⁶.

Lo interesante en este caso es que si bien la Gobernación había actuado en función de una solicitud expresa del Gobierno nacional¹⁷, el texto parecía redactado principalmente para atender las diferentes quejas del pueblo arhuaco. Así, en la exposición de las “consideraciones” que condujeron a la adopción del decreto, se reconocía que, de manera general, los reclamos de los arhuacos habían desempeñado un papel fundamental en la adopción de la norma: “Son frecuentes las solicitudes que los indígenas arhuacos presentan a este Despacho, en que se quejan de no gozar de las garantías que les otorgan las leyes”. El decreto se presentaba en este sentido como una medida progresista, dictada “con el objeto de propender a que los indígenas sean mejor tratados y a suavizarles la acción de la ley y de la justicia, para irlos con sus medidas atrayendo a la vida civilizada y su respeto y acatamiento por las autoridades y régimen administrativo”¹⁸.

-
- 15 Es importante entender que el decreto se inscribía en la continuidad clara del proyecto político conservador, iniciado desde la Constitución del 1886 y el Concordato del 1887. Este proyecto —basado en una fuerte alianza entre el Estado colombiano y la Iglesia católica— había favorecido la instauración de nuevas misiones en diferentes regiones del país que contaban con una importante población indígena. Para una presentación general de la Ley 89 de 1890 y las instituciones indigenistas en el siglo XIX, véase Pineda (2002).
- 16 Es pertinente aclarar que la reglamentación sobre misiones que se hizo durante la última década del siglo XIX y la primera del siglo XX también buscó reglamentar la situación de los pueblos indígenas, incluidos los del Magdalena (véase, en especial, la Conversión al Concordato de 1898 y el Convenio de Misiones de 1902). En relación con el tema específico de las misiones, el lector puede remitirse a dos libros de reciente publicación que analizan de manera detallada el caso de la Sierra Nevada, Córdoba (2015) y Pérez (2015).
- 17 El decreto indicaba: “Que el Supremo Gobierno dio cuenta a este Despacho de ser a la Gobernación a quien toca dictar el reglamento, fundándose en lo que dispone el art. 41 de la Ley 89 de 1890”, lo cual parece indicar que las acciones políticas arhuacas realizadas a escala nacional fueron efectivas. Es importante anotar que el decreto fue promulgado apenas veinte días después de la visita de la delegación arhuaca a Bogotá y que, en una carta, el prefecto advertía que los arhuacos sabían hacer llegar sus quejas al “Palacio de la Carrera” (la actual Casa de Nariño).
- 18 Es importante anotar que si la Constitución de 1886 y la Ley 89 de 1890 son representadas hoy como textos racistas y discriminatorios —los cuales concebían a los indígenas como seres marcados por su inferioridad y su menor grado de civilización— no era el caso en la época. Varios de los actores (incluso los indígenas) presentaban estas normas como el reflejo de una visión benévola y progresista. Así, el secretario de Gobierno de la Gobernación del Magdalena mencionaba en una de sus cartas al corregidor de San Sebastián (s. f.) “el pensamiento altruista que inspiró al Congreso de 1890” y lo invitaba a garantizar equidad y justicia para los indígenas de la región. Del mismo modo, pocos meses después de la adopción del decreto, el corregidor de Pueblo Viejo le hablaba en una carta al corregidor de San Sebastián de Rábago (CSSR) de la administración progresista y llena de buenos propósitos de la Prefectura de Valledupar (3 de abril de 1917). Esto nos recuerda la importancia de acercarnos a los conceptos de un modo relacional y situado: el sentido de las palabras

Los encargados de crear la norma les habían solicitado a otros actores intervenir en su elaboración, pero de manera sorprendente estos guardaron silencio. Por un lado, la Gobernación había invitado a las autoridades religiosas; como el decreto afectaba la situación de las “Tribus residencias de las misiones del Vicariato Apostólico de la Guajira”, la Gobernación había pedido unos “informes al Sr. Vicario, Obispo de Citarizo”. Es importante aclarar la situación al respecto. Desde 1888, un grupo de capuchinos españoles había vuelto al norte de Colombia y el territorio de la sierra había sido incorporado en la jurisdicción de su misión (junto con La Guajira y los Motilones)¹⁹. Sin embargo, los misioneros tenían su centro de acción en Riohacha y, hasta la expedición del decreto, su presencia en la sierra así como su impacto en el mundo arhuaco habían sido relativamente limitados (en particular, porque el “sistema ambulante de catequización” utilizado hasta el momento no había dado buenos resultados). Pero la situación estaba a punto de cambiar: en 1914, la Ley 64 para la “reducción y civilización de unas tribus indígenas” había aprobado los fondos para la creación de un “orfanato” en San Sebastián de Rábago (dos de estos habían sido construidos desde 1910 en San Antonio y Nazaret en La Guajira y un tercero, en la Sierrita), el cual sería efectivamente establecido a partir de 1917²⁰. A pesar de esta situación, el Decreto 68 indicaba en sus “consideraciones” que el Vicariato no había respondido a las solicitudes de la Gobernación.

Por otro lado, la Gobernación había invitado también a las autoridades civiles a rendir informes preparatorios; en Valledupar, al “prefecto” y al “alcalde” y, a escala local, a los “inspectores y comisarios de corregimientos y caseríos de indígenas”. Aunque ellos tampoco respondieron, se decidió promulgar el decreto debido a la insistencia de los arhuacos (y, como ya lo hemos resaltado, a las presiones de las instancias nacionales de Gobierno). Los dos últimos artículos (18 y 19) indicaban sin embargo que el decreto podía ser modificado una vez recibidos los informes, “si fuere el caso de reformar y adicionar el presente”. Las

nunca está dado de manera intrínseca y definitiva, sino que depende siempre de sus usos contextualizados. Entonces, en la época, las nociones de progreso y justicia no eran para nada incompatibles con la naturalización de la desigualdad racial.

- 19 Para una reconstrucción detallada de la tortuosa secuencia de actos, eventos y controversias que condujo al regreso de los capuchinos españoles en la Colombia independiente del final del siglo XIX, véase Bosa (2015a). Hablamos de *regreso* porque si bien algunos misioneros capuchinos habían intentado evangelizar a los arhuacos desde la Colonia, luego fueron expulsados en el marco del proceso de independencia. El libro *Historia de la misión Guajira, Sierra Nevada y Motilones*, escrito hacia la década de 1920 por el padre Eugenio de Valencia (1924), describe también en detalle y desde una óptica local los acontecimientos particulares que marcaron este proceso histórico específico.
- 20 Ley 64 de 1914, 10 de noviembre, *Diario Oficial* 15.339. Para una reflexión sociojurídica sobre esta ley, véase Gaitán (2002).

consideraciones terminaban de la siguiente manera: “Que no se han recibido esos informes aún, pero que habiendo repetido los indígenas sus solicitudes, es del caso disponer alguna reglamentación que podrá adicionarse y reformarse después”²¹. En este sentido, el decreto parecía reflejar las aspiraciones arhuacas principalmente. De hecho, en sus consideraciones generales, la norma resumía las diferentes quejas presentadas por los indígenas en sus varias delegaciones y memoriales, y la mayoría de los artículos fueron redactados para solucionarlas.

La primera preocupación estaba ligada a la cuestión de las autoridades políticas. Para responder a la inquietud según la cual los arhuacos “mejor servidos estarían con que sus autoridades fueran de la misma casta”, el primer artículo del decreto invitaba a que “los inspectores y comisarios de los corregimientos y caseríos de indígenas de que se trata [sean] nombrados por los alcaldes de los mismos naturales, cuando ellos así lo pidan”. Adicionalmente, un artículo instituía un consejo de indígenas encargado de “resolver asuntos dudosos que ocurran en relación con los indígenas y la administración de sus intereses” (artículo 16).

Un segundo grupo de quejas mencionadas por el decreto estaba ligado al tema de la explotación económica por parte de los civilizados. Como lo señalaban las consideraciones:

- Que se les extorsiona en las transacciones que hacen con los civilizados; que se les obliga a trabajar por un salario ínfimo, y que por pequeñas deudas que contraen y que no alcanzan a responder en el tiempo señalado se les quitan excesivas sumas y sus animales.
- Que los civilizados les llevan licores embriagantes a sus residencias, les dan excesivamente caras las mercancías, y en cambio les toman por menos de su valor el café, cueros o efectos que se producen en su territorio, valiéndose para ello de su ignorancia.

Para atender estas quejas, una serie de artículos pretendían reglamentar el problema de los “contratos”, con el objetivo de prevenir los abusos por parte de los colonos. Por un lado, el decreto indicaba que el “precio de la transacción” tenía que “estipularse con justicia dándoles a las cosas su verdadero valor y de ningún modo despreciando los artículos de los indígenas y si se trata de trabajos de ellos se les pagará al mismo precio que si fuere un civilizado” (artículo 3). Por otro lado, estipulaba que,

[...] cuando el indígena sea obligado a trabajar por concierto que haya hecho o porque se le condene a que pague lo que debe en trabajo, se vigilará

21 Veremos, sin embargo, que el texto fue redactado de tal manera que ninguna reforma sería necesaria desde el punto de vista de las autoridades civiles, religiosas y económicas.

para que el dueño del trabajo no vaya a imponerle tarea más gravosa que la que corresponde al día y al salario convenido. (Artículo 10)²²

De manera general, el decreto insistía en el establecimiento de procedimientos formales. Toda transacción tenía que ser “presenciada por el inspector o comisarios” y “lo convenido” tenía que ser “escrito ante testigos” (artículo 2)²³. Para más garantías, el inspector tenía que “nombrar al indígena de defensor un civilizado, empleo que desempeñará *ad honorem* consultando para el nombramiento al padre misionero”.

Un tercer eje se relacionaba con los atropellos cometidos por los mismos representantes del Estado y, en particular, con el cobro de impuestos injustos. El decreto reconocía que los arhuacos se habían quejado de haber sido “tratados con rigor” en relación con el “derecho de degüello” (“que se les cobra el impuesto aun cuando el beneficio de la res sea para matar el hambre y no para negocio de vender sus carnes”). Para mejorar esta situación, el artículo 7 obligaba a la “autoridad encargada de hacer efectivos los impuestos” a comprobar que “hay razón para pagar el impuesto” (y añadía que “en todo caso que el indígena se queje de injusticia no se hará efectivo el pago sin previa revisión del Sr. Alcalde, quien decidirá”). Del mismo modo, el artículo 8 buscaba controlar el uso de la mano de obra indígena para las obras públicas, explicando que “en los trabajos para la limpieza de los caminos y de los ejidos del pueblo, se fijará con equidad el servicio que hayan de prestar, y de ningún modo se les obligará a trabajar más de lo necesario”.

Finalmente, el último punto se refería a lo que podríamos llamar *atropellos culturales*, en el sentido de que se relacionaban con la posibilidad de asegurar la continuidad de una serie de prácticas propias (organizadas alrededor de los *mamos*). Los arhuacos se habían quejado —indicaba el decreto— “de que en sus fiestas se les prohíbe entregarse a sus bailes y recreos inocentes y tradicionales”. Para remediar esta situación, el artículo 17 precisaba que se les debía permitir “a los indígenas la celebración de las fiestas de costumbres”.

22 Un párrafo venía a complementar el artículo 10: “El que abusare en este sentido se le aplicará la pena que según el Código de Policía correspondiere al maltrato de obra asimilando el caso a la gravedad que revistiere el abuso cometido”.

23 El decreto precisaba que el inspector y el misionero serían árbitros en caso de transacciones no cumplidas entre indígenas; y que las disposiciones del Código de Policía se debían aplicar en el caso de transacciones con los civilizados. Así, el artículo 4 indicaba que los “contratos y transacciones que salgan del fuero policivo se ventilarán ante la autoridad competente y de acuerdo con las disposiciones sustantivas vigentes”.

Los efectos (in)esperados de la norma

Esta primera lectura del decreto parece confirmar que se trataba de un texto cuya motivación principal era brindar protección a la población indígena. Sin embargo, un examen más detallado de la norma en su conjunto nos ayuda a entender en qué sentido inauguraba la que iba ser una de las décadas más violentas y trágicas de la historia arhuaca. No solo porque los principales atropellos de los cuales se habían quejado los delegados arhuacos siguieron existiendo (y profundizaron de este modo la pérdida de autonomía política, económica y cultural), sino porque nuevas amenazas aparecieron, ligadas en particular con la institucionalización de la misión (el robo de los niños para que fueran internados en el mal llamado “orfanato” era el símbolo más fuerte de estas nuevas amenazas). Como sucede a menudo, “el diablo está en los detalles” y el texto estaba escrito de tal manera que una serie de condiciones, en apariencia secundarias, producirían efectos prácticos opuestos a las intenciones anunciadas (e invalidarían de manera reiterada las demandas formuladas por los arhuacos). Así, es innegable que la protección que el texto pretendía darle a la población indígena solamente se puede entender en el marco de un entramado cultural particular, que se caracterizaba por una inferiorización sistemática de los pueblos indígenas.

En cuanto a la cuestión de la representación política, es evidente que la implementación del decreto condujo —desde el punto de vista arhuaco— a una pérdida clara de autonomía, al otorgarles a los misioneros y a las autoridades civiles nuevas competencias y un poder caracterizado por su alto nivel de discrecionalidad. Primero, si bien el decreto invitaba a nombrar inspectores y comisarios arhuacos, indicaba más adelante que “la petición” tenía que venir “con el dictamen del misionero residente de la misión” y resaltaba que, en el caso de que “ninguno de los indígenas estuviere en capacidad de prestar esos servicios”, el misionero tendría que “indicar el civilizado a quien debe nombrarse”. De este modo, los efectos producidos por el decreto fueron exactamente contrarios a lo que podríamos considerar como el espíritu de la norma. En vez de fortalecer la autonomía reivindicada por los arhuacos, su aplicación otorgaba un poder exorbitante a la Iglesia y a los colonos. Mientras que varios arhuacos habían ocupado el puesto de corregidor antes del decreto (principalmente los mencionados Carmen Izquierdo y Antonio Garavito), un examen atento de los archivos del corregimiento de San Sebastián muestra que casi todos los inspectores de policía de la década de 1920 fueron colonos. Las autoridades civiles y religiosas

consideraban sencillamente —como se lo permitía el decreto— que ningún arhuaco estaba en capacidad de asumir estas posiciones de autoridad²⁴.

La creación del Consejo Indígena —establecida por el artículo 16— no ofrecía gran consuelo al respecto; se trataba de una institución sin poder de decisión, directamente subordinada al inspector de policía y al padre misionero (quien la presidía). De esta manera, si el decreto parecía otorgar un nuevo espacio de participación política para los arhuacos, el hecho de que esta instancia fuera puramente consultiva contribuía a institucionalizar aún más la sujeción de los indígenas frente a las autoridades estatales y religiosas. Si bien el Consejo fue creado desde los primeros meses de 1917 y se reunió a lo largo de la década de 1920, sus prerrogativas se limitaban a resolver asuntos civiles y disputas menores, cuando así lo solicitaban el inspector o el director del orfanato. En este sentido, se puede argumentar que la primera dimensión de la dinámica despojadora a la cual los arhuacos tuvieron que enfrentarse en estos años, se relacionaba con la pérdida de la capacidad para gestionar de manera autónoma los asuntos internos de la comunidad y para tomar decisiones políticas propias.

Algo muy similar sucedía en relación con las cuestiones económicas. Como lo hemos visto, una sección entera del decreto (artículos 2 a 6) estaba dedicada al problema de los contratos y buscaba prevenir los abusos por parte de los colonos. Pero, como en el caso de las autoridades políticas, es evidente que el decreto no condujo a reequilibrar las relaciones de poder. En efecto, la medida principal contemplada para regularizar las formas de contratación consistía en instaurar procedimientos formales. Ahora bien, en tanto los colonos y los misioneros aparecían como los garantes de estos procedimientos, el decreto solo podía contribuir a reforzar el poder de estos actores. Paradójicamente, el decreto pretendía proteger a los trabajadores arhuacos frente a los atropellos de los “civilizados”, pero tanto el inspector de policía (encargado de “presenciar las transacciones”) como el “civilizado defensor” de los indígenas, por lo general eran escogidos entre los mismos “patrones”. Así, los archivos del corregimiento de San Sebastián indican que los tres primeros “personeros” o “voceros” (Régulo García, César Mestre y Ernesto Pavajeau) eran todos dueños de fincas que contrataban a los arhuacos como mano de obra, utilizando el sistema de “matrícula”²⁵. No es difícil

24 No solamente los corregidores no indígenas fueron mucho más numerosos que los indígenas, sino que sus mandatos fueron mucho más largos. Entre los principales corregidores de la época se puede resaltar a los siguientes: Juan José Blanco, José María Sequeda, Romeo Borrego, Tomás G. Pavajeau e Israel Jiménez, todos colonos de la región.

25 La *matrícula* era un sistema de contratación, basado en formas de endeudamiento que creaban lazos duraderos de explotación entre los trabajadores indígenas y sus patronos. Por razones de espacio no podemos describir con detalles aquí el funcionamiento de la

en este contexto entender que no estaban en la mejor posición para “representarlos en todos sus compromisos y controversias”²⁶.

Pero si el decreto pudo servir a propósitos directamente opuestos a los que defendía oficialmente, fue sobre todo porque había sido redactado con fórmulas demasiado imprecisas, que dejaban un margen considerable para quienes estaban encargados de su interpretación y de los arbitrajes (como en el caso de la evaluación de las capacidades requeridas para ocupar el cargo de inspector). No es extraño que las normas jurídicas se caractericen por su indeterminación y su elasticidad; como lo ha mostrado Pierre Bourdieu (2000), se trata en general de “textos cuyo sentido no se impone jamás de manera absolutamente imperativa” (162). Sin embargo, estas imprecisiones e incertidumbres eran particularmente asombrosas en el caso del decreto. El artículo 3 establecía por ejemplo que el “precio de la transacción” tenía que estipularse “con justicia dándoles a las cosas su verdadero valor y de ningún modo despreciando los artículos de los indígenas”. De la misma manera, el artículo 10 indicaba que, en el caso de los indígenas que trabajaban por “concierto”, “se vigilará para que el dueño del trabajo no vaya a imponerle tarea más gravosa que la que corresponde al día y al salario convenido”²⁷. Si bien estas disposiciones parecían proteger los intereses de los indígenas, es evidente que los colonos, los misioneros y los arhuacos tenían maneras diferenciadas —para no decir opuestas— de entender el “precio justo” o el “valor verdadero” de un objeto. Tenían también interpretaciones distintas de lo que constituía una “tarea más gravosa que la que corresponde al día y al salario convenido”. Y es más evidente aún que no todos iban a ser reconocidos como intérpretes autorizados y legítimos de la norma; en esta lucha por el monopolio de la interpretación, los arhuacos se encontraban en una situación de clara desventaja²⁸. Las autoridades regionales repetían regularmente que su “principal

matrícula en la Sierra Nevada de Santa Marta. Es preciso señalar, sin embargo, que los archivos del corregimiento de San Sebastián de Rábago constituyen una fuente extraordinaria para hacerlo. Otro texto será dedicado a esta cuestión.

- 26 Casi todos los inspectores tenían estas mismas características sociológicas. Es importante recordar además que tanto el vocero como el inspector debían ser nombrados “de acuerdo con el señor cura de la misión” (quien utilizaba también la matrícula y los contratos de concierto para poner a trabajar la mano de obra arhuaca).
- 27 La noción de concierto era, en este contexto, equivalente a la de matrícula.
- 28 Las mismas ambigüedades pueden notarse en el caso de los impuestos y de los trabajos colectivos. Así, el artículo 8 indicaba que los servicios que tenían que prestar los arhuacos debían fijarse “con equidad” y que, de ningún modo, se les podía obligar “a trabajar más de lo necesario”. El artículo 9 establecía de manera muy similar: “una lista se fijará en lugar público para que si alguno tuviere que reclamar se le atienda si es justo el reclamo”. Es probable, de nuevo, que las autoridades civiles y religiosas, por un lado, y la población arhuaca, por el otro, entendieran de manera muy diferente las ideas de “equidad” y de

objeto” era “atender en preferencia a los ramos de agricultura y cuando se trata de matriculados con mayor razón”²⁹. En este contexto, una carta en la cual el alcalde de Valledupar le ordenaba al corregidor de San Sebastián remitir “sin demora alguna, todos los indios que tengan compromiso por trabajo” permite entender, sin duda alguna, que las autoridades encargadas de la aplicación del decreto privilegiaban algunos intereses sobre otros:

Pues es un deber. Toda autoridad constituida prestarles garantía a las personas que se dedican a un ramo de industria pecuaria y agrícola, así como todo ciudadano que necesita el apoyo de la autoridad.³⁰

No se requiere una interpretación muy profunda para entender que estos ciudadanos que requerían el apoyo y la protección de la Administración pública no eran precisamente los trabajadores arhuacos.

En este sentido, se puede argumentar que el decreto no contribuyó a reducir la explotación económica de los arhuacos, sino más bien a institucionalizarla y a inscribirla en la ley. Las prácticas de los colonos no sufrieron grandes cambios (en términos de pagos por tarea, endeudamiento, compromisos de trabajo, condiciones laborales, etc.), pero ahora se realizaban de acuerdo con el derecho, en el marco de los “contratos con cláusulas establecidos por el señor prefecto”. El sistema de *mozos matriculados* —que seguía vigente después de la adopción del decreto— constituía sin duda una práctica a la vez muy legal y muy violenta, la cual colocaba sistemáticamente a los trabajadores arhuacos en una situación de subordinación y de dependencia frente a los colonos de la región. Así, el estudio meticuloso que hemos realizado de la correspondencia entre el corregidor de San Sebastián de Rábago y el de Pueblo Viejo indica que, durante la década de 1920, gran parte de su actividad seguía girando alrededor de la necesidad de entregar a los “indios pedidos” a sus “respectivos patrones”. Y para obligar a los arhuacos a cumplir con sus “compromisos de trabajo” —adquiridos a raíz de un complejo sistema de deudas— los funcionarios no dudaban en utilizar todas las herramientas de la fuerza pública que tenían en su poder: fianzas, multas, comisiones de búsqueda compuestas por semaneros³¹ y colonos, arrestos, días de cepo, etc.

“justicia”. Si bien el decreto asumía que se trataba de valores éticos consensuados y universales, es obvio que en la práctica se privilegiara un “sentido de equidad” sobre otros.

29 Carta de Rafael Arvea B. al CSSR (s. f.).

30 Carta del alcalde municipal de Valledupar (Manuel Moscote C.) al CSSR, 12 de julio de 1920.

31 Los *semaneros* eran miembros de la comunidad arhuaca, puestos al servicio del inspector de policía y del comisario para realizar tareas de órdenes diversos (enviar comunicaciones,

Entonces, la segunda dimensión de las dinámicas del despojo que hemos intentado identificar se relacionaba, a nuestro modo de ver, con la institucionalización de estas formas de explotación laboral, que impedían indudablemente la continuidad de un modo de vida autosostenido.

Del mismo modo, podemos argumentar que el decreto no ofrecía muchas garantías para los arhuacos en cuanto al respeto por sus prácticas culturales, las cuales constituían la tercera dimensión en juego en las dinámicas de despojo. Si bien, como lo hemos dicho, el artículo 17 les reconocía oficialmente el derecho a celebrar sus “fiestas de costumbres”, esta protección estaba condicionada. Solo serían toleradas —enunciaba la norma— las tradiciones “inocentes”, que no proporcionaban “desagrados ni ultraje a la moral y buenas costumbres”. De nuevo, el decreto no incluía precisiones sobre los criterios concretos de definición, y les dejaba a las autoridades civiles y religiosas una autonomía muy amplia para establecer los límites de la moral y de la inocencia. Una vez más, la ausencia de reglas claras perjudicaba a los arhuacos. Como en los casos anteriores, las interpretaciones de las autoridades estaban basadas en ciertos principios éticos que reflejaban no unos valores universalmente compartidos sino una posición particular en el mundo, así como una visión situada. Durante la década de 1920, los misioneros emprendieron una lucha feroz contra las prácticas culturales arhuacas y, en especial, contra la acción de los *mamos*, a quienes consideraban abiertamente como sus enemigos. Los capuchinos se instalaron en San Sebastián con el objetivo claro de defender unos ideales de vida pensados como absolutamente contrarios a los de los arhuacos (caracterizados, desde su perspectiva, por “la indigencia, la barbarie y la verdadera esclavitud”³²). El decreto sería utilizado, en este contexto, como un arma más en el proyecto de transformación radical de la nación arhuaca. La entrada en el supuesto mundo de la civilización —representado por el orfelinato— empezaba con transformaciones físicas y simbólicas: los misioneros cortaban el cabello de los niños, les quitaban el traje arhuaco y les prohibían hablar su lengua, el *iku*. Estos cambios en la apariencia exterior, que buscaban diferenciar claramente a los alumnos de la misión del resto de la comunidad, constituían un primer paso hacia la transformación de las mentes;

acompañar de manera más o menos voluntaria a personas llamadas por las autoridades, etc.) a cambio de una pequeña remuneración. La institución de los semaneros sigue existiendo hasta el día de hoy y brinda un apoyo a las autoridades tradicionales de las diferentes regiones.

32 Informe del Vicariato Apostólico (inspector de Instrucción Pública) sobre movimientos de la educación en 1922 (1.º de marzo de 1923).

las “alas protectoras” del orfelinato debían liberar a los estudiantes “de la ignorancia y supersticiones indígenas”³³.

Finalmente, es importante resaltar que varios artículos del decreto —quizás los más significativos— no respondían a las quejas formuladas por los arhuacos. Primero, a pesar de que el vicario apostólico no había intervenido en la elaboración del decreto, este parecía escrito para preparar la pronta llegada de la misión. Así, varios artículos ponían explícitamente a las autoridades estatales al servicio de la futura misión³⁴. El artículo 14 lo hacía en relación con una cuestión muy específica: la escolarización de los niños. Estipulaba que los inspectores y comisarios estaban en la obligación de

[...] requerir a los niños y niñas para que todos los días asistan a la escuela si la hubiere, y en los días de fiestas y domingos a la Santa Misa y demás prácticas piadosas que en el pueblo tengan lugar.

Si bien una escuela había funcionado en San Sebastián de Rábago desde el siglo XIX³⁵, esta no parecía ser la verdadera preocupación del decreto. Como lo hemos señalado, los misioneros estaban a punto de construir un orfelinato en San Sebastián, para el cual iban a requerir el apoyo de las autoridades. No solamente para que los niños asistieran a la escuela, como lo indicaba el decreto, sino para que fueran internados y separados de sus familias. Y es en este sentido que las autoridades interpretaron el texto de la norma³⁶. Así, por ejemplo, en una carta

33 Informe del Vicariato Apostólico (inspector de Instrucción Pública) sobre movimientos de la educación en 1920 (8 de junio de 1921).

34 Esta situación parece indicar que —debido a la cercanía entre las autoridades civiles y religiosas— los misioneros no tuvieron que intervenir directamente para que sus ideas fueran incluidas y sus intereses, defendidos.

35 De hecho, los casos de arhuacos que sabían leer y escribir antes de la llegada de la misión no eran totalmente aislados. Uno de ellos, José de Jesús Ramos, era incluso maestro de escuela. Es interesante anotar también que un análisis detallado de los archivos del corregimiento de San Sebastián revela que varios arhuacos —tanto antes como después de la llegada de la misión— ocuparon el puesto de secretario del corregimiento, lo cual suponía cierto dominio de la cultura escrita.

36 Podemos resaltar el hecho de que, cuando se fundó efectivamente el orfelinato en 1917, los capuchinos utilizaron de nuevo la fuerza del derecho para obligar a las familias arhuacas a cooperar con ellos. No sabemos en qué condiciones el ilustrísimo señor obispo de Citarizo y vicario apostólico de La Guajira y Sierra Nevada logró que dos líderes arhuacos (Adolfo Antonio Garavito y Juan Bautista Villafaña) celebraran con él un convenio para preparar las condiciones de llegada de la misión. En este texto, los capuchinos mencionaban un compromiso libre y espontáneo por parte de los arhuacos (refiriéndose incluso al viaje a Bogotá como a una prueba de este compromiso), pero pretendían al mismo tiempo obligarlos jurídicamente a entregar sus hijos (entre otras cosas). “Primero: Los indígenas Adolfo Antonio Garavito y Juan Bautista Villafaña como representantes genuinos de todos los indígenas arhuacos del Corregimiento de San Sebastián de Rábago, de acuerdo con la promesa formal que el mencionado Juan Bautista Villafaña hizo al Gobierno Nacional

escrita en 1922 al inspector de policía de Atánquez, el inspector de San Sebastián hacía una referencia explícita al decreto para solicitar su colaboración en la persecución de “los niños y niñas que se fugan de este orfelinato” y que habían salido de su jurisdicción³⁷. A lo largo de la década de 1920, este artículo se siguió aplicando con todo su rigor, en el marco de una guerra entre las familias arhuacas y las autoridades civiles y religiosas. Como las primeras se negaban a mandar a sus hijos al mal llamado orfelinato y hacían todo lo posible para ayudarlos a escaparse, los inspectores de policía eran solicitados de manera casi permanente para buscar a las decenas de niños que habían escapado. Para tal fin, conformaban comisiones —compuestas por colonos y semaneros— encargadas de recorrer el territorio hasta encontrar a los menores³⁸. En 1926, por ejemplo, el corregidor Romelio Borrego le indicaba de manera muy clara al secretario de Gobierno en Santa Marta, que él cumplía “al pie de la letra el decreto de la Gobernación”:

Comoquiera que la mayor parte de los indios son refractarios a poner sus hijos en este Orfelinato, es lo que más les induce a presentarse ante Usted. Pero, yo, en todo caso, al fugarse cualquier niño perteneciente al Orfelinato, soy estricto en darle cumplimiento al artículo 1[4] del mismo decreto³⁹.

en su viaje a Bogotá en nombre de todos los indígenas delante el mencionado Sr. Vicario Apostólico, se comprometía libre y espontáneamente a llevar y dejar en el Orfelinato de San Sebastián, por todo el tiempo que lo exija la educación moral, religiosa, civil e industrial a todos sus niños y niñas. Segundo: A no oponerse a la práctica de las verdades y preceptos cristianos que hayan aprendido en el establecimiento durante el tiempo de su instrucción. Tercero: A visitar a sus niños solamente los domingos y a no llevárselos a sus casas ni un solo día sin el permiso del respectivo Director. Cuarto: A vender los solares y casas que sean necesarias para la conveniente adaptación de locales y a la vez a ayudar con trabajo personal mediante justa retribución y siempre que no sea en perjuicio de otros contratos legales de trabajo que los indígenas hayan celebrado con algún civilizado, a la fabricación de locales de buena marcha, higiene y organización de la obra. Quinto: A vender gustosa y libremente por ahora doce bueyes de carga de su propiedad. Para facilitar la conducción de víveres y materiales desde cualquier punto que sea necesario hasta el mismo San Sebastián y viceversa. Sexto: A poner un semanero que mediante una pequeña retribución y la comida cuide de la brigada de bueyes. Para su fuerza legal y validez firman conmigo este convenio el Ilmo. Sr. Obispo de Citarizo, Vicario Apostólico de La Guajira y los mencionados indígenas Adolfo Antonio Garavito y Juan Bautista Villafañá, en el lugar día, mes y año arriba indicado”. Sería interesante realizar un análisis en profundidad de este texto, así como de todos los usos del derecho (o más bien de la forma legal) por parte de la misión para imponer localmente su presencia.

- 37 Carta del CSSR al corregidor de Atánquez, oficio n.º 19, 10 de junio de 1922. En la misma carta, el corregidor solicitaba también ayuda para perseguir a los adultos que andaban huyendo de sus compromisos de trabajo, lo cual confirma también nuestras indicaciones anteriores sobre el funcionamiento de la matrícula.
- 38 Como en el caso de la matrícula, este artículo no permite realizar una presentación detallada de estos procesos de separación de los niños arhuacos de sus familias. Este tema será el objeto de otro texto específico.
- 39 Carta del CSSR al secretario de Gobierno, Santa Marta, oficio n.º 9 (10 de abril de 1926).

El artículo 15 fortalecía todavía más esta alianza entre el Estado y la misión capuchina a escala local. Redactado con un grado de indeterminación aún mayor al de los otros artículos, el texto indicaba que los inspectores y comisarios estaban en la obligación de “darle apoyo al padre misionero en todo caso que se le pidiera para cumplir lo que le corresponde en relación con la misión”. Esto quiere decir que, formalmente, no había límites en lo que los representantes de la Iglesia podían pedir a las autoridades. En este sentido, este y los otros artículos ya mencionados (los que daban, por ejemplo, al director del orfanato una influencia decisiva sobre todos los nombramientos o que le permitían actuar como presidente del Consejo Indígena⁴⁰) otorgaban a los misioneros españoles una posición insoslayable en todos los aspectos de la vida local. Como lo hemos señalado, estos habían tenido hasta este momento un impacto muy limitado sobre los habitantes de la Sierra Nevada (ya que su principal técnica de evangelización consistía en organizar, desde su sede central en Riohacha, excursiones breves a diferentes pueblos, incluso a San Sebastián de Rábago). Sin embargo, el decreto anunciaba un cambio radical que implicaría, desde el punto de vista de los arhuacos, una mayor intervención estatal y misionera en sus vidas, así como un asalto muy profundo a su autonomía cultural y política: si, en este contexto, la pérdida del derecho a educar a sus propios hijos representaba indudablemente la forma más extrema de agresión cultural, el contexto general apuntaba a una transformación profunda de la sociedad arhuaca, la cual se veía entorpecida en su capacidad de reproducirse a sí misma⁴¹. Una carta del prefecto de Valledupar (José María Quiroz) al corregidor de San Sebastián de Rábago, escrita algunos meses después de la llegada de la misión, confirma que las autoridades tomaban este artículo muy en serio: “Cualquier aviso del misionero, debe Usted atenderlo y proceder”⁴².

Esta alianza entre las autoridades civiles y religiosas (así como la pérdida de autonomía de las autoridades arhuacas) aparece también de manera clara en un convenio firmado en agosto de 1918 entre el vicario apostólico de La Guajira

40 Es interesante anotar que en 1928 el inspector de policía indicaba en una diligencia que, “según el parágrafo primero del artículo segundo del decreto número 68 del 24 de noviembre de 1916, reglamentario de la Ley 89 de 1890”, el director del orfanato (en este caso el R. P. fray Bernardo María de Torrijas) era reconocido como tutor de los indígenas. Aunque el texto señalaba solamente que las peticiones arhuacas para el nombramiento de autoridades tenían que venir con el dictamen del misionero, esta fue la interpretación dominante que se hizo del decreto.

41 En este sentido se puede decir que si, a escala nacional, la alianza entre la Iglesia y los poderes públicos había sido ratificada desde hacía varias décadas (en particular con el Concordato de 1887 y el Convenio de Misiones de 1902), indudablemente el decreto era instrumental para ayudar a construir, a escala local, un nuevo orden social en el cual a los misioneros españoles se les otorgaba un poder considerable.

42 Carta del prefecto de la provincia (José María Quiroz) al CSSR (27 de agosto de 1917).

y Sierra Nevada y el colono José María Sequeda, quien, como “Corregidor de este corregimiento de San Sebastián”, podía actuar “en representación y nombre de los indígenas de este pueblo” y como “fiel cumplidor de su voluntad”. El decreto indicaba que los arhuacos se comprometían a ceder “gratuita y espontáneamente al señor Vicario Apostólico de la Goajira dos casas de bahareque y barro con techo de paja [...] destinadas para habitación de los niños y niñas respectivamente del Orfanato de esta población”, así como a “componerlas siempre que sea necesario, sin retribución alguna”⁴³.

Finalmente, el decreto instauraba una serie de restricciones a la autonomía arhuaca. La principal se relacionaba con la venta de licores, que era permitida en el caso de los arhuacos únicamente “para la aplicación benéfica de ellos como para remedio, alimentación, desinfección” (artículo 5). En caso contrario, indicaba el decreto, “el que haya vendido licor, lo perderá, y el indígena será reconvenido, y si se embriagare se les castigará correccionalmente de acuerdo con el Código de Policía” (artículo 6). Como en casos anteriores, estas medidas eran presentadas como beneficiosas para la población arhuaca y como una manera de atender a sus solicitudes. En la práctica, sin embargo, el efecto sería una profundización de las intromisiones por parte de las autoridades civiles y religiosas en sus vidas. Así, en septiembre de 1917, el corregidor de San Sebastián publicó un nuevo decreto⁴⁴ en el que insistía en que “el uso específico que [los arhuacos] hac[ían] del aguardiente” los conducía a “malemplea[r] su dinero producto de su trabajo, mal gasta[r] su tiempo y entorpec[er] su avance por el camino de la civilización”. Confirmando la reconfiguración de las relaciones de poder a escala local, el decreto había sido adoptado para responder a las quejas formuladas por “la misión capuchina directora del orfanato de San Sebastián”, la cual consideraba que “el fomento de ese vicio de los indios” era “pernicioso para la obra de la regeneración moral e intelectual de la tribu arhuaca que ellos han emprendido”. En este sentido, la insistencia en la cuestión del licor contribuía a reforzar las capacidades de control de las autoridades tanto civiles como religiosas. El decreto indicaba así que “ninguna de las ventas legalmente establecidas podrá dar al consumo sus licores

43 A cambio, el vicario apostólico se comprometía a celebrar “gratuitamente por espacio de cinco años los matrimonios católicos que ocurrieren entre indígenas, como también a bautizar sus hijos, por el mismo tiempo siempre que sean padrinos los mismos indígenas”. También ofrecía a celebrar “gratis los matrimonios que tengan lugar entre los niños que se eduquen en el establecimiento”.

44 Decreto 8 del 1.º de septiembre de 1917, con el fin de “reglamentar la introducción a este corregimiento y venta de licor a los indígenas arhuacos de conformidad con el decreto número 68 de fecha 24 de noviembre de 1916 del gobernador del departamento”.

a los indígenas arhuacos sin el previo permiso escrito en cada casa; firmado por esta inspección y el misionero capuchino residente en este lugar”.

Conclusión: “Más leyes, menos justicia...”

Este artículo buscó reconstruir una historia singular y paradójica: la de cómo un decreto que pretendía atender a una serie de quejas presentadas a las autoridades por los líderes arhuacos —basándose en una retórica de justicia y de equidad— se transformó en el instrumento que condujo, desde el punto de vista indígena, a una descomunal pérdida de autonomía⁴⁵. Si bien todas las solicitudes formuladas por los arhuacos —en términos de reconocimiento de sus autoridades propias, de protección en contra de la explotación económica por parte de los colonos o del fortalecimiento de la autonomía cultural— parecían haber sido acogidas en el texto del decreto, las consecuencias prácticas de la norma fueron directamente contrarias a estas peticiones. En los años siguientes a la publicación del decreto, la región estuvo marcada por una compleja reorganización de las relaciones de poder y la década de 1920 se caracterizó por una profundización sistemática de los asaltos en contra de la autonomía arhuaca. Ahora bien, estas formas distintas de desposesión (en términos políticos, económicos y culturales) pueden pensarse como aspectos de una dinámica despojadora compleja y multidimensional, la cual no sucedió en ruptura con la legalidad sino, por el contrario, con todo el respaldo de la ley.

Por todo lo anterior, este caso ilustra de una manera ejemplar la idea de que el derecho constituye un “instrumento dócil, adaptable, ágil, polimorfo” (Bourdieu 2000, 178). La norma —debido a su imprecisión misma— requería un trabajo de interpretación para ser aplicada y esta lectura jurídica del decreto era necesariamente, al mismo tiempo, una lectura orientada por una serie de principios morales y políticos⁴⁶. De este modo, las consecuencias prácticas del decreto no se desprendían del texto como tal sino más bien de la labor de interpretación necesaria para resolver estos malentendidos. En la medida en que el decreto había sido promulgado en el marco de un conflicto directo entre

45 Es interesante anotar aquí que, debido a la cercanía temporal entre la delegación enviada a Bogotá y liderada por Juan Bautista Villafaña y la llegada de los capuchinos a Nabusímake, se ha difundido la idea —dentro del mundo arhuaco— de que los misioneros habían llegado como consecuencia de la visita a Bogotá. Véase Torres (1978).

46 Como lo indica Dworkin ([1986] 1992), todo sistema legal se basa en valores y toda interpretación jurídica tiene una dimensión moral.

grupos cuyos intereses eran irreconciliables y cuyas normas (éticas, políticas o religiosas) eran a menudo antagónicas, la interpretación dominante del texto no podía complacer a todas las partes. Como lo hemos visto, las mismas palabras —*equidad, justicia, buenas costumbres*, etc.— podían ser empleadas para referirse a cosas y situaciones radicalmente diferentes. Ahora bien, esta batalla en la interpretación no se daba entre sujetos iguales: si los arhuacos habían logrado —a punta de enviar memoriales y quejas a las autoridades locales, regionales y nacionales— inscribir algunas de sus reivindicaciones en el decreto, la relación de fuerza con las autoridades civiles y religiosas los excluía de la interpretación del texto y de su aplicación. Lejos de ser imparciales, los encargados de dar una realidad práctica al texto utilizaron toda la autonomía y el poder discrecional que el decreto les otorgaba para transformar este último en un instrumento al servicio de los intereses de la misión y de los “civilizados”. Como en muchas situaciones coloniales, el derecho servía como dispositivo de poder para proteger el orden y la seguridad, pero solamente para algunos actores. Para los otros, no solamente se intensificó la violencia, sino que se volvió legal. En este sentido, el decreto contribuyó a fortalecer —utilizando la fuerza del derecho— un orden sociorracial basado en la institucionalización de una desigualdad profunda entre personas inscritas en grupos diferenciados.

Frente a los múltiples atropellos, sin embargo, los arhuacos no se quedaron como víctimas pasivas. Durante las siguientes décadas, varios de ellos —empezando por Juan Bautista Villafaña— se siguieron organizando y libraron más campañas para oponerse a la presencia misionera y a los abusos por parte de las autoridades y de los colonos⁴⁷. En el marco de estas nuevas movilizaciones, los arhuacos introducirían en su vocabulario una nueva palabra para denunciar la situación que el decreto había hecho posible: la de despojo⁴⁸. Si bien los líderes arhuacos utilizaron principalmente esta categoría —a lo largo del siglo XX— para hacer referencia a los procesos de usurpación, legal o ilegal, de tierras de los cuales eran víctimas, la historia que hemos contado nos invita a pensar el despojo como un proceso situado y multidimensional, en donde la cuestión territorial puede tener un papel fundamental pero no exclusivo. Es en este sentido que nos

47 Por cuestiones de espacio no se pueden presentar y discutir en este artículo las diversas fuentes (cartas y memoriales, informes de prensa, archivos de la Inspección de Policía y de los misioneros capuchinos, etc.) que dan cuenta de estas múltiples reacciones y movilizaciones arhuacas en las décadas de 1920 y 1930. Esto será objeto de una publicación específica.

48 “Se les despoja de sus tierras y de sus ganados” se titulaba por ejemplo un artículo publicado en 1933 en el periódico *El Estado*, que se basaba en una interesante entrevista con varios indígenas arhuacos que habían ido a Santa Marta para quejarse de su situación (“Las tribus de la Nevada son explotadas por los misioneros y por las autoridades” 1933).

parece útil distinguir los usos nativos de la categoría —centrados generalmente en la cuestión de la tierra— de otros usos analíticos posibles, basados en una definición más amplia.

Por razones entendibles, las luchas indígenas —que se inscriben en una historia larga que se remonta a la Conquista misma, a la época de las encomiendas y del repartimiento de indios— han hecho de la defensa del territorio un eje recurrente y esencial de sus procesos de resistencia. Sin negar este carácter crucial de la tierra, una perspectiva historizada nos invita a resaltar el hecho de que los procesos y mecanismos de despojo han ido variando. Como lo hemos visto a partir del caso estudiado en este artículo, la categoría de despojo puede ayudarnos a pensar procesos complejos que —tanto dentro como fuera de la ley— involucran una variedad de atropellos en distintos niveles políticos, económicos y culturales. Esta ampliación de la definición nos lleva a pensar conjuntamente diversos fenómenos y situaciones que —desde nuestro punto de vista— merecen ser analizados como partes de una misma dinámica general de desposesión, pero que tienden a ser considerados de manera separada. En nuestro entendimiento, la pérdida de la capacidad de nombrar a sus autoridades propias, las formas institucionalizadas de explotación laboral, así como la voluntad sistemática de acabar con una serie de prácticas culturales (en particular, gracias a la tecnología de los orfanatos) pueden ser conceptualizadas como diferentes facetas de un mismo proceso histórico. No obstante, el hecho de construir el concepto de una manera más amplia no quiere decir que estas diferentes dimensiones se confundan entre sí (o que todo pueda ser pensado como despojo indiscriminadamente). Es evidente, por ejemplo, que el despojo de bienes (como tierras y ganados) obedece a lógicas muy específicas e involucra mecanismos singulares en relación con las demás formas de pérdidas que hemos identificado como dimensiones de las dinámicas despojadoras. Pero, si bien cada dimensión tiene su particularidad, no se pueden concebir de manera totalmente independiente y aislada.

Queremos argumentar, en efecto, que las diferentes formas de pérdidas involucradas en las dinámicas despojadoras se vienen combinando y articulando de distintas maneras entre sí y que existen entre ellas ciertas continuidades. En este sentido, según los contextos históricos, se pueden trazar lo que podríamos llamar *configuraciones de despojo* en las cuales la propiedad de la tierra y las formas de acaparamiento tienden a desempeñar un papel central, pero que se pueden combinar con otras formas de desposesión política, económica y cultural. De este modo, la noción de configuraciones de despojo invita a pensar —en un mismo marco analítico— fenómenos que se parecen entre sí pero que no comparten una esencia común. Siguiendo una concepción del trabajo conceptual basada en la

idea de “parecidos parciales”, más que en el modelo aristotélico de la definición —el cual apunta a la identificación de condiciones necesarias y suficientes⁴⁹—, se trata de reconocer que los fenómenos a los que llamamos despojadores se caracterizan por ciertas similitudes, pero que no es necesario ni posible suponer que existe entre ellos una homogeneidad total. Así, si bien hay una serie de pérdidas o desposiciones que aparecen de manera recurrente en los procesos despojadores, estas no ocurren nunca de la misma manera en todos los casos —en algunas situaciones, por ejemplo, la dimensión cultural es central y, en otras, no—. Como lo hemos visto, las diferentes dimensiones a través de las cuales opera el despojo (y que no se reducen exclusivamente a la cuestión territorial) se entrecruzan y se superponen de un modo siempre específico que, en últimas, determina la singularidad de cada dinámica despojadora, la cual está históricamente situada. En este sentido, pensar el despojo a partir de esta idea de configuraciones diferenciadas nos invita a investigar empíricamente cómo diferentes formas de desposesión se relacionan unas con otras para conformar una red compleja de “semejanzas de familia”. Así, la dinámica despojadora que hemos intentado describir aquí —en relación con el caso particular de la Sierra Nevada en la década de 1920— se caracterizaba, por un lado, por su fuerte dimensión legal y, por el otro, por la articulación de agresiones y afrentas en varios niveles (culturales, económicos y políticos) más allá de la sola tierra.

49 Unas de las críticas más potentes en contra de las formas tradicionales de conceptualización han sido formuladas por el filósofo Ludwig Wittgenstein mediante de la metáfora de los “parecidos de familia”. Para una reflexión sobre la pertinencia para la investigación social que tienen estos modos de definición, los cuales buscan desingularizar los hechos estudiados, sin entrar en formas de generalización abstractas, véase Bosa (2015b).

Referencias

Archivo Histórico del Magdalena Grande (AHMG). 1916. Caja 34. Memorial de Adolfo Antonio Garavito, Comisario de Policía y Jefe Arhuaco, al Gobernador del Magdalena. SSR, 20 de junio.

Balandier, George. (1951) 1973. *Teoría de la descolonización*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

Benton, Lauren. 2002. *Law and Colonial Cultures: Legal Regimes in World History, 1400-1900*. Nueva York y Cambridge: Cambridge University Press.

Blévis, Laure. 2003. “La citoyenneté française au miroir de la colonisation: étude des demandes de naturalisation des ‘sujets français’ en Algérie coloniale”. *Genèses* 4 (53): 25-47.

Bolinder, Gustaf. 1966. *The Indians of the Tropical Snow-Capped Mountains: Investigations in Northern Most South America*. New Haven: Human Relations Area File.

Bosa, Bastien. 2009. “O que é um aborígene? Modos de categorização racial no sudeste da Austrália”. *Mana- Estudos de Antropologia Social* 15 (1): 7-29.

—. 2010. “Légalité de la domination coloniale dans le sud-est de l’Australie”. *Droit et Société* 2 (75): 409-430.

—. 2015a. “Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX”. *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local* 7 (14): 141-147.

—. 2015b. “C’est de famille! L’apport de Wittgenstein au travail conceptuel dans les sciences sociales”. *Sociologie* 6 (1): 61-80.

Bourdieu, Pierre. 2000. “Elementos para una sociología del campo jurídico”.

En *La fuerza del derecho*, 153-220. Bogotá: Ediciones Uniandes; Instituto Pensar; Siglo del Hombre.

Ceballos-Bedoya, Nicolás. 2011. “Usos indígenas del derecho en el Nuevo Reino de Granada. Resistencia y pluralismo jurídico en el derecho colonial, 1750-1810”. *Revista Estudios Socio-Jurídicos* 13 (2): 223-247.

Cohn, Bernard. 1989. “Law and the Colonial State in India”. En *History and Power in the Study of Law*, editado por June Starr y Jane F. Collier, 131-152. Cornell: Cornell University Press

Comaroff, John L. 2001. “Colonialism, Culture, and the Law: A Foreword”. *Law & Social Inquiry* 26: 305-314.

Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR). 2009. *El despojo de tierras y territorios: aproximación conceptual*. Bogotá: Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación (CNRR); Instituto de Estudios Políticos y Relaciones Internacionales (Iepri), Universidad Nacional de Colombia.

Córdoba, Juan Felipe. 2015. *En tierras paganas. Misiones católicas en Urabá y en La Guajira, Colombia 1892-1952*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.

Dworkin, Ronald. (1986) 1992. *El imperio de la justicia*. Barcelona: Gedisa.

Espinosa Arango, Mónica. 2005. “De la historia arranca mi derecho: Manuel Quintín Lame, el pensamiento indígena y la Historia”. *Disonante* 1 (1): 83-92.

Evans, Julie. 2005. En *Crime and Empire 1840-1940: Criminal Justice in Local and Global Context*, editado por Graeme Dunstall y Barry Godfrey, 57-75. Devon: Willan Publishing.

Gaitán Bohórquez, Julio César. 2002. “De documento, de historia, de derecho y de civilización”. *Estudios Socio-Jurídicos* 4 (1): 201-230.

- Gareis, Iris.** 2005. "Identidades latinoamericanas frente al colonialismo: una apreciación histórico-antropológica". *Indiana* 22: 9-18.
- Hussain, Nasser.** 2003. *The Jurisprudence of Emergency: Colonialism and the Rule of Law*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Kirkby, Diane Elizabeth y Catharine Coleborne, eds.** 2001. *Law, History, Colonialism: The Reach of Empire*, Manchester: Manchester University Press.
- McCorquodale, John.** 1986. "The Legal Classification of Race in Australia". *Aboriginal History* 10: 7-24.
- Merry, Sally.** 1991. "Law and Colonialism". *Law & Society Review* 25 (1): 889-922.
- "Misión de los indios arhuacos. Hablando con el cacique Villafaña"**. 1916. *El Nuevo Tiempo*, 5 de noviembre.
- Muñoz, Catalina.** 2016. "Indigenous State Making on the Frontier: Arhuaco Politics in the Sierra Nevada de Santa Marta, 1900-1920". *Ethnohistory* 63 (2): 301-325.
- Pérez, Amada Carolina.** 2015. *Nosotros y los otros. Las representaciones de la nación y sus habitantes. Colombia, 1880-1910*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana.
- Pineda Camacho, Roberto.** 2002. "Estado y pueblos indígenas en el siglo XX, la política indigenista entre 1886 y 1991". *Revista Credencial Historia* 146 : 12-13.
- Saada, Emmanuelle.** 2003. "Citoyens et sujets de l'Empire français. Les usages du droit en situation coloniale". *Genèses* 4 (53): 4-24.
- Salgado, Elizabeth Karina.** 2015. "Estrategias de negociación y resistencia indígena a la colonización del occidente de Antioquia, 1880-1920". *Historia y Sociedad* 29: 171-201.
- Stoler, Ann Laura.** 1991. "Carnal Knowledge and Imperial Power: Gender, Race, and Morality in Colonial Asia". En *Gender at the Crossroads of Knowledge: Feminist Anthropology in the Postmodern Era*, editado por M. di Leonardo, 51-101. Berkeley: University of California Press.
- Torres Márquez, Vicencio.** 1978. *Los indígenas arhuacos y la vida de la civilización*. Bogotá: América Latina.
- "Las tribus de la Nevada son explotadas por los misioneros y por las autoridades"**. 1933. *El Estado*, 19 de septiembre.
- Uribe Tobón, Carlos Alberto.** 1992. "La etnografía de la Sierra Nevada de Santa Marta y las tierras bajas adyacentes". *Geografía humana de Colombia. Nordeste indígena. T. II*, 9-214. Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.
- Valencia, Eugenio.** 1924. *Historia de la Misión Guajira, Sierra Nevada y Motilones a cargo de los padres capuchinos de la provincia de la preciosísima Sangre de Cristo*. Valencia: A. López.
- Vasco, Luis Guillermo.** 2008. "Quintín Lame: resistencia y liberación". *Tabula Rasa* 9: 371-383.
- White, Richard.** 1991. *The Middle Ground: Indians, Empires, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Wilmsen, Edwin N.** 1989. *We Are Here: Politics of Aboriginal Land Tenure*. Berkeley: University of California Press.

Anexo

Decreto número 68 de 24 de noviembre de 1916 de la Gobernación del Magdalena.

“Que reglamenta la Ley 89 de 1890 en relación con los indígenas de las tribus de la Sierra Nevada y Motilones”

Magdalena. *Gaceta Departamental* n.º 486.
Santa Marta, 23 de diciembre de 1916

El Gobernador del Departamento del Magdalena
En uso de sus facultades legales, y

CONSIDERANDO:

Que son frecuentes las solicitudes que los indígenas arhuacos presentan a este Despacho, en que se quejan de no gozar de las garantías que les otorgan las Leyes:

Que los fundamentos de las quejas son en cuanto a que mejor servidos estarían con que sus autoridades fueran de la misma casta; que se les extorsiona en las transacciones que hacen con los civilizados; que se les obliga a trabajar por un salario ínfimo, y que por pequeñas deudas que contraen y que no alcanzan a responder en el tiempo señalado, se les quitan excesivas sumas y sus animales;

Que los civilizados les llevan licores embriagantes a sus residencias, les dan excesivamente caras las mercancías, y en cambio les toman por menos de su valor el café, cueros o efectos que se producen en su territorio, valiéndose para ello de su ignorancia;

Que en materia de contribuciones, como en derecho de degüello, son tratados con rigor; que se les cobra el impuesto aun cuando el beneficio de la res sea para matar el hambre y no para negocio de vender carnes;

Que en sus fiestas se les prohíbe entregarse a sus bailes y recreos inocentes y tradicionales;

Que estas quejas, después de dictarse algunas resoluciones con el objeto de propender a que los indígenas sean mejor tratados y a suavizarles la acción de la ley y de la justicia para irlos, con esas medidas, atrayendo a la vida civilizada y su respeto y acatamiento por las autoridades y régimen administrativo, le dio cuenta al Gobierno Nacional para que se dictara el Reglamento del caso;

Que el Supremo Gobierno dio cuenta a este Despacho de ser a la Gobernación a quien toca dictar el Reglamento, fundándose en lo que dispone el artículo 41 de la Ley 89 de 1890;

Que para dar cumplimiento a esa disposición, por ser las dichas tribus residencias de las misiones del Vicariato Apostólico de la Goajira, se pidió informe al Señor Vicario, Obispo de Citarizo, Prefectos, Alcaldes o Inspectores y Comisarios de los Corregimientos y Caseríos de indígenas;

Que no se han recibido esos informes aún pero que habiendo repetido los indígenas sus solicitudes, es del caso disponer alguna reglamentación que podrá adicionarse y reformarse después.

DECRETA:

NOMBRAMIENTOS

Art. 1.º- Los Inspectores y Comisarios de los Corregimientos y Caseríos de indígenas de que se trata serán nombrados por los Alcaldes, de los mismos naturales, cuando ellos así lo pidan, siempre que la petición vaya con el dictamen del Misionero residente de la Misión.

Parágrafo.- Cuando ninguno de los indígenas estuvieran en capacidad de prestar este servicio, toca al Misionero nombrado indicar el civilizado a quien deba nombrarse.

CONTRATOS

Art. 2.º- Toda transacción que celebren estos entre sí con los civilizados será presenciada por el Inspector o Comisario y se escribirá lo convenido por ante testigos.

Parágrafo – Si la transacción fuere entre indígenas y no se cumpliera, entonces el Inspector con el Misionero serán árbitros que les arreglarán el modo de terminar el asunto; si fuere la transacción con los civilizados entonces se aplicarán las disposiciones del Código de Policía.

Para esta clase de controversias el Inspector nombrará al indígena de defensor un civilizado, empleo que desempeñará *ad honorem* consultando para el nombramiento al Padre Misionero.

Art. 3.º- El precio de la transacción se estipulará con justicia, dándoles a las cosas su verdadero valor, y de ningún modo despreciando los artículos de los indígenas; y si se trata de trabajo de ellos se les pagará el mismo precio que si fuera civilizado.

Art. 4.º- Los contratos y transacciones que salgan del fuero policivo se ventilarán ante la autoridad competente y de acuerdo con las disposiciones substantivas vigentes.

Art. 5.º- La venta de licores a los indígenas se permitirá solamente para la aplicación benéfica de ellos, como para remedio, alimentación, desinfección, etc.

Art. 6.º- Si se infringiere lo que se dispone en el artículo anterior, el que haya vendido el licor lo perderá, y el indígena será reconvenido, y si se embriagare se le castigará correccionalmente de acuerdo con el Código de la Policía.

IMPUESTOS Y CONTRIBUCIONES

Art. 7.º- La autoridad encargada de hacer efectivos los impuestos tocará con el Inspector o Comisario si hubiere resistencias por parte del indígena para que aquel obligue al pago. Para obligarle se necesitará que se compruebe la razón para pagar impuesto; y en todo caso que el indígena se queje de injusticia, no se hará efectivo el pago sin previa revisión del señor Alcalde, quien decidirá.

Art. 8.º- En los trabajos para la limpieza de los caminos y de los ejidos del pueblo, se fijará con equidad el servicio que hayan de prestar, y de ningún modo se les obligará a trabajar más de lo necesario.

Art. 9.º- Para estos trabajos se hará una lista que se forjará en un lugar público para que si alguno tuviere que reclamar se le atienda, si es justo el reclamo; y al efecto se le asesorará del defensor de que se ha hablado en este caso y otros que puedan ocurrirse, siempre que se trate de imponerles obligaciones.

Art. 10.- Cuando el indígena sea obligado a trabajar por concierto que haya hecho, no porque se le condene a que pague lo que debe en trabajo, se vigilará para que el dueño del trabajo no vaya a imponerle tarea más gravosa que la que corresponda al día y al salario convenidos.

Parágrafo.- Al que abusare en este sentido se le aplicará la pena que según el Código de Policía correspondiere al maltrato de obra, asimilando el caso a la gravedad que revistiere el abuso cometido.

Art. 11.- Tratándose del beneficio o degüello de ganado, cuando se compruebe que la res ha sido para el consumo de la familia o para repartirla en la parcialidad y no para negocio, no se les cobrará el derecho de degüello.

DELITOS

Art. 12.- Tratándose de delitos, estos se investigarán de acuerdo con las leyes policivas y las judiciales, y se procederá escribiendo todo, cuál es el delito, quién lo cometió, quiénes saben del hecho, y se les recibirá declaración a los testigos y se pondrá preso al responsable; y al mismo tiempo se avisará inmediatamente al Alcalde o Juez sin pérdida de tiempo, sobre todo en los casos de asesinatos, homicidios, heridas graves, incendios, robos, o hurtos de significación.

Art. 13.- Cuando el robo o hurto fuere de gallinas, cabras o cosas de poca significación, sin romper puertas ni maltrato a nadie, ni tumbar cercas o paredes, se le impondrán al autor, comprobando el hecho, cinco días de arresto y se le obligará a pagar el valor de la cosa robada o hurtada fijada por peritos.

ESCUELAS

Art. 14.- El Inspector o Comisario está obligado a requerir a los niños y niñas para que todos los días asistan a la escuela si la hubiere, y en los días de fiestas y domingos a la Santa Misa y demás prácticas piadosas que en el pueblo tengan lugar.

Art. 15.- A darle apoyo al Padre Misionero en todo caso que se le pidiere para cumplir lo que le corresponde en relación con su misión.

Art. 16.- El Inspector o Comisario formará, con el Padre Misionero, tratándose de los indígenas un Consejo para resolver asuntos dudosos que ocurran en relación con los indígenas y la administración de sus intereses.

Art. 17.- Se permitirán a los indígenas la celebración de las fiestas de costumbres, siempre que ellas sean inocentes y no proporcionen desagradados ni ultrajes a la moral y buenas costumbres.

Art. 18.- Envíese copia de este Decreto al Señor Perfecto de la Provincia de Valle de Upar para que se lo transcriba al señor Alcalde y se encarguen ambos de darle cumplimiento. También se parará copia de él al señor Obispo, Vicario Apostólico.

Art. 19.- Recibidos los informes se dictará nuevo Decreto si fuere el caso de reformarse y adicionarse el presente.

Comuníquese, cópiese, publíquese y dese cuenta.

Dado en Santa Marta, a los 24 días del mes de noviembre de 1916.

Rafael de Armas

Secretario de Gobierno