

“Estrategias de lucha contra el despojo: interlocución entre el pueblo arhuaco y el Estado colombiano entre 1916 y 1972”

Monografía de pregrado para optar por el título de Historiadora
Escuela de Ciencias Humanas
Universidad del Rosario

Presentada por: Kelly Johanna Ariza Arias

Dirigida por: Bastien Bosa

Semestre I, 2019

Agradecimientos

Me gustaría agradecer a todos los profesores de la Escuela de Ciencias Humanas de la Universidad del Rosario que aportaron a mi aprendizaje y a mi crecimiento como persona. De manera especial quiero darle las gracias a Adriana Álzate, Franz Hensel y Sven Schuster, a quienes debo gran parte de lo que sé sobre el oficio del historiador y quienes me han inspirado en lo académico y en lo personal a lo largo de estos años.

A Bastien Bosa, gracias por llevarme a la Sierra, por darme la oportunidad de trabajar a su lado, por acompañarme en este proceso con tanta comprensión y entrega, pero más que nada, gracias por enseñarme a ser reflexiva con mi trabajo y decirme que está bien tener dudas, que hay cosas que no tienen solución y que no me hace menos reconocer que no tengo todas las respuestas. A las integrantes del semillero de investigación sobre la Sierra Nevada les agradezco sus lecturas y comentarios, lo cuales enriquecieron profundamente esta investigación.

A las amigas y amigos con los que me he cruzado en este camino y que me acompañaron en los días buenos, en los no tan buenos y a través de tantos cambios. Gracias a ellas y a ellos por los consejos, por el apoyo, por el cariño, por recordarme que Roma no se construyó en un día, por todas las risas, por todas las lecciones y por todos los momentos que ahora se han convertido en recuerdos que espero no olvidar.

A mi familia y en especial a mi hermana y a mi tía les agradezco por los cuidados, el apoyo incondicional y por todo su amor. Finalmente, me gustaría dedicar este trabajo a mi mamá, quien es la persona a la que más admiro y a la que le doy gracias por siempre creer en mí, por estar ahí, por su entrega a su familia, por su cariño, por sus cuidados, por todos los sacrificios que ha hecho, por ser un ejemplo de fortaleza, de determinación, de valentía y por impulsarme día a día para seguir adelante.

Índice

Introducción	5
Mapa de los principales poblados arhuacos mencionados en la interlocución	16
El corpus documental y su contexto de producción	17
El corpus documental	20
Alcances y limitaciones	24
El contexto histórico de la interlocución	28
La misión Capuchina	29
Los colonos	31
La Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta	34
La División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno	36
El despojo y la lucha por el territorio	41
El despojo territorial	42
La lucha por la tierra	44
Hacia el reconocimiento del resguardo	47
El territorio como lugar sagrado	52
Otras dimensiones del despojo	55
Dimensión política	56
Dimensión económica	63
Dimensión cultural	68
La división de la comunidad	78
Las estrategias en los repertorios	84
Las transformaciones en los repertorios	84
Los aliados	86
El lenguaje legalista	88
Ley 89 de 1890	89
Ley 60 de 1916	90
Las continuidades en los repertorios	91
El lenguaje legitimador	92
“Nosotros” y “ellos”	94
Conclusiones	97

Anexos.....	102
Anexo I: “Los indígenas de la Goajira”, 1916.....	102
Anexo II: “Misión de los indios arhuacos. Hablando con el cacique Villafaña”, 1916.	103
Anexo III: Memorial de los campesinos indígenas de la Sierra Nevada, 1931.....	105
Anexo IV: “Las tribus de la Nevada son explotadas por los misioneros y por las autoridades”, 1933.	107
Anexo V: Carta de la comunidad de Karua (Karwa), 1959.....	109
Anexo VI: Memorial comunidad indígena, 1959	111
Anexo VII: Solicitudes de la delegación indígena, 1962	114
Anexo VIII: Memorial de los delegados de las tribus indígenas de la Sierra Nevada, 1963	117
Anexo IX: Memorial reunión Donachuí, 1960.....	120
Anexo X: Carta Liga Indígena de la Sierra Nevada, Sección las Cuevas, 1970	121
Bibliografía.....	123

Introducción

Al pensar en las luchas indígenas en Colombia, las primeras ideas que vienen a la mente suelen estar relacionadas con las mingas; las cuales son entendidas como una serie de marchas y protestas, usualmente acompañadas del cese de actividades productivas o paros en las regiones donde se dan estas manifestaciones. Dicha estrategia de lucha es característica, aunque no exclusiva, de los pueblos indígenas del suroccidente del país, y quizá sean las que mayor cubrimiento mediático han tenido. Sin embargo, en Colombia los grupos indígenas a lo largo de su historia han empleado múltiples estrategias para hacer frente a la afectación de sus comunidades y territorios y que no necesariamente incluyen manifestaciones públicas o la toma de vías de hecho.

Desde la academia, el estudio de las luchas indígenas en Latinoamérica se ha centrado en el problema de la devolución de tierras en el contexto del “despertar indígena” de la década de los ochenta. Dicha línea de estudio se enfoca en las formas de organización que los pueblos nativos han logrado establecer para reivindicar sus derechos ante los Estados, privilegiando así la investigación sobre los movimientos indígenas en el siglo XX¹. En Colombia, desde la historiografía, se ha prestado particular atención a la resistencia indígena en el periodo colonial e independentista, pero, desde el periodo republicano, las luchas indígenas se han trabajado como parte de los movimientos sociales, donde también están incluidas las luchas campesinas y obreras².

En el campo de los movimientos sociales, las luchas indígenas en Colombia se han estudiado a partir del análisis de las modalidades de protesta y las vías de hecho³, dejando por fuera otras estrategias de resistencia como lo son el uso de vías políticas y jurídicas. Lo anterior constituye un vacío historiográfico en los estudios de las luchas indígenas porque se han dejado de lado otras estrategias y a los pueblos que las acogen. Recientemente, y desde variadas disciplinas como la antropología y la ciencia política, se ha estudiado el uso de

¹ Andrea Ivanna Gigena, “Reivindicaciones y luchas territoriales en Argentina: entre la identificación indígena y la fragmentación intra-étnica.”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 37, N°2 (2010): 195–218.

² Álvaro Tirado Mejía, *Nueva historia de Colombia: Relaciones internacionales, movimientos sociales* (Bogotá: Planeta, 1989).

³ Mauricio Archila, *25 años de luchas sociales en Colombia: 1975-2000* (Bogotá: Cinep, 2002).

estrategias políticas y jurídicas en varios pueblos indígenas, dando cuenta de la centralidad que estas tienen en diversos procesos de reivindicación⁴. En la disciplina histórica, el cuestionamiento por las diversas estrategias de lucha ha permitido que los historiadores indaguen sobre las formas de comunicación entre los pueblos indígenas y el Estado⁵.

Esta comunicación, entendida de otra forma como interlocución, ha sido para ciertos pueblos una de las principales vías de lucha contra el destierro y la dominación. El anterior, es el caso de los indígenas arhuacos, habitantes de la vertiente occidental y suroriental de la Sierra Nevada de Santa Marta, quienes durante gran parte del siglo XX se enfrentaron a los abusos por parte de colonos y misioneros capuchinos. Estos abusos se pueden inscribir dentro del concepto de despojo, que es visto de una manera amplia, donde no solo se tiene en cuenta el aspecto territorial, sino también el político, el económico y el cultural⁶. En este sentido, las incursiones de colonos y misioneros en la Sierra Nevada generaron varios tipos de despojo en el pueblo arhuaco. Ante esto, algunos indígenas, como estrategia de lucha contra los abusos, iniciaron una interlocución con autoridades regionales y nacionales para denunciar el despojo y reclamar la intervención del Estado colombiano en defensa de sus derechos.

El presente trabajo se centra en el análisis de los reclamos presentados por integrantes del pueblo arhuaco en la interlocución con distintas entidades del Estado entre 1916 y 1972. El estudio de estos reclamos por cincuenta y seis años permitió la identificación de continuidades y transformaciones en la forma y el contenido de dicha interlocución; a partir de las cuales, es posible divisar las dinámicas del proceso de despojo experimentado por una parte importante de la comunidad arhuaca dentro del periodo de tiempo estudiado. Junto con esto, dichas transformaciones y continuidades muestran cómo algunos indígenas, con la ayuda de aliados en muchas ocasiones, utilizaron tanto la forma como el fondo en sus comunicaciones de manera estratégica para que sus reivindicaciones fueran escuchadas.

⁴ Ángela Santamaría, Bastien Bosa, y Eric Wittersheim, *Luchas indígenas, trayectorias poscoloniales: Américas y Pacífico* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2008).

⁵ Elizabeth Karina Salgado Hernández, “Estrategias de negociación y resistencia indígena a la colonización del occidente de Antioquia, 1880-1920.”, *Historia y Sociedad* 29 (2015): 171–201.

⁶ Bastien Bosa, “¿Despojados por ley? Los efectos del Decreto 68 de 1916 de la Gobernación del Magdalena sobre la población arhuaca.”, *Revista colombiana de antropología* 52, N° 2 (2016): 110.

Sin embargo, tanto los reclamos y las alianzas para transmitirlos de manera eficiente como el proceso de despojo no se dieron en el vacío. Estos respondieron a contextos particulares y generales; es decir, a ámbitos locales, regionales, nacionales e incluso internacionales que posibilitaron, en mayor o menor medida, el despojo y la lucha arhuaca a través de la interlocución. De esta forma, la investigación presenta las condiciones sociales, políticas, económicas e históricas en las que se dieron los reclamos arhuacos y las diversas formas de desposesión de las que surgieron.

De acuerdo con lo anterior, el objetivo central de este trabajo es relacionar las transformaciones y continuidades de los reclamos formulados por los arhuacos, durante el periodo de tiempo propuesto, con las condiciones sociales e históricas en un contexto de despojo político, económico y cultural. Para esto, en primer lugar, se conformó un corpus documental que dé cuenta de la interlocución entre indígenas arhuacos y entidades estatales entre 1916 y 1972. En segundo lugar, se identificaron las transformaciones y continuidades de las comunicaciones de los indígenas a la luz del contenido, los argumentos, las formas de justificación y las alianzas conformadas para transmitir los reclamos. Finalmente, en tercer lugar, se analizaron estos reclamos teniendo en cuenta el contexto histórico, político y social que posibilitó y llevó a que ciertos representantes del pueblo arhuaco los formularan.

En cuanto a la temporalidad de 1916 a 1972, por un lado, el inicio de este periodo se eligió por la visita que un grupo de arhuacos hizo a Bogotá con el fin de hacer ciertos requerimientos al presidente José Vicente Concha, y la consecuente publicación del Decreto 68 de 1916 de la Gobernación del Magdalena⁷. Este Decreto se promulgó con la intención de reconocer y fortalecer la autonomía política y cultural de los arhuacos para así protegerlos de la explotación por parte de los colonos. No obstante, la interpretación que los mismos colonos y misioneros capuchinos hicieron de esta norma fue completamente opuesta a la protección de los indígenas, por lo que el Decreto mismo terminó siendo un arma contra los arhuacos que fue utilizada por décadas⁸.

⁷ Para este momento gran parte de la Sierra Nevada de Santa Marta pertenecía al departamento del Magdalena, pues el departamento del Cesar se fundó hasta 1967.

⁸ Bosa, “¿Despojados por ley?”, 123.

Por otro lado, en 1972 el Ministerio del Interior mediante la Resolución No. 000002 reconoció la Línea Negra, la cual consiste en una demarcación imaginaria de los lugares sagrados para los pueblos indígenas que habitan la Sierra Nevada de Santa Marta. Aunque esto no solucionó los conflictos por la tierra, ni tampoco implicó una ruptura radical en la historia del pueblo arhuaco, dicho reconocimiento sí da cuenta de un cambio en las políticas y el trato hacia la población indígena por parte del Estado, que para principios del siglo XX promovía en estos grupos la evangelización en las creencias católicas.

Ahora bien, como se mencionó anteriormente, gran parte de la historiografía colombiana sobre las luchas indígenas se ha centrado en el estudio de los movimientos sociales en los que algunas se inscribieron. Aunque existen trabajos enfocados solamente en los movimientos indígenas⁹, parte importante de la literatura se encuentra sujeta a investigaciones sobre los movimientos sociales colombianos en general¹⁰. Lo anterior ha influido en que se privilegien los estudios sobre la segunda mitad del siglo XX; ya que antes, en la década de los setenta, la mayoría de los indígenas se vinculaban a las movilizaciones campesinas al no existir movimientos étnicos representativos. No obstante, para ciertos autores, los indígenas y campesinos son analizados como actores similares por la centralidad que el problema por la tierra tiene en sus luchas¹¹.

Dicha vinculación de los indígenas a los movimientos campesinos, y la “reciente” emergencia de los movimientos propios, ha generado que, en estas investigaciones más amplias, los indígenas se tomen como actores “menos visibles” dentro de la historia de los movimientos sociales en Colombia. Esta poca visibilidad está directamente relacionada con que estos trabajos se centren en fuentes de prensa, ya que estas invisibilizan ciertos actores y formas de lucha¹². Como fuente primaria, la prensa es fácilmente sistematizable, por lo que

⁹ Pedro Cortés, “Los movimientos sociales indígenas”, *Revista Foro*, núm. 18 (1992): 108–16; William Villa, “El movimiento social indígena colombiano: entre autonomía y dependencia”, en *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración* (Lima: Iwigia, 2011), 42–67.

¹⁰ Archila, *25 años de luchas*; Renán Vega, *Gente muy rebelde: Indígenas, campesinos y protestas agrarias*, vol. 2 (Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico, 2002); Mauricio Archila y Mauricio Pardo, eds., *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001).

¹¹ Esmeralda Prada, “Luchas campesinas e indígenas”, en *25 años de luchas sociales en Colombia 1975-2000* (Bogotá: Cinep, 2002), 123–66.

¹² Mauricio Archila, *Idas y venidas, vueltas y revueltas: protestas sociales en Colombia, 1958-1990* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003).

favorece los análisis de tipo cuantitativo y estadístico en el que varias investigaciones sobre movimientos sociales se inscriben.

En la literatura sobre movimientos indígenas en Colombia, se pueden identificar tres perspectivas. En primer lugar, se encuentran los trabajos que analizan las motivaciones para la conformación de los movimientos. Estas investigaciones le han dado centralidad al interés por la conservación o la devolución de los territorios ancestrales, es decir, el problema por la tierra¹³. En segundo lugar, se ha estudiado el desarrollo de los movimientos desde el enfoque de las dimensiones culturales y de identidad, es decir, la afirmación de la diferencia por parte de los indígenas a través de la historia, las costumbres y la relación con el territorio¹⁴. Finalmente, se han analizado las acciones de los movimientos indígenas, pero privilegiando ciertas estrategias de lucha que se inscriben en las vías de hecho, es decir, paros, huelgas, marchas, mítines, invasiones, bloqueos, disturbios, etc¹⁵.

Desde el marco más amplio de las luchas indígenas, existen algunos trabajos que, aunque en ciertos casos también se interesen por los movimientos indígenas, no hacen de estos su objeto principal de estudio. Dentro de estas investigaciones, se ha tenido en cuenta una gama más amplia de estrategias de lucha y se destaca el uso de la memoria, de los espacios políticos y de las vías legales o de derecho. Por un lado, los trabajos sobre la memoria como estrategia de lucha hacen referencia a la reivindicación de ciertos sucesos o personajes, con el fin de legitimar los movimientos indígenas y ciertas acciones de estos¹⁶.

¹³ Vega, *Gente muy rebelde*; Prada, “Luchas campesinas e indígenas”; David González Cruz, *Los paeces: Genocidio y luchas indígenas en Colombia* (Bogotá: La Rueda Suelta, 1978).

¹⁴ Margarita Chavez, “Identidad y representación entre indígenas y colonos de la Amazonía Colombiana” y María Lucía Sotomayor, “Porque somos indígenas, pero ¿por qué somos indígenas?”, en *Modernidad, identidad y desarrollo* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 1998); Margarita Chavez, “Discursos subalternos de identidad y movimiento indígena en el Putumayo” y Carlos Zambrano, “Conflictos por la hegemonía regional. Un análisis del movimiento social y étnico del macizo colombiano”, en *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001), 234–59; Christian Gros, *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social* (Bogotá: Cerec, 1991).

¹⁵ Archila, *Idas y venidas, vueltas y revueltas*; Prada, “Luchas campesinas e indígenas”.

¹⁶ Angela Núñez, “Quintín Lame: mil batallas contra el olvido”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 35 (2008): 91–124; Luis Guillermo Vasco Uribe, “Quintín Lame: Resistencia y Liberación.”, *Tabula Rasa* 9 (2008): 371–83; Joanne Rappaport, *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos* (Popayán: Universidad del Cauca, 2000).

Por otro lado, en las investigaciones sobre las vías de derecho se encuentran los estudios sobre espacios políticos como las elecciones, la representación indígena¹⁷ y los trabajos sobre el uso de instrumentos jurídicos y administrativos para denunciar abusos y hacer demandas a las autoridades¹⁸. Otras investigaciones que se inscriben en la historiografía de las luchas indígenas, pero no se centran en los movimientos, son los trabajos biográficos sobre líderes indígenas¹⁹. Estos estudios, más allá de relatar la historia de vida de los personajes, intentan vincular estos relatos en procesos más amplios de dominación y lucha, destacando la constante tensión entre los líderes y el Estado colombiano en la segunda mitad del siglo XX.

Para el caso del pueblo arhuaco existe una diversa literatura que no necesariamente se encuentra dentro de la disciplina histórica, pero que ayuda a comprender el proceso de despojo y lucha de este grupo indígena en el siglo XX. Partiendo de investigaciones más amplias sobre la relación entre los colonos, los misioneros y los indígenas²⁰, junto con estudios más específicos sobre la llegada de la Misión Capuchina, la expansión territorial de los colonos, la formación del Estado en la Sierra Nevada de Santa Marta y las medidas tomadas por este para contrarrestar los abusos hacia los indígenas²¹, es posible comprender el contexto nacional y local en el que se inscribieron las luchas arhuacas.

Por su parte, la literatura más cercana a esta lucha se centra en el estudio de la conformación de la Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta y otros movimientos, aunque destacan

¹⁷ Virginie Laurent, “Con bastones de mando o en el tarjetón. Movilizaciones políticas indígenas en Colombia”, *Colombia Internacional* 71 (2010): 35–61; Virginie Laurent, *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005); Ingrid Bolívar, “Estado y participación: ¿La centralidad de lo político?”, en *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011), 207–33.

¹⁸ Salgado Hernández, “Estrategias de negociación y resistencia”.

¹⁹ Christian Gros, *¡A mí no me manda nadie!: historia de vida de Trino Morales* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2009); Myriam Jimeno, *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005); Lorenzo Muelas Hurtado, *La fuerza de la gente: juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía, Colombia* (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005).

²⁰ Bruno Schlegelberger, *Los Arhuacos en defensa de su identidad y autonomía, resistencia y sincretismo* (Bogotá: Universidad Javeriana, 1995); Enrique Mendoza, “Cambio de mentalidad y colonización del territorio arhuaco”, *Antípoda. Revista de antropología* 4, núm. 1 (1988): 67–134.

²¹ Bastien Bosa, “Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX”, *Revista de Historia Regional y Local* 7, núm. 15 (2015): 141–79; Catalina Muñoz, “Indigenous State Making on the Frontier: Arhuaco Politics in the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, 1900–1920”, *Ethnohistory* 63, No 2 (2016): 301–25; Bosa, “¿Despojados por ley?”; Juan Felipe Córdoba, *En tierras paganas: misiones católicas en Urabá y en La Guajira, Colombia, 1892-1952* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015).

la vinculación de estos con las vías de derecho²². Este es un punto central en la historia del grupo indígena, ya que esta vía legalista moldeó la relación e incluso definió la llegada del Estado a la Sierra Nevada de Santa Marta²³. Dada la importancia de estas vías de derecho en el caso estudiado, ciertas investigaciones se focalizan en esta estrategia de lucha, aunque se articulan las motivaciones y las demandas con el problema por la tierra principalmente²⁴.

Ya que en esta investigación se abordaron un amplio número de demandas, que no solamente se remitían a la problemática de la tenencia de tierras, se tomó el término despojo desde una perspectiva amplia para hacer referencia a fenómenos de pérdida, desposesión, privación y/o saqueo de elementos tanto materiales como la tierra, pero también inmateriales como la autonomía política, las creencias, las costumbres y otros aspectos culturales. Vale la pena aclarar que la ampliación del término despojo no pretende quitarle relevancia al problema de tierras, el cual es fundamental para entender la lucha arhuaca, sino que entiende diferentes atropellos como parte de una misma dinámica de desposesión²⁵. Dicha dinámica hace referencia principalmente a un proceso de dominación y colonización, que se inscribe en varios momentos históricos particulares que fundamentan el carácter político y cultural en la relación de actores (Iglesia, Estado y colonos) con los indígenas²⁶.

Por su parte, la interlocución de los indígenas arhuacos con el Estado Colombiano puede denominarse una acción colectiva en el sentido de que cierto grupo de personas se unieron para enfrentarse a élites, autoridades o antagonistas sociales²⁷. Esta acción colectiva fue la base para que se iniciaran movimientos sociales propios en la Sierra Nevada de Santa Marta, lo que implicó una organización con objetivos comunes, el establecimiento de solidaridad

²² Dunen Muelas, Ángela Santamaría, y Juan Sebastián Sosa, “Acción colectiva indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta: una retrospectiva desde el proceso organizativo arhuaco (1920-1960)”, en *Escuela intercultural de diplomacia indígena: memoria, derecho y participación* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2012), 97–150.

²³ Muñoz, “Indigenous State Making”, 338.

²⁴ Édgar Naranjo, “Entre los límites de la autonomía indígena y los procesos de intermediación legal: emergencia de la representación política del pueblo arhuaco ante el Gobierno colombiano en el marco del conflicto por la tierra y la demarcación de la Línea Negra”, en *Escuela intercultural de diplomacia indígena: memoria, derecho y participación* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2012), 151–72.

²⁵ Bosa, “¿Despojados por ley?”, 132.

²⁶ Annie Coombes, *Rethinking Settler Colonialism: History and Memory in Australia, Canada, New Zealand and South Africa* (Manchester: Manchester University Press, 2006).

²⁷ Sidney G. Tarrow, *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política* (Madrid: Alianza Editorial, 2012), 31.

entre los integrantes y el desafío de las relaciones mantenidas con las élites, las autoridades o los oponentes²⁸. No obstante, esta investigación no se centra en los movimientos sociales generados a partir de acciones colectivas de los arhuacos, sino en la interlocución como estrategia de lucha.

Dicha interlocución tenía el objetivo de comunicar los reclamos de la comunidad y pedir la ayuda a las autoridades tanto locales como nacionales. No obstante, la interlocución tomó varias formas de acuerdo con el contexto de los reclamos y de los reclamantes, por lo que se utilizaron diferentes estrategias para hacer efectiva la comunicación con el Estado. Como se mencionó anteriormente, la interlocución puede ser entendida como una acción colectiva, pero al querer resaltar la diversidad y las particularidades de las estrategias de comunicación utilizadas por los indígenas, es pertinente acuñar un término más abarcante.

De acuerdo con esto, las estrategias de comunicación de los reclamos utilizadas por los arhuacos se conceptualizarán bajo el término de *repertorio de acción colectiva*. Este concepto fue acuñado, en un primer momento, como *repertorio de confrontación* por Charles Tilly y hacía referencia a todos los medios que dispone un grupo para lograr o conseguir intereses compartidos²⁹. Sin embargo, con el desarrollo de su obra, Tilly optó por acuñar el término de *repertorios de acción colectiva*, el cual no solo incluye lo que la gente hace cuando se enfrenta a otros, sino también lo que sabe hacer y lo que los otros esperan que haga.

Lo anterior es relevante porque las acciones sociales, así como los repertorios de acción, se desarrollan a partir de oportunidades y restricciones políticas³⁰. Para el caso de los repertorios arhuacos basados en la interlocución, el Estado a través de entidades, en algunos casos, suministró oportunidades y sirvió de aliado para organizar demandas en contra de autoridades y oponentes como los misioneros capuchinos y los colonos. No obstante, los indígenas para hacer llegar sus reclamos al Estado debieron adecuarse a una forma particular de presentarlos (de forma escrita, en castellano, siguiendo un formato, etc.) y a la burocracia de las instituciones.

²⁸ Tarrow, 37.

²⁹ Charles Tilly, *Popular Contention in Great Britain, 1758-1834* (Cambridge: Harvard University Press, 1995), 41.

³⁰ Tarrow, *El poder en movimiento*, 84.

Este aspecto material de la interlocución que se incluye dentro del término *repertorios de acción* deja de lado el análisis del contenido de los reclamos. Ante esto, se toma el concepto de *repertorios discursivos*, el cual hace referencia a la combinación de palabras que pretenden describir de manera clara y convincente las razones de los reclamos y que constituyen los argumentos utilizados para justificar las demandas del grupo³¹. Dichos *repertorios discursivos* apelan a valores compartidos como la rectitud para la acción, la identidad o la justicia y precisamente las demandas presentadas por los arhuacos se construyeron en gran parte a partir de lo que consideraban justo o injusto.

Sin embargo, los conceptos de justicia e injusticia en las sociedades se encuentran en constante transformación y parten de acuerdos sociales vinculados a lo que se considera bueno o malo en una época y lugar determinado. Así, lo que es justo para unos no es justo para otros e incluso estas concepciones de justicia pueden variar ampliamente dentro de una misma sociedad³². Ante esta situación se encontraban los indígenas arhuacos que exigieron reivindicaciones, ya que sus concepciones de justicia o del deber ser en múltiples ocasiones no coincidieron con las de sus oponentes o antagonistas sociales quienes, a diferencia de los arhuacos, sí contaban con la autoridad para imponer su visión del mundo.

De manera concreta, las fuentes utilizadas para esta investigación fueron parte de las cartas, memoriales y telegramas enviados y recibidos por indígenas arhuacos y diversas entidades y funcionarios del Estado entre 1916 y 1972. Asimismo, se tomaron algunos artículos de prensa que daban testimonio de la interlocución al registrar los reclamos presentados por grupos arhuacos en las visitas que realizaron a Bogotá y Santa Marta en 1916, 1933 y 1962. Junto con esto, se analizaron publicaciones de la Orden Capuchina, las memorias del líder arhuaco Vicencio Torres, comunicaciones internas e interinstitucionales de la División de Asuntos Indígenas y otras entidades estatales que trataban las problemáticas en la Sierra Nevada y ayudaron a contextualizar y comprender la interlocución. En su mayoría, estas fuentes fueron obtenidas del fondo del Ministerio de Gobierno de la sección de Archivos Oficiales del

³¹ Marc W Steinberg, "The Talk and Back Talk of Collective Action: A Dialogic Analysis of Repertoires of Discourse among Nineteenth-Century English Cotton Spinners", *American Journal of Sociology* 105, No. 3 (1999): 751.

³² Barrington Moore, *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996).

Archivo General de la Nación. Otros acervos documentales que también fueron consultados son el Archivo histórico del Magdalena Grande, la Biblioteca Luis Ángel Arango y la Biblioteca Nacional.

Con dichos documentos se constituyó el corpus documental trabajado en esta investigación, el cual consta de 168 elementos. Dada imposibilidad de mostrar en profundidad todas las fuentes recopiladas en el cuerpo del trabajo y con el objetivo de contrarrestar la fragmentación de estas, se privilegió la presentación de algunas fuentes de autoría indígena por medio de anexos que se vinculan con el cuerpo del trabajo a lo largo del texto. El privilegio de fuentes de autoría indígena, aunque puede parecer arbitrario, se justifica si se tiene en cuenta que este tipo de documentos constituyen una rareza documental³³, y que gran parte de la historiografía sobre luchas indígenas en Colombia se ha centrado en el análisis de lo que estos otros actores diferentes a los indígenas han dicho³⁴.

Para la selección de estas fuentes anexas se tuvo en cuenta dos elementos principalmente: en primer lugar, se buscó que los documentos presentaran variedad en cuanto a su momento de producción. En segundo lugar, se pretendió que los documentos seleccionados logaran abarcar todos los elementos del despojo arhuaco analizados en la investigación. Esto incluye un nivel material en cuestión económica y de tierras, pero también los niveles político y cultural. En este sentido, a lo que se aspira es que las fuentes seleccionadas permitan ver las diferentes problemáticas que se desarrollaron en el proceso de despojo y no solo se remitan a un a un elemento en particular

Para finalizar, este trabajo está dividido en cuatro partes: en el primer capítulo, titulado “El corpus documental y su contexto de producción”, se profundiza en la descripción del corpus documental constituido para esta investigación, se exponen los alcances y limitaciones de las fuentes que lo componen y de las reflexiones hechas a partir de las mismas a lo largo del trabajo. Junto con esto, se ahonda en el contexto político y social en el que dichos documentos fueron producidos a partir de la presentación de cuatro actores centrales en la interlocución

³³ Bain Attwood, *Telling the Truth About Aboriginal History* (Crows Nest, Australia: Allen & Unwin, 2005), 160.

³⁴ Prada, “Luchas campesinas e indígenas”; Archila, *Idas y venidas, vueltas y revueltas*.

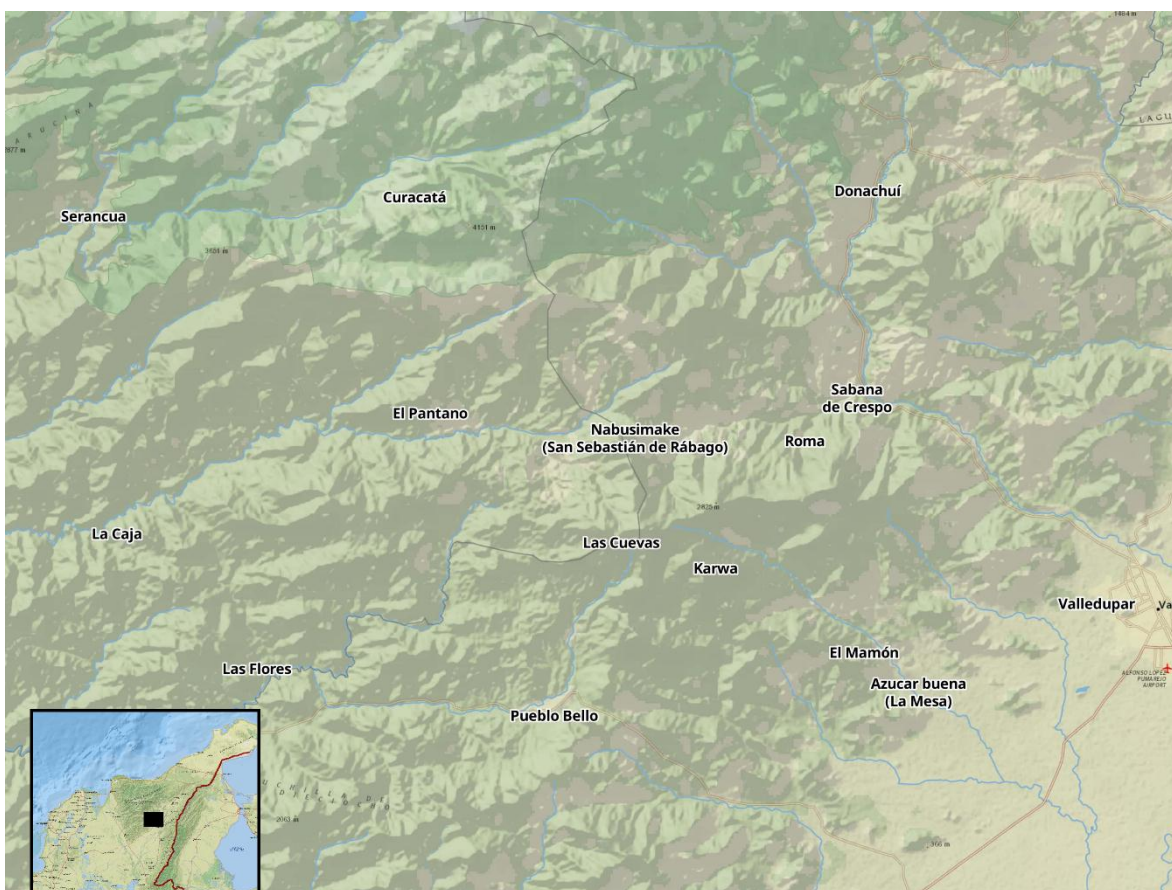
como lo son la misión capuchina, los colonos, la Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta y la División de Asuntos Indígenas.

En el segundo capítulo, “El despojo y la lucha por el territorio”, se aborda el aspecto territorial del proceso de despojo en la Sierra Nevada y, a partir de las fuentes recopiladas, se hace una reconstrucción de la lucha indígena arhuaca encaminada a hacer frente a la colonización, el robo de tierras y lograr la constitución del resguardo arhuaco.

Posteriormente, en el capítulo titulado “Otras dimensiones del despojo”, se ahondan en los aspectos político, económico y cultural del proceso de despojo. Asimismo, en esta sección se muestra de manera transversal cómo el Decreto 68 de 1916 posibilitó estas otras formas de la desposesión.

Finalmente, en el cuarto capítulo, que lleva por título “Las estrategias en los repertorios”, se ahonda en aquellas continuidades y transformaciones que fueron identificadas a lo largo de esta investigación en los repertorios discursivos que indígenas arhuacos utilizaron en su interlocución con el Estado colombiano. En esta parte se expone cómo el lenguaje fue utilizado de forma estratégica en la presentación de los reclamos y el papel central que tuvieron algunos aliados en la interlocución.

Mapa de los principales poblados arhuacos mencionados en la interlocución



El corpus documental y su contexto de producción

Durante la segunda mitad del siglo XIX, las élites de los Estados Nación latinoamericanos vieron a los pueblos indígenas como un obstáculo para el progreso y la civilización. Ante esto, las naciones desarrollaron diferentes políticas que tenían el mismo fin: la desaparición física o cultural de las poblaciones indígenas de sus territorios. Para este objetivo, cada Estado utilizó distintos métodos, los cuales pueden ser englobados en al menos tres modalidades, que fueron implementadas tanto de forma exclusiva como simultánea. En primer lugar, se efectuó la progresiva eliminación de las costumbres, tradiciones y formas de vida de los indígenas para lograr la eventual desaparición de sus grupos. En segundo lugar, se llevaron a cabo estrategias de segregación de los pueblos indígenas en lugares lejanos y apartados denominados resguardos o las reservas con el fin de hacer una separación entre estos grupos y el resto de la sociedad. En tercer lugar, en algunos casos, se buscó la eliminación física de los pueblos, lo que llevó a campañas de exterminio de los grupos nativos¹.

En Colombia, las leyes y programas del gobierno del siglo XIX estuvieron enfocados principalmente en la primera de las tres modalidades presentadas, pues buscaron que los indígenas se integraran prontamente a la forma de vida económica, social, cultural y política de la mayoría de la sociedad. Por esta razón, una de las medidas hacia la asimilación de los indígenas fue la progresiva supresión de la propiedad colectiva existente desde la época colonial bajo la forma de los resguardos². Sin embargo, es importante aclarar que estas intenciones oficiales no siempre se llevaron a la práctica. De hecho, los resguardos del sur del país, especialmente en los departamentos de Nariño y Cauca, continuaron existiendo gracias al poco desarrollo económico de la región y la ineficacia del Estado para llegar hasta estas zonas³.

¹ Uno de los casos más representativos se dio en Argentina con la Conquista del desierto, una serie de campañas militares realizadas entre 1878 y 1885 que, con el fin de conquistar el territorio, arrasaron física y culturalmente con los grupos indígenas que habitaban la Pampa y la Patagonia. Roberto Pineda, “El Congreso Indigenista de Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas”, *Baukara: bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina* No. 2 (2012): 13–14.

² Vega, *Gente muy rebelde*, 2:8; Gloria Amparo Rodríguez, *Los derechos de los pueblos indígenas de Colombia. Luchas, contenido y relaciones* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2015), 28.

³ Absalón Machado, *Ensayos para la historia de la política de tierras en Colombia. De la Colonia a la creación del Frente Nacional* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009), 48–49.

Con la expedición de la Constitución de 1886 y la consolidación de la alianza entre el Estado colombiano y el Vaticano en el Concordato de 1887, el proyecto de los gobiernos conservadores de finales del siglo XIX y principios del siglo XX para la población indígena fue el de colonizar y civilizar con la ayuda de la Iglesia católica. Dicha empresa se resumía en “ganar almas para el cielo y ciudadanos para la República” y estaba dirigida especialmente a las zonas de más difícil acceso, consideradas áreas sin ley ni orden⁴. Este proyecto se implementó con la ayuda de las misiones católicas, a las que por medio de la Ley 89 de 1890 se les otorgó una amplia autoridad sobre las poblaciones indígenas que estuvieran evangelizando.

Posteriormente, en las décadas de 1920 y 1930, las formas de vida de los grupos indígenas empiezan a ser vistas por el Estado como un problema social relacionado no solamente con la educación, sino también con la tierra y la autodeterminación de dichos grupos⁵. Ante esto, se vio la necesidad de crear instituciones y organizaciones que promovieran la integración de los nativos a la vida nacional. La primera institución conformada con este objetivo fue el Instituto Indigenista de Colombia fundado en 1943, pero este solo estuvo en funcionamiento unos años. Luego del Instituto, el trabajo de promoción y seguimiento de la asimilación indígena se delegó a la Sección de Negocios Indígenas del Ministerio de Agricultura en 1958, y tan solo dos años después esta labor pasó a la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno. Aunque dichas instituciones aún se centraban en la progresiva transformación de los indígenas de la vida “salvaje” a la vida “civilizada”, para la época ya existía un reconocimiento a la diversidad cultural de los pueblos y, en cierta medida, esta diversidad era valorada⁶.

Así las cosas, el Estado centralista colombiano buscó de distintas maneras llegar a las zonas más apartadas de la geografía nacional y llevar a cabo el proceso de “integración” de los indígenas. No obstante, y contrario a lo que suele creerse, el proceso de integración de los indígenas a la nación no fue únicamente unidireccional e impositivo, pues se pueden encontrar matices donde las poblaciones indígenas demandaron la llegada del Estado a sus

⁴ Muñoz, “Indigenous State Making”, 302.

⁵ Pineda, “El Congreso Indigenista de Pátzcuaro”, 14.

⁶ Pineda, 26.

territorios. Siguiendo los planteamientos de Catalina Muñoz, este último es el caso de los indígenas arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta, quienes buscaron de manera voluntaria y estratégica la ayuda del Estado colombiano para reclamar protección y encontrar soluciones a los principales problemas de la comunidad desde las primeras décadas del siglo XX⁷.

Para solicitar la ayuda del Estado en aspectos como la explotación laboral, el cobro indebido de impuestos, la colonización y amenazas diversas a la autonomía de su pueblo, algunos indígenas arhuacos recurrieron a repertorios de acción colectiva como el envío de memoriales, cartas y telegramas a autoridades, tanto regionales como nacionales, y comisiones de visita a instituciones estatales en Bogotá y Santa Marta. Las primeras acciones de este tipo de las que se tiene registro datan del año de 1916 y marcan el inicio del intercambio de comunicaciones o la interlocución entre el pueblo arhuaco y el Estado colombiano en este siglo.

Las cartas, memoriales, telegramas y artículos de prensa que hacen parte o dan testimonio de dicha interlocución son las fuentes base del corpus documental constituido para el desarrollo de esta investigación, pues contienen los reclamos que reflejan las principales problemáticas del pueblo arhuaco entre 1916 y 1972. No obstante, dicho corpus también contiene comunicaciones interinstitucionales, prensa, informes y correspondencias de terceros que ayudan a comprender los reclamos presentados por los arhuacos. Estas fuentes que constituyen el corpus documental reúnen 168 elementos ubicados en varios acervos como lo son el Archivo General de la Nación (AGN), la Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), la Biblioteca Luis Ángel Arango (BLAA) y el Archivo Histórico del Magdalena Grande (AHMG).

En el presente capítulo, se ahondará en la descripción del corpus documental constituido y se presentarán los principales aspectos que fueron analizados en los documentos que lo componen. Así como los alcances y limitaciones tanto de las fuentes como de las reflexiones hechas a partir de las mismas a lo largo de este trabajo. Posteriormente, se profundizará en el contexto político y social en el que dichos documentos fueron producidos, lo cual es clave

⁷ Muñoz, “Indigenous State Making”, 304–9.

para entender las dinámicas particulares de la interlocución reunida y las posiciones de sus actores centrales en relación con el despojo del pueblo arhuaco.

El corpus documental

La mayoría de las fuentes que componen el corpus documental conformado se encuentran en diversas carpetas del fondo del Ministerio de Gobierno del AGN que contienen las comunicaciones de la División de Asuntos Indígenas de este ministerio. Dado que dicha División inició su funcionamiento en 1960, gran parte de los documentos recopilados datan de esta década. Pero, ya que en un principio el objetivo del corpus era reunir parte de la interlocución de indígenas arhuacos con el Estado entre 1916 y 1972, se ubicaron otras carpetas de comunicaciones dentro del fondo del Ministerio de Gobierno del AGN que contenían correspondencias de indígenas y se recurrió a fuentes de otros acervos documentales como el AHMG.

Además, se incluyeron distintos tipos de fuentes como artículos de prensa hallados en la BNC y la BLAA que, si bien no hacían parte de la interlocución, si daban testimonio de esta por medio de entrevistas a los indígenas que visitaron ciudades como Bogotá y Santa Marta, con el fin de reunirse con representantes del Estado para darles a conocer sus reclamos. De esta forma, se logró reunir documentos de todas décadas dentro del periodo de tiempo estudiado, aunque, como se mencionó anteriormente, la mayoría de las fuentes de la interlocución corresponden a la época entre 1960 y 1972, dada la continua comunicación que existió entre algunos indígenas arhuacos y la División de Asuntos Indígenas en estos años.

Con esta búsqueda también se identificó que existía un gran número de documentos de diferente naturaleza que no hacían parte de la comunicación entre arhuacos y entidades del Estado, pero que podían ayudar a comprender el proceso de despojo en la Sierra Nevada de Santa Marta, y el papel de intermediación que muchas de estas entidades estatales, junto a otras no estatales, llevaron a cabo para comunicar e intentar solucionar las problemáticas de los indígenas. Ante su relevancia para la investigación dichos documentos se agregaron al corpus, y este dejó de estar conformado únicamente por fuentes de la interlocución. Así, el

corpus documental constituido se compone de 94 cartas, 15 memoriales, 21 telegramas, 7 artículos de prensa y 31 documentos varios como informes y memorandos.

De estas 168 fuentes recopiladas 37 cartas, 15 memoriales y 4 telegramas fueron enviados por indígenas arhuacos a diferentes funcionarios e instituciones del Estado y algunas organizaciones no estatales. Con excepción de los telegramas, la mayoría de estos documentos tienen una extensión de dos a tres páginas, aunque los memoriales rondan entre las cuatro y las ocho páginas. 35 de estos documentos corresponden a manuscritos y solo 17 se encuentran a máquina, pero algunos de estos son copias y transcripciones de los originales que fueron hechas por las entidades que los recibieron. En el análisis de estas 56 fuentes de autoría indígena se identificó que existían diferentes maneras de firmar los documentos, razón por la que se establecieron cinco tipos de autoría o firmas denominadas de la siguiente forma: firmas a nombre de la comunidad, a nombre de instituciones u organizaciones, a nombre de grupos de particulares, a nombre de particulares y firmas mixtas.

En el grupo de fuentes a nombre de la comunidad se encuentran 17 documentos presentados bajo la autoría de colectivos generales en los que no es posible identificar a sus integrantes. Estos son los documentos firmados bajo el nombre de “los indígenas de San Sebastián de Rábago”, “los indígenas arhuacos”, “los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta” y “la comunidad indígena de la Sierra Nevada”. En estos dos últimos casos las correspondencias provienen de asentamientos arhuacos como lo son San Sebastián (hoy Nabusimake), las Cuevas y Donachuí, lo que permite inferir que fueron emitidas por indígenas de este grupo. A nombre de instituciones u organizaciones arhuacas se encuentran 12 documentos en los que, a diferencia de las fuentes a nombre de la comunidad, si es posible identificar a las personas que integraban dichos colectivos, pues en muchas ocasiones sus integrantes y/o representantes también firmaban. Entre las instituciones y organizaciones firmantes se encuentran el Cabildo Central, los cabildos de Caja, el Mamón, las Cuevas, Curacatá y San Sebastián, la Liga Indígena de la Sierra Nevada y sus secciones de las Cuevas y San Sebastián.

A nombre de grupos de particulares se encuentran 7 documentos firmados de forma individual por entre 15 y 50 arhuacos. En estas correspondencias los emisores no manifestaron la filiación a instituciones u organizaciones indígenas, aunque algunos

firmantes pertenecían a estas, sino que presentaron sus denuncias y reclamos como individuos que hacían parte de la comunidad arhuaca. Los documentos firmados a nombre de particulares son aquellos que fueron enviados de forma individual por indígenas. En este grupo también se encuentran 7 elementos, pero firmados solamente por tres autores: Remilio Pastor Niño, Vicencio Torres y Dionisia Alfaro⁸, quienes fueron líderes arhuacos activos que pertenecieron a la Liga Indígena de la Sierra Nevada. Finalmente, el grupo de los documentos con firmas mixtas se encuentran 5 correspondencias de autoría conjunta entre instituciones u organizaciones indígenas, particulares e incluso autoridades como los mamos, líderes espirituales de los grupos indígenas de la Sierra Nevada, y los corregidores o inspectores, principales autoridades civiles de los poblados indígenas.

Todos estos documentos de autoría indígena fueron dirigidos a diversas entidades e instituciones estatales y no estatales. Entre los remitentes estatales más representativos se encuentran la Presidencia y el Congreso de la República, la Procuraduría, la Secretaría de Gobierno, la Gobernación del Magdalena, la Alcaldía de Valledupar, los ministerios de agricultura, economía, industrias y gobierno, la División de Resguardos Indígenas y la División de Asuntos Indígenas. Por su parte, dentro de los remitentes no estatales, a quienes está dirigido solo un documento de la correspondencia indígena compilada, se encuentran la Academia Colombiana de Historia y la Federación de Trabajadores del Magdalena.

De los 55 documentos de autoría indígena que fueron enviados a funcionarios y entidades del Estado solo se encontraron 9 respuestas hacia los indígenas. No obstante, es importante recordar que no se tiene la totalidad de la interlocución y, de hecho, en al menos 7 documentos se hace referencia a correspondencias enviadas y recibidas de parte y parte que no fueron encontradas, pero que por su mención se sabe que existieron. De ahí que se pueda afirmar no solo que hubo más envíos por parte de arhuacos, sino también que hubo más respuestas por parte de las entidades estatales.

En cuanto al documento dirigido a la Academia Colombiana de Historia y la Federación de Trabajadores del Magdalena, este memorial de 1962 firmado por “los indígenas de San

⁸ En los documentos la lideresa Dionisia Alfaro también firmó como Dionisia de Hernández, ya que este era su apellido de casada, pero a lo largo de este trabajo se utilizará su apellido de nacimiento.

Sebastián de Rábago” fue reenviado por parte de la Academia al jefe de la División de asuntos indígenas bajo el argumento de que los asuntos del documento no correspondían a la institución⁹. Por este reenvío el documento se encuentra en los archivos del Ministerio de Gobierno del AGN y fue posible acceder a dicho memorial, pero este caso permite suponer que es muy probable que más memoriales y correspondencias hayan sido enviadas por parte de indígenas arhuacos a otras organizaciones o instituciones no estatales de las que no se tiene conocimiento.

Ahora bien, estos documentos de autoría indígena se caracterizan por presentar denuncias y reclamos ante las diversas entidades estatales y no estatales con el objetivo de obtener ayuda y soluciones para las problemáticas de la comunidad. Dentro de estas problemáticas, el tema territorial es el más recurrente, especialmente desde finales de la década de 1940, e incluye denuncias por el despojo de tierras, el desplazamiento a causa de este y los abusos por parte de los colonos como la quema de bosques y propiedades indígenas, los cobros exagerados por la devolución de terrenos y las amenazas a los indígenas que se resistían a la colonización. Junto con esto, dentro del aspecto territorial de los reclamos se encuentran todas las solicitudes para el reconocimiento del resguardo indígena, las cuales tuvieron un gran auge en la década de 1960.

Otras problemáticas no tan recurrentes en la correspondencia indígena recopilada, pero igual de relevantes son: el cobro indebido del impuesto de degüello, la explotación laboral, la prohibición de celebraciones tradicionales, la toma de niños para internarlos en el orfanato de la misión capuchina, los malos tratos a los internos de dicha institución, la afectación de los lugares sagrados por la construcción de vías y la expansión de la colonización, la falta de autoridades civiles indígenas, la infiltración de comunistas, los abusos de las autoridades externas y la persecución de líderes arhuacos. Algunas de estas problemáticas denunciadas se pueden ubicar en unos años o una década específica, pero la mayoría corresponden a situaciones que se mantuvieron por casi todo el periodo de tiempo estudiado e incluso continuaron después de 1972.

⁹Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 51.

Por su parte, las fuentes que no son de autoría indígena, en su mayoría corresponden a comunicaciones internas e interinstitucionales de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno y la Comisión de Asistencia y Protección Indígena dependiente de esta División. Estos documentos fueron enviados y recibidos por la División y la Comisión desde y hacia diversas entidades estatales como el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA), el Departamento de Tierras del Ministerio de Economía, la División de Baldíos del Ministerio de Agricultura y la Sección de Resguardos y Parcialidades del Ministerio de Gobierno. Además, la División recibió y envió correspondencias de algunas entidades u organizaciones no estatales entre las que se destacan la Federación de Trabajadores del Magdalena, el Sindicato de Pequeños Comerciantes, el Sindicato de Trabajadores de Carreteras Nacionales, el Centro Sindical de Valledupar y la Academia Colombiana de Historia.

Dichas comunicaciones internas e interinstitucionales abordan principalmente el aspecto territorial de las problemáticas presentadas por indígenas arhuacos, pues estaban enfocadas en hallar la forma de solucionar los conflictos con los colonos por el despojo de tierras y de dar respuesta a las solicitudes de constitución del resguardo. De forma secundaria, estas correspondencias también trataron la problemática de las autoridades civiles y especialmente los abusos y la imparcialidad de los corregidores o inspectores colonos. Sin embargo, los reclamos y las denuncias sobre el accionar de los misioneros capuchinos y las condiciones de vida de los niños internos el orfelinato son aspectos relegados en estas comunicaciones.

Alcances y limitaciones

Como todos los tipos de fuentes utilizados en la investigación histórica y social, los documentos recopilados tienen limitaciones y alcances o posibilidades de análisis. Hacer explícitos estos aspectos es fundamental porque ayudan a potenciar o matizar las reflexiones hechas a partir de dichas fuentes y, en este caso particular, puede contribuir a una mejor comprensión del corpus documental. Por tal razón, en este apartado se presentarán aquellos elementos que se han identificado como las limitaciones y los alcances más relevantes tanto del corpus como de los documentos que lo conforman.

Por un lado, en cuanto a las limitaciones, un punto central es el hecho de que el corpus documental no contiene toda la interlocución entre indígenas arhuacos y entidades del Estado colombiano entre 1916 y 1972. Como se mencionó anteriormente, en varias de las fuentes analizadas se hace referencia a la existencia de otros documentos que harían parte de la interlocución y que no fueron encontrados. Además, se debe tener en cuenta que el trabajo de archivo se centró en las comunicaciones del Ministerio de Gobierno y que, como estas mismas comunicaciones lo muestran, los arhuacos no se dirigieron únicamente a dicha entidad, pues sus remitentes fueron diversas instituciones y funcionarios estatales tanto nacionales como regionales. Muchos de estos funcionarios reenviaron las correspondencias arhuacas a las oficinas del Ministerio de Gobierno encargadas de los asuntos indígenas. Sin embargo, es muy probable que muchos otros documentos no hayan sido reenviados a dicho ministerio y en ese caso puede que se encuentren en los archivos de las instituciones a las que fueron dirigidas.

De tal manera que el corpus documental constituido solo contiene una parte de toda la interlocución y esta parte se caracteriza por que la mayoría de sus documentos datan de la época entre 1960 y 1972. Esto se debe a que dichos documentos provienen de los archivos de las comunicaciones de la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, la cual inició sus labores en 1960 y desde el principio su jefe, el señor Gregorio Hernández de Alba, prestó atención a los reclamos presentados por indígenas arhuacos. Con el envío por parte de la División de la Comisión de Asistencia y Protección Indígena a la ciudad de Valledupar en 1963, la comunicación con los arhuacos se facilitó y la interlocución fue más continua. Esta amplia cantidad de documentos recopilados de las décadas de los sesenta y setenta, tanto de las correspondencias indígenas como de las comunicaciones interinstitucionales de la División y la Comisión, permiten tener una aproximación más completa a las dinámicas de la interlocución, algo que no es posible en las décadas anteriores.

Otra de las limitaciones del corpus, y específicamente de la interlocución entre indígenas arhuacos y entidades del Estado, es que en esta se omiten o son pocas las voces de otros actores como los colonos o los misioneros capuchinos e incluso de otros indígenas arhuacos. Por su naturaleza, en la interlocución trabajada solo se tienen los reclamos, denuncias y versiones de los hechos de aquellos indígenas que escribieron a entidades y funcionarios y

cuyos documentos lograron ser recopilados en el corpus. En el caso de los capuchinos son pocas las fuentes que se tienen y que pueden dar luces de las posiciones de los misioneros con respecto a las problemáticas con los indígenas. Algunas de estas fuentes son los informes que la misión debía presentar ante el gobierno para dar cuenta de sus procesos y algunos intercambios de correspondencias con la División de Asuntos Indígenas.

Una situación similar se presenta en el caso de los colonos, pues, aunque algunos de ellos, siendo ciudadanos particulares o autoridades civiles, también se comunicaron con diferentes entidades del Estado para presentar sus reclamos y/o respuestas a las acusaciones hechas por los indígenas, estos documentos son escasos en el corpus. En cuanto a las voces de otros indígenas, se debe tener en cuenta que enviar una carta, un memorial o un telegrama implicaba tener conocimiento de la escritura en castellano y tener los recursos para viajar al pueblo o la ciudad más cercana para hacer el envío. Esto hacía que los arhuacos tendieran a escribir sus comunicaciones de forma grupal, ya que la consecución de recursos económicos no siempre era sencilla y muchos indígenas no sabían escribir ni firmar, incluso en algunos documentos se delegaba a unas cuantas personas para que firmaran “a nombre de” otras o se “firmaba” con la huella dactilar.

Si bien estas dificultades pudieron ser superadas por algunos indígenas, seguramente con la ayuda de algunos aliados de los que hablará más adelante, muchos otros arhuacos no presentaron sus reclamos ante el Estado, ya fuera porque no lo deseaban y/o porque no tenían los conocimientos ni los recursos para hacerlo. Entre estas otras voces indígenas se encuentran las de aquellos arhuacos cuyas perspectivas no coincidían con las de los líderes indígenas o con las de organizaciones como la Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta. Aunque son pocos los casos, en el corpus conformado se encuentran documentos en los que arhuacos se remiten entidades estatales para refutar o contradecir los reclamos y las denuncias presentadas por líderes u organizaciones indígenas, por lo que siempre se debe considerar que dentro de la misma comunidad existieron diversas opiniones y experiencias, muchas de las cuales no se pueden divisar desde las fuentes analizadas.

Lo anterior se relaciona con otro aspecto que puede ser considerado como una limitación de los documentos trabajados y es la dificultad para entender quiénes hablaban, especialmente en las correspondencias que fueron firmadas a nombre de la comunidad. Estos documentos

cuyos autores no son identificables y que son una parte importante de la totalidad de fuentes de autoría indígena del corpus, hacen que el reconocimiento y/o el seguimiento de los líderes indígenas no siempre sea posible, principalmente en aquellas décadas de las que no se tienen muchos documentos como las de 1920 y 1940.

Una última limitación de las fuentes de interlocución recopiladas en el corpus documental es la dificultad para identificar la colaboración de los aliados, entendidos como personas u organizaciones vinculadas y no vinculadas al Estado que ayudaron a los líderes arhuacos con la presentación de sus reclamos y/o la búsqueda de soluciones a sus problemáticas. El caso más representativo de estos aliados es la División de Asuntos Indígenas y su Comisión de Asistencia y Protección Indígena, pues sus funcionarios se mostraron dispuestos a dar solución a los reclamos de los arhuacos que se remitían a esta entidad, ya fuese que las soluciones a las problemáticas estuviesen en las manos de la División y la Comisión o que no. En los casos en los que la División no estaba en capacidad de resolver los reclamos, estos eran remitidos a las instituciones que sí podían hacerlo, y se hacía un atento acompañamiento a los procesos llevados por estas instituciones para así brindar información oportuna a la comunidad sobre el estado de sus requerimientos.

Esta colaboración de la División es fácil de seguir por la amplia cantidad de comunicaciones internas e interinstitucionales de esta entidad que hacen parte del corpus. Sin embargo, no se cuenta con la misma información de otros aliados estatales en las décadas anteriores a 1960, ni de los aliados no estatales. Entre estos los aliados no estatales se encuentran diferentes organizaciones sindicales y federaciones que también presentaron las problemáticas del pueblo arhuaco ante diversas entidades. Sobre estos aliados no estatales, se sabe por otras fuentes que se relacionaron directamente con varios líderes indígenas, pero esto no se aprecia desde la interlocución compilada, por lo que es difícil establecer desde cuándo, cómo y con cuáles líderes dichos sindicatos y federaciones se relacionaron y, además, qué tanta fue su incidencia en los reclamos presentados por parte de estos líderes.

Por otro lado, en cuanto a los alcances, desde los documentos del corpus es posible reconstruir una parte importante del proceso de despojo sufrido por el pueblo arhuaco durante el siglo XX. Las fuentes, especialmente las de autoría indígena, permiten comprender más a fondo las consecuencias que trajo la colonización, la evangelización y el abandono del Estado

en la comunidad arhuaca desde diversos ámbitos como el territorial, el político, el económico y el cultural. Además, estas fuentes posibilitan entrever las dinámicas de dominación y de resistencia arhuaca durante dicho proceso de despojo. Lo que a su vez ayuda a que los indígenas no sean vistos únicamente como sujetos a los que les “pasaron” cosas y que vivieron bajo la autoridad de otros, ni como individuos que se enfrentaron a todo y a todos sin temor a las represalias.

Al tener documentos de las diferentes décadas, entre 1916 y 1972, es posible identificar los cambios que se dieron en los contenidos y en los argumentos de los reclamos presentados por arhuacos en este periodo de tiempo. Si bien no se cuenta con toda la interlocución y se recopilaron más documentos de algunas décadas que de otras, desde las fuentes que se tienen se pueden encontrar tendencias y concordancias, tanto en la forma como en el fondo, de las reclamaciones en ciertos momentos particulares. Junto con esto, la interlocución y los documentos interinstitucionales que conforman el corpus permiten ver los efectos reales que tuvieron las cartas, los memoriales, los telegramas y las visitas hechas por arhuacos. Estos efectos se traducen, no solo en las respuestas de las entidades a dichas acciones, sino también, por ejemplo, en el envío de la Comisión de Asistencia y Protección Indígena o la expedición de normas como el Decreto 68 de 1916, el cual es una muestra de que en varias ocasiones la interlocución trajo efectos adversos para la comunidad, pero sobre esto se ahondará en el tercer capítulo.

El contexto histórico de la interlocución

Los reclamos presentados por arhuacos ante diversas entidades estatales respondieron a un proceso de despojo que afectó a una parte importante de los integrantes de este grupo indígena durante décadas. Dicho proceso se dio y se posibilitó en un contexto político y social particular que es fundamental para entender los reclamos y las dinámicas de la interlocución. De este contexto histórico se dará cuenta a continuación a partir de la presentación de algunos actores centrales del proceso de despojo y de la lucha en contra de este como lo fueron la misión capuchina, los colonos, la Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta y la División de Asuntos indígenas del Ministerio de Gobierno.

La misión Capuchina

La presencia de la Orden Capuchina en la Sierra Nevada de Santa Marta data del siglo XVIII, luego de que la Corona española autorizara a los misioneros para evangelizar a los indígenas de la Guajira, Sierra Nevada y Perijá. A causa de la difícil geografía y el amplio territorio que debían abarcar, la presencia de la Orden religiosa en la Sierra no fue constante¹⁰. Posteriormente, en la época de la independencia, los Capuchinos fueron expulsados, al igual que la mayoría de las congregaciones religiosas, ante la negativa del Vaticano para reconocer a las nuevas Repúblicas y el apoyo a la Corona de muchos de los integrantes de dichas congregaciones¹¹.

Fue necesario el gobierno conservador y católico de la Regeneración para consolidar la relación entre el Estado colombiano y el Vaticano a través de la firma del Concordato en 1887. Este acuerdo eliminó las reformas que los gobiernos liberales habían desarrollado en contra de la Iglesia, buscó su crecimiento institucional, le confió varias labores y le ofreció una indemnización monetaria anual por los perjuicios sufridos en los años anteriores. Una de las labores centrales que se le cedió a la Iglesia fue la educación de los indígenas, lo que abrió la puerta al regreso de las misiones, las cuales “civilizarían a los salvajes” y los convertirían en ciudadanos católicos¹².

Las misiones católicas fueron fomentadas por el Concordato al estipular que los arreglos entre la Santa Sede y el gobierno colombiano para el establecimiento de estas no necesitarían de la aprobación del congreso. Además, con la expedición de la Ley 89 de 1890 se determinó que la legislación general de la República no aplicaba para los “salvajes” que estuviesen siendo llevados a la “vida civilizada” por las misiones y que, en estos casos, la autoridad eclesiástica, junto al gobierno, decidiría cómo dichos individuos debían ser gobernados, dando así un amplio poder a las misiones sobre las poblaciones indígenas¹³.

¹⁰ José De Vinales, *Indios arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta* (Bogotá: Iqueima, 1952), 136–37.

¹¹ Bosa, “Volver”, 147.

¹² Vega, *Gente muy rebelde*, 2:7–8; Bosa, “Volver”, 150–51.

¹³ Vega, *Gente muy rebelde*, 2:8–9; Diana González, “El lugar del problema indígena en la cuestión agraria. Colombia 1900-1960”, *Procesos Históricos* 26 (2014): 123.

Este apoyo del Estado a la instauración de las misiones católicas respondía principalmente a dos factores: en primer lugar, la búsqueda de control territorial en las regiones más apartadas de la geografía colombiana. Al delegar la educación y el gobierno de los indígenas a las misiones católicas, el Estado garantizaba el control tanto de los territorios a los que nunca había podido llegar como de la población que los habitaba¹⁴. En segundo lugar, el Estado y las élites terratenientes estaban interesadas en “reducir” o “civilizar” a los indígenas, ya que esta población representaba fuerza de trabajo y sus tierras, áreas productivas, donde la frontera agrícola podría expandirse¹⁵.

Luego de la firma del Concordato, la Orden Capuchina prontamente se mostró interesada en reanudar sus labores misionales en Colombia y para 1888 llegaron los primeros misioneros con el objetivo de evangelizar las poblaciones indígenas de la Guajira, Sierra Nevada de Santa Marta y Perijá. No obstante, el asentamiento de los misioneros Capuchinos en diferentes zonas del norte de Colombia tardó un poco más de lo previsto a causa de varios hechos como la Guerra de los mil días y las fisuras y oposiciones existentes entre las autoridades eclesiásticas de la región¹⁶.

Los registros más antiguos del siglo XX sobre la presencia de la misión Capuchina en la Sierra Nevada datan de 1911, y hablan de la existencia de una escuela para varones en San Sebastián de Rábago, la cual era administrada por los misioneros, pero donde enseñaban maestros laicos¹⁷. Seis años más tarde, en 1917, se fundó el orfelinato de las Tres Ave Marías en la misma población de San Sebastián, lo que demarcó la presencia permanente de misioneros Capuchinos en la Sierra Nevada. El orfelinato era un internado donde los misioneros pretendían educar a los niños arhuacos en los conocimientos básicos y la religión católica con el objetivo de “civilizarlos”¹⁸.

¹⁴ Laura Calle, “Entre la violencia, la colonización y la adjudicación de reservas. Relatos sikuanis sobre el abandono, el despojo y la recuperación del territorio”, *Revista colombiana de antropología* 53, N° 1 (2017): 93.

¹⁵ Vega, *Gente muy rebelde*, 2:11.

¹⁶ Bosa, “Volver”, 167–70.

¹⁷ Catalina Muñoz, “Fotografía e historia: una reflexión en torno a los usos del pasado en el caso de la Misión Capuchina en Nabusímake”, en *Escuela intercultural de diplomacia indígena: memoria, derecho y participación* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2012), 59.

¹⁸ Iglesia Católica, *Las misiones católicas en Colombia. Labor de los misioneros en el Caquetá y Putumayo, Magdalena y Arauca. Informes año 1918-1919* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1919).

Sin embargo, no todos los indígenas estuvieron de acuerdo con enviar a sus hijos a dicha institución, por lo que los misioneros hicieron uso de la fuerza de las autoridades civiles para tomar a los niños arhuacos e internarlos. Este accionar pudo llevarse a cabo gracias al Decreto 68 de 1916 de la Gobernación del Magdalena, el cual fue una reglamentación regional de la Ley 89 de 1890. De acuerdo con este Decreto la misión tendría a su disposición al inspector o corregidor, quien era la principal autoridad estatal en los corregimientos indígenas, para la ejecución de sus labores misionales como lo era la educación de los niños y niñas¹⁹.

Dicha situación hizo que muchas familias arhuacas que habitaban en San Sebastián de Rábago y en los poblados aledaños dejaran sus tierras para huir a lugares más apartados en el interior de la Sierra y proteger a sus hijos de la misión. Ante esto, y con el crecimiento de las instalaciones y la cantidad de internos en el orfanato, los misioneros capuchinos iniciaron un proceso de apropiación de tierras tanto de propiedad individual como colectiva, lo que desencadenó una serie de conflictos entre la misión y algunos indígenas arhuacos.

Los colonos

Según el censo de 1870, Colombia tenía un área poblada de 305.000 km² y un área baldía de 1.025.000 km², la cual empezó a tomar relevancia nacional con el crecimiento y desarrollo de la economía agrícola de exportación a mediados del siglo XIX²⁰. Esta economía estuvo enfocada en el cultivo de distintos productos como el tabaco, el algodón y el café, siendo este último uno de los de mayor importancia al aumentar en un 450% los ingresos por exportaciones del país entre 1870 y 1918. Dicho crecimiento económico atrajo a empresas como la United Fruit Company, y propició la inversión extranjera en sectores como el ganadero, donde se cultivaron mejores pastos y se importaron razas de ganado más productivas²¹.

Este crecimiento económico rural no se distribuyó uniformemente en el país, sino que se centró en los territorios de clima templado y cálido, puesto que los países importadores

¹⁹ Decreto número 68 de 24 de noviembre de 1916 de la Gobernación del Magdalena, anexo en Bosa, “¿Despojados por ley?”, 138.

²⁰ Marco Palacios, *¿De quién es la tierra? Propiedad, politización y protesta campesina en la década de 1930* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2011), 85.

²¹ Catherine LeGrand, *Colonización y protesta campesina en Colombia 1850-1950* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1988), 27–31.

estaban interesados en los productos tropicales que no podían producir. Dichos territorios, en su mayoría, estaban poco poblados y explorados, razón por la cual, hacia finales del siglo XIX, el gobierno instituyó una serie de leyes que buscaban estimular la colonización y explotación de baldíos. Estas normas, como la Ley 61 de 1874 y la Ley 48 de 1882, estaban enfocadas en reconocer colonos independientes, protegerlos del desalojo por parte de terratenientes y asegurar que los baldíos fuesen realmente explotados²².

Los estímulos legales para la colonización de baldíos continuaron gran parte del siglo XX. No obstante, la legislación fue modificada en varias ocasiones, pues cada tanto se adecuaba según los intereses de los gobiernos y los problemas que iban apareciendo con la incursión de diferentes actores como los empresarios o los especuladores de terrenos²³. De acuerdo con el trabajo de Catherine LeGrand basado en las correspondencias de baldíos, a pesar de los intentos del Estado por favorecer a los colonos independientes, en realidad pocas veces estos se vieron beneficiados con la adjudicación de baldíos en comparación con los hacendados y empresarios, quienes disponían de mayores recursos para realizar y costear los trámites de la titulación²⁴.

Junto a los incentivos legales, la mejora en los transportes, que se dio gracias al éxito de la economía de exportación, también favoreció la expansión de la frontera agrícola y la adjudicación de baldíos; de tal forma, que en las primeras décadas del siglo XX se concedieron 10.000 km² de terrenos baldíos, la mitad del total que se adjudicaron durante todo el siglo XIX²⁵. Sin embargo, los motivos que llevaron a los campesinos a dejar sus tierras de origen, buscar suerte en terrenos inexplorados y convertirse en colonos, son otros factores importantes a la hora de comprender el proceso de integración de baldíos.

Gran parte de los colonos migraban hacia terrenos baldíos por dos razones principalmente: las dificultades económicas y las guerras. Por un lado, a causa del desarrollo desigual de la economía agrícola de exportación, la mayoría de las zonas de tierra fría, que en la colonia fueron altamente pobladas, se encontraban en decadencia económica. Junto a esto, el

²² LeGrand, 31–40.

²³ Machado, *Ensayos para la historia*, 286–96.

²⁴ LeGrand, *Colonización y protesta*, 53–57; Palacios, *¿De quién es la tierra?*, 87.

²⁵ Palacios, *¿De quién es la tierra?*, 91.

acaparamiento de tierras por parte de las élites y los bajos salarios de los jornaleros hicieron que las condiciones de vida de los campesinos fuesen realmente difíciles y tuviesen que buscar un futuro económicamente más estable como colonos. Por otro lado, los conflictos entre conservadores y liberales fueron un elemento determinante para la migración de los campesinos, pues muchos huían del reclutamiento o las represalias por las tendencias políticas y buscaban en terrenos inexplorados un lugar más seguro donde continuar sus vidas²⁶.

En el caso específico de la Sierra Nevada de Santa Marta, la Guerra de los Mil Días influyó en la llegada de colonos, quienes fueron atraídos por la expansión de la producción de café en la región²⁷. Esto coincidió con la llegada de la United Fruit Company, la cual creó una economía de enclave en el Caribe colombiano que atrajo a campesinos que buscaban un mejor sueldo y mejores condiciones de trabajo que las que tenían con los hacendados. Luego de trabajar algunos años en la bananera y ahorrar, varios trabajadores decidían independizarse y colonizar baldíos de la región²⁸. Con la Gran Depresión, cuando la compañía bananera disminuyó en un 75% sus cultivos y en la década de 1960, cuando se retiró del país, la mayoría de los trabajadores que perdieron sus empleos también optaron por la colonización de las zonas aledañas a las plantaciones²⁹.

Parte de los colonos que llegaron a la Sierra Nevada se asentaron en Pueblo Viejo (hoy Pueblo Bello), ubicado en la falda de la Sierra y cerca de la ciudad de Valledupar. Según las correspondencias de baldíos, las solicitudes de concesiones y los informes de agrimensores y funcionarios públicos del INCORA y del Ministerio de Industria consultadas por LeGrand, el incremento de la colonización en Pueblo Bello y la expansión territorial del mismo en las primeras décadas del siglo XX fue notorio. Entre 1901 y 1907 se adjudicaron a colonos 1.153 hectáreas, y entre 1918 y 1931 se otorgaron 2.853 hectáreas, mientras que durante todo el siglo XIX solamente se adjudicaron 341³⁰.

²⁶ LeGrand, *Colonización y protesta*, 45–46.

²⁷ Muñoz, “Indigenous State Making”, 311.

²⁸ LeGrand, *Colonización y protesta*, 48.

²⁹ LeGrand, 159–60, 224.

³⁰ LeGrand, 258.

La mayoría de estos terrenos adjudicados se destinaron a la producción de café³¹ y para los colonos la contratación de mano de obra indígena que trabajara en las fincas cafeteras resultó muy beneficiosa por su bajo costo y la permisividad de las autoridades ante la explotación laboral. Esta permisividad en gran parte se debió a que el cargo de inspector o corregidor a partir de 1916 empezó a estar en manos de colonos, ya que con la expedición del Decreto 68 en este mismo año la misión obtuvo la autoridad para elegir quién ocupaba dicho puesto³². Esta situación generó tensiones entre los indígenas arhuacos y los colonos, las cuales se agravaron con el incremento de la colonización en la década de 1950 y 1960 relacionada con la época de la Violencia y el cese de actividades de la United Fruit Company, pues en varias ocasiones los colonos recurrieron a la fuerza y el engaño para tomar las tierras de los indígenas.

La Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta

La llegada de la United Fruit Company a la región del Magdalena generó el surgimiento de un sinnúmero de organizaciones gremiales como sindicatos y federaciones de trabajadores en las primeras décadas del siglo XX. Estas organizaciones contaron con la influencia de grupos políticos de izquierda como el Partido Comunista Colombiano, el cual para la época se expandió por la región mediante la conformación de ligas y sindicatos que luchaban por las causas individuales y colectivas de los campesinos y los trabajadores afectados por el sistema hacendario y agroindustrial³³. Dicha expansión de Partido Comunista llegó a mediados de la década del treinta hasta la Sierra Nevada de Santa Marta y logró incentivar a algunos indígenas a organizarse para presentar sus demandas ante el Estado.

Desde su fundación, en el año de 1930, el Partido Comunista tuvo una fuerte relación con los pueblos indígenas, especialmente con algunos grupos del Cauca, por lo que en los programas del partido se apoyaba el reconocimiento de los resguardos y las autoridades indígenas y se criticaba fuertemente los abusos de las autoridades locales y la labor de las misiones³⁴. Estos

³¹ Juanita Villaveces y Fabio Sánchez, *Tendencias históricas y regionales de la adjudicación de baldíos en Colombia 1900-2012* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2014), 31.

³² Decreto número 68 de 24 de noviembre de 1916 de la Gobernación del Magdalena, anexo en Bosa, “¿Despojados por ley?”, 136.

³³ Naranjo, “Entre los límites de la autonomía indígena”, 160–61.

³⁴ Roberto Pineda, “Cuando los indios se vuelven comunistas 1910-1950”, en *República Liberal: sociedad y cultura*, Rubén Sierra (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009), 202–5.

planteamientos de los integrantes del partido que llegaron a la Sierra llamaron fuertemente la atención de algunos indígenas que incluso se vincularon prontamente a dicho grupo político. Ejemplo de esto es el caso del César Niño, un líder arhuaco considerado como uno de los primeros indígenas colombianos pertenecientes al Partido Comunista.

En 1938, César Niño participó en el III Congreso Nacional del Trabajo organizado en la ciudad de Cali. Durante este evento, Niño presentó una serie de denuncias y solicitudes al gobierno de Alfonso López Pumarejo referentes a la situación de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada. Estas reivindicaciones presentadas por Niño quedaron plasmadas en algunas entrevistas ofrecidas por Niño al periódico *Tierra* y documentos de su autoría publicados por este mismo periódico. De acuerdo con uno de estos documentos presentados por Niño, las principales necesidades de los indígenas de la Sierra Nevada eran cuatro: la demarcación del territorio indígena, el cierre del orfanato de la misión capuchina y la creación de escuelas propias, la apertura de caminos carretables y la creación de una cooperativa de consumo y crédito³⁵.

En una entrevista del 28 de enero de 1938, publicada el 4 de febrero en *Tierra*, César Niño menciona que con la ayuda de otros integrantes del Partido Comunista se había logrado constituir la Liga Campesina Indígena de la Sierra Nevada, la cual posteriormente pasó a llamarse Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta. Sin embargo, luego de la constitución de la Liga, sus fundadores y otras veinte familias debieron huir de San Sebastián de Rábago a causa de la persecución de los misioneros³⁶. Esta versión de los hechos también fue compartida por el líder arhuaco Vicencio Torres Márquez, quien en sus memorias tituladas *Los indígenas arhuacos y “la vida de la civilización”*, relata que después de fundar la Liga debió huir por dos años³⁷.

Posteriormente, en la década de 1940, integrantes de la Liga Indígena conformaron una alianza con la Federación de Trabajadores del Magdalena, la cual inició campañas de

³⁵ *Tierra*, 29 de enero de 1938, “César Niño y las reivindicaciones indígenas”, anexo en Orlando Villanueva, “Participación indígena en el III Congreso Nacional del Trabajo Cali 1938”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 21 (1993): 174.

³⁶ *Tierra*, 4 de febrero de 1938, “Los indígenas de la Sierra Nevada. Habla César Niño para Tierra”, anexo en Villanueva, 178.

³⁷ Vicencio Torres, *Los indígenas arhuacos y “la vida de la civilización”* (Bogotá: América Latina, 1978), 12.

visibilización de las problemáticas de la comunidad arhuaca. Junto con esto, la Federación de Trabajadores ayudó a los miembros de la Liga a constituir formalmente la organización mediante la asesoría y la redacción de sus estatutos para solicitar la personería jurídica, la cual, fue reconocida por el Ministerio de Justicia el 22 de marzo de 1949. Con este reconocimiento, la Liga pudo continuar con más autoridad, desde el punto de vista legal, con la labor de denuncia de los abusos y la presentación de reivindicaciones a nombre de la comunidad arhuaca ante el Estado colombiano³⁸.

Para finales de la década de 1950 la Liga ya contaba con varias secciones constituidas por líderes y lideresas de diferentes asentamientos arhuacos, lo que da una idea del crecimiento y la influencia que esta organización alcanzó en unos años. Para esta época, el incremento de la colonización y la intensificación de los conflictos entre indígenas y colonos hizo que el reconocimiento legal del resguardo de la Sierra Nevada pasara a ser uno de los objetivos centrales de la Liga Indígena. Dicho objetivo se vio favorecido con la creación de la División de Asuntos Indígenas en 1960, pues esta entidad se mostró comprometida con lograr el reconocimiento del resguardo y hacer que los reclamos presentados por la Liga o cualquier indígena fueran atendidos.

La División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno

En el Primer Congreso Indigenista Interamericano de 1940, Colombia y otros países americanos concluyeron que era fundamental llevar a cabo labores de “asistencia” hacia las poblaciones indígenas, dadas las difíciles condiciones de vida de estos grupos. Para esto, los países desarrollarían programas guiados hacia una “aculturación pacífica” en la que, por medio de la atención de aspectos centrales como la protección de los territorios, la atención en salud, el mejoramiento de la economía y la educación, se lograría aumentar los niveles de vida de dichas poblaciones. Aunque esto no era una ruptura radical con los proyectos de “asimilación” y “civilización” de finales del siglo XIX y principios del XX, sí se puede considerar como una primera reorientación de las políticas dirigidas hacia la población

³⁸ Naranjo, “Entre los límites de la autonomía indígena”, 161–63.

indígena por parte del Estado colombiano, ya que se dejaría de delegar totalmente el trabajo de la “asimilación” de esta población a las misiones³⁹.

El primer intento Estatal de constituir una entidad encargada del proceso “aculturación pacífica” se llevó a cabo en 1943 con la fundación del Instituto Indigenista de Colombia. Este Instituto hizo un primer trabajo de reconocimiento de los grupos indígenas del país y sus formas de vida. Sin embargo, luego del Bogotazo el Instituto cerró. A finales de los años cincuenta la promoción de la “aculturación” de los indígenas se confió a la Sección de Negocios Indígenas del Ministerio de Agricultura, pero en 1960 esta labor fue cedida a la recién creada División del Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno. Como jefe de esta nueva División se eligió al arqueólogo y etnólogo Gregorio Hernández de Alba, quien fue uno de los fundadores del Instituto Indigenista Colombiano y había estado a cargo de la jefatura de la Sección de Resguardos Indígenas de Ministerio de Agricultura⁴⁰.

Si bien el trabajo de la División consistía en llevar a cabo la “asimilación” o “integración” de los indígenas a la nación, Hernández de Alba y varios funcionarios de la entidad consideraban que esta “integración” no debía estar enfocada en la eliminación de las diferencias culturales de los grupos. Para Hernández de Alba, dicho proceso debía centrarse en el entendimiento entre las culturas, el respeto de las diferencias y la búsqueda de equidad en el acceso a las oportunidades. Esta posición respondía a una tendencia mundial que criticaba el colonialismo y la segregación de grupos basados en la raza o la etnia, posiciones que fueron centrales en el IV Congreso Indigenista Interamericano de 1959⁴¹.

En este Congreso se concluyó que las entidades estatales encargadas de las poblaciones indígenas debían trabajar en la “integración social” de estos grupos, lo que no implicaba su homogenización o la pérdida de sus identidades. Este proceso de “integración social” estaría basado en cuatro principios u objetivos: primero, elevar el ingreso per cápita de los grupos indígenas; segundo, que las entidades y sus funcionarios adoptaran el respeto a la autonomía

³⁹ Pineda, “El Congreso Indigenista de Pátzcuaro”, 23–26; François Correa y Sandra Acero, “Proyecciones del Instituto Indigenista de Colombia en la División de Asuntos Indígenas”, *Baukara: bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina* No. 3 (2013): 84.

⁴⁰ Correa y Acero, “Proyecciones del Instituto Indigenista de Colombia en la División de Asuntos Indígenas”, 84–87.

⁴¹ Correa y Acero, 87–88.

cultural como norma ética de trabajo; tercero, implementar programas de bienestar social centrados en la salud, la educación y la agricultura que serían incrementados y tecnificados progresivamente; y cuarto, brindar a las ciencias sociales una participación activa tanto en la planeación como en la ejecución de los programas de bienestar social⁴².

Como jefe de la División, Hernández de Alba integró dichos principios a las labores de la entidad, y la dividió en tres secciones. En primer lugar, la Sección de Resguardos y Parcialidades, encargada de fortalecer los cabildos indígenas, estudiar la titulación y delimitación de los resguardos y crear programas de desarrollo para la explotación óptima de la tierra, todo esto en un trabajo conjunto con el Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA). En segundo lugar, la Sección de Protección Indígena, cuya labor consistía en garantizar el cumplimiento de las leyes nacionales y las recomendaciones de organismos internacionales con respecto a la protección de los indígenas y reglamentar los programas implementados en las diversas comunidades del país por parte de la División⁴³.

En tercer lugar, la jefatura de Comisiones de Asistencia y Protección Indígena dirigía y coordinaba el trabajo de las Comisiones, se encargaba de la capacitación de su personal y hacía visitas periódicas para evaluar el trabajo de estas. De manera general, esta sección mediaba entre las Comisiones y el jefe de la División. El objetivo de las Comisiones de Asistencia y Protección Indígena era el mejoramiento de las condiciones de vida de los grupos indígenas. Para esto, la División enviaba un grupo de expertos en diversas materias a los territorios de las comunidades con el fin de hacer un diagnóstico de sus problemáticas y necesidades. A partir de este diagnóstico la División determinaba el plan de trabajo de la Comisión, en el que se establecía la prioridad de la implementación de los programas de educación, higiene, alimentación, mejoramiento de hogar y agricultura ofrecidos por los expertos⁴⁴.

En el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta, con el incremento de los conflictos entre colonos e indígenas por el despojo de tierras, los líderes arhuacos solicitaron ante la División el envío de una Comisión de Asistencia y Protección, la cual llegó en 1963. Sin embargo,

⁴² Correa y Acero, 87–88.

⁴³ Correa y Acero, 88–89.

⁴⁴ Correa y Acero, 89–90.

esto solo fue conseguido gracias a la visita que un grupo de líderes hizo a las instalaciones del Ministerio de Gobierno en Bogotá a finales de octubre de 1962. Como se puede ver en el documento que la delegación de indígenas entregó a la División en esta visita (Anexo VII), este grupo de arhuacos tenía una amplia cantidad de demandas, pero quizá la petición central era la delimitación del territorio indígena para contrarrestar el avance de la “invasión de los civilizados”.

La Comisión de Asistencia y Protección Indígena se instaló a principios de 1963 en Valledupar. Esta tenía los objetivos de apoyar a la comunidad arhuaca con la asistencia legal para la defensa de sus bienes y su territorio, promover las actividades comunales e instruir a los indígenas sobre el mejoramiento del hogar, técnicas agropecuarias y algunos oficios como la carpintería y los tejidos⁴⁵. Aunque la Comisión tuvo un buen recibimiento por la mayoría de los arhuacos, las intervenciones que realizaba en las disputas por la tierra y el rechazo de los abusos hacia los indígenas generaron molestias en los capuchinos y los colonos. A causa de esto, surgieron conflictos entre dichos actores y los funcionarios de la comisión, quienes en algunas oportunidades tuvieron dificultades para ejecutar sus labores e inclusive fueron calificados como comunistas por parte de algunos misioneros⁴⁶.

Para concluir, el corpus documental conformado para esta investigación contiene parte de la interlocución entre indígenas arhuacos y diferentes entidades del Estado entre 1916 y 1972, la cual se dio a partir del envío de cartas, memoriales y telegramas. Asimismo, en el corpus se encuentran comunicaciones internas e interinstitucionales de algunas de estas entidades estatales con la que los indígenas se comunicaron, especialmente en la década de 1960, ya que estas ayudan a comprender las dinámicas y los efectos de la interlocución. Aunque las fuentes recopiladas presentan limitaciones para la investigación como la omisión de las voces de ciertos actores que hicieron parte del proceso de despojo sufrido por los arhuacos, la concentración de una mayor cantidad de documentos en unas décadas que en otras o la

⁴⁵ Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 204.

⁴⁶ AGN, AO, MGOB, Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 248-250.

dificultad para reconocer y hacer seguimiento a los líderes indígenas y algunos aliados, estos documentos también tienen alcances que abren varias oportunidades de análisis.

Entre estos alcances, se encuentra la posibilidad de reconstruir el proceso de despojo a partir de los reclamos presentados por los indígenas en la interlocución, y al analizar estos reclamos por un periodo de tiempo considerable, se pueden identificar cambios en sus contenidos y argumentos. Además, por su naturaleza, las reivindicaciones presentadas por los arhuacos permiten divisar acciones de resistencia, lo que complejiza la relación de dominados y dominantes que usualmente podría asumirse entre los indígenas, los misioneros y los colonos. Junto con esto, como se mencionó anteriormente, las fuentes, corpus documental, dejan ver parte de los efectos que la interlocución tuvo, pues esta trajo resultados reales para la comunidad, aunque en varias ocasiones estos resultados no fueron los esperados o no tuvieron efectos beneficiosos para los indígenas.

El contexto general en el que se dio la interlocución recopilada puede ser entendido a partir de la contextualización particular de cuatro actores centrales en el proceso despojador y la lucha en contra de este como lo fueron los colonos, la misión capuchina, la Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta y la División de Asuntos Indígenas. En este contexto general el papel del Estado es central, ya que las políticas que los gobiernos desarrollaron a finales del siglo XIX y en las primeras décadas del siglo XX para la “civilización” de los indígenas y la adjudicación de baldíos posibilitaron en gran medida el despojo en la Sierra Nevada. En contraste, la creación de entidades encargadas de la “integración” de los indígenas con una perspectiva bastante diferente a la búsqueda de la eliminación de la diferencia como la División de Asuntos Indígenas, permitió que algunos arhuacos de forma individual, grupal o bajo el nombre de una organización indígena formalmente constituida, pudieran presentar sus reivindicaciones y encontrar en el mismo Estado un aliado para hacer frente a los abusos y proteger su territorio.

El despojo y la lucha por el territorio

La disputa por el territorio ha sido un aspecto central en las luchas indígenas alrededor del mundo y en el caso arhuaco no es la excepción. La Sierra Nevada de Santa Marta es el lugar donde los pueblos kogui, wiwa, kankuamo y arhuaco consideran, según su cosmogonía, que inició el mundo y es allí donde deben habitar. Durante el periodo colonial la Sierra Nevada no fue un punto importante de poblamiento y explotación por parte de colonizadores. Más allá de la fundación de algunos pueblos como San Sebastián de Rábago y el envío de misioneros de la Orden Capuchina con fines de evangelización en el siglo XVIII, la integración a la sociedad colonial de los pueblos indígenas de la Sierra Nevada y sus territorios fue escasa¹.

Dicha situación continuó luego de la independencia de Colombia y por gran parte del siglo XIX, donde los pueblos indígenas de la Sierra Nevada continuaron en sus territorios sin mayores altercados. Sin embargo, para el siglo XX, las problemáticas con los “blancos” se agravaron y llegaron las disputas por la tierra, las cuales se encuentran ampliamente plasmadas en la interlocución entre el pueblo Arhuaco y el Estado colombiano. Es importante aclarar que dentro de la interlocución analizada de 1916 a 1972 el tema de la tierra no hizo parte de las primeras problemáticas presentadas al gobierno. En las primeras comunicaciones registradas en el corpus documental² y en las entrevistas realizadas al grupo de indígenas arhuacos que visitaron Bogotá en 1916 (Anexos I y II) se puede ver cómo los reclamos giraban en torno al cobro del impuesto de degüello, la explotación laboral por parte de hacendados y la prohibición de fiestas tradicionales de los indígenas.

Solo hasta la década de 1930 aparece el despojo de tierras en la interlocución y, a partir de este momento, inicia un proceso de aumento de las reivindicaciones frente al tema del territorio. Así, aunque la tierra no es la problemática inicial en los repertorios discursivos presentados por algunos arhuacos, luego se vuelve uno de los temas centrales en la interlocución. Ahora bien, dicho proceso de aumento de las disputas por la tierra expuestos

¹ Gerardo Reichel Dolmatoff, *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua Gobernación de Santa Marta* (Bogotá: Banco de la República, 1951); De Vinales, *Indios arhuacos*.

² Archivo Histórico del Magdalena Grande (AHMG), 1916, caja 34, Carta de Adolfo Antonio Garavito al Gobernador del Magdalena, San Sebastián de Rábago, junio 20 de 1916.

en lo repertorios responde directamente al aumento de la incidencia en la vida y el territorio del pueblo arhuaco de dos actores fundamentales: la misión capuchina y los colonos.

El despojo territorial

El establecimiento de la misión capuchina a partir de la fundación del orfelinato de las Tres Ave Marías en San Sebastián de Rábago y el posterior uso de la fuerza por parte de las autoridades civiles, bajo las órdenes de los misioneros, para tomar a los niños arhuacos e internarlos, hizo que muchas familias arhuacas dejaran sus tierras para proteger a sus hijos de la misión. Lo anterior se refleja en el memorial enviado a nombre de los “campesinos indígenas de la Sierra Nevada” al presidente de la República y el ministro de gobierno en 1931 (Anexo III), donde sostienen que muchos arhuacos habían tenido que huir de los capuchinos, aunque estos los perseguían y buscaban a sus hijos para llevarlos al orfelinato. Asimismo, otra condición que llevó al desplazamiento de familias arhuacas, especialmente de aquellas que vivían en San Sebastián y los poblados aledaños, fue la prohibición por parte de los misioneros de la práctica de las costumbres y tradiciones indígenas.

Según las memorias del líder indígena Vicencio Torres, cuando los indígenas dejaban sus tierras para huir de los capuchinos, los misioneros se apropiaban de estas, pues allí encontraban terrenos fértiles con huertas e incluso animales³. Con el crecimiento de la cantidad de internos en el orfelinato y por lo tanto de sus instalaciones, además de los terrenos abandonados, la misión también se adueñó de lotes completos de tierras comunales arhuacas. En gran parte, esta apropiación de los terrenos se posibilitó por las grandes diferencias existentes sobre lo que los indígenas y los capuchinos entendían por uso de tierras y apropiación de los espacios, ya que esto fue la base para que los misioneros se adueñaran de terrenos que, desde su perspectiva, “no tenían dueño” o no estaban siendo “útiles”⁴.

Por su parte, el incentivo a la colonización de terrenos baldíos por parte de los gobiernos a finales del siglo XIX y principios del XX favoreció la llegada de colonos a la Sierra Nevada. En un principio, estos colonizadores se ubicaron en la falda de la Sierra, pero a medida que la colonización incrementó, en consecuencia a factores presentados en el capítulo anterior

³ Torres, *Los indígenas arhuacos*, 11.

⁴ Naranjo, “Entre los límites de la autonomía indígena”, 165.

como lo fueron la Violencia o la disminución de las actividades de la United Fruit Company en la década de 1930 y su posterior cierre en 1960, los colonos empezaron a apropiarse de terrenos que se encontraban cada vez más al interior de la Sierra y por ende más cerca de los principales poblados arhuacos.

Lo anterior no quiere decir que el asentamiento de colonos en la falda de la Sierra no hubiese generado conflictos entre estos y los indígenas, pues también existen poblados arhuacos en estas zonas más bajas. Sin embargo, el incremento de la colonización también implicó el incremento de las tensiones entre indígenas y colonos, las cuales tuvieron un punto álgido hacia finales de la década de 1950 y a lo largo de la década de 1960. Muestra de esto se encuentra en una carta enviada por el experto forestal Ramon Valencia al jefe de resguardos indígenas del Ministerio de Agricultura, Gregorio Hernández de Alba, en septiembre de 1959:

De hace dos o tres años a esta parte, la inmigración de gente del Interior para este departamento es cada día mayor, sobre todo, gente de Santander, lo cuales llegan en busca de un pedazo de tierra donde poder trabajar y no encontrándolo en tierra plana, no tienen inconveniente en trasladarse a la Cordillera en la cual encuentran tierra libre[...]. Como la tierra es buena y han tenido éxito en sus cultivos, los colonos ya establecidos mandan por sus familiares, y estos le cuentan a sus amigos, los cuales se trasladan cada día en mayor cantidad y no encontrando tierra cerca, se remontan muy lejos y ya están en contacto con los indígenas.

Esto no sería nada, Dr. Hernández, pero resulta que los inmigrantes al poco tiempo de ser amigos, los emborrachan y esta es la debilidad de los Indígenas y en este estado les compran las parcelas que el indio cultiva y en donde vive con su familia por cualquier cosa, aprovechándose de la ignorancia del indígena⁵.

Este tipo de engaños fueron centrales para que los colonos consiguieran tierras de manera aparentemente legal, pues se aseguraban que los indígenas firmaran documentos que probaran la compra, lo que dificultaba la reclamación legal de los terrenos. Además, muchos colonos fueron amparados por las leyes de fomento a la colonización, ya que demostraron que habían explotado las parcelas por más de cinco años como lo estipulaba la legislación⁶ y de esta manera obtuvieron sus títulos propiedad. Dichas situaciones complejizaban cada vez más las disputas por la tierra para los arhuacos, quienes se estaban enfrentando al despojo en

⁵ Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f.22.

⁶ Machado, *Ensayos para la historia*, 256–57.

dos frentes: desde el centro de su territorio ancestral con la misión capuchina y desde los límites del mismo con los colonos.

La lucha por la tierra

En 1933 una comisión de indígenas arhuacos partió a la ciudad de Santa Marta con el fin de denunciar los abusos y el despojo de tierras por parte de los misioneros. En una entrevista que ofrecieron al periódico *El Estado* el 19 de septiembre de ese año (Anexo IV), los arhuacos de la comisión declararon que los misioneros no eran “amigos” de los indígenas y muy por el contrario, los despojaban de sus tierras y los explotaban laboralmente. Estas declaraciones manifestaban el descontento de algunos arhuacos con los misioneros, a quienes los indígenas acusaban de otras acciones como el robo de niños para internarlos en el orfanato y la explotación laboral de estos una vez eran internados en la institución.

Aunque los arhuacos ya habían presentado estas denuncias, por medio de comunicaciones como el memorial de los “campesinos indígenas de la Sierra Nevada” de 1931 (Anexo III), dirigido al Ministerio de Gobierno y la Presidencia de la República, la respuesta de los funcionarios de estas instituciones fue remitir los reclamos a autoridades de tipo local. Sin embargo, cuando los arhuacos solicitaron la ayuda de las autoridades locales, estas les indicaron que debían seguir las ordenes de los capuchinos⁷. Esta situación fue la que llevó a los indígenas a modificar sus estrategias y viajar hasta Santa Marta con el objetivo de llamar la atención de otras instancias, sin que obtuviesen mayores respuestas.

Junto a la misión, el constante avance de los colonos en el territorio indígena también incrementó las disputas por la tierra y las problemáticas en la región, pues muchos colonos ante la solicitud de devolución de las parcelas por parte de los indígenas, los amenazaban o les ofrecían tratos muy desfavorables. Estos tratos consistían en cobrarles a los indígenas por las “mejoras” que habían hecho en sus territorios, es decir, por la limpieza de maleza, construcción de cercas o siembras; acción que era avalada por la ley según la legislación para el fomento de la colonización de baldíos⁸. El problema con este acuerdo era que los cobros

⁷ Biblioteca Luis Ángel Arango (BLAA), Hemeroteca, *El Estado*, 19 de septiembre de 1933, "Las tribus de la Nevada son explotadas por los misioneros y por las autoridades".

⁸ LeGrand, *Colonización y protesta*, 53–54.

por las mejoras eran exagerados y los indígenas no podían pagarlos. En otros casos, los colonos ofrecían pagar por los terrenos sumas irrisorias a los indígenas.

Dicha problemática es descrita por un grupo de 31 arhuacos en un memorial enviado a la Sección de Baldíos del Ministerio de Agricultura y Ganadería en mayo de 1959 (Anexo VI). En este, el grupo de indígenas describe que en la región de Azúcar Buena unos colonos solo brindan a los indígenas la opción de que les vendan sus parcelas por sumas muy bajas o que les paguen una alta suma por las mejoras, consistentes en la “tumba” de unos árboles. Lo anterior con el agravante de que los colonos “armados de escopetas, de piedras o machete” obligaban a los indígenas a irse de sus tierras o tomar una de las dos opciones.

Fue esta difícil situación con los colonos en el territorio indígena la que hizo que, tanto los arhuacos como los funcionarios del gobierno, consideraran la delimitación formal del territorio como una solución a las problemáticas⁹. El proceso de solicitud del resguardo inició formalmente en 1959, pero la falta de claridad sobre la cuestión legal de los terrenos en la Sierra Nevada mostró desde el principio dificultad para concretarlo. En este sentido, la existencia de baldíos adjudicados legalmente dentro del territorio reclamado por los indígenas, junto a la demora para el proceso de deslinde por parte del Instituto Colombiano de Reforma Agraria (INCORA), fueron algunos de los obstáculos para el reconocimiento del resguardo, el cual solo se dio décadas después.

No obstante, mientras los arhuacos luchaban por el reconocimiento del resguardo, el despojo continuaba, por lo que solicitaron a la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno el envío de una comisión que los ayudara con las principales problemáticas de la comunidad. Esta Comisión fue aprobada por la División luego de que una delegación de indígenas viajara a Bogotá para exponer la situación de la comunidad ante el ministro de gobierno en 1962 (Anexo VII). La Comisión de Ayuda y Protección indígena llegó a la Sierra en 1963 y fue esencial en la lucha por el territorio, pues ayudó a concretar un dialogo directo entre los arhuacos y la División de Asuntos Indígenas, cuya intervención ante las instituciones fue central para lograr el reconocimiento del resguardo¹⁰.

⁹ Naranjo, “Entre los límites de la autonomía indígena”, 160.

¹⁰ Muelas, Santamaría, y Sosa, “Acción colectiva indígena”, 166–68.

La Comisión colaboró con el apaciguamiento de las disputas por la tierra al servir de mediadora en los conflictos entre indígenas, colonos y misioneros. Además, impulsó varios proyectos productivos como la constitución de una cooperativa y una granja agrícola comunal. Esta granja se ubicó en uno de los terrenos despojados por la misión, pero para conseguir dicho terreno los indígenas debieron recolectar el dinero y hacer la compra formal al Padre Lorenzo de Alboraya, quien era el director del orfanato para 1963¹¹. Conjuntamente, la Comisión hizo seguimiento al pago por las mejoras y a la compra y venta de tierras dentro del territorio arhuaco, con el objetivo de que dichas transacciones no afectaran los intereses de los indígenas¹².

Sin embargo, al poco tiempo de la llegada de la Comisión, su intervención en los conflictos empezó a ser mal vista por la misión, los colonos y las autoridades locales, pues estos tres actores en varias ocasiones conformaron una alianza que facilitó el despojo de tierras de los indígenas. Esto fue denunciado por la Federación de Trabajadores del Magdalena en un telegrama enviado al jefe de la División de Asuntos Indígenas en 1963, donde sostuvo que el inspector de policía de la región era un colono propietario de una de las parcelas en disputa y siempre beneficiaba a los otros colonos en los conflictos con los indígenas¹³. Por su parte, la misión era apoyada por el inspector de policía desde su instalación permanente en 1917, y a su vez los misioneros solían favorecer a los colonos cuando los indígenas recurrían a ellos en busca de intervención¹⁴.

Con la mediación de la Comisión en los problemas por la tierra y los abusos hacia los indígenas, la misión y los colonos vieron afectados sus intereses, por lo que pronto se declararon en contra de esta. La oposición se manifestó con una campaña de desprestigio liderada por los misioneros, donde acusaban a los funcionarios de comunistas, y con el desconocimiento de las soluciones y ordenanzas que daba la Comisión¹⁵. Junto con esto, el

¹¹ Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 77.

¹² AGN, AO, MGOB, Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 108.

¹³ AGN, AO, MGOB, Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 113.

¹⁴ AGN, AO, MGOB, Caja 51, Carpeta 196: Comisión de Asuntos Indígenas del Magdalena, f. 110.

¹⁵ Naranjo, "Entre los límites de la autonomía indígena", 165.

poco apoyo que los funcionarios recibieron por parte de las autoridades locales y la confusión que existía a nivel institucional en cuanto a la legalidad de los predios de los colonos, fueron factores que influyeron en que la Comisión pudiese concretar pocos avances en materia de la recuperación de los terrenos despojados y frenar el avance de los colonos, quienes cada vez eran atraídos con la construcción de vías de comunicación hacia el interior de la Sierra.

Hacia el reconocimiento del resguardo

El incremento de los conflictos con los colonos hizo que los arhuacos manifestaran su interés en el reconocimiento legal de su resguardo indígena, puesto que con dicho reconocimiento podrían ser amparados por la Ley 89 de 1890, la cual declaraba a los resguardos como territorios inembargables, inajenables e imprescriptibles. Con el amparo de esta legislación, los títulos de propiedad de los colonos no serían válidos y la colonización podría ser combatida más efectivamente. Ya que el territorio arhuaco no estaba constituido de manera legal bajo la forma de resguardo para el Estado colombiano, su territorio era considerado como baldío y de esta forma la legislación para el fomento de la colonización aplicaba y reconocía los títulos de los colonos.

Ahora bien, el resguardo fue una institución colonial creada en el siglo XVI con el objetivo de proteger la población indígena y facilitar el recaudo de los tributos por parte de los funcionarios de la Corona. Esta institución consistía en entregarle terrenos a comunidades indígenas para que pudiesen convivir y trabajar la tierra con autonomía en cuanto a su administración y gobierno. Para el siglo XVIII esta institución estaba en decadencia a causa de la presión de los hacendados por aumentar sus tierras y mano de obra, situación que continuó luego de la independencia cuando la élite criolla buscó acelerar el proceso de liquidación de resguardos. Hacia finales del siglo XIX habían desaparecido casi todos los resguardos del país con excepción de unos pocos ubicados en Nariño y Cauca¹⁶.

Con la Ley 89 de 1890, los resguardos tuvieron un resurgimiento, aun cuando dicha legislación buscaba la progresiva eliminación de estos al fomentar la reducción de los indígenas. Varias comunidades lograron el reconocimiento de sus resguardos gracias a la Ley 60 de 1916, la cual permitía la constitución de resguardos en los terrenos baldíos habitados

¹⁶ Machado, *Ensayos para la historia*, 42–49.

por indígenas para así declarar sus territorios inajenables, además de contar con entes representativos como los cabildos¹⁷. No obstante, la burocracia de las instituciones y los requerimientos de documentos e información por parte de estas, no hicieron nada sencillo el proceso de solicitud del reconocimiento de resguardos para las comunidades.

El pueblo arhuaco inició dicho proceso en 1959 mediante el envío de una serie de solicitudes ante diversas entidades estatales. Este proceso fue ampliamente acompañado por la División de Resguardos Indígenas del Ministerio de Agricultura y, desde 1961, por la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, ambas entidades dirigidas por Gregorio Hernández de Alba. El resguardo era apoyado por indígenas, funcionarios del gobierno e incluso por la misión capuchina¹⁸, pues lo consideraban la mejor solución a los conflictos entre los indígenas y los colonos, los cuales se agravaron en la década de 1950 por el aumento de la migración a la Sierra Nevada. En estas primeras solicitudes, los arhuacos reclamaban principalmente la demarcación de una línea que definiera el territorio indígena y los separara de los “civilizados”, como consta en un memorial dirigido a la División de baldíos del Ministerio de Agricultura por parte de un grupo de arhuacos en mayo de 1959 (Anexo VI).

Aunque los arhuacos contaron con la asesoría de instituciones del gobierno, el reconocimiento del resguardo fue difícil de concretar a causa de dos factores principalmente. Por un lado, varias instituciones estatales no tenían clara la legislación que debían aplicar a los terrenos en la Sierra Nevada de Santa Marta. Para 1959, los funcionarios de entidades como la Alcaldía de Valledupar consideraban que el resguardo no se podría reconocer por la existencia de predios de “civilizados” con títulos legales dentro del territorio reclamado por los indígenas¹⁹. Esta consideración de las autoridades locales obstruyó el avance de la solicitud a las entidades encargadas.

¹⁷ González, “El lugar del problema indígena”, 123.

¹⁸ Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 36 r.

¹⁹ Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 25.

Sin embargo, la interlocución entre algunos arhuacos con la División de Asuntos Indígenas les permitió conocer más a fondo la legislación que aplicaba sobre su comunidad y la base jurídica legítima que tenía su petición de resguardo. Así mismo, la División fue central para informar a las diferentes entidades que, si bien la Sierra Nevada había sido declarada bosque nacional desde 1922 mediante el Decreto 623 de la Gobernación del Magdalena y dicha disposición solo daba unas cláusulas de tipo ambiental sobre cómo los baldíos debían ser explotados²⁰, en este territorio también aplicaba la Ley 60 de 1916 y por ende no se podían adjudicar los baldíos de la zona. Lo anterior queda ejemplificado en una carta que el jefe de la División envió en agosto de 1963 al director de la Corporación Autónoma Regional de los Valles del Magdalena y del Sinú, quien en una comunicación anterior le había consultado por la legalidad de los predios de colonos en la Sierra y las problemáticas con los indígenas:

Las tierras que tradicionalmente ocupan los grupos de indígenas en la Sierra Nevada de Santa Marta, desde la vigencia de la Ley 60 de 1916 y por no haberse constituido resguardos territoriales, están comprendidas en las disposiciones del Artículo 3º de dicha Ley, que dice así: “Se prohíbe la adjudicación de terrenos baldíos ocupados por indios”.

A pesar de esto, tales indígenas han sido cada vez más atrechados en sus tierras y han sufrido algunos desplazamientos, de parte de colonos no indígenas, sin que las autoridades locales hayan actuado a favor de los aborígenes.

Ahora, a dicha disposición legal, se agrega lo ordenado en el Artículo 29 de la Ley de Reforma Agraria, que prohíbe hacer adjudicaciones de baldíos que estén ocupados por indígenas, salvo si la División de Asuntos Indígenas da concepto favorable, además al final del Artículo 94 de la misma Ley, que trata sobre indígenas, se dice que el INCORA podrá constituir, a solicitud de la División de Asuntos Indígenas que no los posean.²¹

A pesar del estado general de confusión entre las diversas instituciones estatales sobre la legislación aplicable para los territorios de la Sierra Nevada, con la normatividad señalada anteriormente, los líderes arhuacos y la División de Asuntos Indígenas se encargaron de esclarecer ante las autoridades que los títulos de propiedad que los colonos habían adquirido, en su mayoría al verse amparados por la legislación de fomento a la colonización de baldíos, no eran válidos, pero ¿por qué fueron adjudicados estos terrenos como baldíos en un principio, si estaba en contra de lo dispuesto en la ley desde 1916?

²⁰ Machado, *Ensayos para la historia*, 117–20.

²¹ AGN, AO, MGOB, Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 225-226.

Una posible respuesta a esta pregunta se encuentra en la cantidad de leyes, decretos y resoluciones que existían con relación a los baldíos. Desde 1821 hasta 1931 no hubo un año en el que no se expidiera una norma con relación a la adjudicación de baldíos y, para este último año, estaban vigentes 40 leyes y 5 decretos sobre el tema²². Dicha tendencia continuó en las décadas siguientes hasta 1970, pues la constitución de la legislación sobre colonización fue un proceso de ensayo y error que se dio sobre la marcha²³. La cantidad de leyes vigentes hizo que, incluso dentro de las mismas instituciones gubernamentales, se ignoraran normas y se dieran confusiones a la hora de aplicarlas, como se presentó en el caso de la Sierra Nevada. A esto también se puede agregar la ausencia de un mapeo oficial sobre el territorio de la Sierra y por ende del territorio de las comunidades indígenas que lo habitaban.

Por otro lado, un factor que también incidió en la dilación del proceso de reconocimiento del resguardo fue la excesiva burocracia y la deficiente comunicación entre las instituciones. En diciembre de 1962, la División de Asuntos Indígenas hizo la solicitud formal de resguardo ante el INCORA, argumentando la difícil situación entre los indígenas y los colonos²⁴. Para la constitución del resguardo era necesario que una comisión del INCORA evaluara la situación del territorio y la comunidad. Luego de esto se procedía a hacer el deslinde o la delimitación del territorio y, con estos procedimientos hechos, se pasaba a formalizar la titulación del resguardo mediante una resolución.

Durante los años posteriores, el INCORA no dio respuestas concretas sobre el envío de la comisión de deslinde, aunque esta fue ampliamente solicitada por la División, los indígenas e incluso la Federación de Trabajadores del Magdalena. No obstante, en 1968, con la Resolución 204, el INCORA declaró a Pueblo Bello y San Sebastián de Rábago como zonas aptas para la explotación agrícola y para la asignación de Unidades Agrícolas Familiares (UAF). Esta declaración respondía a la política de adjudicación de reservas impulsada por el Estado desde principios de la década de 1960 mediante la Ley 135 de 1961. De acuerdo con esta Ley, las UAF serían extensiones de tierras adjudicadas de forma individual a familias

²² Palacios, *¿De quién es la tierra?*, 86.

²³ Machado, *Ensayos para la historia*, 280–96.

²⁴ Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 96 -97.

campesinas con el objetivo de que estas pudiesen alcanzar condiciones de vida dignas y constituir un patrimonio familiar. Con respecto a las comunidades indígenas, la Ley proponía conformar reservas indígenas para posteriormente dividir las en parcelas o unidades agrícolas y adjudicarlas mediante titulación individual²⁵.

Prontamente, esta política encontró contradictores, pues eran latentes las dudas sobre cómo se debía determinar la cantidad de tierra suficiente para que una familia campesina pudiera vivir dignamente y cómo lograr que esa cantidad de tierra en realidad mejorara las condiciones de los campesinos. En cuanto a las comunidades indígenas, dentro del mismo INCORA muchos de sus funcionarios consideraban que las reservas deberían ser formas definitivas de adjudicación que no eliminaran el régimen comunal de los territorios indígenas²⁶. Planteamiento que era compartido por los arhuacos, quienes se manifestaron en contra de las UAF por las implicaciones sobre sus nociones ancestrales de propiedad que eran de tipo colectivo y no individual²⁷.

Ante esta oposición que tuvieron las UAF, el INCORA procedió a adjudicar zonas que podrían ser explotadas únicamente por los indígenas llamadas reservas. Esto hizo que los arhuacos modificaran sus solicitudes, lo que se evidencia en una carta enviada por un grupo de indígenas del caserío de Donachuí al ministro de gobierno en 1969 (Anexo IX). En esta carta se pueden identificar tres transformaciones con respecto a las solicitudes anteriores de los arhuacos. En primer lugar, se reclama por la constitución de la “reserva indígena” y no por el reconocimiento del “resguardo”, como sucedía en la mayoría de las correspondencias desde 1959. Esto no quiere decir los arhuacos que se comunicaban con diferentes entidades estatales hubiesen dejado de solicitar la constitución del resguardo a finales de la década de 1960, pero a partir de este momento sí se puede identificar el surgimiento del término “reserva” en la interlocución.

En segundo lugar, este grupo de arhuacos no exigen que los colonos abandonen su territorio, sino que dejen de avanzar, pero al igual que en el punto anterior, esto no implicó que todos

²⁵ Calle, “Entre la violencia, la colonización y la adjudicación”, 108–9.

²⁶ Calle, 109.

²⁷ Gloria Amparo Rodríguez y Alejandra Sáenz, “La lucha de los pueblos indígenas por la permanencia del Corazón del Mundo. Aspectos culturales y jurídicos”, en *Escuela intercultural de diplomacia indígena: memoria, derecho y participación* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2012), 272.

los arhuacos dejaron de solicitar en sus comunicaciones el abandono total de los colonos de su territorio. Sin embargo, que algunos indígenas hubiesen cedido en sus reclamos da cuenta del gran nivel de colonización de tierras al que se había llegado en la Sierra Nevada para la época. Finalmente, en tercer lugar, los indígenas solicitan que se constituya la reserva y que su delimitación corresponda con la línea divisoria que ellos han demarcado, pues esta tiene gran importancia para la tradición por incluir sus lugares sagrados.

El territorio como lugar sagrado

Los pueblos arhuaco, kogui, wiwa y kankuamo se rigen por la Ley de Origen, es decir, una serie de normas de conducta y cuidado del territorio de la Sierra Nevada que ha sido transmitida de generación en generación a través de los líderes espirituales o mamos. Según la cosmogonía de estos pueblos, la Sierra es el lugar donde se originó el mundo y, por ende, es su centro. La ley de Origen dicta que es la responsabilidad de los cuatro pueblos proteger y preservar el territorio de la Sierra Nevada, pues de ello depende el equilibrio natural en todo el planeta. De hecho, según la tradición, los indígenas de los cuatro pueblos tienen prohibido vivir en otra parte que no sea en la Sierra, pues su función es la protección de la vida mediante el cuidado del territorio sagrado²⁸.

El territorio sagrado de la Sierra Nevada está definido por una línea imaginaria que une diferentes lugares de pagamento denominada como Línea Negra. Estos pagamentos son hechos por parte de la comunidad y sus mamos con el objetivo de mantener el equilibrio universal y la armonía entre los pueblos. Con el aumento de la colonización en la Sierra, estos lugares empezaron a ser afectados por el asentamiento de colonos, quienes incluso no les permitían el acceso a los indígenas. Ante dicha problemática, los mamos, hacia finales de la década de 1960 hicieron una delimitaron del territorio indígena que podría ser considerada para la constitución del resguardo o la reserva. Es importante aclarar que, si bien para esta delimitación se tuvieron en cuenta los lugares de pagamento, su jerarquización y la historia de los pueblos, la demarcación hecha por los mamos en esta oportunidad no abarcaba todo el territorio que se acoge dentro de la Línea Negra²⁹.

²⁸ Torres, *Los indígenas arhuacos*, 50.

²⁹ Rodríguez y Sáenz, “La lucha de los pueblos indígenas”, 269.

A partir de 1968, la delimitación hecha por los mamos fue central en la interlocución, pues los pueblos aumentaron sus reclamos por la protección de los lugares sagrados que estaban siendo afectados por la colonización. Dichos reclamos proponían como solución la constitución de la reserva o el resguardo indígena y la exigencia de que se tuviese en cuenta la delimitación hecha por los mamos para su constitución, pues incluso la comunidad había estado trabajando en esta demarcación, como se aprecia en la carta que la sección de las Cuevas de Liga Indígena envió al coordinador de la División Operativa de Asuntos Indígenas en junio de 1970 (Anexo X). No obstante, estas solicitudes pasaron varios años siendo evaluadas por diferentes instituciones del gobierno y para la constitución de la reserva fue necesario que primero se reconociera la Línea Negra.

Dicho reconocimiento jurídico llegó el 4 de enero de 1972 con la Resolución No. 000002 del Ministerio del Interior. Por medio de esta se demarcó la “Línea Negra” o “Zona teológica de las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta”. De esta forma, el Estado reconoció los lugares sagrados de los pueblos de la Sierra, lo que daba cuenta de un cambio en las políticas sobre lo indígena en Colombia, ya que anteriormente estas habían estado enfocadas en la reducción de los grupos indígenas y, por ende, de sus tradiciones. Luego del reconocimiento de la Línea Negra, el INCORA constituyó la Reserva Especial y Parque Nacional Natural de la Sierra Nevada de Santa Marta mediante la Resolución No. 113 de diciembre 4 de 1974, pero la constitución de la reserva no fue suficiente para combatir el avance de los colonos. Esto hizo que la comunidad continuara exigiendo el resguardo indígena, el cual fue reconocido hasta 1983, 24 años después del inicio de las solicitudes por parte de los arhuacos.

Para concluir, la tierra no fue la problemática inicial tratada en la interlocución entre los indígenas arhuacos y el Estado colombiano entre 1916 y 1972. Sin embargo, la tierra empieza a aparecer en la interlocución en la década de 1930 hasta volverse la temática central hacia 1960. Este incremento en los reclamos por la tierra fueron consecuencia del despojo perpetrado por la misión capuchina y los colonos, el cual respondía a un contexto político y social que posibilitó la llegada, el establecimiento y la permanencia de estos actores en la Sierra Nevada de Santa Marta.

Ante el despojo, los arhuacos iniciaron una lucha por la tierra por medio de repertorios de acción, donde exigían que el Estado interviniera en el avance de la colonización, la devolución de los terrenos despojados y el reconocimiento de su territorio como resguardo indígena. En este proceso, los arhuacos contaron con un aliado importante como lo fue la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, pero la confusión en la legislación sobre territorios indígenas por parte de las instituciones, la burocracia y la imparcialidad de autoridades locales hizo que el problema con las tierras se agravara hasta el punto de afectar a la comunidad en niveles más allá de lo territorial.

Otras dimensiones del despojo

Aunque las disputas por el territorio fueron una temática central en la interlocución de líderes arhuacos con el Estado colombiano, la toma de tierras por parte de la misión capuchina y los colonos fue solo una parte de un proceso de despojo más amplio. Este proceso de desposesión tuvo un carácter multidimensional que no debe reducirse únicamente al campo territorial puesto que, a partir de diferentes aspectos como el político, el económico y el cultural, diversos actores, directa e indirectamente, también fomentaron la pérdida, desposesión, privación y/o saqueo de elementos materiales e inmateriales que impidieron la continuidad y reproducción del pueblo arhuaco como un grupo autónomo. Cada uno de estos aspectos o dimensiones puede ser entendido como una forma de despojo particular, situado y con diferentes niveles de incidencia en el mundo arhuaco¹, pero al analizarlos en conjunto es posible tener una visión más completa y compleja de la lucha indígena dentro del momento histórico estudiado.

Este proceso de despojo fue propiciado por el colonialismo interno, entendido como una “estructura de relaciones sociales de dominio y explotación entre grupos culturales heterogéneos dentro de los límites de un Estado-nación”². Dicha forma de colonialismo fue ampliamente favorecida por el Estado colombiano por medio de políticas donde se delegó la autoridad a actores como la Iglesia y los terratenientes, esto con el objetivo de ejercer control en las regiones más apartadas del país³. Muestra de lo anterior fue la Ley 89 de 1890, con la cual la Iglesia católica adquirió un amplio poder sobre las poblaciones indígenas donde se instalaban las misiones.

En el caso específico de la Sierra Nevada de Santa Marta, el Decreto 68 de 1916 fue central para legitimar el despojo en sus diferentes dimensiones y fortalecer el colonialismo interno en la región. Este Decreto fue expedido por la Gobernación del Magdalena para dar solución a una serie de quejas que varios pueblos indígenas, pero principalmente el arhuaco, venían presentado ante diferentes funcionarios del gobierno por los abusos a los que eran sometidos por parte de algunos “civilizados”. Entre los abusos que los arhuacos denunciaban se

¹ Bosa, “¿Despojados por ley?”, 130–32.

² Calle, “Entre la violencia, la colonización y la adjudicación”, 92.

³ Calle, 93.

encontraban la explotación laboral, la estafa por parte de los civilizados, el cobro indebido de impuestos, la prohibición de fiestas tradicionales y la imparcialidad de las autoridades locales⁴.

Ante las denuncias de los indígenas, la Gobernación del Magdalena, encabezada por Rafael Armas, estipuló la reglamentación de la Ley 89 de 1890⁵ por medio del Decreto 68 de 1916. Con esta norma, se pretendía proteger a los indígenas de los abusos de los colonos y las autoridades. No obstante, como lo presenta Bastien Bosa, las imprecisiones de la norma permitieron la libre interpretación del Decreto y maximizaron de la autoridad de actores como los misioneros, lo que fomentó y dio soporte jurídico al despojo de los indígenas en sus diferentes dimensiones⁶.

En este capítulo, se presentará cómo el Decreto 68 de 1916 respaldó el despojo político, económico y cultural de los arhuacos, y de qué manera algunos líderes indígenas denunciaron esta desposesión a partir de repertorios de acción como lo fueron las comisiones de visita a Bogotá y Santa Marta, las cartas, los memoriales y los telegramas enviados a diferentes entidades del gobierno. Esto con dos objetivos principalmente: en primer lugar, entender otras dimensiones del despojo que, aunque directamente ligadas al aspecto territorial, muestran que el proceso de despojo fue más complejo y tuvo varias aristas que se denunciaron de manera continua entre 1916 y 1972 y, en segundo lugar, establecer la relación entre el contexto del proceso de despojo y el contenido o los argumentos que los líderes arhuacos presentaron en sus denuncias.

Dimensión política

El primer artículo del Decreto 68 establecía que los principales representantes locales del Estado en los poblados indígenas, conocidos como inspectores de policía o corregidores, podrían ser indígenas, siempre y cuando el misionero residente diera su aprobación. A esta norma se le sumaba un párrafo que indicaba que, si ninguno de los indígenas se encontraba en capacidad de ocupar dicho cargo, el misionero sería el encargado de elegir al “civilizado”

⁴ Bosa, “¿Despojados por ley?”, 112–15; Muñoz, “Indigenous State Making”, 307.

⁵ Esta Ley, en su artículo 41, estipulaba que los Gobernadores de cada departamento serían los encargados de indicar la reglamentación necesaria para la correcta aplicación de la norma en sus territorios.

⁶ Bosa, “¿Despojados por ley?”

que debía ser nombrado por la Alcaldía de Valledupar⁷. Este artículo respondía a los reclamos de líderes arhuacos por volver a tener autoridades propias, ya que el indígena Adolfo Antonio Garavito había sido retirado de su cargo como corregidor en agosto de 1916 bajo la justificación de que, por ser indígena, se dejaba influenciar de los civilizados, razón por la que posteriormente el cargo pasó a ser ocupado por un colono⁸.

De hecho, el reclamo de autoridades propias fue uno de los puntos centrales en la comisión indígena que visitó Bogotá en 1916, pues como lo presentó el líder arhuaco Juan Bautista Villafaña en una entrevista con el periódico *El Nuevo Tiempo*, era necesario que el cargo de corregidor de San Sebastián de Rábago fuese ocupado por Adolfo Antonio Garavito o Carmen Izquierdo, quien también ya había sido corregidor, argumentando que “[..] son indígenas y conocen nuestras maneras de vivir” (Anexo II). Este punto era fundamental para Villafaña y los demás líderes arhuacos de la comisión dado que, la función del corregidor o inspector consistía en recibir las denuncias e impartir justicia en la comunidad, labor fundamental para dar solución a otras problemáticas expuestas en la visita a Bogotá como lo fueron la prohibición de fiestas tradicionales, la explotación laboral y el cobro de impuestos que, desde el punto de vista de los indígenas, era indebido.

Aunque semanas después de la visita de la comisión se expidió el Decreto 68 de 1916⁹ y este intentó responder a las diversas problemáticas de los indígenas, las imprecisiones y condiciones de la norma terminaron perjudicando al pueblo arhuaco a largo plazo. Como se presentó anteriormente, en el primer artículo del Decreto, el papel del misionero a cargo se instituyó como esencial para el nombramiento de los corregidores en los poblados indígenas. Esta condición, en vez de ayudar a la designación de arhuacos como autoridades locales, terminó favoreciendo a la misión capuchina, la cual se establecería permanentemente en la Sierra Nevada en 1917.

⁷ Decreto número 68 de 24 de noviembre de 1916 de la Gobernación del Magdalena, anexo en Bosa, 136.

⁸ Archivo Histórico del Magdalena Grande (AHMG), 1916, caja 34, Carta del Perfecto de Valledupar al Gobernador del Magdalena, agosto 25 de 1916.

⁹ Esta visita a Bogotá se dio en los primeros días del mes de noviembre de 1916. Las entrevistas dadas por Juan Bautista Villafaña fueron publicadas el 4 y 5 de noviembre por los periódicos *El Gráfico* y *El Nuevo Tiempo* (Anexos I y II). Por su parte, el Decreto 68 de 1916 fue expedido el 24 de noviembre de dicho año.

A partir del trabajo realizado por Bastien Bosa en el Archivo del Corregimiento de San Sebastián de Rábago se conoce que casi todos los corregidores en la década de 1920 fueron colonos¹⁰, pero no se tiene esta misma información sobre las décadas posteriores, por lo que no se sabe cuántos de los corregidores de San Sebastián entre 1916 y 1972 fueron indígenas. Sin embargo, las constantes denuncias de los líderes arhuacos sobre los atropellos perpetrados por corregidores colonos a lo largo del periodo estudiado, dan cuenta de que la solicitud de autoridades propias no fue resuelta con la expedición del Decreto 68. De hecho, dicha norma benefició a la misión con el párrafo que permitía nombrar a un “civilizado” como corregidor en caso de que el misionero a cargo considerara que ninguno de los indígenas era apto.

Habría que consultar otras fuentes para conocer por qué los misioneros determinaron que ningún indígena arhuaco estaba en capacidad de ocupar el cargo de corregidor, incluso cuando algunos tenían experiencia en este y, de hecho, era común que arhuacos fueran corregidores antes del establecimiento de la misión. Ya que el Decreto no presenta ningún requisito o lista de cualidades necesarias para obtener el puesto, puede que la negativa de los misioneros para elegir corregidores arhuacos se debiera a ideas racistas y/o que fuese una estrategia para beneficiar los intereses de la misión y los colonos. Independientemente de estas razones, con la cláusula del Decreto 68, los misioneros tuvieron vía libre desde el aspecto legal para nombrar corregidores colonos, lo que, unido a otras disposiciones del Decreto, como el Artículo 15 en el cual se estipuló que el inspector debía apoyar a los misioneros en todo lo referente al trabajo misional¹¹, posibilitó que los capuchinos y los colonos conformaran una alianza para ejercer la autoridad sobre la población arhuaca por décadas.

Uno de los documentos más dicientes sobre la alianza entre la misión capuchina y las autoridades locales de San Sebastián de Rábago es el memorial enviado en agosto de 1931 a nombre de los “campesinos indígenas de la Sierra Nevada” y dirigido a el presidente de la República y al ministro de gobierno (Anexo III). Los autores de este memorial exponían de qué manera la misión estaba abusando de su autoridad y perjudicando a la comunidad

¹⁰ Bosa, “¿Despojados por ley?”, 120.

¹¹ Artículo 15 del Decreto número 68 de 24 de noviembre de 1916 de la Gobernación del Magdalena, anexo en Bosa, 138.

indígena de tal forma que algunas familias arhuacas se habían visto obligadas a abandonar sus tierras para huir de los capuchinos.

La problemática principal presentada en este documento fue la toma forzosa de los niños arhuacos por parte de los misioneros y, de acuerdo con esta fuente, los capuchinos utilizaban a autoridades como la policía, que estaba bajo las órdenes del inspector, para ejercer la fuerza y por medio de esta lograr sus objetivos, que en este caso en particular consistían en llevar al orfelinato a un niño en contra de la voluntad de sus padres. Si bien este accionar no se encontraba explícito en el Decreto 68, si estaba siendo permitido de forma implícita por la Ley, ya que según el Artículo 14 era deber del inspector “requerir” a todos los niños para que fuesen a la escuela y, como se presentó anteriormente, el inspector también debía apoyar a los misioneros en todo lo relacionado al trabajo misional¹².

Pero no solo la misión se benefició del Decreto. Al ser colonos los designados por los misioneros como corregidores o inspectores, estos solían favorecer a otros colonos y a ellos mismos en los pleitos que se presentaban con los indígenas, situación que fue denunciada por los líderes arhuacos y algunos de sus aliados como la Federación de Trabajadores del Magdalena (FTM). En un telegrama de enero de 1963 enviado por el presidente de la Subdirectiva de Valledupar de la FTM, Manuel Calderón, a Gregorio Hernández de Alba, jefe de la División de Asuntos Indígenas, el señor Calderón manifestó su preocupación ante la falta de garantías por parte de las autoridades locales para proteger los bienes de los indígenas de la Sierra Nevada. Junto con esto, Calderón exigía la “[...] definición límites y cambios de funcionarios que no sean propietarios de tierras o incondicionales servidores expropiadores.”, y denunciaba: “En Potrerito Teodoro Vega sigue talando y alambrado tierras con apoyo inspector policía. Situación gravísima”¹³.

Así las cosas, el nombramiento de colonos como autoridades locales terminó por favorecer el despojo en sus diversos ámbitos hacia la comunidad arhuaca, pero la no designación de autoridades propias fue solo una parte de la afectación política que sufrió esta comunidad por

¹² Artículo 14 y 15 del Decreto número 68 de 24 de noviembre de 1916 de la Gobernación del Magdalena, anexo en Bosa, 138.

¹³ Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 113.

gran parte del siglo XX. Aunque se sabe que, desde mediados del siglo XIX, había un inspector en San Sebastián de Rábago como representante del Estado¹⁴, por parte de los indígenas existían otras autoridades como el cabildo y los mamos. Contra estas autoridades los misioneros capuchinos, principalmente, iniciaron una campaña para reducir y restringir su influencia en la comunidad, despojando así a los arhuacos de autonomía y tradiciones ancestrales.

En el resguardo indígena colonial, el cabildo era la máxima autoridad administrativa y de justicia¹⁵. Luego de la independencia, en gran parte de los antiguos resguardos coloniales, el cabildo continuó con sus funciones, por lo menos hasta el establecimiento de inspectores o corregidores por parte del Estado, quienes fueron encargados de la administración de la justicia. En el caso arhuaco, la falta de investigación tanto en la época colonial como en el siglo XIX hace que no se tenga claridad sobre la aparición de la figura del cabildo en esta comunidad. No obstante, esta figura aparece en la interlocución desde la década de 1930.

Si bien tampoco se tiene claro cómo funcionaron los cabildos en la Sierra Nevada durante el periodo de tiempo estudiado y su aparición en el corpus documental analizado es mínima, las fuentes de la interlocución de los líderes arhuacos con el Estado colombiano indican que entre 1916 y 1972 hubo, por lo menos, cinco cabildos arhuacos. Estos correspondían a los poblados de la Caja, el Mamón, las Cuevas, Curacatá y San Sebastián de Rábago, siendo este último el más constante en la comunicación con diversas entidades¹⁶. A partir de 1967, en las fuentes aparece, con mucha más frecuencia que los cabildos anteriores, el cabildo central como una organización que reúne y representa los demás cabildos arhuacos¹⁷. En este punto es importante aclarar que la figura del cabildo fue utilizada para referirse a dos elementos: por un lado, el cabildo como institución u organización indígena y, por otro lado, el cabildo como persona que ocupaba el cargo de autoridad máxima de dicha institución.

¹⁴ Bosa, “¿Despojados por ley?”, 111–12.

¹⁵ Machado, *Ensayos para la historia*, 43.

¹⁶ Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 185, Carpeta 1552: Parcialidad Indígena "Cabildo Indígena de San Sebastián de Rábago. (Magdalena)", f. 3 r-v, 156 y Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 15, 76-77, 98-103.

¹⁷ AGN, AO, MGOB, Caja 51, Carpeta 196: Comisión de Asuntos Indígenas del Magdalena, f. 141 r-v, Carpeta 194, f. 129 r-v, 101 y Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 139-140.

Como se mencionó anteriormente, el cabildo en la interlocución aparece en la década de 1930 y, aunque no se sabe si esta era una figura nueva e importada o si era el reflejo de una tradición anterior de cabildos en la Sierra Nevada, en las comunicaciones de estas organizaciones con diferentes entidades estatales se puede identificar la intención de hacer frente a autoridades externas como los inspectores colonos y los misioneros. Esto se puede ver en una carta del cabildo central de San Sebastián de Rábago, presidido por Juan Antonio Mejía, con fecha del 19 de septiembre de 1933 y dirigida al ministro de industria, el gobernador del Magdalena, el alcalde municipal de Valledupar y el inspector de San Sebastián, donde se informa de la elección de los nuevos cabildantes y se hacen explícitos una serie de deberes y funciones que el cabildo como organización toma al posesionarse:

Manifiesta el Cabildo a dichas autoridades que sus actos serán siempre de respeto a la ley, procurando encaminar las aspiraciones de los indios arhuacos por vías de un mejor entendimiento entre estos y los civilizados que residen o vienen a estas regiones, a efecto de conseguir para ellos alguna cultura que es innegable poseen las clases civilizadas. [...] Se convino en ir el jueves a Atitimaqueca con el objeto de convocar allí una Asamblea india para ponerle en su conocimiento todos estos pormenores contenidos en estas actas y procurar la unificación de todos los indios arhuacos a base de respeto y sumisión a la autoridad. El Cabildo reconoce que hasta ahora el Señor Corregidor de Policía del lugar se ha portado bien; expresa su confianza de que así seguirá siempre; pero el mismo tiempo declara que si cambia de proceder, el Cabildo y con el todos los indios arhuacos le sentirán su confianza¹⁸.

En este apartado, los cabildantes, aunque electos por la comunidad arhuaca en un proceso que no contaba con el aval del gobierno, expresan total respeto y sumisión a la ley colombiana, y aclaran que el objetivo principal del cabildo es el de mediar en el dialogo y las relaciones entre los “civilizados” y los indígenas. Para este objetivo los cabildantes realizarán un encuentro de indígenas e informan a sus interlocutores que en este espacio sería posible unificar al pueblo arhuaco en una sola voz, en un claro intento por demostrar la influencia y los posibles alcances políticos del cabildo. Finalmente, los cabildantes dan cuenta de su labor como activos supervisores de las autoridades locales y específicamente del corregidor (a quien también estaba dirigida la carta).

¹⁸ Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 185, Carpeta 1552: Parcialidad Indígena "Cabildo Indígena de San Sebastián de Rábago. (Magdalena)", f. 3 r-v.

En cada uno de estos puntos, es posible identificar la intención del cabildo de mostrarse como una institución confiable, respetuosa de la ley, que contaba con el respaldo de la comunidad para satisfacer una necesidad de esta y que pretendía ser reconocida por el gobierno, objetivo último del envío de esta carta a autoridades como el gobernador o el alcalde. El reconocimiento del cabildo era importante porque al ser considerado por el Estado como una institución indígena legítima, se abriría un espacio a favor de los indígenas desde las instancias gubernamentales para hacer frente a las autoridades externas, sus abusos y, especialmente, a su influencia en la comunidad. Pero era necesario que el Estado cambiara su posición frente a los asuntos indígenas para que este paso se diera y solo hasta 1970 fue posible que el cabildo, bajo la forma del cabildo central, fuese reconocido por el Estado¹⁹.

En cuanto a los mamos, líderes espirituales y guías políticos del pueblo arhuaco, estos fueron ampliamente perseguidos por la misión capuchina, ya que sus prácticas estaban en contra de los dogmas de la Iglesia católica y se resistían a la evangelización de los arhuacos. Ante la persecución, muchos mamos huyeron a las partes altas de la Sierra, pero no todos lograron escapar de los misioneros. Uno de los casos más recurrentes en los documentos analizados es el asesinato del mamo Adolfo Torres, quien lideró la resistencia contra el orfelinato de San Sebastián de Rábago y, según las memorias del líder arhuaco Vicencio Torres Márquez, fue asesinado por orden de los misioneros capuchinos el 31 de octubre de 1928²⁰. Esta versión también se encuentra en documentos más cercanos a los hechos como lo es el memorial de 1931 a nombre de los “campesinos indígenas de la Sierra Nevada” y dirigido a el presidente de la República y al ministro de gobierno (Anexo III).

En este memorial, se acusa a los capuchinos de ser los autores intelectuales del asesinato del mamo Adolfo Torres y a los policías de ser los autores materiales del hecho. Junto con esto, se denuncian las amenazas y persecuciones a otros indígenas, punto que también se encuentra en el texto de Vicencio Torres y en una entrevista realizada al líder arhuaco César Niño en el Congreso Nacional del Trabajo de 1938. En estas fuentes, los líderes relatan cómo fueron víctimas de la persecución de la misión justo después de participar en la fundación de la Liga

¹⁹ En 1970, Liberato Crespo fue reconocido como Cabildo Central Indígena. AGN, Sección Archivos Oficiales, Fondo Ministerio de Gobierno, Caja 51, Carpeta 194, f. 101.

²⁰ Torres, *Los indígenas arhuacos*, 55.

Indígena de la Sierra Nevada en la década de 1930, lo que los obligó a huir y esconderse por años²¹. Junto a Vicencio Torres y César Niño otros líderes indígenas fueron amenazados de muerte por los capuchinos, hecho que la FTM denunció en al menos dos oportunidades entre 1962 y 1963²².

Tanto el asesinato como las persecuciones y amenazas a manos y líderes por parte de policías dependientes de la inspección dan cuenta, una vez más, de la alianza existente entre la misión y la principal autoridad local para intimidar y controlar la comunidad arhuaca. Dicha intimidación y control se llevó a cabo por medio de la eliminación o el sometimiento físico de aquellos que opusieran resistencia a las disposiciones de la misión y de aquellos que pudiesen incentivarla, pues como se muestra en el caso de los mamos o de Vicencio Torres y demás líderes, estos eran sujetos que podrían ejercer cierta influencia sobre la comunidad, por lo tanto, una amenaza para los misioneros.

Pero no todos los intentos de desobediencia o resistencia pudieron ser anulados por la misión, ya que, como se ha mostrado a lo largo de este trabajo, hubo arhuacos de distintas épocas que estuvieron dispuestos a manifestar su desacuerdo u oposición hacia los capuchinos. Incluso, muchos de estos indígenas lograron organizarse para conformar movimientos como la Liga Indígena de la Sierra Nevada, la cual fue central en la lucha contra el despojo que, desde el punto de vista político, se centró en la imposición de autoridades externas que reprimieron y desplazaron a las autoridades propias tradicionales, reduciendo así la autonomía de la comunidad para el manejo de sus asuntos internos.

Dimensión económica

El 20 de junio de 1916 el corregidor arhuaco Adolfo Antonio Garavito le escribió al gobernador del Magdalena un memorial en el que solicitaba eximir a los indígenas del impuesto de degüello que era cobrado por las autoridades locales con razón del sacrificio de

²¹ *Tierra*, 4 de febrero de 1938, “Los indígenas de la Sierra Nevada. Habla César Niño para Tierra”, anexo en Villanueva, 178; Torres, 12.

²² Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 69 y 112.

cada cabeza de ganado²³. Aunque este no fue el primer documento enviado por Garavito a la Gobernación y seguramente tampoco fue el único enviado por un indígena arhuaco en este año, este es el documento más antiguo dentro del corpus documental analizado en esta investigación y concierne a un aspecto que representa una continuidad dentro de la lucha indígena arhuaca entre 1916 y 1972: la búsqueda de condiciones económicas equitativas para la subsistencia de la comunidad.

La solicitud de Garavito estaba basada en el argumento de que a los indígenas se les cobraba el impuesto de degüello aun cuando las reses eran sacrificadas para el consumo de la familia y no para la venta de carne, lo que a su parecer era injusto. Junto con esto, Garavito también reclamó por el doble cobro del impuesto, pues cuando los indígenas vendían las pieles de las reses, los compradores volvían a cobrarles el degüello²⁴. Ante esta situación, el gobernador del Magdalena, Rafael Armas, en una carta dirigida al Perfecto de Valledupar manifestó que se debía defender a los indígenas de atropellos como el doble cobro del impuesto, pero que la Gobernación no podía eximir a algunos ciudadanos del pago de obligaciones establecidas por ordenanzas, aunque recalcó que “cada autoridad o empleado al cumplirlas [las ordenanzas] podrá sujetar el alcance de su espíritu, tratándose exclusivamente de los indígenas a los términos y consideraciones que quedan expuestas”²⁵.

De acuerdo con esto, el gobernador dejó a consideración de las autoridades locales si el impuesto debía ser cobrado a los indígenas, pero días después el perfecto de Valledupar dio su respuesta afirmando que, según las leyes del departamento “es muy claro que el tenor literal de ellas no puede variarse ni a pretexto de consultar su espíritu, y como quiera que los indígenas en general son individuos pertenecientes a la jurisdicción departamental que está a mi cargo, conceptúo que mientras no haya una ordenanza en contrario, deben pagar el impuesto de degüello [...]”²⁶. De tal forma que la solicitud de Garavito fue rechazada, pero el reclamo por la eliminación del impuesto continuó.

²³ Archivo Histórico del Magdalena Grande (AHMG), 1916, caja 34, Carta de Adolfo Antonio Garavito al Gobernador del Magdalena, San Sebastián de Rábago, junio 20 de 1916.

²⁴ AHMG, 1916, caja 34, Carta de Adolfo Antonio Garavito al Gobernador del Magdalena, San Sebastián de Rábago, junio 20 de 1916.

²⁵ AHMG, 1916, Caja 34, Carta del Gobernador del Magdalena (Rafael de Armas) al Perfecto de Valledupar, Santa Marta, agosto 2, 1916.

²⁶ AHMG, 1916, caja 34, Carta del Perfecto de Valledupar al Gobernador del Magdalena, agosto 25 de 1916.

La comisión de arhuacos que visitó Bogotá en noviembre de 1916 también solicitó eximir a la comunidad indígena del impuesto de degüello, pues seguían considerando injusto este cobro por el sacrificio de reses para el consumo familiar y denunciaron que las autoridades procedían a decomisar el cuero de los animales cuando el indígena no tenía dinero para pagar el gravamen. Además, los líderes arhuacos expusieron que las autoridades locales obligaban a los indígenas a realizar trabajos forzados, como la construcción de caminos o puentes, sin ningún tipo de remuneración (Anexos I y II). No obstante, esta denuncia solo daba cuenta de una mínima parte de la problemática del trabajo y las relaciones económicas en la Sierra Nevada para la época.

El auge de la producción cafetera de finales del siglo XIX y principios del XX trajo a la Sierra Nevada el incremento de la colonización en la zona, lo que no solo produjo múltiples conflictos entre los colonos y los indígenas por la apropiación de la tierra, como se presentó en el capítulo anterior, sino también disputas por la explotación laboral. Con la colonización de la tierra se incrementó la demanda de mano de obra y la indígena resultó particularmente atractiva para los colonos por su bajo costo. El modelo de contratación predominante en la región era el concertaje, un sistema de origen colonial basado en el compromiso que los trabajadores adquirían con sus patrones y que en el siglo XX seguía siendo utilizado con algunas variaciones en distintas zonas de Colombia²⁷.

En el caso de la Sierra Nevada, el concertaje se efectuaba de dos formas principalmente. En la primera forma, conocida como la matrícula²⁸, el propietario de la tierra le prestaba al indígena una cantidad de bienes o una suma de dinero y el indígena se comprometía a pagarlos con su trabajo durante determinado periodo de tiempo. El problema con este sistema era que, durante dicho periodo de tiempo, el propietario le suministraba al indígena los elementos para satisfacer sus necesidades básicas tales como el techo y/o la alimentación y su costo lo sumaba a su “cuenta”, razón por la que las deudas de los indígenas seguían creciendo y, por ende, el tiempo de trabajo se extendía indefinidamente. En la segunda forma, el indígena y un comprador acordaban la venta de la producción de café antes de ser

²⁷ Orlando Fals Borda, *Historia de la cuestión agraria en Colombia* (Bogotá: Carlos Valencia, 1982).

²⁸ Bosa, “¿Despojados por ley?”, 121–22.

cosechada, pero cuando el tiempo de cosecha llegaba y el indígena entregaba el café, el comprador le pagaba con precios más bajos a los indicados por el mercado en ese momento²⁹.

Se sabe que los abusos producto del modelo del concertaje fueron denunciados por los indígenas, ya que en las consideraciones del Decreto 68 de 1916 se menciona que fueron frecuentes las quejas de los arhuacos relacionadas con:

[...] 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 ignorancia³⁰.

Ante esto, en el Decreto 68, se promulgaron varias disposiciones para frenar los abusos a los indígenas, pero como lo presenta Bastien Bosa, esta nueva normativa en realidad tuvo efectos contrarios para los arhuacos. En materia económica los principales efectos adversos fueron dos: por un lado, las disposiciones del Decreto aumentaron el poder de los misioneros y los colonos, pues los designó como árbitros y garantes de las transacciones realizadas por los indígenas. Este arbitraje consistía en que el inspector debía ser testigo de la celebración de todos los contratos entre “civilizados” e indígenas. En caso de incumplimiento, el misionero y el inspector serían los encargados de nombrar un “civilizado” para la defensa del indígena y posteriormente dar solución a la falta siguiendo el Código de Policía. Si el incumplimiento se daba en un contrato entre indígenas, correspondería al misionero y al inspector dar resolución del conflicto³¹.

Por otro lado, el Decreto ayudó a inscribir en la ley la explotación económica de los indígenas por medio de la promulgación de medidas imprecisas que dejaron un amplio margen para la interpretación. Ejemplos de esto se encuentran en el Artículo 8° donde se estableció que no se le obligaría a los indígenas a trabajar “más de lo necesario” en la limpieza de caminos o

²⁹ Muñoz, “Indigenous State Making”, 313–14.

³⁰ Decreto número 68 de 24 de noviembre de 1916 de la Gobernación del Magdalena, anexo en Bosa, “¿Despojados por ley?”, 135.

³¹ Artículo 2 del Decreto número 68 de 24 de noviembre de 1916 de la Gobernación del Magdalena, anexo en Bosa, 136.

ejidos, y en el Artículo 10° donde se decretó que, en los casos de concertaje, se vigilaría que los patronos no impusieran a los trabajadores una carga laboral más alta que la correspondiente al salario acordado. Ambos apartados del Decreto presentan un lenguaje poco claro basado en lo que “se considere justo”, pero como se sabe, las concepciones sobre lo justo o el valor de los bienes y servicios no eran las mismas para los indígenas y para los misioneros o los colonos, lo que se debía en gran parte a las posiciones sociales y económicas de cada uno de estos actores³².

Así, al ser los inspectores y los defensores “civilizados” en su mayoría colonos dueños de fincas que utilizaban el sistema de la matrícula, la aplicación del Decreto resultante de sus interpretaciones fue más beneficiosa para los no indígenas que para los arhuacos. Lo anterior se refleja en los archivos del corregimiento de San Sebastián de Rábago analizados por Bosa, los cuales muestran que, para la década de 1920, gran parte de la labor del corregidor consistía en hacer cumplir a los indígenas sus compromisos de trabajo mediante la implementación de multas y/o el ejercicio de la fuerza como era el caso de los castigos físicos en el cepo y los arrestos³³.

Un testimonio sobre la vigencia de la explotación laboral después de la expedición del Decreto 68 se encuentra en una entrevista que un grupo de arhuacos dio al periódico *El Estado* en 1933 (Anexo IV). Ante la nula atención que el gobierno había prestado a las diferentes denuncias de los líderes indígenas sobre los abusos de los capuchinos y los colonos, una comisión de arhuacos viajó a la ciudad de Santa Marta en septiembre de 1933 con el objetivo de llamar la atención de las autoridades regionales. En medio de esta visita la comisión se dirigió a las oficinas de *El Estado* para dar a conocer las injusticias que la comunidad arhuaca sufría. En cuanto a la explotación laboral, el mamo de San Andrés denunció que varios dueños de fincas de la región, con el apoyo del corregidor y los capuchinos, querían que los indígenas construyeran el camino a la región de San Andrés, pero sin ofrecerles algún tipo de remuneración sino obligándolos a “trabajar como forzados”³⁴.

³² Bosa, 121–23.

³³ Bosa, 123.

³⁴ Biblioteca Luis Ángel Arango (BLAA), Hemeroteca, *El Estado*, 19 de septiembre de 1933, “Las tribus de la Nevada son explotadas por los misioneros y por las autoridades”.

La colonización de la Sierra Nevada trajo otros tipos de afectación en materia económica para los arhuacos aparte de la explotación laboral y los intercambios económicos inequitativos. Quizá el caso más notable sea el despojo de tierras, ya que el robo de terrenos implicó que muchos indígenas perdieran parte o la totalidad de su principal medio de sostenimiento: la tierra, y que, en muchos casos, la única forma de recuperarla fuera por medio del pago a los colonos de exageradas sumas por concepto de las “mejoras”³⁵. Pero la colonización también estuvo acompañada de distintos tipos de abusos como el robo de ganado u otros animales y el daño a las propiedades de los indígenas³⁶.

Muestra de esto último se encuentra en un memorial enviado por la comunidad indígena del sector de Karua (Karwa) al inspector de bosques en 1959 (Anexo V). En el documento, los voceros de la comunidad denunciaron que “esa gente civilizada hizo su derribe de monte al pie de los indígenas y ha hecho arder las fincas y ha hecho (sic) botar las semillas que nosotros sembramos”³⁷, razón por la que solicitaban la intervención y protección del inspector. Es plausible afirmar que este accionar de los colonos tenía el objetivo de ahuyentar a los indígenas de sus propiedades para poder adueñarse de estas tierras, pero más allá de la repudiable estrategia de apropiación, este caso da cuenta de que fueron múltiples las formas en las que los arhuacos vieron afectados sus medios para la subsistencia como consecuencia del proceso colonizador.

Dimensión cultural

Una parte central dentro del proceso de reducción y asimilación indígena, impulsado por el Estado colombiano por gran parte del siglo XX, fue la voluntad de eliminación progresiva de tradiciones, costumbres, formas de vida y conocimientos de los diferentes grupos aborígenes del país. En la Sierra Nevada, esta eliminación se intentó por medio de la prohibición y/o restricción de fiestas y costumbres, ordenadas por las autoridades locales: los corregidores y los misioneros capuchinos. Sin embargo, los líderes arhuacos constantemente, a lo largo del periodo estudiado, estuvieron dispuestos a alzar su voz para exigir soluciones por parte del

³⁵ Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 51, Carpeta 196: Comisión de Asuntos Indígenas del Magdalena, f. 28-31.

³⁶ AGN, AO, MGOB, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 63 y 175.

³⁷ AGN, AO, MGOB, Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 17 v.

Estado ante estas prohibiciones que atentaban directamente la permanencia y capacidad de conservación de su pueblo.

Desde la comisión arhuaca que visitó Bogotá en 1916, se puede rastrear la solicitud de los líderes por el respeto a sus costumbres. En esta oportunidad, los líderes arhuacos reclamaron que se permitieran las fiestas tradicionales de la comunidad, pues como lo presentó Juan Bautista Villafañe en entrevista con el periódico *El Gráfico* (Anexo I): “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 diversión para los nativos”. Esta solicitud fue resuelta en el Decreto 68 de 1916, donde se estableció que los indígenas podrían celebrar sus fiestas, pero al igual que con las resoluciones sobre los nombramientos y los contratos, este punto de la norma no estuvo exento de condiciones e imprecisiones.

De acuerdo con el Artículo 17 del Decreto 68 las fiestas tradicionales de los indígenas serían permitidas siempre y cuando “ellas sean inocentes y no proporcionen desagradados ni ultrajes a la moral y buenas costumbres”³⁸. Al no establecer criterios claros sobre lo que podía o no ser permitido y basarse en principios sobre los cuales no existe una visión universalmente compartida como la “moral”, las “buenas costumbres” y la “inocencia”, esta norma dejó un amplio margen para la interpretación de las autoridades. Esto fue aprovechado por los capuchinos, quienes con su establecimiento en San Sebastián de Rábago iniciaron una fuerte campaña de persecución y prohibición de las tradiciones, creencias y conocimientos del pueblo arhuaco³⁹.

Esta no fue la única forma en la que el Decreto 68 posibilitó el despojo cultural en la Sierra Nevada, ya que varias de sus disposiciones terminaron favoreciendo el establecimiento de la misión capuchina y su orfelinato de San Sebastián de Rábago en 1917. Esto se encuentra en al menos dos medidas del Decreto: el Artículo 14, donde se determinó que el inspector debía “requerir” a los niños y niñas para que asistieran a la escuela y “demás practicas piadosas” como la misa dominical, y el Artículo 15, que indicaba que el inspector debía darle al padre

³⁸ Artículo 17 del Decreto número 68 de 24 de noviembre de 1916 de la Gobernación dl Magdalena, anexo en Bosa, “¿Despojados por ley?”, 138.

³⁹ Bosa, 124.

misionero todo el apoyo necesario para cumplir lo concerniente a la misión⁴⁰. De esta forma, el Decreto puso las autoridades civiles a disposición de los misioneros, lo que fue central para la toma y separación de sus familias de los niños arhuacos que fueron internados en el orfelinato⁴¹.

Ahora bien, aunque el Decreto 68 de 1916 fue expedido antes de la fundación del orfelinato, ya desde algunos años antes los capuchinos planeaban construir un orfelinato en San Sebastián de Rábago. De hecho, la Ley 64 de 1914, en la que se establecieron medidas para “la reducción y civilización de unas tribus indígenas”, ordenó que el gobierno debía entregar la suma de dos mil pesos al Vicario Apostólico de La Guajira para la construcción del edificio del Orfelinato de San Sebastián de Rábago. Además, en esta misma Ley se dictaminó que el Tesoro Nacional aportaría, una vez empezara a funcionar el orfelinato, los sueldos mensuales de los directores (cincuenta pesos) y profesores (treinta pesos), junto a una cuota de sostenimiento para los niños y niñas de doscientos pesos mensuales⁴².

Lo anterior refuerza la idea planteada por Bosa de que algunas de las disposiciones del Decreto 68 prepararon el camino para el establecimiento de la misión capuchina y el orfelinato en la Sierra Nevada⁴³. Pero ¿por qué los capuchinos estaban interesados en construir un orfelinato? y ¿por qué el gobierno nacional estaba dispuesto a aportar dinero para su construcción y sostenimiento? La respuesta a esta última pregunta se encuentra en el Concordato de 1887 celebrado entre el Vaticano y la República de Colombia, pues en este convenio el gobierno accedió a pagar la suma de cien mil pesos colombianos, que aumentarían de acuerdo con la situación del Tesoro Nacional, y que serían destinados al auxilio de diócesis, cabildos, seminarios, misiones y demás obras “civilizadoras” de la Iglesia⁴⁴.

⁴⁰Artículos 14 y 15 del Decreto número 68 de 24 de noviembre de 1916 de la Gobernación del Magdalena, anexo en Bosa, 138.

⁴¹ Bosa, 124–28.

⁴² Congreso de Colombia, “Ley 64 de 1914” (1914), <http://www.suinjuriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1615862>.

⁴³ Bosa, “¿Despojados por ley?”, 124.

⁴⁴ “Concordato Celebrado entre la Santa Sede y la República de Colombia”, 1887, https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Documentos-Historicos/1973%20Concordato%201887.pdf.

De acuerdo con esto, el gobierno estaba obligado a aportar económicamente para el desarrollo de las misiones. No obstante, para obtener la contribución mencionada en la Ley 64 de 1914, los misioneros capuchinos debieron presentar ante las autoridades regionales los beneficios de los orfanatos como nueva estrategia para la reducción indígena. Así pues, en una conferencia ante la Asamblea Departamental de Santa Marta en 1910, el padre capuchino Segismundo del Real de Gandía expuso que el Vicario Apostólico de La Goajira estaba ensayando “un nuevo método de reducción y educación moral y científica”. Este método, que según el misionero estaba dando muy buenos resultados, consistía en reunir a los niños y niñas indígenas en instituciones llamadas orfanatos, aunque no todos los niños fuesen huérfanos, para educarlos, vestirlos y alimentarlos hasta que lo desearan sus padres⁴⁵.

Para Del Real de Gandía, hacia estas instituciones debían enfocarse todos los esfuerzos del gobierno nacional, pues para él otras estrategias de reducción serían “perder lastimosamente el tiempo y el dinero”⁴⁶. Esta recomendación del misionero capuchino fue escuchada por el gobierno y el congreso, el cual aprobó la entrega de recursos para la construcción y el mantenimiento de tres orfanatos de la Guajira en octubre de 1912⁴⁷ y años después, como se presentó anteriormente, para el de San Sebastián de Rábago en 1914.

La construcción del orfanato de San Sebastián generó mucha expectativa entre los capuchinos, pues consideraban a los arhuacos indígenas particularmente supersticiosos y cercanos a sus creencias, razón por la que la evangelización itinerante practicada por los misioneros antes de su establecimiento en 1917 había sido tan poco fructífera. Muestra de dicha expectativa se encuentra en un informe del Vicariato Apostólico de la Guajira de 1915, donde los misioneros expresaron con respecto a los arhuacos:

Muy difícil ha sido hasta el presente desarraigar del corazón de estos pobres indios supersticiones y falsas creencias, pero con la institución de orfanatos por los cuales se separa al niño del padre por todo el tiempo de su educación, es más fácil formarlo

⁴⁵ Segismundo Del Real de Gandía, *La Sierra Nevada y los Orfanatos de la Goajira* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1912), 78.

⁴⁶ Del Real de Gandía, 78.

⁴⁷ Congreso de Colombia, “Ley 32 de 1912” (1913), <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1588304>.

en las verdaderas creencias y disponerlos para que toda la fuerza de su inteligencia y voluntad, bien dirigidas, entre por los caminos de la verdadera civilización⁴⁸.

En este apartado, se encuentra una diferencia sustancial con relación a lo presentado por el padre Segismundo del Real de Gandía en 1910 y es el poder de decisión de los padres sobre la estadía de sus hijos en el orfanato. Según la conferencia del misionero capuchino, los niños estarían en el orfanato “hasta que quieran sus padres”⁴⁹, pero en el informe del Vicariato se afirma que los niños serían apartados de sus padres hasta que se terminara su tiempo de educación, lo que de hecho corresponde a lo que se implementó en el orfanato de las Tres Ave Marías de San Sebastián de Rábago.

Este accionar tenía la intención de alejar a los niños de cualquier tipo de influencia arhuaca para así, aprovechando su edad, poder moldearlos y formarlos según las creencias católicas y las costumbres que eran consideradas “civilizadas”. Dicha formación iba acompañada de varias restricciones y prohibiciones para los niños, pues desde que ingresaban al orfanato a los varones se les cortaba el pelo, contrariando la costumbre de usarlo largo, y tanto a los niños como a las niñas se les cambiaba su vestimenta tradicional y se les prohibía hablar en lengua iku. Un testimonio de esta formación se encuentra en el libro de memorias del líder arhuaco Vicencio Torres Márquez, quien a la edad de cuatro años fue internado en el orfanato de las Tres Ave Marías, poco después de su fundación en 1917:

Nos cambiaron el modo de vestir en contra del deseo de los jefes indígenas que era que nos dejaran con nuestro cabello largo y el mismo vestido propio. A mí me pusieron la camisa de un mayor y me llegaba aquí en la pantorrilla. Así fui quedando. Nada tuve de enseñanza. Así que no me gustó tampoco. Como ellos no gustaban de enseñarnos nuestras leyes, sino fueron dándonos la ley de ellos, la ley eclesiástica, esa es la que nos fueron dando y no querían que nosotros siguiéramos otra vez nuestra costumbre. Cada palabra que nosotros hablábamos en nuestra lengua era multada con 10 centavos⁵⁰.

Ante esto, parte de los padres arhuacos se mostraron reticentes a entregar a sus hijos al orfanato, pero no solo temían no poder volver a verlos y que perdieran sus tradiciones, también les preocupaba las condiciones en las que los niños vivían en la institución. Según

⁴⁸ Iglesia Católica, *Misión de la Goajira, Sierra Nevada y Motilones, a cargo de los Reverendos Padres Capuchinos* (Bogotá: Imprenta Nacional, 1915), 11.

⁴⁹ Del Real de Gandía, *La Sierra Nevada y los Orfanatos de la Goajira*, 78.

⁵⁰ Torres, *Los indígenas arhuacos*, 8.

el informe del Vicariato Apostólico de la Guajira de 1915, todos los orfanatos regidos por los capuchinos compartían un reglamento que indicaba los horarios, labores y el plan de estudios que los niños y niñas de los orfanatos debían seguir. De acuerdo con este reglamento, los niños se levantaban a las cinco de la mañana, se aseaban, hacían sus oraciones, asistían a misa y, a las siete, iniciaban el aseo de la casa. Al terminar con el aseo, desayunaban y empezaban sus clases que iban hasta las once, cuando se les servía el almuerzo. Del medio día a las tres los niños hacían trabajos manuales, lo que era seguido de un recreo y a las cinco y media cenaban. Luego de la cena podían jugar y distraerse hasta las siete y media que era la hora en la que debían rezar el rosario y hacer sus oraciones de la noche para terminar el día a ocho⁵¹.

El plan de estudios seguido por los niños de los orfanatos, según este reglamento oficial, era igual al de las demás escuelas del país e incluía los cursos de lectura, escritura, gramática, aritmética, geografía, historia patria, urbanidad e instrucción cívica, sin dejar de lado “la instrucción religiosa y la formación de los indígenas en la práctica de la virtud y en las buenas costumbres”⁵². En cuanto a los trabajos manuales, los niños debían diversos oficios como la confección y costura de ropa, la carpintería, la cría de animales y la agricultura. Para los misioneros, estas labores estaban enfocadas en incentivar el “amor al trabajo” en los niños, además de aportar al sostenimiento del orfanato, especialmente en el campo alimenticio⁵³.

Luego de su fundación, el orfanato de las Tres Ave Marías también pasó a regirse por dicho reglamento⁵⁴. Sin embargo, conforme a los reclamos de los líderes arhuacos, la vida de los niños en la institución distaba mucho de lo que se presentaba en el informe del Vicariato. Muestra de esto, se encuentra en la entrevista que un grupo de arhuacos ofreció al diario *El Estado*, durante su visita a Santa Marta en 1933, donde denunciaron que a los niños del orfanato: “los ponen a trabajar en las fincas, como si fueran ya hombres. Lo mismo que esclavos” (Anexo IV). Dicha explotación también fue manifestada por el líder Vicencio

⁵¹ Iglesia Católica, *Misión de la Goajira, Sierra Nevada y Motilones, a cargo de los Reverendos Padres Capuchinos*, 11–12.

⁵² Iglesia Católica, 14.

⁵³ Iglesia Católica, 15–16.

⁵⁴ Eugenio De Valencia, *Historia de la Misión Guajira, Sierra Nevada y Motilones* (Valencia: Antonio López y Compañía, 1924), 271.

Torres, quien en sus memorias relató que la educación recibida durante su estadía en el orfelinato fue nula, ya que los misioneros le ordenaban dedicar su tiempo al cuidado de animales y a la construcción, pues los primeros niños indígenas que ingresaron al orfelinato fueron obligados a construir la edificación de la institución⁵⁵.

Junto con esto, los líderes arhuacos también cuestionaron y reclamaron por la decisión de los capuchinos de llevarse a los niños desde muy temprana edad, los métodos que utilizaban para sacarlos de sus hogares y pusieron en duda que la alimentación ofrecida por el orfelinato fuese la adecuada para los menores. Lo anterior se puede ver en el memorial que los “campesinos indígenas de la sierra Nevada” enviaron al presidente de la República y al ministro de gobierno en 1931 (Anexo III). Si bien muchos padres se negaron a entregar a sus hijos al orfelinato por diversas razones, los capuchinos no dudaron en ejercer la autoridad otorgada por el Decreto 68 para poner a su disposición a las autoridades civiles y, de esta forma, tomar a los niños en contra de la voluntad de sus padres. No obstante, como se evidencia en el memorial de 1931, la comunidad arhuaca no se mostró pasiva ante el robo de los niños por parte de los capuchinos y les hizo frente tanto por las vías de derecho como las de hecho.

Por un lado, dentro de las vías de derecho se encuentran las diversas denuncias que líderes arhuacos hicieron ante autoridades regionales y nacionales en memoriales como el de 1931 y/o comisiones de visita como las de 1933 y 1962. Por otro lado, entre las vías de hecho tomadas por algunos arhuacos se pueden rescatar dos acciones principalmente: esconder a los niños que eran requeridos por los capuchinos para llevarlos al orfelinato y ayudar a escapar a los menores que ya se encontraban internos. Era habitual que los padres arhuacos escondieran a sus hijos para que no fueran internados en el orfelinato o que los niños, por sus propios medios, escaparan del orfelinato y sus familiares los ocultaran de las comisiones de búsqueda ordenadas por los misioneros. En otras ocasiones, líderes arhuacos como los mamos ayudaban a los menores a escaparse y los llevaban a lugares apartados donde podían esconderse⁵⁶.

⁵⁵ Torres, *Los indígenas arhuacos*, 8–9.

⁵⁶ Torres, 9–10; Bosa, “¿Despojados por ley?”, 125–27.

De hecho, en el archivo del corregimiento de San Sebastián de Rábago se pueden encontrar documentos que datan de los primeros años de la década de 1920, es decir, poco después de la fundación del orfelinato de las Tres Ave Marías, en los que el inspector mencionaba reiterativamente la fuga de niños y la necesidad de perseguirlos y devolverlos a la institución⁵⁷. Inclusive Vicencio Torres, en sus memorias, relata cómo él y sus compañeros en varias ocasiones se escaparon del orfelinato, lo que era fuertemente castigado por los capuchinos, ya que cuando lograban capturar a los niños fugitivos los llevaban al calabozo por días y/o los azotaban⁵⁸.

Ante el incremento en la fuga de niños, especialmente entre 1920 y 1930, los capuchinos reforzaron las medidas hacia los arhuacos que escondían y ayudaban a los menores. De tal manera que, cuando un niño escapaba, los inspectores, por órdenes de los misioneros, buscaban a sus padres y los ponían en el cepo para que confesaran dónde estaban sus hijos⁵⁹. Además, se intensificaron las comisiones de búsqueda de los líderes que encabezaban la resistencia contra los orfelinatos. Consecuencia de esto fue el asesinato, en 1928, del mamo Adolfo Torres a manos de una comisión de “civilizados” y policías bajo órdenes de los capuchinos, quienes habían catalogado al mamo como enemigo de la misión. Sobre el homicidio del líder, los misioneros declararon que había sido un accidente, dado que “el tiro había partido solo” por lo que el caso quedó en la impunidad⁶⁰.

Tomar a los niños, alejarlos de sus familiares y su comunidad e instruirlos en la religión católica era solo una parte de la estrategia de los orfelinatos, ya que educar a los menores en las “buenas costumbres” era tan importante como garantizar que, una vez se convirtieran en adultos, continuaran con la vida “civilizada” y no volvieran a las “falsas creencias” y el “salvajismo”. Para este fin, los capuchinos implementaron matrimonios arreglados entre los jóvenes que habían sido educados en los orfelinatos. Según esta lógica, una vez los niños alcanzaban cierta edad, se les casaba y la nueva pareja recibía por parte de la misión un

⁵⁷ Bosa, “¿Despojados por ley?”, 126.

⁵⁸ Torres, *Los indígenas arhuacos*, 8–9; Juan Friede, *Problemas sociales de los arhuacos: tierras, gobierno, misiones* (Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1963), 53.

⁵⁹ Vega, *Gente muy rebelde*, 2:17.

⁶⁰ Biblioteca Nacional de Colombia (BNC), Hemeroteca, Prensa del Siglo XX, *El Tiempo*, 9 de octubre de 1933, “Los Capuchinos Españoles en Colombia” Por el Marqués de Wavrin.

terreno con una casa, ciertos objetos para el hogar e incluso los “maridos” podían seguir trabajando en el orfanato, todo esto con el objetivo de crear una “nueva generación perfectamente civilizada” producto de los indígenas que habían pasado por el orfanato⁶¹.

Los matrimonios arreglados fueron implementados muy eficientemente, pues ya para 1924, es decir, con solo siete años de funcionamiento del orfanato de las Tres Ave Marías, los capuchinos reportaban diez matrimonios⁶². Es importante mencionar que estos matrimonios estaban acompañados de una política de mestizaje racial en la que, en muchas ocasiones, las parejas eran conformadas por jóvenes de diferentes grupos indígenas que venían esencialmente de la Guajira y la región de Motilones, donde los capuchinos también habían establecido orfanatos. Estos matrimonios contrariaban las leyes tradicionales arhuacas que rechazan la “mezcla de sangres”⁶³. Dicha estrategia de los matrimonios arreglados modificó permanentemente el mundo arhuaco, dado que creó familias enteras alejadas de las costumbres y tradiciones indígenas y, además, por medio del mestizaje racial, interfirió en la reproducción del pueblo arhuaco y quebró hilos de transmisión de conocimientos como el de la lengua iku⁶⁴.

A pesar de las constantes denuncias sobre los abusos de los capuchinos en relación con el orfanato y de las acciones de resistencia contra la institución por parte de algunos indígenas, el orfanato de las Tres Ave Marías continuó su funcionamiento por décadas y algunos indígenas arhuacos continuaron manifestándose en contra de su funcionamiento. Ejemplo de esto se encuentra en el memorial que la delación de indígenas arhuacos entregó a la División de Asuntos Indígenas durante su visita a Bogotá en 1962 (Anexo VII). En este documento, la delegación hizo explícitas las diversas razones por las que consideraban necesaria el envío de una comisión de asistencia indígena. Entre las solicitudes referentes a la educación, se cuestionaba por el deficiente aprendizaje y las condiciones de vida de los niños internos en

⁶¹ De Valencia, *Historia de la Misión Guajira*, 273–78.

⁶² De Valencia, 273.

⁶³ Torres, *Los indígenas arhuacos*, 126–27.

⁶⁴ Bastien Bosa, “Miradas sobre el pasado arhuaco. Historias de familias como herramientas para la investigación histórica”, en *Escuela intercultural de diplomacia indígena: memoria, derecho y participación* (Bogotá: Universidad del Rosario, 2012), 72–73.

el orfelinato. Junto con esto, los delegados indígenas denunciaban el daño cultural que el orfelinato estaba generando en el pueblo arhuaco.

Sin embargo, la afectación cultural propiciada por los misioneros no se limitaba a lo relacionado directamente con el orfelinato. Con el establecimiento de los capuchinos en la Sierra Nevada, se inició también un proceso de prohibición de las tradiciones y costumbres indígenas, por lo que la medicina tradicional, los ritos, las celebraciones, las creencias y las autoridades espirituales arhuacas fueron perseguidas por los misioneros⁶⁵. En palabras de líder arhuaco Vicencio Torres, los capuchinos:

Se dispusieron con sus leyes eclesiásticas a exterminar a los indígenas, para que no hubiera más indígenas viejos arhuacos, poporeros, ni jóvenes ni niños ni niñas que cumplieran con nuestras leyes tradicionales. Por eso nos prohibieron todas nuestras costumbres y nuestras leyes y nos privaron de toda clase de religión primitiva y les cortaron a los niños el cabello y les cambiaron sus vestidos para convertirlos a la vida de la civilización y más tarde hacernos caer en la más baja dominación, porque ellos querían controlarnos en todo sentido, con el fin de que no siguiéramos siendo lo que habíamos sido en conformidad con nuestras necesidades e intereses⁶⁶.

Las prohibiciones mencionadas por Torres, los abusos y la persecución de los niños por parte de los capuchinos hicieron que muchas familias arhuacas abandonaran sus tierras y se desplazaran a zonas más altas de la Sierra para escapar de la asimilación. Esto facilitó que la misión se apoderara de los terrenos que los indígenas dejaban y, a su vez, favoreció la colonización del territorio arhuaco, especialmente de las zonas más bajas. Pero más allá del desplazamiento como consecuencia de las estrategias “civilizadoras”, la intrínseca relación entre el territorio y la cosmovisión arhuaca permite entrever otra faceta del despojo cultural en la Sierra Nevada: la afectación de los lugares sagrados.

En el territorio de la Sierra Nevada se encuentran lugares de gran importancia para la espiritualidad y la cultura de los pueblos que la habitan. Dichos lugares se consideran sagrados y tanto la comunidad como los mamos acuden a ellos para realizar pagos como lo indica la Ley de Origen⁶⁷. Con el incremento de la colonización, estos lugares sagrados se vieron afectados cada vez más al convertirse en espacios dentro de fincas, ser

⁶⁵ Vega, *Gente muy rebelde*, 2:17.

⁶⁶ Torres, *Los indígenas arhuacos*, 100.

⁶⁷ Rodríguez y Sáenz, “La lucha de los pueblos indígenas”, 269.

destruidos por los misioneros y/o colonos e “interferir” en los proyectos que pretendían traer “desarrollo” a la región.

Ejemplo de esto último se encuentra en una carta que la lideresa arhuaca Dionisia Alfaro envió al jefe de la División de Asuntos Indígenas en junio de 1963. En el documento, Alfaro, en nombre de los indígenas de Las Cuevas, solicita una solución al “maltrato” que ha sufrido la montaña de Inarwa a causa de la construcción de una carretera. Según la lideresa, dicho lugar era de gran importancia para la vida espiritual de la comunidad, puesto que era una costumbre “orar” allí⁶⁸. En este mismo sentido, en 1970, el cabildo general Liberato Crespo envió una correspondencia al ministro de gobierno donde exigía detener la construcción de otra carretera que había sido solicitada por los colonos. De acuerdo con el cabildo, esta vía solo atraería más colonizadores y extranjeros que buscarían explotar a los indígenas y no respetarían los puntos sagrados, las plantas medicinales y “toda clase de reliquias y tesoros” que los indígenas poseían en su territorio⁶⁹.

De modo que el pueblo arhuaco, al igual que gran parte de los pueblos indígenas en Colombia y América Latina, en lugar de beneficiarse por los proyectos y políticas de “desarrollo” y “progreso” implementadas por el Estado, fueron y siguen siendo, inmensamente afectados con la pérdida cultural⁷⁰. Y esto no hace referencia únicamente a la construcción de carreteras que terminaron favoreciendo la colonización y el detrimento de sitios sagrados, como lo presentan los reclamos de Alfaro y Crespo. También se refiere las múltiples disposiciones del Estado que impulsaron el colonialismo interno, como fueron la Ley 89 de 1989, la Ley 64 de 1914 o el Decreto 68 de 1916, y que dieron como resultado la afectación de las formas de vida, tradiciones, costumbres, creencias y conocimientos de los arhuacos por décadas.

La división de la comunidad

Entre las múltiples consecuencias que la colonización y la evangelización trajo al pueblo arhuaco se encuentra la fragmentación de la comunidad. Esto no quiere decir que antes del auge de la colonización de tierras en la Sierra Nevada o de la llegada de los misioneros

⁶⁸ Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 217 v y 218 r.

⁶⁹ AGN, AO, MGOB, Caja 51, Carpeta 194, f. 129 r y v.

⁷⁰ Calle, “Entre la violencia, la colonización y la adjudicación”, 98.

capuchinos no existieran divisiones o incluso confrontaciones dentro del grupo arhuaco, pensar esto sería seguir la idea de que los pueblos indígenas son comunidades homogéneas en las que todos sus integrantes piensan y actúan igual. Sin embargo, luego de la llegada de actores externos, se generaron o se acentuaron rupturas al interior del pueblo arhuaco, lo que modificó, incluso de forma irreversible, esta comunidad.

En los primeros repertorios de acción colectiva analizados, líderes como Antonio Gravito y Juan Bautista Villafañá presentaban sus reclamos de tal manera en la que se pensaría que toda la comunidad era víctima de los mismos abusos y exigían las mismas soluciones por parte del gobierno. Esta aparente unanimidad entre los arhuacos sobre los reclamos presentados en los repertorios se mantiene en las fuentes estudiadas hasta la década de 1960, cuando aparecen voces que difieren de las posiciones y denuncias de aquellos líderes arhuacos que mantenían una interlocución con el Estado.

En este punto, es importante recordar que no se tienen todos los documentos enviados por indígenas arhuacos a diferentes entidades del Estado entre 1916 y 1972. Esta investigación se basa en un corpus documental que puede ser representativo, pero no constituye la totalidad de la interlocución. Dicho esto, es muy posible que, ya desde antes, algunos arhuacos hubiesen presentado ante las autoridades su inconformidad con los reclamos hechos por otros indígenas. Pero, de acuerdo con las fuentes que se tienen, estas inconformidades solo aparecen hasta la década de 1960 y con acusaciones y objetivos muy puntuales.

En 1961, un grupo de veinticuatro indígenas exalumnos del orfanato de San Sebastián de Rábago envió a Gregorio Hernández de Alba, jefe de la División de Asunto Indígenas, una carta en la que declaraban: “Que aquí se han metido los comunistas y además de fregarnos con sus mentiras están engañando a todos los indios que no saben nada. Que nosotros que nos hemos levantado en la religión católica estamos resentidos porque estos tipos no respetan nada de esto”⁷¹. Además, en la correspondencia el grupo de arhuacos denunciaba que

⁷¹ Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 27 y 28.

Dionisia Izquierdo⁷² y Bernardino Alfaro, quienes también habían sido alumnos en el orfanato, “como aprendieron más” estaban abusando e intentando robar a los indígenas⁷³.

Al año siguiente, en noviembre de 1962, los cabildos de las regiones de las Cuevas, la Caja, Curacatá y el Mamón, regiones en las que la influencia misionera era muy fuerte, en una carta a Hernández de Alba se proclamaban como los “representantes legítimos de los indígenas arhuacos de la Sierra Nevada” y solicitaban el destierro de su territorio de Bernardino Alfaro, “para que no nos ponga ni nos enrede con los comunistas a quienes ha pedido protección como si nosotros fuéramos seguidores de esos alborotadores del orden”⁷⁴. Un mes después, cabildantes de la Caja y cerca de cincuenta indígenas volvieron a escribirle a Hernández de Alba para manifestarle su rechazo a las acusaciones que algunos indígenas vinculados al comunismo habían hecho contra los misioneros y el inspector de policía. Según el documento: “los tres acusantes que son Francisco J Márquez, Bernardino Alfaro y Dionisia lo que desean es más libertad de la que tenemos para volver al salvajismo de antes”⁷⁵.

Si bien, organizaciones con tendencias ideológicas ligadas al Partido Comunista, como la Federación de Trabajadores del Magdalena, sirvieron de mediadoras entre los arhuacos y el Estado colombiano para denunciar las diferentes problemáticas de la comunidad⁷⁶, es difícil determinar qué nivel de influencia tuvieron las ideas de izquierda en los arhuacos que lideraron la lucha contra el despojo en la década de 1960. No obstante, en las fuentes mencionadas se presenta una fuerte oposición entre los indígenas “comunistas” que denunciaron los abusos de los misioneros y las autoridades civiles, y los “anticomunistas” que defendían la labor de la misión y el inspector.

⁷² En la interlocución recopilada el nombre de Dionisia Izquierdo solo aparece en esta oportunidad. Es posible que se haga referencia a Dionisia Alfaro, quien también aparece en la interlocución como Dionisia de Hernández y que precisamente era hermana de Bernardino Alfaro, ambos reconocidos líderes arhuacos exalumnos del orfanato.

⁷³ AGN, AO, MGOB, Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 27.

⁷⁴ AGN, AO, MGOB, Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 76.

⁷⁵ AGN, AO, MGOB, Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 98-103.

⁷⁶ Naranjo, “Entre los límites de la autonomía indígena”, 160.

Dicha oposición estuvo fuertemente influenciada por los misioneros, quienes se encargaron de calificar como comunistas a aquellos que se oponían a sus disposiciones, fueran indígenas o no. Ejemplo de esto se encuentra en una carta enviada por el jefe de la Comisión de Asistencia y Protección Indígena, Marco Tulio Hernández, a su superior Hernández de Alba en 1963. En la correspondencia, Hernández informaba que se habían presentado algunos enfrentamientos con los misioneros a causa de decisiones arbitrarias, como lo eran las detenciones sin fundamento de algunos indígenas, por parte de los capuchinos. Ante esto, los misioneros habían llegado a persuadir a algunos arhuacos para que se alejaran de la Comisión e incluso habían tildado a sus funcionarios como comunistas⁷⁷.

Lo anterior también fue mencionado por el indígena Feliciano Ramos en una carta dirigida a Marco Tulio Hernández en abril de 1963. En el documento Ramos afirmaba que, en la región de las Cuevas, el padre Lorenzo de Alboraya era el causante de la división entre los arhuacos, ya que “predicaba” a sus feligreses que no se unieran con ciertos indígenas de las Cuevas, que hicieran caso omiso a las indicaciones del jefe de la Comisión y que más bien apoyaran al inspector de policía⁷⁸. De tal forma que los misioneros capuchinos, mediante el uso de su autoridad, fomentaron la división y la confrontación entre los indígenas que apoyaban la misión y los que la contrariaban o se oponían a su labor.

A partir de estas fuentes se podría concluir una división de la comunidad arhuaca entre los que apoyaban a la misión y los que no o incluso entre los “civilizados” y aquellos que deseaban “volver al salvajismo”. Estas concepciones no se alejan mucho de la división que el trabajo de la misión capuchina instituyó en el pueblo arhuaco, la cual hasta el día de hoy se mantiene y parte de las categorías de los “tradicionales” y los “civilizados”. Estas categorías suponen, en teoría, que los indígenas “tradicionales” son aquellos que viven de acuerdo con las costumbres arhuacas y, por lo tanto, siguen al mambo, usan manta y hablan la lengua iku. En contraste, los “civilizados” son aquellos indígenas que fueron educados bajo la religión católica, visten de “civil” y hablan castellano.

⁷⁷ Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 248-250.

⁷⁸ AGN, AO, MGOB, Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 178.

Sin embargo, en la práctica estas categorías son completamente difusas y, por ejemplo, hay arhuacos que usan manta, pero no hablan iku e indígenas que visten de “civil” y sí lo hablan. De tal manera que no se puede minimizar la complejidad del mundo arhuaco en esta dualidad, pues este grupo, tanto antes como después del establecimiento de la misión y del auge de la colonización, era heterogéneo y estaba lleno de experiencias y trayectorias diferentes⁷⁹. Además, no todos los arhuacos fueron afectados de la misma forma por el proceso despojador. Claramente la colonización insidió más en aquellos poblados ubicados en las zonas más bajas de la Sierra y la evangelización afectó en mayor medida a las regiones cercanas a San Sebastián de Rábago.

En este mismo sentido, así como hubo indígenas que huyeron de la misión y no dejaron sus costumbres y tradiciones, otros fueron evangelizados y abandonaron por completo dichas tradiciones. Pero, junto a estos dos casos en los que se basa la división de los “civilizados” y los “tradicionales”, existe un grupo más indeterminado que conforma una gran escala de grises y es en donde se encuentran muchos líderes que fueron educados por la misión y que luego opusieron a ella y a lo que representaba. Es el caso, de hecho, de dos de los principales líderes de esta época: Dionisia y Bernardino Alfaro. Además, también se deben considerar los individuos y las familias que integraron en sus vidas tanto las enseñanzas católicas como los conocimientos tradicionales. Esta variedad se encuentra al analizar la relación de los indígenas con la misión, pero como se sabe, en la Sierra Nevada confluían muchos más actores como los colonos, los comerciantes o los grupos evangélicos, quienes incidieron aún más en esta multiplicidad de trayectorias⁸⁰.

En síntesis, por gran parte del siglo XX el grupo arhuaco sufrió un proceso de despojo multidimensional que, más allá del campo territorial, también afectó a la comunidad indígena en diversos aspectos políticos, económicos y culturales. Dicha afectación fue impulsada por el Estado por medio de políticas que favorecieron el colonialismo interno y leyes poco precisas que permitieron que los misioneros capuchinos y los colonos desplazaran las autoridades propias de los indígenas, perjudicaran sus medios para la subsistencia, los

⁷⁹ Bosa, “Miradas sobre el pasado arhuaco”, 75; Muñoz, “Fotografía e historia”, 88.

⁸⁰ Bosa, “Miradas sobre el pasado arhuaco”, 73–75.

explotaran laboralmente e iniciaran la eliminación de sus tradiciones, costumbres, formas de vida y conocimientos.

Este proceso de despojo estuvo acompañado de estrategias como la prohibición de prácticas, la persecución de líderes, la formación de niños en el orfelinato y el arreglo de matrimonios, a los que varios indígenas, a lo largo de las décadas, resistieron tanto por las vías de hecho como por las de derecho. Entre las vías de derecho se encuentran repertorios de acción colectiva que permiten reconstruir parte de estas dimensiones no territoriales del despojo y dejan entrever la complejidad del mundo arhuaco y algunas de las dinámicas de lucha de los indígenas contra la desposesión. Por su parte, entre las vías de hecho, se encuentra principalmente la conformación de redes para ayudar a escapar a los niños del orfelinato.

No obstante, el proceso de asimilación experimentado por los arhuacos generó fracturas permanentes en la comunidad e interfirió irreversiblemente en su reproducción como grupo autónomo. Una de estas fracturas corresponde a la división, aún vigente, entre indígenas “civilizados” y “tradicionales”, la cual fue generada a partir del seguimiento o la oposición por parte de los indígenas a la forma de vida predicada por la misión capuchina. Aunque en la práctica dichas categorías son difusas y alejadas de la realidad, dadas las múltiples trayectorias que convergen en el mundo arhuaco, estas divisiones constituyen una marca a largo plazo del despojo cultural en este pueblo.

Las estrategias en los repertorios

En la interlocución entre integrantes del grupo arhuaco y el Estado colombiano entre 1916 y 1972, los indígenas hicieron uso de una serie de estrategias en los repertorios discursivos, entendidos como la forma en la que se describe de manera clara y convincente los argumentos que sostienen un reclamo y que tienden a apelar a visiones compartidas de justicia o deber ser entre los que formulan los reclamos y los que los reciben¹. Mediante el análisis de dicha interlocución por cincuenta y seis años, es posible identificar transformaciones y continuidades en estos usos estratégicos de los repertorios discursivos.

Estas transformaciones y continuidades en los repertorios fueron influenciadas por la ayuda de instituciones y organizaciones tanto estatales como no estatales que sirvieron de aliados en la lucha por las reivindicaciones arhuacas. Estas alianzas no son explícitas en los documentos analizados, por lo que no se sabe hasta qué punto los reclamos presentados fueron coproducidos por los aliados de los indígenas. Sin embargo, es posible ahondar en la ayuda que los aliados ofrecieron a partir de otras fuentes como las comunicaciones internas e interinstitucionales de ciertas entidades y, de acuerdo con estas fuentes, plantar los posibles campos en que estas alianzas se manifestaron en las comunicaciones arhuacas.

Es importante aclarar que las transformaciones y las continuidades identificadas no fueron absolutas, en el sentido de que no se pasó de una forma de presentar los reclamos a otra, en el caso de las transformaciones, o que en todos los reclamos se mantuvieron ciertas estrategias, para el caso de las continuidades. Hubo múltiples formas de presentar las reivindicaciones arhuacas y estas múltiples formas se encuentran de forma simultánea a lo largo de la interlocución. Por esta razón, lo que se intentará exponer en este capítulo son las tendencias en los repertorios discursivos de los reclamos que primaron sobre otras, ya fuese a partir de un momento específico o a lo largo del periodo de tiempo estudiado.

Las transformaciones en los repertorios

Aunque en gran parte de los repertorios de acción colectiva presentados por los arhuacos no se hace referencia explícita a la legislación colombiana, a medida que la interlocución avanzaba sin dar resultados y que las dinámicas de despojo se agravaban, la tradición legalista

¹ Steinberg, "The Talk and Back Talk", 751.

del Estado colombiano, basada en el apego al lenguaje jurídico, se consolidó como un obstáculo para los reclamos de los indígenas². Ante esto, los arhuacos, aprovechando la ayuda de instituciones y organizaciones estatales y no estatales como la División de Asuntos Indígenas y la Federación de Trabajadores del Magdalena, realizaron cambios en la forma de presentar sus reclamos y poco a poco estos fueron tomando un tono mucho más formal y legalista, pues se apelaba a leyes concretas para exigir sus demandas. Este aspecto constituye una de las principales transformaciones en la interlocución entre el pueblo indígena arhuaco y el Estado colombiano.

Este tipo de transformaciones hacen parte del desarrollo de los repertorios de acción, los cuales se modifican en el proceso de interacción con los oponentes³. Para el caso estudiado, los arhuacos modificaron la forma de presentar sus demandas, luego de llevar cierto tiempo en la interlocución con el Estado, como una forma de asimilar o adaptasen la naturaleza burocrática y a la tradición legalista de este. Dichas modificaciones se dieron de manera progresiva y en distintos ámbitos. Por un lado, hacia la década de 1950, las instituciones a las que eran dirigidas las diversas cartas, memoriales y telegramas empezaron a ser cada vez más específicas y se pasó de remitirlos a la Presidencia de la República a ser enviados a instituciones como la División de Asuntos Indígenas o a diferentes secciones de los ministerios que estaban dedicadas a la resolución de las problemáticas indígenas. Por otro lado, hacia finales de la década de 1940, en los reclamos se empiezan a notar cambios en la forma de justificar las demandas al adquirir un lenguaje legalista que manifestaba el conocimiento de las leyes por parte de los indígenas.

Estas transformaciones muestran una de las características principales de los repertorios de acción colectiva: para ser exitosos, los reclamantes deben presentar sus demandas de tal forma que los interlocutores las entiendan⁴. Pero, en el caso arhuaco, la dificultad no solo estuvo en que el Estado pudiese comprender sus reclamos; los indígenas también debieron hacer modificaciones tanto en la forma como en el contenido de los repertorios con el objetivo de que sus reclamos pudiesen llegar a ser escuchados y no se perdieran en medio de

² Muelas, Santamaría, y Sosa, “Acción colectiva indígena”, 158.

³ Steinberg, “The Talk and Back Talk”, 751.

⁴ Steinberg, 770; Tilly, *Popular Contention in Great Britain, 1758-1834*, 84.

la burocracia. Para esto, la colaboración de aliados pertenecientes a instituciones, tanto estatales como no estatales, fue central.

Sin embargo, es importante aclarar que, desde el inicio de la interlocución, los arhuacos se interesaron en conocer la legislación correspondiente a los indígenas, pues ya para 1916 la comisión que visitó Bogotá solicitó la entrega de códigos y leyes con el fin de conocer los derechos de la comunidad (Anexo I). Así mismo, en 1933 el cabildo indígena de San Sebastián de Rábago le manifestó al Ministro de Industrias su deseo “[...] de obtener en forma completa todas las leyes y disposiciones que el Gobierno haya dictado en relación con la administración de las tribus indígenas de la Sierra Nevada, o bien la compilación general de disposiciones legales que rijan sobre indígenas en todo el país.”⁵. Aunque no ha sido posible establecer si los arhuacos recibieron la información que solicitaron en estas oportunidades, sí se puede afirmar que hubo un incremento en el lenguaje legalista en los repertorios de acción para el momento en el que ciertas organizaciones e instituciones llegaron a la Sierra con el objetivo de asesorar a los indígenas.

Los aliados

La Federación de Trabajadores del Magdalena (FTM), distintos sindicatos de trabajadores de Valledupar y la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno ayudaron a los arhuacos en el conocimiento de las leyes que los protegían y las instituciones a las que debían acudir para exigir el cumplimiento de dichas leyes. En el caso de la FTM, un grupo de indígenas arhuacos se dirigió a Santa Marta a mediados de la década de 1940 con el objetivo de crear lazos de solidaridad y ayuda mutua con dicha organización. Luego de escuchar las problemáticas de los indígenas, la FTM inició una campaña de denuncia nacional e incluso asesoró a la comunidad en la creación de los estatutos de la Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta, a la cual el Ministerio de Justicia le reconoció su personería jurídica en marzo de 1949⁶. En las décadas posteriores, la FTM y varios sindicatos de trabajadores continuaron apersonándose de las problemáticas arhuacas y brindando asesoría legal para presentar

⁵ Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 185, Carpeta 1552: Parcialidad Indígena "Cabildo Indígena de San Sebastián de Rábago. (Magdalena)", f. 4.

⁶ Naranjo, “Entre los límites de la autonomía indígena”, 161–62.

diferentes repertorios de acción junto a algunos líderes indígenas pertenecientes, en su mayoría, a la Liga Indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta⁷.

Por su parte, la División de Asuntos indígenas decidió enviar una Comisión de Asistencia y Protección Indígena, luego de la visita que un grupo de arhuacos hizo a las instalaciones del Ministerio de Gobierno en 1962 con el objetivo de exponer una serie de reclamos y solicitar una Comisión de Asistencia y Protección para la comunidad (Anexo VII). La Comisión se instaló en Valledupar en 1963 y entre sus funciones se encontraba brindar asistencia legal para la defensa de las tierras, bienes y derechos, lo cual fue informado a los arhuacos por medio de una carta enviada por el jefe de la Comisión Marco Tulio Hernández en mayo de este mismo año:

Señores indígenas: el Gobierno por intermedio de su Comisión de Asistencia y Protección Indígena les presta la dirección y ayuda necesarias para la solución de sus problemas. Estamos dispuestos a darles asistencia legal para la defensa de sus tierras y bienes en general, enseñanzas sobre técnica agropecuarias, mejoramiento de hogar, pequeñas industrias, dirección para el desarrollo de actividades comunales o ayuda mutua, próximamente pensamos establecer talleres artesanales de carpintería y tejidos, los técnicos de la Comisión permanecen en contacto directo con Uds en las Comunidades y por consiguiente los indígenas deben aceptar las enseñanzas y consejos que les den para el mejoramiento del sistema de vida actual.

Es importante que todos los indígenas se den cuenta y sepan que son criaturas de Dios como los hombres y como los colombianos, tienen los mismos derechos ciudadanos de los demás, no deben soportar pacientemente la pesada carga del atropello, la inquietud y la injusticia cuando sucedan estos hechos sin titubeos deben denunciarlos, los funcionarios de la Comisión de Asistencia y Protección Indígena los defiende y protege sin cobrar sus servicios porque el Gobierno nos paga para servir a Uds con dignidad, honor y justicia.⁸

La Comisión de Asistencia y Protección Indígena estableció un puente de comunicación formal entre el Estado y los arhuacos, lo que ayudó a que la interlocución fuera más efectiva, puesto que la Comisión visibilizaba las denuncias indígenas ante las instituciones competentes. Además, la Comisión dotó a los arhuacos de información sobre las obligaciones del Estado y la legislación sobre comunidades y tierras indígenas⁹. Esto último favoreció el

⁷ Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 69, 75 y 113.

⁸ AGN, AO, MGOB, Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 204.

⁹ Naranjo, “Entre los límites de la autonomía indígena”, 166–67.

incremento de repertorios de acción con un marcado lenguaje legalista por parte de los arhuacos en las décadas de 1960 y 1970.

El lenguaje legalista

El lenguaje legalista fue esencial en los repertorios discursivos utilizados en la interlocución porque fortaleció los argumentos de los arhuacos ante el Estado y evitó en cierta medida la “fuerza de la forma”, es decir, las desventajas que sufren aquellos que no pueden formalizar en términos jurídicos sus problemáticas y poner el derecho “de su lado”¹⁰. El uso del lenguaje legalista apela a una visión de orden del Estado que debe ser garantizada por el Estado mismo, lo que es conocido como derecho. El derecho y el “lenguaje de la ley”, que de él se desprende, son centrales para el Estado porque, por medio de términos aparentemente neutrales y universales, intentan cubrir las deficiencias de este. No obstante, el derecho permite crear consensos entre los diferentes grupos de la sociedad y así, establecer categorías básicas como lo que se considera justo e injusto dentro de la misma¹¹.

En este orden de ideas, apelar al derecho y hacer uso del lenguaje de la ley por parte de los arhuacos facilitó el entendimiento entre este pueblo y el Estado colombiano, ya que se hicieron explícitos dos aspectos. Por un lado, se manifestó el consenso entre las dos partes sobre la existencia de derechos particulares para las poblaciones indígenas, en especial en el tema de tierras, y, por otro lado, se evidenció la falencia del Estado al no garantizar el cumplimiento de las leyes que protegían dichos derechos. Estos aspectos fortalecieron los repertorios discursivos, pues demostraron que las autoridades estatales estaban en la obligación de hacer algo ante las problemáticas presentadas por los indígenas. Ahora bien, a la hora de presentar sus demandas en clave legalista, los arhuacos basaron sus repertorios discursivos en dos normas: la Ley 89 de 1890 y la Ley 60 de 1916.

¹⁰ Pierre Bourdieu, “Elementos para una sociología del campo jurídico”, en *La fuerza del derecho* (Bogotá: Siglo del hombre Editores, 2000), 214–15.

¹¹ John L Comaroff, “Reflections on the Colonial State, in South Africa and Elsewhere: Factions, Fragments, Facts, and Fictions”, *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture* 4, No 3 (1998): 342–43; Roger Cotterrell, “Why must legal ideas be interpreted sociologically?”, *Journal of law and society* 25, No 2 (1998): 176–77; Bourdieu, “Elementos para una sociología del campo jurídico”, 189–200; Pierre Bourdieu, *Meditaciones pascalianas* (Barcelona: Editorial Anagrama, 1999), 221–22.

Ley 89 de 1890

La Ley 89 de 1890 se expidió con el objetivo de reglamentar la progresiva reducción de los “salvajes” a la vida “civilizada”. Esta norma señalaba que la legislación general de la República no aplicaría en los indígenas que fueran reduciéndose a la vida civilizada por medio de las misiones y que éstas últimas, junto al gobierno, determinarían cómo las comunidades indígenas debían ser gobernadas. También señalaba que la reducción de los indígenas y la parcelación de los resguardos debía darse en un periodo de cincuenta años prorrogables por los gobernadores de cada departamento según lo requiriese.

En el periodo de tiempo que durara el proceso de reducción o asimilación, las comunidades indígenas vivirían en sus resguardos, lo cuales fueron declarados inembargables, inajenables e imprescriptibles. Además, los indígenas podrían contar con entes representativos como los cabildos, quienes estarían encargados de resolver los problemas internos de la comunidad. Estas dos últimas disposiciones fueron utilizadas a lo largo del siglo XX como el elemento formal central para la lucha por la protección de los resguardos y la autonomía política de los diferentes pueblos indígenas¹². En el caso arhuaco, la comunidad integró esta ley en sus repertorios discursivos con el objetivo de justificar y fortalecer los reclamos contra la colonización, a pesar de que en la Sierra Nevada aún no hubiese un resguardo constituido formalmente.

Lo anterior se evidencia en una carta enviada por un grupo de arhuacos encabezados por el comisario Nehemias Márquez y el cabildo Francisco Torres Márquez al inspector de bosques el 12 de agosto de 1958. En esta correspondencia la comunidad denuncia que los colonos están derribando árboles en el sector de Tierra Nueva, donde nace un afluente de agua, y temen que esta madera sea utilizada posteriormente para construir casas como sucedió en el sector de Karua (Karwa). Al finalizar la carta los arhuacos le solicitan al Inspector “[...] que nos ampare según como la constitución de la Ley 89 de 1890, según el Capítulo III de los Resguardos, en el artículo 21, Capítulo V División de los terrenos resguardos.”¹³.

¹² González, “El lugar del problema indígena”, 123.

¹³ Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 15.

En este documento, las denuncias de los arhuacos hacen explícito que los colonos estaban perjudicando el bosque y los afluentes de agua con la tala de árboles y que estaban realizando parcelaciones en el territorio indígena sin cumplir con las exigencias para ejecutar este procedimiento. De ahí que se haga referencia a los apartados de la Ley 89 de 1890 que señalan que el gobierno municipal debería impedir la destrucción de bosque para conservar el agua (Capítulo III, Artículo 21) y la lista de requerimientos necesarios para realizar la división de los terrenos dentro del resguardo (Capítulo V)¹⁴. Por lo tanto, el repertorio discursivo en clave legalista de esta carta no solamente buscaba apelar a una ley para demostrar que el gobierno debía proteger los terrenos indígenas, también pretendía especificar cómo los colonos estaban incumpliendo dicha norma. Todo esto, como se mencionó anteriormente, a pesar de que en la Sierra Nevada no se había reconocido ningún resguardo, lo que da cuenta del estado de confusión existente sobre la naturaleza legal del territorio de la Sierra.

Ley 60 de 1916

La Ley 60 de 1916 facultaba al gobierno para establecer resguardos en los terrenos baldíos habitados por indígenas y declaraba dichos terrenos como no adjudicables¹⁵. Esta ley fue expedida para solventar los problemas entre colonos e indígenas en una época donde la colonización de terrenos baldíos o de frontera se intensificó a nivel nacional¹⁶. Así mismo, los arhuacos utilizaron esta ley varias décadas después de su expedición con el objetivo de exigir y justificar la delimitación legal del resguardo de la Sierra Nevada. Ejemplo de esto es la carta enviada por la Liga Indígena de la comunidad de Las Cuevas al coordinador de la División Operativa de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno, el señor Jorge Osorio Silva, el 7 de junio de 1970 (Anexo X).

En la primera parte de esta correspondencia el repertorio discursivo está enfocado en exponer las situaciones de abuso por parte de los colonos. Estos abusos son la razón principal para solicitar la separación de los indígenas y los “blancos” a través de la demarcación del resguardo. En la segunda parte, el repertorio discursivo usa el lenguaje legalista y los

¹⁴ Congreso de Colombia, “Ley 89 de 1890” (1890), <https://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Norma1.jsp?i=4920>.

¹⁵ Congreso de Colombia, “Ley 60 de 1916” (1916), <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1823044>.

¹⁶ González, “El lugar del problema indígena”, 131.

arhuacos manifiestan su conocimiento de la Ley 60 de 1916 citándola textualmente para justificar su requerimiento. Al citar la norma los arhuacos pasan de solicitar a exigir la delimitación de su territorio, puesto que exponen su derecho legítimo a un resguardo y por añadidura, la obligación de las autoridades de realizar la demarcación de este.

No obstante, la interlocución entre las instituciones estatales permite deducir que las autoridades no siempre tuvieron clara la legislación que amparaba a los indígenas y su territorio. A principios de la década de 1960 la comunicación entre el Ministerio de Agricultura y la División de Asuntos Indígenas muestra el poco conocimiento que ambos departamentos tenían sobre la situación legal del territorio de la Sierra Nevada¹⁷. Posteriormente, la División de Asuntos Indígenas pudo establecer que la Sierra aún no se había constituido legalmente como un resguardo, sino que se había catalogado como una reserva forestal¹⁸. En este punto, la Ley 16 de 1916 tomó relevancia, pues amparaba la constitución resguardos en territorios habitados por indígenas. A pesar de esto, como se mostró anteriormente, la delimitación legal del resguardo tomó varios años más y para 1970 los indígenas arhuacos seguían exigiendo su constitución.

Las continuidades en los repertorios

En cuanto a las continuidades identificadas en los repertorios discursivos de los reclamos presentados por indígenas arhuacos entre 1916 y 1972 se encuentran dos aspectos. Por un lado, la justificación de los reclamos ante el Estado por medio del uso de un lenguaje legitimador que apelaba a la pertenencia a la nación colombiana y, por tanto, la existencia de derechos para sus ciudadanos indígenas y no indígenas y, por otro lado, a la demarcación en los repertorios de un “nosotros” indígena que se contrapone a un “ellos” blanco y “civilizado”.

¹⁷Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 79-82, 83, 96-97,

¹⁸AGN, AO, MGOB, Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 225 y 226.

El lenguaje legitimador

El lenguaje “legitimador” en los repertorios discursivos de los arhuacos hace referencia al uso o apropiación de forma estratégica de símbolos y categorías que pretendían demostrar que este grupo hacía parte del Estado colombiano y, por ende, tenía derecho a su protección¹⁹. En las primeras comunicaciones indígenas recopiladas en el corpus documental, algunos arhuacos demandaron la intervención del Estado ante problemáticas como el cobro indebido de impuestos, la explotación laboral por parte de los hacendados y el abuso de las autoridades. Esto, por medio del envío de memoriales a la Gobernación del Magdalena y posteriormente, la visita a Bogotá de una comisión de indígenas que exigía una reunión con el presidente de la República. En ambos repertorios de acción, los indígenas manifestaron su colombianidad y catolicismo para exigir derechos que consideraban el Estado debía proveerles por el hecho de habitar el territorio Nacional²⁰.

Como quedó registrado en una entrevista realizada por el diario *El Gráfico* de Bogotá al líder indígena Juan Bautista Villafañe (Anexo I), quien encabezó la visita a la capital en noviembre de 1916, la comisión de arhuacos argumentaba amar a la patria y ser católicos para demostrar que tenían derecho a la protección del Estado. Además, una de las peticiones de Villafañe para el presidente fue una bandera de Colombia y los códigos y leyes necesarios para conocer sus derechos. En este mismo sentido, en junio de 1916, el comisario de policía y jefe arhuaco Adolfo Antonio Garavito solicitaba a nombre de Dios y de la República la eliminación del impuesto de degüello para el ganado utilizado para el consumo de los indígenas²¹.

La apelación a la pertenencia a la patria y al ser católicos se mantuvo en las décadas posteriores y los indígenas que se comunicaban con diversas entidades estatales utilizaron expresiones como “nuestro gobierno”, somos “buenos colombianos” e incluso “somos cristianos”²², lo que da cuenta de una continuidad en los repertorios discursivos utilizados por los arhuacos. De igual forma, a lo largo de la interlocución analizada es constante la insistencia en que debe haber leyes y derechos que amparan al pueblo arhuaco como

¹⁹ Muñoz, “Indigenous State Making”, 309.

²⁰ Muñoz, 308–10.

²¹ Archivo Histórico del Magdalena Grande (AHMG), 1916, caja 34, Carta de Adolfo Antonio Garavito al Gobernador del Magdalena, San Sebastián de Rábago, junio 20 de 1916.

²² Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 51, Carpeta 194: Comisión de Asuntos Indígenas del Magdalena y otras, f. 56 y 136-137.

indígenas o como ciudadanos y que es deber del Estado hacer cumplir dicha legislación. No obstante, en gran parte de los reclamos, especialmente antes de la década de 1950, las leyes y derechos a los que apelan los indígenas no se hacen explícitos puesto que, en gran medida se trata de ideas sobre lo que “debería ser” desde la perspectiva arhuaca. Lo anterior se relaciona directamente con el desconocimiento que existía por parte de los indígenas de las leyes que los acobijaban, razón por la que solían apelar a la existencia de una ley que no conocían, pero que “seguramente” debía existir.

Ejemplo de esto se encuentra en un apartado de un memorial enviado por un grupo de indígenas arhuacos en mayo de 1959 a la Sección de baldíos del Ministerio de Agricultura y Ganadería (Anexo VI). En este documento se reclama que [el indígena] “[...]aunque ya cedulaado, aún le faltaría mucho para llamarse ciudadano. No, somos indígenas inscritos en las estadísticas de cedulaación y como tal se nos debe tratar y así considerarnos.”²³. Para este caso, los arhuacos tomaron el término “ciudadano” y lo asociaron con igualdad frente al resto de la población colombiana que también estaba cedulada.

Sin embargo, por gran parte del siglo XX en Colombia, la ciudadanía de los indígenas no fue en la práctica sinónimo de igualdad con los otros colombianos, ya que seguían siendo categorizados como “menores de edad” que debían ser protegidos y guiados hacia la “reducción”, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, hacia la “asimilación pacífica” en la década de 1940 y hacia la “integración social” desde finales de la década de 1950. Así, aunque en la practica la idea de “igualdad” de los ciudadanos de la nación fuera mucho más difusa y compleja²⁴, los indígenas arhuacos apelaron en sus reclamos a leyes y derechos no explícitos o, como en el caso anterior, a la ciudadanía, como parte de sus repertorios discursivos para dar cuenta a una visión del “deber ser”, que desde la perspectiva arhuaca, era socialmente compartida, pero que en la práctica no lo era.

²³ AGN, AO, MGOB, Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 18.

²⁴ Catherine LeGrand, “Legal narratives of citizenship, the social question, and public order in Colombia, 1915–1930 and after”, *Citizenship Studies* 17, No. 5 (2013): 531.

“Nosotros” y “ellos”

Dentro del proceso de la generación de repertorios de acción un punto esencial es la definición de un “nosotros” y un “ellos”²⁵. Para los arhuacos esta diferenciación se dio entre los indígenas y los no indígenas mediante el uso de una serie de clasificaciones que eran parte del lenguaje diario en la sociedad. Asociaciones como “primitivo” o “salvaje” para referirse a lo “indígena” y “civilizado” o “blanco” para hacer referencia a lo “no indígena”, fueron utilizadas por los arhuacos a lo largo del tiempo analizado, marcando así otra continuidad en la interlocución.

Estas categorías utilizadas en los repertorios discursivos, en muchas ocasiones respondían a un uso estratégico, ya fuera para manifestar la necesidad de ayuda y protección en la comunidad indígena, abrir caminos para lograr esta ayuda y/o mostrar a antagonistas sociales como los colonos y los misioneros como una latente amenaza para el pueblo arhuaco. En general, a las categorías referentes a lo “indígena” y lo “civilizado” se les asignaron concepciones positivas y negativas en los repertorios discursivos, los cuales varían de acuerdo con el tipo de reclamo presentado. En este sentido, no se hizo el mismo uso dichas las categorías a lo largo de la interlocución, pero las categorías aparecieron recurrentemente en las comunicaciones indígenas dirigidas a entidades estatales entre 1916 y 1972.

En uno de estos usos estratégicos de la categoría de “civilizados” por parte de los indígenas en los repertorios discursivos, se mostraba a estos individuos como poseedores de una cultura de la cual se podía aprender. Lo anterior se puede ver en una carta enviada por el cabildo de San Sebastián de Rábago a la Secretaría de Gobierno en septiembre de 1933, donde se manifiesta que “[...] sus actos [refiriéndose al cabildo] serán siempre de respeto a la ley, procurando encaminar las aspiraciones de los indios arhuacos por vías de un mejor entendimiento entre estos y los civilizados que residen o vienen a estas regiones, a efecto de conseguir para ellos alguna cultura que es innegable poseen las clases civilizadas.”²⁶.

Si bien los indígenas consideraban que podían llegar a aprender ciertos aspectos de la “cultura blanca”, también expresaban abiertamente su distanciamiento hacia la forma de vida

²⁵ Tarrow, *El poder en movimiento*, 72.

²⁶ Archivo General de la Nación (AGN), Sección Archivos Oficiales (AO), Fondo Ministerio de Gobierno (MGOB), Caja 185, Carpeta 1552: Parcialidad Indígena "Cabildo Indígena de San Sebastián de Rábago. (Magdalena)", f. 3 r.

“civilizada”. En el memorial enviado por un grupo de arhuacos a la Sección de Baldíos del Ministerio de Agricultura en 1959 (Anexo VI), estos indígenas en el documento se declaraban “[...] gente aún inculta, ignorantes de todas las malicias que entraña la civilización actual; [...]”²⁷. Esto último permite entender la forma en la que los arhuacos utilizaron el lenguaje para demarcar un “ellos”, pues aunque a primera vista el uso de la palabra “civilizado” se lea como un marcador de superioridad frente a otros “no civilizados”, para los indígenas, ser civilizado no era necesariamente un atributo positivo. De hecho, en gran parte de los repertorios el “civilizado” es sinónimo de un individuo violento que engaña, abusa de los demás y viola las leyes.

Muestra de esto último se encuentra en el memorial de julio de 1962 donde los indígenas Bernardino Alfaro, Francisco Torres Márquez, Celestino Mejía, y Juan de la Cruz Torres denuncian “[...] que los civilizados han penetrado a las tierras de nuestro Resguardo Indígena, violando las leyes naturales y constitucionales que nos protegen en nuestra condición de menores de edad y como hijos originarios de este suelo”²⁸. Junto a las acepciones negativas hacia los “civilizados”, en este apartado también se manifiesta cómo este grupo de arhuacos asumieron de manera voluntaria la identificación como “menores de edad” en este documento.

El uso de calificativos como “primitivo”, “inculto” o “menor de edad” para demarcar un “nosotros” “indígena” es común a lo largo de toda la interlocución. Esto no quiere decir que los indígenas que escribieron estos documentos tuviesen estas acepciones sobre ellos mismos y su pueblo, pues hay que tener presente que lo que escribieron estos arhuacos se hizo en función de los objetivos de los reclamos o las denuncias que presentaban. En este sentido, el uso de esas categorías puede ser entendido como una estrategia en los repertorios de acción, ya que por medio de la apropiación de estos calificativos otorgados por la sociedad y por el Estado colombiano, se apelaba a las disposiciones especiales que tenían los indígenas en la

²⁷ AGN, AO, MGOB, Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 18.

²⁸ AGN, AO, MGOB, Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 52.

legislación nacional para lograr la protección y la ayuda de las diversas entidades estatales a las que se dirigían los reclamos²⁹.

A modo de conclusión, en el análisis de la interlocución entre el pueblo indígena arhuaco y diferentes entidades del Estado entre 1916 y 1972 se pueden identificar transformaciones y continuidades en los repertorios discursivos utilizados por los indígenas. Si bien estas transformaciones y continuidades no son absolutas y reflejan más bien tendencias en los documentos, indagar en ellas permite identificar algunas de las principales estrategias utilizadas por arhuacos para hacer escuchar sus reclamos ante el Estado.

Por un lado, la mayor transformación en los repertorios discursivos se dio en la implementación de un lenguaje legalista que pudo ser integrado a partir de aliados como la Federación de Trabajadores del Magdalena, algunos sindicatos de trabajadores de Valledupar y la Comisión de Asistencia y Protección Indígena, quienes dotaron a los indígenas de conocimientos sobre la legislación y específicamente sobre la Ley 89 de 1890 y la Ley 16 de 1916. Por medio del uso de lenguaje legalista los arhuacos fortalecieron sus argumentos y lograron poner, en cierta medida, el derecho “de su lado”.

Por otro lado, las continuidades consisten en primer lugar, en el uso de un lenguaje legitimador por parte de los indígenas que apela a aspectos como la colombianidad y el ser católico con el fin de explicitar su pertenecía a la nación. En segundo lugar, en los repertorios discursivos se hace constante referencia a derechos y leyes no explícitos que muestran el “deber ser” desde la perspectiva arhuaca y que pretende dar cuenta de una visión socialmente compartida de lo justo y lo injusto. Y, en tercer lugar, la definición de un “ellos” y un “nosotros” caracterizado por lo “no civilizado” y lo “civilizado” que hace parte de un uso estratégico del lenguaje que pretende obtener la protección del Estado ante el proceso de despojo.

²⁹ Muñoz, “Indigenous State Making”, 309.

Conclusiones

A partir del análisis de los documentos de la interlocución entre indígenas arhuacos y entidades estatales, fue posible indagar con mayor profundidad sobre el proceso de despojo sufrido por el grupo arhuaco por gran parte del siglo XX. Este proceso se caracterizó por afectar diversos aspectos de la vida de dicho grupo como el político, el económico, el cultural y el territorial. Cada uno de estos aspectos fueron desarrollados a lo largo de este trabajo como distintas dimensiones de un mismo proceso despojador, las cuales fueron entendidas de manera particular y situada, pero sin olvidar la interrelación existente entre estas.

Los reclamos presentados por indígenas arhuacos en cartas, memoriales y telegramas permitieron conocer aquellas situaciones específicas en la que se manifestó la pérdida, desposesión, privación y/o saqueo de elementos tanto materiales como inmateriales en cada una de las dimensiones anteriormente mencionadas. Sin embargo, estas situaciones no permanecieron estáticas ni se dieron en el vacío, pues estuvieron relacionadas a un contexto político y social cambiante que las possibilitó. De este modo, el Estado colombiano es un actor central, ya que las posiciones de los distintos gobiernos que lo administraron con respecto a la población indígena moldearon directamente el proceso de despojo e incluso la lucha en contra de este por parte del grupo arhuaco.

Por un lado, con la Constitución de 1886 y la posterior firma del Concordato entre el Estado y el Vaticano, se les encargó a las misiones católicas la tarea de “civilizar” a los indígenas del país, en un contexto donde los emergentes Estados Nación latinoamericanos buscaban la homogenización de su población a partir de diversas estrategias. En Colombia a las misiones se les entregó un amplio poder sobre los grupos indígenas a partir de la expedición de normas como la Ley 89 de 1890. Esta Ley estableció que la legislación general de la República no aplicaba para los indígenas que estuviesen siendo evangelizados por las misiones y que la autoridad eclesiástica, junto al gobierno, decidirían cómo estos grupos debían ser gobernados.

En el caso arhuaco, el Decreto 68 de 1916 expedido por la Gobernación del Magdalena reglamentó a nivel regional la Ley 89 y favoreció el despojo en la Sierra Nevada de Santa Marta al delegar diversas funciones y decisiones a la misión capuchina, la cual se estableció en San Sebastián de Rábago en 1917. Entre otras cosas, bajo este Decreto los capuchinos

podieron prohibir celebraciones tradicionales de los arhuacos, arbitrar en sus transacciones económicas, designar al inspector o corregidor, quien era la principal autoridad civil en los poblados indígenas, y utilizar sus facultades para, por ejemplo, tomar a los niños arhuacos contra la voluntad de sus padres e internarlos en el orfanato.

Asimismo, los incentivos legales para la colonización de baldíos instaurados por los gobiernos colombianos desde finales del siglo XIX y parte del siglo XX, con el objetivo de apoyar la economía de exportación, también favorecieron el despojo de los arhuacos. Al no existir un resguardo indígena legalmente registrado en la Sierra Nevada y ante el desconocimiento por parte de funcionarios y entidades del Estado sobre la naturaleza legal de este territorio, varios colonos obtuvieron títulos sobre terrenos de la Sierra bajo la legislación para el fomento a la adjudicación de baldíos. Estos títulos legales representaron un obstáculo importante en la búsqueda del reconocimiento resguardo iniciada por indígenas arhuacos hacia la década de 1950.

El incremento de la colonización de tierras en la Sierra Nevada fue un aspecto central por el que los indígenas arhuacos centraron sus peticiones hacia el reconocimiento del resguardo. Este aumento en la colonización iniciada a finales de la década de 1940 se debió a factores como el desplazamiento de campesinos a causa de la Violencia y el cese de operaciones de la United Fruit Company en la zona Bananera. Pero, dada la confusión general de los funcionarios estatales sobre las leyes que acobijaban los terrenos de la Sierra y la burocracia de las instituciones encargadas de la delimitación de los resguardos, dicho reconocimiento solo se logró hasta 1983.

Por otro lado, la interlocución entre indígenas arhuacos y diferentes entidades estatales permitieron dar a conocer y, en algunas ocasiones, solucionar las diversas problemáticas presentadas en la comunidad arhuaca. Ejemplo de esto es la comunicación entre la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno y líderes indígenas en la década de 1960. Por medio de esta comunicación algunos de los abusos y los conflictos entre los colonos y los misioneros con la población arhuaca lograron solucionarse, especialmente en el tema del despojo de tierras. No obstante, la creación de la División de Asuntos Indígenas respondía directamente a un contexto global en el que los Estados iniciaron una transformación de sus políticas dirigidas a la población indígena en los años cincuenta.

Ante la emergente crítica de diversos sectores de la sociedad hacia el colonialismo y la segregación de grupos por su etnia o raza, Colombia y varios países americanos a finales de la década de 1950 enfocaron sus esfuerzos en constituir instituciones que, aunque seguirían aspirando a la “integración” de los pueblos indígenas, se centrarían en el entendimiento entre las culturas, el respeto de las diferencias y la búsqueda de la equidad en el acceso a las oportunidades de esta población. Si bien esto no representaba una ruptura absoluta con las políticas de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, sí se distanciaba del objetivo de eliminar la diferencia y homogenizar la población colombiana en cuanto a sus creencias y formas de vida.

De esta manera, los indígenas arhuacos se vieron atravesados por contextos políticos y sociales más amplios que posibilitaron tanto el despojo en sus diversas dimensiones como la lucha en contra de este. En este mismo contexto, el Estado colombiano asumió un papel que puede ser considerado dual, en el sentido de que favoreció el despojo en la Sierra Nevada y la prolongación de este a través de sus políticas, leyes y la burocracia de sus instituciones. Pero también, el Estado, a partir de algunas de sus entidades y funcionarios, proveyó a los indígenas de ayudas y soluciones hacia los abusos perpetrados por colonos y misioneros.

Ahora bien, en la interlocución analizada pudieron identificarse transformaciones y continuidades en las comunicaciones enviadas por indígenas arhuacos a diversas entidades estatales. Aunque estas transformaciones y continuidades no son absolutas y muestran más bien tendencias en los documentos, es posible divisar cómo el contexto político y social influyó en los reclamos presentados por los indígenas. En cuanto a las transformaciones, en primer lugar, el contenido de los reclamos cambió de acuerdo con el desarrollo del proceso de despojo, pues dicho proceso no se mantuvo estático a lo largo de periodo de tiempo estudiado. Por esta razón, en los documentos de 1916 los reclamos están enfocados a temas como el cobro indebido de impuestos o las autoridades propias, pero para la década de 1930 la problemática de la tierra empieza a tomar cada vez más fuerza hasta convertirse en la temática central de la interlocución hacia 1950.

En segundo lugar, en las fuentes es posible ver la influencia de aliados estatales y no estatales que ayudaron a los indígenas arhuacos en la presentación de sus reclamos. Esta ayuda se manifestó en la aplicación de ciertas estrategias en la interlocución como una mejor elección

de los funcionarios o las instituciones hacia las que se dirigían las comunicaciones y el uso de un lenguaje legalista. Estas estrategias facilitaron que los reclamos arhuacos no se perdieran en la burocracia estatal y lograron que los argumentos bajo los cuales se hacían las diversas reclamaciones se fortalecieran.

Por su parte, en cuanto a las continuidades, aquellos arhuacos que participaron en la interlocución hicieron un uso estratégico del lenguaje en sus comunicaciones con el objetivo de obtener la protección y la ayuda del Estado ante sus denuncias y reclamos. Este lenguaje apelaba principalmente a la pertenencia del pueblo arhuaco a la nación, a derechos y leyes no explícitos que daban cuenta de un “deber ser” desde la perspectiva arhuaca y a definiciones o categorizaciones tanto positivas como negativas de lo “indígena” y lo “no indígena”, dependiendo de la intención del documento presentado. Cada uno de estos usos estratégicos muestra cómo los arhuacos se apropiaron de las caracterizaciones que la sociedad colombiana y el Estado les otorgó a los indígenas por gran parte del Siglo XX, las cuales estaban enfocadas en denominarlos individuos que debían ser guiados hacia su “integración” al resto de la sociedad.

Algunos puntos transversales a lo largo de este trabajo fueron las tensiones con respecto a la homogeneidad del grupo arhuaco, las consideraciones sobre lo justo y lo injusto y la complejidad de la relación entre los actores que podrían ser catalogados como dominados y dominantes en el proceso de despojo estudiado. En primer lugar, en la investigación se buscó contrariar la idea común que tiende a imaginar a los grupos indígenas como comunidades completamente homogéneas donde todos sus individuos piensan y actúan de la misma forma. Si bien no se encontraron varias fuentes que dieran cuenta de las diversas posiciones dentro del mismo grupo indígena a lo largo del tiempo analizado, aquellos documentos que reflejaban esta variedad de opiniones fueron presentados con el objetivo de introducir la multiplicidad de trayectorias y experiencias diferenciadas dentro de una misma comunidad y aclarar que la mayoría de las comunicaciones indígenas recopiladas corresponden solo a las posiciones de un grupo de arhuacos y no a la totalidad de la comunidad.

En segundo lugar, el análisis de los reclamos y la contextualización de estos permitió ver cómo diferentes consideraciones sobre lo justo y lo injusto confluían en una misma sociedad. En los conflictos entre indígenas y misioneros es quizá donde estas diversas consideraciones

son más explícitas, ya que los capuchinos tendieron a justificar sus acciones con el argumento de que llevarían a los indígenas hacia la “civilización” y las “buenas costumbres”, es decir, eran acciones que, desde la perspectiva de los misioneros, beneficiarían tanto a los arhuacos como a la sociedad a largo plazo. Por su parte, para muchos arhuacos las acciones de los capuchinos en la Sierra Nevada representaban un verdadero perjuicio para sus vidas, las de sus familias y la continuidad de su comunidad.

En tercer lugar, los reclamos presentados por indígenas arhuacos pueden ser considerados como acciones de resistencia, las cuales complejizan la relación de dominación existente entre los misioneros, los colonos y los indígenas. El envío de cartas, memoriales y telegramas a diferentes entidades estatales manifestaban la oposición por parte de algunos arhuacos hacia sus autoridades directas y esta oposición en muchos casos implicó en desplazamiento, la persecución o incluso la muerte de indígenas. En ese sentido, las comunicaciones con el Estado dejan ver cómo los arhuacos no fueron actores pasivos dentro del proceso de despojo y que la interlocución puede ser considerada una estrategia central dentro de la lucha de este grupo indígena.

Para finalizar, a modo de invitación para investigaciones futuras, sería relevante ahondar en el seguimiento de los líderes arhuacos que participaron en la interlocución, esto con el fin de indagar sobre cómo sus trayectorias personales también fueron importantes para la formulación de los reclamos. Asimismo, profundizar en el seguimiento de aquellos aliados tanto estatales como no estatales podría aportar en la comprensión de la lucha arhuaca y las estrategias implementadas en la interlocución. Para estas dos posibilidades sería importante el trabajo de archivo en corregimientos arhuacos, en ciudades como Santa Marta y Valledupar y/o el acercamiento a los familiares de estos líderes a partir del trabajo de campo, ya que con los documentos de los acervos regionales y los testimonios de algunos indígenas sería posible tener un mejor acercamiento al mundo arhuaco, sus individuos y las relaciones existentes entre estos.

Anexos

Anexo I: “Los indígenas de la Goajira”, 1916

El Gráfico, Bogotá, sábado 4 de noviembre de 1916

“Los indígenas de la Goajira”

Ayer tuvimos el gusto de visitar a nuestros estimables compatriotas los indígenas de la región de San Sebastián de Rábago, en la provincia de Valledupar, quienes presididos por su compañero Juan Bautista Villafañe vienen en embajada especial de su tribu ante el Presidente doctor Concha. Villafañe habla correctamente castellano, es de fisionomía simpática, alto y elegante. Visten nuestros huéspedes el traje típico y pintoresco con que aparecen en la fotografía que en otra parte publicamos. Nos hablan ingenuamente. 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. Desean también que el Gobierno les facilite instrumentos de labranza, semillas y elementos de agricultura. Tienen muchas quejas de los habitantes y de las autoridades de la región: se les hace trabajar en 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.

—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 Villafañe 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.

Estas son quizá las más importantes reclamaciones que formularán ante el doctor Concha de quien han solicitado audiencia. De los civilizados elogian con entusiasmo a don Juan José Blanco, quien los ayuda y presta toda clase de servicios enseñándoles el idioma y a labrar la tierra. De manera especial coadyuvamos la petición de nuestros compatriotas indígenas y hacemos votos porque el Gobierno preste atención a sus reclamaciones y haga algo en favor de ellos.

Fuente: Biblioteca Luis Ángel Arango, Hemeroteca, *El Gráfico*, 4 de noviembre de 1916, “Los indígenas de la Goajira”.

Anexo II: “Misión de los indios arhuacos. Hablando con el cacique Villafaña”, 1916.

El Nuevo Tiempo, Bogotá, domingo 5 de noviembre de 1916

“Misión de los indios arhuacos. Hablando con el cacique Villafaña”

Llegó a Bogotá una misión de la tribu de indígenas arhuacos de la Goajira, de la cual es jefe el cacique Juan Bautista Villafaña. Lo acompañan los indios Salvador Izquierdo, Fermín Garavito, Diego Torres, Rafael Izquierdo y Juan Antonio Mejía.

En atención a que los seis indígenas nombrados no traen recursos de ninguna clase, los señores Gaitán, empresarios del Centro de espectáculos públicos del lago de Chapinero, los alojaron en un departamento de su casa de habitación, número 210 de la calle 11. Los seis indios serán llevados en coche al lago, con el objeto de que los conozca el público. Los señores Gaitán darán a los indios la mitad del valor de las entradas (cada una será de \$ 0.10) para sus gastos de regreso.

Uno de nuestros reporteros conferenció antier con Villafaña, quien habla y entiende el castellano y no permite que sin su asentimiento contesten preguntas sus “súbditos”. Cuando los indios nos vieron con ánimo de dirigirnos a ellos, Villafaña, de 26 años de edad, alto, fornido y de cabellos largos, que le caen sobre los hombros, cerró la puerta para evitar la entrevista: fue necesario que un ordenanza que les tiene el señor Gaitán les manifestara el objeto de la visita. Villafaña abrió y esperó serio en la puerta.

- ¿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.
- ¿Qué les ocurre a ustedes?
- Somos víctimas de los civilizados, quienes nos han arrebatado nuestros derechos.
- ¿Qué piensa 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.
- ¿Pagan contribuciones?
- Sí, señor: cuando matamos alguna res para mantenernos se nos obliga a pagar una suma y a veces nos quitan la piel.
- ¿Cuál es el lugar donde ustedes residen?
- En la región dependiente de San Sebastián de Rábago población donde tenemos una escuela con cuarenta niños.
- ¿Los arhuacos saben agricultura?
- No, señor. Ignoramos la agricultura, pero ahora tenemos a un señor Juan José Blanco, de Boyacá, quien nos enseñará a cultivar la tierra.
- ¿Qué herramientas tienen?

- No tenemos herramientas de ninguna clase, pero las vamos a pedir al Gobierno.
 - ¿De cuántos consta la tribu de arhuacos?
 - De dos mil
 - ¿Qué artículos se pueden cultivar en sus tierras?
 - Todos los que se cosechen en tierra fría; nuestras tierras son fértiles y heladas, en algún tiempo.
 - ¿Están contentos con las autoridades?
 - No, Señor: no queremos esas autoridades civilizadas, porque son enemigas de nuestra raza. Sobre esto 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 tenemos, por ley tradicional, no la podemos ejercer ahora porque los civilizados nos la prohibieron. Esa diversión se llama “El baile de Casa María”, 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.
 - Los arhuacos ¿qué religión tienen?
 - Todos somos católicos. Los capuchinos nos han bautizado y nos casan.
 - 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 más.

Hasta ayer el cacique Villafaña no había hecho ninguna gestión para hablar con el señor Presidente. En momentos en que hablamos con el jefe indígena, llegaron varios caballeros a conversar con los arhuacos, entre ellos el señor Carlos Costello, quien ofreció ayudar a Villafaña para que pueda hacer sus diligencias.

Los arhuacos visten con una tela tejida por ellos. Sus vestidos son primitivos. Usan el cabello largo y un gorro de paja, siempre que el individuo sea mayor de veinte años. Cada uno tiene en la muñeca derecha un cordón amarrado, con tres pepitas negras ensartadas. Este aparato se llama “Umateani” y sirve, según ellos, para no contraer enfermedades.

Fuente: Biblioteca Nacional de Colombia, Hemeroteca, Prensa del Siglo XX, *El Nuevo Tiempo*, 5 de noviembre de 1916, "Misión de los indios arhuacos. Hablando con el cacique Villafaña".

Anexo III: Memorial de los campesinos indígenas de la Sierra Nevada, 1931.

Excelentísimo señor Presidente de la República, Señor Ministro de Gobierno.

Bogotá.

Señores:

Los suscritos, campesinos indígenas de la Sierra Nevada, departamento del Magdalena, a vosotros nos dirigimos con el objeto de haceros conocer la deplorable condición de nuestra vida actual bajo la autoridad incontrastable de la misión colonizadora.

Sería demasiado extenso detenemos a relataros minuciosamente las condiciones en que nos encontramos y los atropellos de que frecuentemente somos víctimas; queremos en esta ocasión referirnos únicamente a los últimos atropellos y de una manera especial al sistema implantado por los padres capuchinos para arrancar los niños a sus padres desde la edad de año y medio.

Es el caso, señores mandatarios, que los padres capuchinos envían el cuerpo de policía que tienen a su disposición a todas las casas para sacar los niños en altas horas de la noche. Ellos alegan que todo eso se hace en nombre y por orden del Señor Presidente pero, que pueden enseñarles a niños de esta edad? Nosotros estamos seguros que con ese proceder sólo se consigue hacerlos pasar trabajos por falta de cuidados y deficiente alimentación, pues esta sólo consiste en maíz sin pilar ni cocer.

Para dar una idea fiel de lo que acontece y del modo de proceder contra nosotros basta citar un caso concreto ocurrido en San Sebastián, en los últimos días del mes de junio del año presente. Como a eso de las doce de la noche se presentaron a la casa del indígena Felipe Ramos algunos policías con el objeto de conducir a su hijo de dos años al orfelinato de los padres capuchinos. El niño se encontraba en los brazos de su madre, llamada Arucua, y naturalmente los padres tenían que oponer resistencia pues nunca volverían a ver a su hijo. Fue entonces cuando la policía hizo cuatro disparos sobre Ramos que afortunadamente no hicieron blanco pero que pueden verse a la hora que se quiera pues dividieron la puerta a pesar de ser esta de madera muy gruesa y fuerte; a su esposa se le hirieron los brazos con las bayonetas hasta que entregó a su hijo; luego los dos fueron encadenados a (sic) llevados presos a la población de Pueblo Viejo. Es así como se nos trata a todos. Es esa la labor de la misión encargada de educarnos. Debemos agregar que los niños que se encuentran en el

orfelinato no pueden salir antes de la edad de veinte años por lo menos y no pueden ver a sus padres durante todo ese tiempo; cuando alguno muere lo entierran sin dar siquiera aviso a los padres.

No pudiendo tolerar esas condiciones de vida, muchos indígenas nos hemos visto obligados a huir para establecemos en otros sitios de la Sierra Nevada, apartados de la Misión de

Capuchinos. Pero a pesar de las distancias, la misión nos persigue y ha estado enviando comisiones a buscar a nuestros hijos para llevarlos al orfelinato de San Sebastián. Es contra esto que queremos pedir especialmente protección; para que se nos deje en libertad de criar siquiera a los hijos de nuestra sangre y no se les someta desde la más tierna infancia a los rigores de una vida sin cuidados, de una vida para hombres formados.

Por último, queremos aprovechar esta ocasión para denunciaros la persecución que se desta (sic) contra nuestras mamas o caciques. Quizá haya llegado a vuestro conocimiento el asesinato del cacique Adolfo Torres, perpetrado por la policía a órdenes de los capuchinos hace algún tiempo. Luego algunos otros han sido blancos de persecuciones; primero se buscaba y se amenazó con la muerte a Sergio Villafañe y ahora se persigue a José Jesús Ramos, sin razón alguna en absoluto. Como se le ha ofrecido la muerte, es bueno que esto llegue a vuestro conocimiento para que oportunamente se puedan establecer responsabilidades.

Para terminar, señores gobernantes, concretamos nuestras peticiones en las siguientes cláusulas y os pedimos toda vuestra ayuda para conseguir toda su implantación:

1. La supresión de la Misión Colonizadora de los Capuchinos.
2. Libertad para internar a nuestros hijos en el Orfelinato cuando lo creamos conveniente y necesario.
3. Libertad de cultivar las tierras, aboliendo los gravámenes y el trabajo forzoso.
4. Independencia para los colonos y campesinos indígenas que se separen de la misión y libertad para crear sus propias organizaciones, escuelas, etc.
5. Abolición de las multas sin fundamento que se imponen constantemente y devolución de las tierras, animales y frutos decomisados como multa.
6. Libertad para crear nuestras propias organizaciones.

Esperamos excelentísimo señor Presidente y señor Ministro de Gobierno, que os sirváis dispensar vuestra mayor atención a la presente petición de los indígenas hasta hoy olvidados y sometidos a crueles condiciones de vida.

Señor Presidente, Señor Ministro,

San Sebastián, Sierra Nevada, Agosto de 1931

Fuente: Anexo en Renán Vega, *Gente muy rebelde: Indígenas, campesinos y protestas agrarias*, vol. 2 (Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico, 2002), 183–84.

Anexo IV: “Las tribus de la Nevada son explotadas por los misioneros y por las autoridades”, 1933.

El Estado, Santa Marta, martes 19 de septiembre de 1933

“Las tribus de la Nevada son explotadas por los misioneros y por las autoridades”

Periódicamente bajan a Santa Marta, desde los empinados riscos de la Sierra Nevada, grupos de indígenas de los que el lenguaje popular designa comúnmente con los nombres de *Pebos* o *Arguacos*.

Vienen a reclamar contra las vejaciones e injusticias de que los hacen víctimas, desde tiempo inmemorial, los agentes del gobierno, en connivencia con los religiosos que se llaman a sí mismos catequizadores. La etapa de la conquista no ha terminado aún para los infelices moradores del macizo de la Nevada, pues todavía, en pleno siglo XX y bajo un régimen de democracia y de civilización cristiana, subsiste para los diezmados supervivientes de los antiguos dueños de la comarca, la alianza opresora del fraile y del conquistador.

Los indígenas han aceptado melancólicamente el triste destino de su raza. Por eso no se rebelan contra sus opresores, sino que, acatando la autoridad instituida por los hombres extraños, a los que siguen considerando como usurpadores, vienen a elevar su queja humilde y a pedir que se les garantice siquiera el triste privilegio de extinguirse en paz, entre las murallas que circunden el último reducto de su pueblo.

¡Vano empeño! El comisario de la vereda los envía al alcalde, este al gobernador, el gobernador los regresa al alcalde y todos sonrían con benévola curiosidad ante el exótico grupo, sin preocuparse siquiera por entender su quejumbroso galimatías ni por leer el mugriento memorial que algún rábula aldeano escribió en papel sellado, por encargo de los citados y previo el abono de un suculento honorario.

Anteayer recibimos en nuestras oficinas la visita de varios arhuacos. Alguien les dijo que el periódico podía publicar a los cuatro vientos el relato de su tragedia y pedir para ellos un poco de justicia, y aquí se vinieron. Con su habitual gravedad y en su pintoresco lenguaje matizado de castellano y de dialecto, ayudándose con una mímica expresiva, nos expusieron su pretensión.

Condenados a trabajo forzado

- Se nos quiere obligar –dice el de más de edad que es el *Mama* de San Andrés – a que construyamos el camino de San Andrés. Pero no se nos contrata como trabajadores, no se nos ofrece remuneración ninguna, sino que se pretende engancharnos para trabajar como forzados. Aquí traemos un memorial de queja para la gobernación. (Nos muestra la sucia hoja de papel sellado, escrita con elegante letra cursiva).

- ¿Y quién pretende tal cosa? Preguntamos.
- Varios dueños de fincas de la región, apoyados por el Corregidor y por los capuchinos.

El despojo

- ¿Pero los capuchinos son protectores de ustedes?
- No, hombre – replico un indígena joven -. Los capuchinos no son amigos de los indios. Les quitan las tierras que son de ellos y luego los ponen a trabajar como peones. Ni siquiera les pagan.
- ¿Y las escuelas? ¿No son los capuchinos los que enseñan a los niños indígenas?
- Si, les enseñan las letras y la doctrina, pero después no los devuelven a sus padres, sino que los ponen a trabajar en las fincas, como si fueron ya hombres. Lo mismo que esclavos. Y como los capuchinos van quitando poco a poco nuestra tierra, nosotros tenemos que irnos para otra parte, antes que trabajar para ellos en nuestra propia tierra.

La complicidad de las autoridades

- ¿Y por qué no se quejan ustedes a las autoridades?
- Porque las autoridades que el gobierno nos manda hacen lo mismo que los capuchinos: nos quitan la tierra y nos hacen trabajar para ellos. Y no vale quejarse, porque todos están de acuerdo.

Antes eran más felices

- Nosotros éramos más felices – terció otro de nuestros visitantes – antes de llegar los capuchinos. Entonces se nos dejaba cultivar nuestras tierras y criar nuestro ganado. Y las autoridades las nombraba el gobierno de entre nosotros mismos. Igual hacía con los maestros: los indígenas que habían aprendido a leer, a escribir, a contar y a rezar (el indio se sonrió irónicamente) en las escuelas de los *blancos*, eran los maestros que nos nombraban. Y así, no había diferencias ni enemistades con las autoridades de las tribus.
- ¿Ah, pero ustedes conservan autoridades de las tribus?
- Claro – respondió el Mama de San Andrés – yo soy una de ellas.

La organización civil

- ¿Y cómo está formada esa autoridad?
- Aunque nosotros hemos aceptado el gobierno de los blancos – replicó – conservamos nuestro propio gobierno para los asuntos internos. El jefe supremo es el Mama Miguel que reside en Palomino. Todas las tribus lo obedecen y él nombra a los Mamas de los otros pueblos: el de Macutama, el de Duyarmena, El de San Andrés (que soy yo ahora), etc.

La autoridad religiosa

Tenemos también autoridad religiosa. El obispo de nosotros se llama Rimácula y vive en Macutama. El hace los matrimonios, los bautizos y dirige las ceremonias.

El sistema teogónico

- ¿De modo que ustedes no son católicos?
- No. Católicos son los blancos. Nosotros tenemos otras creencias y otro Dios. Este se llama Jamdano (El cronista procura reproducir lo más aproximadamente posible los vocablos del dialecto indígena). Jámmano es el creador del mundo y el padre de todos los hombres: de los

indios y de los blancos. Él tuvo muchos hijos, que a su vez son los ancestrales de las diferentes tribus. El de la nuestra es Seraira o Selancua. Circulo es el de los taironas.

- ¿Y ustedes como saben todo eso?

- Porque está escrito. Los escribió el mismo Jámdano y el Mama lo lee y se lo refiere a los indios.

El régimen comunal

En el dialogo que sigue hay una profunda filosofía y una alta noción de moral social por parte de nuestro interlocutor:

El cronista le pregunta cómo está repartida y garantizada la propiedad entre los indios, a lo cual el Mama responde:

- La propiedad no es como ustedes la entienden. Entre nosotros la tierra y los ganados son de todos. Jamdano lo dispuso así. Los mamos y los cabildos administran todos los bienes y todos trabajamos para aumentarlos y para servirnos de ellos todos. El blanco no. Todo lo quieren para uno solo y así, mientras unos son muy ricos y tienen mucha tierra, otros tienen hambre. Los blancos son malos, concluyó sentenciosamente.

El castigo

Por eso, cuando vino Cristóbal Colón, nos quitó la tierra de nosotros y nos mató mucha gente. Pero eso fue un castigo, lo mismo que el diluvio. (El indio no hace una versión sui-generis de la tradición indígena sobre el diluvio universal, muy aproximada en lo esencial, sin embargo, a la del relato bíblico). Ahora también estamos sufriendo otro castigo, agregó, porque un Mama de San Sebastián se rebeló contra el jefe supremo de Palomino, y este hizo que vinieran los capuchinos y los blancos para que nos quitaran la tierra y nos echaran de ella.

Todavía continuaron los indios hablando largamente sobre sus creencias, sus tradiciones, sus costumbres, etc. Pero todo esto será materia de algunas crónicas que escribiremos pronto, a fin de no hacer interminable esta entrevista. Finalmente despedimos a nuestros visitantes, prometiéndoles publicar sus quejas y ayudarlos en su justo reclamo.

Fuente: Biblioteca Luis Ángel Arango, Hemeroteca, *El Estado*, 19 de septiembre de 1933, "Las tribus de la Nevada son explotadas por los misioneros y por las autoridades"

Anexo V: Carta de la comunidad de Karua (Karwa), 1959

San Sebastián de Rábago, Mayo 2 de 1959*

Señor

Inspector de Bosque

Nos dirigimos atentamente, Valledupar a Ud, encarecidamente haciendo la petición según como le hemos rogado sobre el atropellos con los civilizados en derribar montes y rastros en el lugar denominado Karua:

Señor Inspector de Bosques, que en el mes de Agosto fecha 12 del año pasado le hemos hecho una mención sobre las tierras que ocupamos y los atropellos que hemos tenido en dicho lugar. Señor Inspector de Bosque, cuando Ud nos hizo la visita a este lugar con su personal, fuimos trasladados a Karua con el Padre Director de la Misión y el Señor Inspector de este Corregimiento.

Señor Inspector de Bosque

Que después de su visita y traslado al mencionado lugar, nos quedamos agradecidos según como nos expresó que no íbamos a ser atropellados por aquellos civilizados, y por lo siguiente hemos seguido en intranquilidad, y le seguimos a Ud, otra vez, y después quedamos a la voz de la Misión, que hasta la presente no hemos conseguido absolutamente ninguna tranquilidad; mas al contrario que la gente civilizada van trabajando al centro del lindero de nuestra parcialidad de indígenas y nos han amañado con matar o cometer algún homicidio contra nosotros los indígenas.

Señor Inspector, ¿no había ninguna protección y amparo según la constitución de la Ley 89 de 1890?

Según como le rogamos anteriormente para tal circunstancia. En virtud de esto les deseamos la resolución de todo este problema, porque esa gente civilizada hizo su derribe de monte al pie de los indígenas y ha hecho arder las fincas y han abusado botando las semillas que nosotros sembramos:

Cuyo nombre de los abusivos que amenazan a los indígenas son: Antonio Mindiola, Rafael Mindiola y Victor Gutierrez, quienes son colonos de la Honda arriba de Karua

Según como fue amenazado al indígena Luis José Perez y fue puesto en conocimiento al señor Personero Municipal.

Señor Inspector de Bosque

Le deseamos pronto esta resolución de todo problema que pasamos.

Sin más somos de Ud, att. Y S.S. y interesados

* La transcripción del documento original fue modificada en la adición de puntuación y en la edición de algunas palabras para la mejor comprensión del lector.

Fuente: Archivo General de la Nación , Sección Archivos Oficiales, Fondo Ministerio de Gobierno, Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 17 r y v.

Anexo VI: Memorial comunidad indígena, 1959

Valledupar, Mayo 21 de 1959*

Señor

Ministro de Agricultura y Ganadería

Sección de Baldíos (Resguardo de Indígenas)

Bogotá D.E.

Señor Ministro:

Nosotros, Juan Bautista Villafaña (a) Duany Villafaña, Ramón Arrollo, Gabriel Torres, Nehemías Marquez, Manuel Garavito, Juancho Villafaña, Antonio Garavito, Marcelino Marquez, Isidoro Torres, Norberto Torres, Bonifacio Torres, Emeterio Torres, Juan de la Cruz Torres, Manuel Villafaña, Armando Torres, Miguel Arroyo, Daniel Mejía, Hilario Mejía, José Antonio Torres, Carlos Izquierdo, Celestino Mejía, José María Torres, Francisco Torres, Miguel Torres V., Hugue Chaparro, Cenón Torres, Rafael Garavito, Armando Torres, Pedro Garavito, José de la Rosa Perez y Eduardo Mestre, todos indígenas primitivos, humildemente y mediante este escrito nos presentamos ante su señoría para exponerle algunas consideraciones relativas a nuestra vida relacionada con la manera de subvenir la dentro del medio ambiente que siempre nos ha rodeado.

Al manifestar que somos indígenas puros, estamos manifestando que seguimos todavía las viejas tradiciones de nuestros mayores, alteradas un poco por el influjo de la civilización; pero en sí, la tradición es la misma y así se manifiesta por nuestro vestir, nuestra general indumentaria, nuestro dialecto arhuaco, nuestras viviendas o bohíos y por último nuestra civilización indígena. Vivimos apartados en regiones que consagró la Ley 89 de 1890, que en sus Caps. III y V, se dividen los baldíos nacionales de los denominados Resguardos Indígenas. Pues bien, entre nosotros no existe el respeto por la Ley, no se tiene en cuenta nuestra humilde condición de gente aún inculta, ignorantes de todas las malicias que entraña la civilización actual; pero en cambio se vulneran nuestros derechos con la violación inadmisibles a la Constitución Nacional y quedamos enteramente sujetos a seres que nos dejan, nos ofenden en nuestra vida de tranquilidad, nos maltratan en el seno de las apartadas regiones donde formamos nuestras humildes viviendas y nos persiguen como si fuéramos desterrados o gentes de rechazo. Y eso, porque la civilización no es, sino la ambición desmedida de terratenientes y de personas desalmadas que penetran a los lugares que hemos destinado para procurarnos el pan cotidiano mediante la labor agrícola, y allí platan sus toldas, sus viviendas y sus guaridas de donde con sus amenazas y armas, que siempre llevan consigo, tratan y desalojar al pobre indígena indefenso, sujeto a sus costumbres y a su civilización.

Nosotros, Señor Ministro, si comprendemos que llegar hasta la vida de jolgorio, cines y farándulas, harían de nosotros personas distintas; pero cómo hacerlo si el ambiente en que vivimos nos atrae, la sierra es impositiva para el indígena, la naturaleza nos obliga a disuadir cualquiera que fuera nuestro deseo de cambiar de vida. Y es que ello tiene su razón: si

nuestros mayores nos acompañaran donde fuera que nos empujara la suerte, fácil sería dejar esta vida; pero sería muy hereje quien abandone a sus padres y los deje a merced de la inercia, el hambre y la amarga soledad para que mueran sufriendo. No, allí tenemos que permanecer nosotros y a nuestro lado, nuestros hijos y de este modo la vinculación a la sierra, al monte, a nuestras costumbres y por ello se figura interminable la extinción de la Tribu. Bien: pero dado este caso, ¿qué nos corresponde entonces pretender?

Nos corresponde Señor Ministro, buscar el auxilio o protección de los hombres conscientes, de las grandes figuras nacionales, de los excelsos funcionarios públicos que, como su señoría, pueda de todo corazón pensar siquiera un minuto en la suerte y vida de estos abanderados de la fortuna y de las muy civilizadas costumbres.

Que si se nos ampara, si se nos protege, por qué no se considera esta queja, esta súplica que implicaría la redención del indígena, que aunque ya cedulaado, aún le faltaría mucho para llamarse ciudadano. No, somos indígenas inscritos en las estadísticas de cedulaación y como tal se nos debe tratar y así considerarnos.

Dados los atropellos de que somos víctimas por personas que se avecinan a nuestras pequeñas cementeras y se aprovechan de nuestra condición de hombres mansos, desarmados, sin que se registre entre nosotros actos de salvajismo y barbarie, porque somos una Tribu Humilde, se disponga que se trace un línea divisoria entre los hombres de vestir civilizado y los hombres de vestir indígena. Al amojonarse una faja o línea de terreno, se establecerían con la división, el verdadero territorio que formará la zona que se denominaría Resguardo de Indígenas, zona en la cual se prohibiría la penetración de persona que no sea de la Tribu. Y ello es fácil de determinar, ya que hay mucha diferencia entre los civilizados y los indígenas. Se nos haría señor Ministro, con esta determinación, el mayor beneficio, ya que inclusive nos evitaríamos, no ya el contacto de esos elementos que muchos son de alta peligrosidad y violencia, sino que evitaríamos las constantes quejas y querellas que consecencialmente trae la transmisión de los intrusos a la zona de destino a dicho Resguardo.

El señor Inspector de Bosques de Valledupar, estuvo en asocio del padre Anastasio de Oñora, actual Director del Orfanato de las Tres Avemarias ubicada en San Sebastián de Rábago, por los lugares denominados “La Honda”, región ribereña de las estibaciones de la Sierra Nevada de Santa Marta que lleva por nombre “Azucarbuena”. En las cabeceras del río que lleva por nombre también Azucarbuena, existen muchas parcelas que los indígenas hemos destinado a mucho tiempo para la agricultura y nunca fuimos molestados por nadie, pero llegó la desmedida ambición de tierra y más tierra y hasta nosotros penetraron y hasta ahora ya han hecho huir de dicha región a muchos indígenas. Allí han entrado elementos que, por el solo hecho de derribar una decena de árboles, hacen que el indígena venda su parcela o que le compre la mejora que hizo con la tumba de diez árboles. Ahora mismo ocurre ese caso. Un señor Mindiela o Luques, llega a la zona nuestra, tumba unos palos y cobra por ellos la suma de \$300.00 o que se retire o que abandone el lugar el indígena, quien tiene muchos años

de estar allí establecido, con rancho y una hectárea de café, guineos, malanga y otros cultivos, ofreciéndole pagar por todo su único patrimonio la suma de \$80.00. El indígena deberá aceptar una de las dos condiciones o se tiene que retirar a las malas, porque con sus amenazas armados de escopetas, de piedras o machete, acobardan al nativo y lo hacen huir despavorido. Esa es la historia de la ocupación violenta en nuestro tiempo de hoy.

Hemos relatado aquí una parte de lo que significa no ponerle oposición u obstáculos en tiempo a estas gentes que creen vivir sin sujeción al mandato del Gobierno. Nosotros somos gentes montaraces y mantenemos para nuestro mutuo respeto el Cabildo Indígena, que constituye el consejero regional y que con sus medidas tienden a la formación de leyes indígenas que traducidas a la civilización son tan normativas como aquellas producidas por grandes cuerpos colegiados en plena civilización de países desarrollados. Y vivimos en espera que mediante las disposiciones que rigen y que están consagradas a nosotros los indígenas: Ley 89 de 1890, se nos oiga en nuestro afán, en nuestra necesidad de defender el derecho humano tan defendido por el Gobierno de nuestra amada y querida Colombia.

Ofrecemos a su Señoría una agrupación de indígenas vaquianos o guías de los campos habitados por nosotros para que organicen una comisión de división de las tierras y la determinación o delimitación del Resguardo de Indígenas y colaboren en lo que puedan ser útiles en beneficio de la Tribu que con tanto respeto lo saluda y le presenta los mayores respetos.

Aquí aguardamos su intervención señor Ministro y que Dios lo premie por el interés que este escrito le despierte.

Nos presentamos en papel común, como considerados en calidad de menores y por obedecer la originalidad.

Atentamente,

Aquí firman los que saben leer y escribir y por los analfabetos, civilizados e indígenas alfabetizados.

Francisco Torres M- Cabildo

Por ruegos de Manuelito Garavito- Cabildo, lo hace, Camilo Baute

Por ruego de Juan B. Villafaña (a) Duanuy, lo hace Camilo Baute

Por ruegos de Nehemias Torres, José Ignacio Mejía, Mariano Garavito, Ramón Arroyol Gabriel Torres y Nemesio Marquez que no saben firmar, lo hace Rueda P

Por ruegos de Rafael Garavito, José de la Roza Perez, Luis José Perez, Juan Bautista Cillafaña Marquez, Juancho Villafaña, Miguel Arroyo, Juan de la Cruz Torres y Cenóm Torres, lo hace, Ramón Navarro

Por ruego de Celestino Mejia, Eduardo Mestre, Pedro Garavito, Huque Chaparro y Armando Torres, lo hace, Camilo Baute

* La transcripción del documento original fue modificada en la adición de puntuación y en la edición de algunas palabras para la mejor comprensión del lector.

Fuente: Archivo General de la Nación, Sección Archivos Oficiales, Fondo Ministerio de Gobierno, Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 18-20.

Anexo VII: Solicitudes de la delegación indígena, 1962

Delegación de Indígenas de la Sierra Nevada de Sta/Marta*
Municipio de Valledupar (Magdalena)
Ministerio de Gobierno
División de Asuntos Indígenas
Jefatura
Bogotá D.E.
Señor Jefe:

Los suscritos, abajo firmados, todos los miembros de la raza indígena de la Sierra Nevada de Santa Marta, vecinos y residentes en los sectores de Kárua, Las Cuevas, El Templado, Azúcar Buena, Roma, Donachuí, La Caja, Cerankua, San Sebastián, Potrerito, El Colorado, Sabana Joaquina, Guamaka, Mamarongo, Calamangaga, Niguinigua, Chérúa, Zurivaca, San José, Zínka, San Miguel, Ahuyamal, Marocaso, Avingue, Barcino, Guamaca y muchos otros poblados indígenas, ubicados en el Municipio de Valledupar, de tránsito en esta ciudad capital de la República, a Ud. con el respeto merecido exponemos y pedimos:

1. Todos los sectores mencionados, reunidos en asambleas generales, han expresado su cálido saludo al Gobierno Nacional en su cabeza principal, Sr. Presidente de la República, Dr. Guillermo León Valencia; a los Señores Ministros del Despacho; al Sr. jefe de la División de Asuntos Indígenas; al Sr. Procurador General de la Nación; al Sr. Presidente de la Academia Nal. de Historia, y formulan votos muy sinceros por el éxito de las gestiones estatales bajo sus sabias manos.
2. Expondremos los problemas que nos afectan y que pensamos son de fácil solución, tratándose del cumplimiento de leyes existentes y de la perentoria defensa de nuestra raza. Confiamos en ser atendidos sin demora, dadas las dificultades económicas en que nos movemos.
3. Memorándum de nuestros problemas:
 - a) Urgente necesidad de una Comisión de la División de Asuntos Indígenas que se traslade al Magdalena, zonal de Valledupar, para que delimite las zonas nuestras, impidiendo así la invasión que hacen los civilizados, despojándonos inhumanamente de nuestra heredad y único medio de vida.

Hace unos tres (3) meses tuvimos, desesperados por las invasiones, que dirigir un memorial a las principales autoridades del país pidiendo amparo. Fue así como

recibimos respuesta del Ministerio de Gobierno- División de Asuntos Indígenas- en Oficio No- 393 de agosto 23 de este año.

En tal oficio se nos transcribe lo ordenado al Sr. Alcalde de Valledupar para que nos ampare. Pero resulta difícil a un Alcalde comprender la magnitud de nuestro problema, y más, darle solución eficaz por la resistencia que encuentra en las autoridades menores de los corregimientos y caseríos, que son en el fondo los que más contribuyen a despojarnos. De ahí que, en vista de la ninguna solución según lo ordenado por su Despacho, hayamos apelado a venir y llevarnos la plena seguridad de que la Comisión irá y definirá el asunto, sin demoras y aplazamientos.

- b) Precisamos los sectores más afectados por las invasiones:

Región de Kárua, Las Cuevas y Potrerito, terrenos de clima caliente donde tenemos sementeras y crías. Los invasores ya no nos dejan donde laborar, y ni siquiera tierra para el pastoreo y viviendas. En Potrerito, dependiente de La Junta, los señores Teodoro Vega y Alfredo Oñate, han cercado el caserío. Lo mismo el Sr. Gustavo Sierra. Nadie de estas gentes invasoras ha tumbado un árbol ni sembrado una mata de nada, sin embargo, están enloquecidos tirando alambres de púas.

En las demás regiones el problema es de tipo general.

- c) Tenemos necesidad de caminos de penetración para vehículos de motor, con sus puentes, que faciliten el transporte de los productos a bajo costo.

Sobre esto de los caminos denunciamos que, al construirse, no se contemplen los problemas surgidos con el carretable del Valle a Pueblo Bello.

Este sector es víctima de que los soldados matan las gallinas, los ovejos, los cerdos sin permiso de sus dueños y se los llevan sin pagarlos. Han destruido ranchos y las cementeras sin consideración alguna.

Pero lo más tremendo: han violado a nuestras mujeres y nuestras hijas.

Estos hechos fueron denunciados en plenum sindical en Valledupar y el entonces Alcalde de la ciudad, Capitán Campo Elías Bocanegra, manifestó que procuraría trasladar a los culpables y ver si se pagaban los daños. Pero hasta la fecha nada de pagos de daños ni de sanciones a los culpables.

Esto quiere decir que, cuando se abran caminos en nuestras regiones se establezca el respeto que merecemos y se reconozcan los valores por las cosas que sean indispensables utilizar para los trabajos.

- d) Abogamos porque la Federación Nal. de Cafeteros, mediante petición del Gobierno, nos compre el café directamente, evitando así la tremenda especulación que ejercen los compradores intermediarios.
- e) Por el establecimiento en los poblados nuestros donde se realiza el comercio, de romanos o pesos, que sirvan para controlar la cantidad exacta de lo que vendemos y compramos.
- f) Que se prohíba o controle debidamente, la venta libre de licores en nuestras regiones, pues se utiliza para robarnos.

- g) Por la devolución a los indígenas de la Granja Ovina situada en San Sebastián de Rábago, ya que ninguna utilidad nos ofrece en manos del Orfelinato.
 - h) Que se establezcan escuelas, ojalá preparando a indígenas que sirvan de maestros. La escuela del orfelinato no nos brinda garantías, pues nuestros hijos no aprenden gran cosa y si se les pone a trabajar grandemente con una alimentación deficiente. Deseamos que cese la obligación de entregar a nuestros hijos a tal escuela, pues los resultados son moralmente contrarios, ya que nuestros hijos no respetan las costumbres sanas ni aprenden profesiones que nos beneficien. En cincuenta años de tales escuelas no tenemos gente nuestra preparada en nada.
 - i) Que se nos suministren elementos de estudio, como cartillas, papel, cuadernos, lápices, tinta, borradores, folletos sobre la cría de ovejas, cerdos, aves domésticas, semillas de varias clases como cacao, repollos, remolachas, trigo, avena, papas, reproductores de animales para mejorar las razas que tenemos. Asimismo, que se nos den palas, picos, barras, carretillas, machetes, es decir, herramientas que nos sirvan para la apertura de caminos de herradura.
Por otro lado, que se nos den lámparas, algunos radios de pilas. Y todo aquello que nos sirva para adquirir mejor cultura.
 - j) Y finalmente, que se legisle en el sentido de que en toda clase de transportes (aéreos, terrestres, férreos, acuáticos) nos dejen viajar sin pago alguno. Esto serviría para acelerar el proceso de civilización.
4. Si no es mucho pedir, veríamos con agrado que el Sr. Presidente de la República nos permitiera visitarlo para conocerlo y saludarlo y lograr con él una promesa formal de ayuda, pues los que nos invaden y nos engañan nos esperan para ejercer represalias.

Sin otro particular de momento, y a la mira de ser atendidos cuanto antes, nos es singularmente patriótico reiterarles nuestro saludo de auténticos colombianos.

Delegación Indígena:

Bogotá, D. E, octubre 25 de 1962.

Bernardino Alfaro, Francisco Torres Márquez, Daniel Antonio Nieves, Juan de la Cruz Torres, Apolinar Torres, Sebastián Izquierdo, Félix Torres y Sebastián Zalabata.

* La transcripción del documento original fue modificada en la adición de puntuación y en la edición de algunas palabras para la mejor comprensión del lector.

Fuente: Archivo General de la Nación, Sección Archivos Oficiales, Fondo Ministerio de Gobierno, Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 62-64.

Anexo VIII: Memorial de los delegados de las tribus indígenas de la Sierra Nevada, 1963

Que los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta, por intermedio de sus auténticos delegados, presentan al Exc. Señor Presidente de la República Dr. Guillermo León Valencia, a los señores ministros del despacho; al honorable Senado de la República y honorable Cámara de Representantes; al señor Gerente General de Incora; al Procurador General de la Nación; al Sr. Contralor General de la República; a la honorable Academia de Historia; y de manera especial a la División de Asuntos Indígenas del Ministerio de Gobierno*.

Presentamos a las altas autoridades que mencionamos arriba, nuestro cálido y patriótico saludo, deseamos que los problemas públicos presentados obtengan una solución satisfactoria para nuestro pueblo. Ofrecemos nuestro modestísimo concurso para el logro de tan elevados fines, pero a sabiendas de que esta oferta es del puro colombiano, que viene más allá de la cruel conquista española, que para nosotros no ha terminado aún y que parece prolongarse con gentes de la misma nación y de otras naciones que no ven en nosotros sino a “entes” despreciables, colocados en una escala más baja que las bestias de carga.

El siglo veinte con sus luces no ha redimido al indio. Se le mantiene en la ignorancia para mejor explotarlo. Se le quita al hijo para una supuesta educación, que se transforma en explotación. Se le expropia de sus parcelas después que las ha trabajado. Se le roba en el precio de sus productos, pagándosele a la quinta parte de su valor. El Estado, si alguna ayuda ha prestado, esta no llega a manos del indio. Los explotadores del indio, desde que fue vencido por la conquista española, se confabulan para oprimirlo y despojarlo de sus modestos bienes. Aun en las cárceles para el indio existe el cepo. Pero la sabiduría innata del hombre y de la cual no carecemos, nos ha señalado la perentoria necesidad de salir a buscar soluciones para nuestros angustiosos problemas, ya en partes expuestos en otro Memorándum presentado al Gobierno en el mes de octubre del año pasado.

Nuestras denuncias fueron acogidas por la División de Asuntos Indígenas y se nos prometió pronta solución, la cual no hemos visto, pues tanto la Alcaldía de Valledupar como los Inspectores de Policía han hecho caso omiso de las órdenes a ellos impartidas. Ahora se ha recrudecido la explotación y la expropiación. Se cerca hasta nuestros poblados, el alambre de púas camina lenguas y lenguas. Las amenazas toman forma escandalosa. Las autoridades creen que vivimos en los oscuros días de la patria boba y que puede amedrentar y reprimir para usurpar. La carta que transcribimos del Inspector de Policía de San Sebastián de Rábago dirá a usted, a la opinión nacional y del mundo cual es de tremenda nuestra situación y cuan aberrante es la conducta de las autoridades.

Ha aquí la carta: Inspección de San Sebastián. Enero 23 de 1963

Señor Comisario y Cabildo de Roma.

De acuerdo con el cura superior de este corregimiento, de hoy en adelante se les prohíbe terminantemente las reuniones con comunistas y con elementos que estén en contra de la Misión. Uds. comprenderán que el clero está muy fuerte aquí en Colombia y no solamente aquí.

Recuerden cuando el compañero Duanes fue desterrado a las Islas de San Andrés por varios años; lo mismo podrían hacer ahora con los que hagan cabeza a esas reuniones. Cualquier problema que tengan se resuelve aquí, o en Valledupar. Para eso están constituidas las juntas desde Bogotá para acá.

Aprovecho la oportunidad para decirles que a más tardar dentro de diez días se comenzarán los trabajos camino de Talco. También estoy pendiente de la llegada del Padre para el asunto del maestro de allí. Sírvase acusar recibo del Pte. Oficio y en fijarme el día que van a dar principio al trabajo. Ya me dirigí al Templado, acuérdense y me informan. (firmado) Samuel Martínez Inspector P. – Hay un sello que dice: “República de Colombia Inspección de San Sebastián de Rábago. Departamento del Magdalena.”

De este tipo son las situaciones que formulan los Inspectores, tanto para imposición de trabajos forzados y sin pago alguno, como para compeler al indígena a que pague préstamos a los particulares en productos como el café, a precios ínfimos. La delegación aporta tales situaciones y otros documentos para probar el escándalo.

La Alcaldía de Valledupar ha dado por perdido el oficio No. 392 de la División de Asuntos Indígenas de fecha 23 de agosto del año pasado y confirmó en el puesto a los Inspectores que venían violando la ley. Así cumplen los deseos del alto Gobierno. Sujetos de esa baja moral no se quieren desprender de lo que nos han usurpado y eso explica que toda persona o entidad que trata de defendernos sea catalogado de “comunista”.

Ahora, en numerosa delegación, para desmentir así a quienes nos acusan de no representar a nuestra raza y nuestras tribus, hemos venido para la invocar la protección del Gobierno y del Congreso Nacional, de la H. Academia Nacional de Historia, de la prensa del país, y de todas aquellas personas y entidades para que, valorando nuestra situación, acudan generosamente a nuestra defensa y protección.

Concretamos nuestras solicitudes en los siguientes términos:

Cumplimientos de los puntos del Memorándum presentado el 25 de octubre de 1962. Cuyos puntos son los siguientes:

- a) Comisión oficial que establezca los linderos de las zonas ocupadas por los indígenas; b) Salida de las personas o entidades que hayan hecho ocupación de predios en zonas indígenas; c) Ayudas para la apertura y conservación de caminos en nuestros territorios; d) Que se compre el café directamente por la Federación de Cafeteros, evitando a los

intermediarios; e) Control de pesas y medidas para evitar que nos roben; f) Control de la venta de alcohol; g) Devolución a los indígenas de la granja ovina y otras tierras, las mejores que han sido ocupadas por la Misión, ya que ninguna utilidad nos prestan; h) que se nos garanticen escuelas libres con suministro de materiales docente y otros elementos complementarios como linternas, etc.; j) Por una legislación que nos facilite el transporte.

Además, en este escrito agregamos, como importante para nosotros los siguientes puntos:

1. Suministro de animales de crías, ya ganado ovino o vacuno, teniendo en cuenta que nuestras tierras son ya solo pastizales y agotados para la agricultura. Tal suministro podría ser por el sistema de regalos o por créditos a largo plazo.
2. Suministros de tierras aptas para la agricultura en la parte baja o plana de las reservas de la Nación y que queden situadas cerca de nosotros para poder movernos en ambos sectores, teniendo en cuenta que la Sierra Nevada está totalmente ocupada por indígenas y que no quedan reservas de bosques pudiendo ocurrir que el caudal de agua se agote dentro de pocos años, y no tenemos en donde cultivar.
3. Que el trato del Gobierno sea directo con nosotros pues tenemos conciencia de nuestros deberes y obligaciones, y sobran quienes nos esquilan, y como único objetivo es aniquilarnos destruyendo nuestra tradición, nuestra lengua y nuestras costumbres y explotarnos como en la más sombría época del esclavismo. Creemos que la civilización no es destrucción y por ello pedimos que comisionados de ingenieros, agrónomos, veterinarios, médicos, etc. se trasladen a la Sierra Nevada y se percaten de la magnitud del problema y presenten soluciones inmediatas.

Confiado en una atención patriótica, nos suscribimos como ciudadanos de verdad olvidados y abandonados.

Tribus Indígenas de Santa Marta, febrero 10 de 1963

Los delegados:

Bernardino Alfaro, Dionisia de Hernández, Francisco Torres Márquez, Celestino Mejía, Pastor Torres, José de J Izquierdo, Apolinar Torres, Eloy Izquierdo Solís, Eliseo Solís, María Luisa Torres.

* La transcripción del documento original fue modificada en la adición de puntuación y en la edición de algunas palabras para la mejor comprensión del lector.

Fuente: Archivo General de la Nación, Sección Archivos Oficiales, Fondo Ministerio de Gobierno, Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia, f. 124-126.

Anexo IX: Memorial reunión Donachuí, 1960

Donachuí, (Sierra Nevada de Santa Marta) octubre 25 de 1969

Señor

Ministro de Gobierno

Bogotá

Apreciado señor ministro:

Presentamos a usted nuestro cordial y respetuoso saludo en nombre de todos los indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta.

El motivo de la presente carta es explicarles por qué nuestro mayor interés es que salga la Reserva Indígena por donde nosotros la solicitamos, que es por donde aparecen marcados los mojones en el dibujo que adjuntamos a la presente carta¹. Esa línea divisoria abarca todos los lugares sagrados de nuestra tradición, que fueron dejados en herencia por nuestros abuelos para que nosotros cuidáramos del mundo haciendo pagamentos en esos lugares sagrados.

Como ya en esos lugares existen colonias muy numerosas de civilizados, nosotros no pedimos que sean sacados de allí esos civilizados, sino que se les prohíba que sigan avanzando más, pues cada día el avance es más rápido y nos están dejando a los indios sin tierras, pues como no existe ninguna prohibición para impedirlo ellos no respetan los linderos que han puesto los indios separando la reserva, y hasta los mojones los han arrancado como ha sido el caso de Serankua; en Pueblo Bello en el lugar denominado las Flores, los indios hicieron una casa por donde pasaba la línea divisoria y los colonos la quemaron. Igualmente, los colonos han amenazado de muerte a los indígenas que se oponen a los colonos que siguen tumbando monte, diciendo que esos que se oponen son unos cuantos jefes y que, quitándoles la cabeza a esos, ya dejan de molestar.

Como nuestra situación es cada día más difícil y el Gobierno no hace nada por ayudarnos a solucionar este problema, aunque ya en repetidas ocasiones les hemos hecho la solicitud de que aprueben la Reserva, estamos perdiendo la esperanza de que nos ayuden a solucionar nuestro problema.

Esta nueva solicitud tiene carácter de urgente, pues nuestra situación es cada día más grave.

Este memorial lo hemos escrito después de ponernos de acuerdo todos los indios de la Sierra Nevada en una Reunión que hemos celebrado en el caserío de Donachuí.

Para constancia firmamos todos los representantes de los distintos sectores:

Mama Juan Marcos Pérez – sector Manangueca

Mama Norberto Torres – Sector Manchukua

¹ Este dibujo no fue encontrado junto al documento, ni en la carpeta consultada.

Enrique Álvarez – Sector las Cuevas
Liberato Crespo – Sector Roma
Ezequiel Izquierdo – Sector las Cuevas
Pastor Niño – Sector de Serankua
Cabildo Central Francisco Garabito – San Sebastián de Rábago
Comisario Alfonso Izquierdo – Sector Donachuí
Apolinar Arroyo – Cabildo – Sector Donachuí
Cabildo Apolinar Torres- Donachuí
Apolinar Torres - Cabildo Templado
Delfín Torres – Secretario – Templado
José de Jesús Torres – sector Templado
Comisario Kogui Antonio Moscote
Mama Casimirito Dingula – Sector Donachuí
Sebastián Villafaña- Donachuí
Y demás asistentes a la reunión.

Fuente: Archivo General de la Nación, Sección Archivos Oficiales, Fondo Ministerio de Gobierno, Caja 51, Carpeta 196: Comisión de Asuntos Indígenas del Magdalena, f. 97-98.

Anexo X: Carta Liga Indígena de la Sierra Nevada, Sección las Cuevas, 1970

Liga Indígena de Las Cuevas*
Junio 7 de 1970
Doctor Jorge Osorio Silva.

Lo saludamos con toda la comunidad, doctor le pedimos una gran colaboración y me perdonará leer esta lectura.

En esta fecha se hizo el encuentro de la tribu de varios sectores para hacerle la petición al doctor Osorio sobre respecto a nuestro territorio.

La comunidad indígena de los sectores de Las Cuevas, los de Santo Domingo, los de La Caja y los de Curacata, solicitan el derecho de tierras porque los terratenientes se oponen y monopolizan los trabajos que los campesinos arhuacos de la Sierra Nevada hacen para bien de los hijos, la demarcación de la línea de resguardo que está hecha desde el año pasado - 1968- es un trabajo de mucha importancia para la raza indígena porque esa transacción se hizo para el deslinde y cercar nuestros territorios, es decir división de los colonos blancos con los indígenas.

Nosotros hemos hecho esta demarcación por decreto de la ley, 60 de 1916 que dice:

Artículo 1º: El gobierno queda facultado para hacerla demarcar a petición de interesados en los terrenos baldíos en que haya indígenas resguardo para esto escogiendo al efecto los sitios de querencia de las tribus o parcialidades y consultando en las condiciones de fertilidad, aguas, corrientes, y frutos naturales etc. etc., en favor de los agraciados.

Por eso mismo le hacemos esa solicitud ante el doctor Osorio para que nos ayude a solucionar y sobre todo que no ceda el lugar de Las Flores². Solicitamos para la población de la tribu \$12.820.90 por lo trabajado con los colaboradores de la sección de Las Cuevas en el camino de Las Flores. Para el transporte de todos los comestibles y conexión de un pueblo a otros, es decir, para el progreso, por el futuro.

Este trabajo hecho por los colaboradores de otros sectores para gozar después de nuestro trabajo, hemos buscado unificación para la gran campaña de trabajos como campesinos colombianos y luchas para el mantenimiento de nuestros hijos y con el número 194 padres de familia y reclamamos nuestros trabajos de la demarcación de la línea de resguardo en septiembre de 1968 y el trabajo de camino de Las Flores en agosto de 1969.

Todos estos trabajos se hicieron dirigidos y representados por los jefes de varios sectores.

Jefe de la tribu Las Cuevas Sebastián Zabalata
Secretario Feliciano Ramos
Suplente Hilario Izquierdo
Jefe de la tribu de Santo Domingo Tobías Suárez Izquierdo
Secretario José Antonio Izquierdo
Jefe de la tribu de La Caja Bartolomé Torres
Secretario Pedro Pablo Izquierdo
Jefe de la tribu de Curacata Otoniel Niño
Secretario Alonso Ramos
Liga Indígena Sierra Nevada

* La transcripción del documento original fue modificada en la adición de puntuación y en la edición de algunas palabras para la mejor comprensión del lector.

Fuente: Archivo General de la Nación, Sección Archivos Oficiales, Fondo Ministerio de Gobierno, Caja 51, Carpeta 194, f. 126 r y v.

² Lugar donde en el año anterior los colonos habían quemado una casa que cruzaba por la línea del resguardo, la cual los indígenas habían empezado a demarcar por medio de mojones y una trocha divisoria.

Bibliografía

Fuentes primarias

Archivos

Archivo General de la Nación, Sección Archivos Oficiales, Fondo Ministerio de Gobierno, Caja 185, Carpeta 1552: Parcialidad Indígena "Cabildo Indígena de San Sebastián de Rábago.

Archivo General de la Nación, Sección Archivos Oficiales, Fondo Ministerio de Gobierno, Caja 262, Carpeta 2485: Comisión de Asistencia y Protección Indígena de Valledupar, Magdalena. Informes. Correspondencia.

Archivo General de la Nación, Sección Archivos Oficiales, Fondo Ministerio de Gobierno, Caja 51, Carpeta 196: Comisión de Asuntos Indígenas del Magdalena.

Archivo Histórico del Magdalena Grande, 1916, caja 34.

Publicaciones periódicas

El Gráfico, Bogotá, 1916.

El Nuevo Tiempo, Bogotá, 1916.

El Estado, Santa Marta, 1933.

El Tiempo, Bogotá, 1933.

Tierra, Bogotá, 1933.

Libros y publicaciones

Iglesia Católica. *Las misiones católicas en Colombia. Labor de los misioneros en el Caquetá y Putumayo, Magdalena y Arauca. Informes año 1918-1919*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1919.

———. *Misión de la Goajira, Sierra Nevada y Motilones, a cargo de los Reverendos Padres Capuchinos*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1915.

Torres, Vicencio. *Los indígenas arhuacos y "la vida de la civilización"*. Bogotá: América Latina, 1978.

Villanueva, Orlando. “Participación indígena en el III Congreso Nacional del Trabajo Cali 1938”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 21 (1993): 170–86.

Fuentes secundarias

Archila, Mauricio. *25 años de luchas sociales en Colombia: 1975-2000*. Bogotá: Cinep, 2002.

———. *Idas y venidas, vueltas y revueltas: protestas sociales en Colombia, 1958-1990*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003.

Archila, Mauricio, y Mauricio Pardo, eds. *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001.

Attwood, Bain. *Telling the Truth About Aboriginal History*. Crows Nest, Australia: Allen & Unwin, 2005.

Bolívar, Ingrid. “Estado y participación: ¿La centralidad de lo político?” En *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*, 207–33. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2011.

Bosa, Bastien. “¿Despojados por ley? Los efectos del Decreto 68 de 1916 de la Gobernación del Magdalena sobre la población arhuaca.” *Revista colombiana de antropología* 52, N° 2 (2016): 107–38.

———. “Miradas sobre el pasado arhuaco. Historias de familias como herramientas para la investigación histórica”. En *Escuela intercultural de diplomacia indígena: memoria, derecho y participación*, 35–64. Bogotá: Universidad del Rosario, 2012.

———. “Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX”. *Revista de Historia Regional y Local* 7, núm. 15 (2015): 141–79.

Bourdieu, Pierre. “Elementos para una sociología del campo jurídico”. En *La fuerza del derecho*, 153–220. Bogotá: Siglo del hombre Editores, 2000.

———. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Editorial Anagrama, 1999.

Calle, Laura. “Entre la violencia, la colonización y la adjudicación de reservas. Relatos sikuanis sobre el abandono, el despojo y la recuperación del territorio”. *Revista colombiana de antropología* 53, N° 1 (2017): 91–122.

- Chavez, Margarita. “Discursos subalternos de identidad y movimiento indígena en el Putumayo”. En *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*, 234–59. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001.
- . “Identidad y representación entre indígenas y colonos de la Amazonía Colombiana”. En *Modernidad, identidad y desarrollo*, María Lucía Sotomayor. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 1998.
- Comaroff, John L. “Reflections on the Colonial State, in South Africa and Elsewhere: Factions, Fragments, Facts, and Fictions”. *Social Identities: Journal for the Study of Race, Nation and Culture* 4, No 3 (1998): 321–61.
- “Concordato Celebrado entre la Santa Sede y la República de Colombia”, 1887. https://www.cec.org.co/sites/default/files/WEB_CEC/Documentos/Documentos-Historicos/1973%20Concordato%201887.pdf.
- Congreso de Colombia. Ley 32 de 1912 (1913). <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1588304>.
- . Ley 60 de 1916 (1916). <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1823044>.
- . Ley 64 de 1914 (1914). <http://www.suin-juriscol.gov.co/viewDocument.asp?id=1615862>.
- . Ley 89 de 1890 (1890). <https://www.alcaldiabogota.gov.co/sisjur/normas/Normal.jsp?i=4920>.
- Coombes, Annie. *Rethinking Settler Colonialism: History and Memory in Australia, Canada, New Zealand and South Africa*. Manchester: Manchester University Press, 2006.
- Córdoba, Juan Felipe. *En tierras paganas: misiones católicas en Urabá y en La Guajira, Colombia, 1892-1952*. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2015.
- Correa, François, y Sandra Acero. “Proyecciones del Instituto Indigenista de Colombia en la División de Asuntos Indígenas”. *Baukara: bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina* No. 3 (2013): 83–98.
- Cortés, Pedro. “Los movimientos sociales indígenas”. *Revista Foro*, núm. 18 (1992): 108–16.
- Cotterrell, Roger. “Why must legal ideas be interpreted sociologically?” *Journal of law and society* 25, No 2 (1998): 171–92.

- Cruz, David González. *Los paeces: Genocidio y luchas indígenas en Colombia*. Bogotá: La Rueda Suelta, 1978.
- De Valencia, Eugenio. *Historia de la Misión Guajira, Sierra Nevada y Motilones*. Valencia: Antonio López y Compañía, 1924.
- De Vinales, José. *Indios arhuacos de la Sierra Nevada de Santa Marta*. Bogotá: Iqueima, 1952.
- Del Real de Gandia, Segismundo. *La Sierra Nevada y los Orfelinatos de la Goajira*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1912.
- Fals Borda, Orlando. *Historia de la cuestión agraria en Colombia*. Bogotá: Carlos Valencia, 1982.
- Friede, Juan. *Problemas sociales de los arhuacos: tierras, gobierno, misiones*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1963.
- Gigena, Andrea Ivanna. “Reivindicaciones y luchas territoriales en Argentina: entre la identificación indígena y la fragmentación intra-étnica.” *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 37, N°2 (2010): 195–218.
- González, Diana. “El lugar del problema indígena en la cuestión agraria. Colombia 1900-1960”. *Procesos Históricos* 26 (2014): 120–39.
- Gros, Christian. *¡A mí no me manda nadie!: historia de vida de Trino Morales*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2009.
- . *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social*. Bogotá: Cerec, 1991.
- Hurtado, Lorenzo Muelas. *La fuerza de la gente: juntando recuerdos sobre la terrajería en Guambía, Colombia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005.
- Iglesia Católica. *Las misiones católicas en Colombia. Labor de los misioneros en el Caquetá y Putumayo, Magdalena y Arauca. Informes año 1918-1919*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1919.
- . *Misión de la Goajira, Sierra Nevada y Motilones, a cargo de los Reverendos Padres Capuchinos*. Bogotá: Imprenta Nacional, 1915.
- Jimeno, Myriam. *Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2005.

- Laurent, Virginie. *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2005.
- . “Con bastones de mando o en el tarjetón. Movilizaciones políticas indígenas en Colombia”. *Colombia Internacional* 71 (2010): 35–61.
- LeGrand, Catherine. *Colonización y protesta campesina en Colombia 1850-1950*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 1988.
- . “Legal narratives of citizenship, the social question, and public order in Colombia, 1915–1930 and after”. *Citizenship Studies* 17, No. 5 (2013): 530–550.
- Machado, Absalón. *Ensayos para la historia de la política de tierras en Colombia. De la Colonia a la creación del Frente Nacional*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Mejía, Álvaro Tirado. *Nueva historia de Colombia: Relaciones internacionales, movimientos sociales*. Bogotá: Planeta, 1989.
- Mendoza, Enrique. “Cambio de mentalidad y colonización del territorio arhuaco”. *Antípoda. Revista de antropología* 4, núm. 1 (1988): 67–134.
- Moore, Barrington. *La injusticia: bases sociales de la obediencia y la rebelión*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996.
- Muelas, Dunen, Ángela Santamaría, y Juan Sebastián Sosa. “Acción colectiva indígena en la Sierra Nevada de Santa Marta: una retrospectiva desde el proceso organizativo arhuaco (1920-1960)”. En *Escuela intercultural de diplomacia indígena: memoria, derecho y participación*, 97–150. Bogotá: Universidad del Rosario, 2012.
- Muñoz, Catalina. “Fotografía e historia: una reflexión en torno a los usos del pasado en el caso de la Misión Capuchina en Nabusímake”. En *Escuela intercultural de diplomacia indígena: memoria, derecho y participación*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2012.
- . “Indigenous State Making on the Frontier: Arhuaco Politics in the Sierra Nevada de Santa Marta, Colombia, 1900–1920”. *Ethnohistory* 63, No 2 (2016): 301–25.
- Naranjo, Édgar. “Entre los límites de la autonomía indígena y los procesos de intermediación legal: emergencia de la representación política del pueblo arhuaco ante el Gobierno colombiano en el marco del conflicto por la tierra y la demarcación de la Línea

- Negra”. En *Escuela intercultural de diplomacia indígena: memoria, derecho y participación*, 151–72. Bogotá: Universidad del Rosario, 2012.
- Núñez, Angela. “Quintín Lame: mil batallas contra el olvido”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 35 (2008): 91–124.
- Palacios, Marco. *¿De quién es la tierra? Propiedad, politización y protesta campesina en la década de 1930*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2011.
- Pineda, Roberto. “Cuando los indios se vuelven comunistas 1910-1950”. En *República Liberal: sociedad y cultura*, Rubén Sierra., 183–222. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- . “El Congreso Indigenista de Pátzcuaro, 1940, una nueva apertura en la política indigenista de las Américas”. *Baukara: bitácoras de antropología e historia de la antropología en América Latina* No. 2 (2012): 10–28.
- Prada, Esmeralda. “Luchas campesinas e indígenas”. En *25 años de luchas sociales en Colombia 1975-2000*, 123–66. Bogotá: Cinep, 2002.
- Rappaport, Joanne. *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Popayán: Universidad del Cauca, 2000.
- Reichel Dolmatoff, Gerardo. *Datos histórico-culturales sobre las tribus de la antigua Gobernación de Santa Marta*. Bogotá: Banco de la República, 1951.
- Rodríguez, Gloria Amparo. *Los derechos de los pueblos indígenas de Colombia. Luchas, contenido y relaciones*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2015.
- Rodríguez, Gloria Amparo, y Alejandra Sáenz. “La lucha de los pueblos indígenas por la permanencia del Corazón del Mundo. Aspectos culturales y jurídicos”. En *Escuela intercultural de diplomacia indígena: memoria, derecho y participación*, 265–96. Bogotá: Universidad del Rosario, 2012.
- Salgado Hernández, Elizabeth Karina. “Estrategias de negociación y resistencia indígena a la colonización del occidente de Antioquia, 1880-1920.” *Historia y Sociedad* 29 (2015): 171–201.
- Santamaría, Ángela, Bastien Bosa, y Eric Wittersheim. *Luchas indígenas, trayectorias poscoloniales: Américas y Pacífico*. Bogotá: Universidad del Rosario, 2008.
- Schlegelberger, Bruno. *Los Arhuacos en defensa de su identidad y autonomía, resistencia y sincretismo*. Bogotá: Universidad Javeriana, 1995.

- Sotomayor, María Lucía. “Porque somos indígenas, pero ¿por qué somos indígenas?” En *Modernidad, identidad y desarrollo*, María Lucía Sotomayor. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 1998.
- Steinberg, Marc W. “The Talk and Back Talk of Collective Action: A Dialogic Analysis of Repertoires of Discourse among Nineteenth-Century English Cotton Spinners”. *American Journal of Sociology* 105, No. 3 (1999): 736–80.
- Tarrow, Sidney G. *El poder en movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial, 2012.
- Tilly, Charles. *Popular Contention in Great Britain, 1758-1834*. Cambridge: Harvard University Press, 1995.
- Torres, Vicencio. *Los indígenas arhuacos y “la vida de la civilización”*. Bogotá: América Latina, 1978.
- Vasco Uribe, Luis Guillermo. “Quintín Lame: Resistencia y Liberación.” *Tabula Rasa* 9 (2008): 371–83.
- Vega, Renán. *Gente muy rebelde: Indígenas, campesinos y protestas agrarias*. Vol. 2. Bogotá: Ediciones Pensamiento Crítico, 2002.
- Villa, William. “El movimiento social indígena colombiano: entre autonomía y dependencia”. En *Movimientos indígenas en América Latina. Resistencia y nuevos modelos de integración*, 42–67. Lima: Iwigia, 2011.
- Villanueva, Orlando. “Participación indígena en el III Congreso Nacional del Trabajo Cali 1938”. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 21 (1993): 170–86.
- Villaveces, Juanita, y Fabio Sánchez. *Tendencias históricas y regionales de la adjudicación de baldíos en Colombia 1900-2012*. Bogotá: Universidad de los Andes, 2014.
- Zambrano, Carlos. “Conflictos por la hegemonía regional. Un análisis del movimiento social y étnico del macizo colombiano”. En *Movimientos sociales, Estado y democracia en Colombia*, 260–85. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2001.