

Entrevista realizada por Mauricio Archila a Luis Guillermo Vasco

Realizada: 17 y 24 de junio de 2010

Mauricio Archila: Quisiera comenzar con algunos rasgos de su vida personal, hasta donde se pueda; no tanto el origen familiar, sino ¿cómo llega usted, por ejemplo, a ciertas ideas de izquierda, cuándo comenzó su politización en ese sentido?; después le voy preguntando sobre el movimiento indígena.

Luis Guillermo Vasco: Llegué a través del cine, después que salí del bachillerato. Así empezó todo.

M.A: ¿Me dice que se politizó con el cine?

L.G.V: Comencé con el cine, luego que salí del bachillerato. En el cine en esa época presentaban un buen número de películas soviéticas, que me gustaban mucho; estaban en los teatros, tanto las comerciales como las clásicas de los años 20, también en los cine clubes.

M.A: ¿En Medellín?

L.G.V: En Medellín. Especialmente en un cine club que tenía Alberto Aguirre. Conseguí algunos libros de cine soviético en la librería que él tenía, sobre Eisenstein y otros directores. Y leía, aunque era realmente mala, una revista que se conseguía en Medellín llamada *Films Soviéticos*, una revista soviética. La vendían en los puestos de periódicos en la calle y salía mensual, pero a veces no llegaba o ya se había agotado, entonces averigüé dónde la conseguían y me dieron la dirección de una librería, que era la distribuidora; me fui a esa librería y resultó, como hubiera parecido obvio a cualquiera que estuviera enterado de las cosas, que era la librería del Partido Comunista en Medellín.

Allá, además de vender libros y revistas, era un tertuliadero donde se hablaba de muchas cosas, entre esas de política; iban muchos muchachos que me empezaron a invitar, al cabo de un tiempo, a manifestaciones. En esa época eran manifestaciones de apoyo a la revolución cubana y de apoyo al movimiento sindical en Medellín, y yo empecé a asistir; y a leer algunas otras cosas además de los libros y las revistas de cine. Así empezó.

Era la época de la escisión del Partido Comunista y aquéllos que yo conocí y de los que era amigo quedaron por fuera; la mayoría eran muchachos de la Juventud Comunista y quedaron por fuera; entonces yo quedé vinculado con ellos. Fue el comienzo.

M.A: Garnica y todos esos... ¿o usted no lo alcanzó a conocer?

L.G.V: No, yo no los alcancé a conocer. Pero en Medellín estaba Mario Arrubla, estaba Jaime Mejía Duque, y otros que eran más activistas, como Fabio Trujillo y Elohim Grajales, también Delimiro Moreno, Mario Baena, María Teresa Amaya, Polly Cohen; algunos inclusive habían tenido conexiones con guerrillas o las tuvieron después. Ahí empezó.

M.A: Entonces, ¿ahí es cuando de alguna manera usted se acerca al sector maoísta de la izquierda?

L.G.V: Pues sí, porque ese era el sector maoísta, con distintas facetas por supuesto. Y ellos crearon una organización muy peculiar, porque aunque era una organización maoísta, por el nombre era una organización socialista; no me acuerdo exactamente el nombre.

M.A: Ah, ¿el partido socialista revolucionario o algo así?, ¿el de Mario Arrubla?

L.G.V: Sí. El Partido de la Revolución Socialista.

M.A: Que después se divide...

L.G.V: El de Mario Arrubla y Elohim Grajales; recuerdo que éste era el dirigente político principal, porque los otros eran más intelectuales.

M.A: Estaba también Estanislao Zuleta.

L.G.V: Eso, sí.

M.A: Y se supone que Jorge Orlando Melo, me dicen, y que Humberto Molina, como las juventudes. Bueno, pero eso es aquí en Bogotá.

L.G.V: Sí, pudo ser aquí en Bogotá, pero en Medellín eran esos.

M.A: ¿Y usted entró a militar fuertemente en alguno de estos grupos o...?

L.G.V: En ese grupo. Los intelectuales sacaban una revista que se llamaba *Estrategia*, de la cual salieron como tres números; con ese grupo empecé a trabajar, pero yo trabajaba con obreros, con sindicatos. Porque esa era la vinculación de los muchachos que yo conocía.

Luego, trabajé en las fábricas de la *Locería Colombiana*. Trabajé en diseño de mecánica, del taller de mecánica y ahí había una cercanía grande de los empleados (porque yo era empleado) con los obreros. Entonces, esa relación también me sirvió mucho y me formó porque, entre otras cosas, mi trabajo era con obreros mecánicos en las plantas de producción de la empresa.

M.A: Ah, ¿pero usted entro para ganarse la vida o por...?

L.G.V: Para ganarme la vida.

M.A: ¿O de “proletarización”, así como...?

L.G.V: No, no fue la proletarización del PC-ML.

M.A: ¿Era para ganarse la vida pero tuvo acercamiento con los obreros?

L.G.V: Pues tuve ese acceso y lo aproveché; acceso a los obreros rasos, porque el sindicato era un sindicato patronal; inclusive, yo salí por una huelga de esas “salvajes” que se hacían en esa época, que hacían los trabajadores en contra inclusive de la oposición del sindicato. Entonces, como al año y medio o casi dos años de trabajar allá me botaron por una de esas huelgas, salí con varios de los dirigentes de la huelga y con el beneplácito del sindicato, por supuesto.

M.A: Ya, por un lado su militancia es cercana a este sector del grupo de Arrubla, que después se acerca al PCC-ML, ¿no sé si en ese acercamiento usted está también o ya más bien se va marginando...?

L.G.V: No, yo no estaba ya porque me vine a Bogotá en el año 64.

M.A: ¿A estudiar o...?

L.G.V: Pues, en principio, a vivir, pero la idea era estudiar. En Medellín había estudiado ingeniería, entonces traté de entrar a Ingeniería Mecánica en la Universidad de América, donde no me recibieron porque había que entrar desde primer semestre y ya yo estaba en cuarto. Pero en la Nacional sí pasé el examen de admisión y me hicieron unos exámenes de validación de algunas materias, entonces entré a estudiar Ingeniería Mecánica en la Nacional.

M.A: Ingeniería Mecánica, bueno. ¿Y cuándo se pasó, me imagino que a Sociología porque Antropología no había en ese momento, o ya había Antropología?

L.G.V: La crearon cuando entré. En ingeniería empecé a tener problemas; me aburría cada vez más, sobre todo con las matemáticas, me aburrían cada vez más, eran demasiado abstractas; yo me mantuve un tiempo por las materias más prácticas: resistencia de materiales, lubricantes, taller de mecánica, y finalmente dejé de asistir a clases, me dediqué a jugar ping-pong, entonces perdí prácticamente todo el semestre y no volví, pero presenté una solicitud de traslado a Sociología, y por problemas de papeles, de enredos porque no me dieron las certificaciones a tiempo, no me admitieron.

Me quedé por fuera de la Universidad. En ese momento crearon Antropología; no recuerdo exactamente como fue, pero hubo unas admisiones específicas para Antropología y Filosofía, que también acababan de crear en ese momento, entonces mi opción fue escoger entre Antropología, Filosofía o quedarme por fuera de la Universidad, y escogí Antropología. Así entré a Antropología en el 66, fui de la primera promoción.

M.A: Bueno, ahí vamos entrando ya en materia. Y mientras tanto la militancia se fue quedando atrás... ¿o quedaba simpatía?

L.G.V: No; porque yo llegué vinculado de todas maneras a mucha de esa gente que había salido del partido aquí en Bogotá, gente como Ricardo Samper.

M.A: Que después estaría en el MOIR.

L.G.V: Sí, pero el MOIR no existía en esa época, ni siquiera existía la JUPA.

M.A: Sí, tiene toda la razón, era el MOEC en ese momento.

L.G.V: Con Ricardo Samper, con..., los nombres se me olvidan, pero con ese grupo de gente, con Ventura Puentes, un activista que había sido del PC mucho tiempo, que era del comité central cuando la escisión, sindicalista de vieja data; con Héctor Bogotá, con otra serie de personas que no estaban organizadas pero seguían vinculadas y partidarias de la orientación China.

Entre las actividades que teníamos sacábamos un periódico y una revista, ambos se llamaban *Mural del Pueblo*; el periódico era más universitario, la revista era teórica. Y había la búsqueda de cómo organizarse. Uno de esos intentos de organización fue la creación del MOIR. Yo estuve en Medellín en la reunión donde se creó y disentí completamente de los planteamientos de Pacho Mosquera, entonces él me decía, recuerdo la frase con que saldó la discusión conmigo: “es mejor equivocarse con las masas que tener la razón solo”; yo le conteste: “sí, pero es mejor tener la razón con las masas”. Algunos otros y yo quedamos por fuera.

Ahí se fue la mitad de la gente, se fue Samper, se fue Marcelo Torres, se fue Mauricio Jaramillo, muy amigo de Samper, se fueron Mosquera y toda la gente que estaba a su alrededor, se fueron al MOIR. Y luego otros a la conformación de la JUPA. Nosotros quedamos sueltos; yo solo sacaba un periódico que se llamaba *Crítica Revolucionaria*, un periódico en la Universidad, en mimeógrafo y para la Universidad; la mayoría de los artículos tenían que ver con el Movimiento Estudiantil, y yo participaba solo, suelto en el Movimiento Estudiantil, con mis ideas y mi periódico.

M.A: ¿El periódico se llamaba cómo?

L.G.V: *Crítica Revolucionaria*.

M.A: ¿Y lo sacaba usted?

L.G.V: Había artículos, poemas y cosas de otra gente, pero yo era el que sacaba el periódico.

M.A: Y sobre todo del Movimiento Estudiantil, me decía, pero también...

L.G.V: Se refería a otras cosas, pero el eje era el Movimiento Estudiantil en la Universidad.

M.A: ¿Y usted tiene por casualidad esas cosas o en los avatares de la vida...?

L.G.V: Debo tenerlas, yo creo que los tengo, podría buscar para ver si los tengo todos.

M.A: A bueno, porque, después le cuento, hay la idea de ir haciendo unos archivos de documentos, de periódicos de la izquierda, y esos de que habla yo no los conocía.

L.G.V: En esa época, a pesar de que siempre funcioné como rueda suelta, tenía una cierta relación con Testimonio, a través de ellos trabajé haciendo unos cursos de capacitación para obreros o para campesinos que se hacían en Valledupar, en Cali, en Barranca, en casas de ejercicios de religiosos, pero no era una vinculación militante; yo les dije: en el periódico no voy a seguir la línea que ustedes tienen y no voy a acabar el periódico. Fue una cercanía para trabajos específicos, en ese campo, durante un tiempo.

M.A: Y con el PC-ML ¿nunca hubo vinculación?

L.G.V: Nunca tuve relación porque se creó cuando ya había divergencias internas entre la misma gente que lo conformó, esa misma gente con la que yo me había conocido en Medellín quedó por fuera, inclusive opuesta, a algunos de ellos, por ejemplo, los mandaron a hablar con la gente del EPL y ver posibilidades de vinculación y los rechazaron. Así que no hubo realmente cercanía.

M.A: Tengo entendido que algún sector de este grupo, Testimonio, terminó después en las ligas MLs.

L.G.V: No supe qué camino cogió después. Me acuerdo de un muchacho negro, cuyo nombre no me acuerdo, y de otro que era cojo, tampoco recuerdo el nombre, pero no recuerdo a la gente que estaba ahí; creo que, además, tampoco debí conocer más de dos o tres.

M.A: Para terminar ese lado de la militancia, aparte de eso siguió ejerciendo su labor crítica, periodística, si se quiere participando en los movimientos, pero nunca se volvió a afiliarse a ningún partido.

L.G.V: A organización política no, pero trabajaba con la ANUC, porque conocía a otra gente de la que había quedado por fuera y que entró a la ANUC; entonces, yo trabajaba con el movimiento campesino, trabajaba en zonas rurales con campesinos y, además, capacitando y haciendo talleres, en especial con estudiantes que se iban vinculando a la ANUC, que se acercaban a la ANUC.

M.A: Bueno, había muchos grupos metidos ahí en la ANUC ¿y en alguna región particular o usted iba y daba...?

L.G.V: Yo trabajaba en Cundinamarca, con el movimiento campesino trabajé en Cundinamarca, en Carmen de Carupa, tanto en la zona rural con los campesinos propiamente dichos, como en la zona urbana con los que más que campesinos eran usuarios de los servicios, gente como de clase media del pueblo; a mí me tocaba trabajar con los dos sectores.

M.A: Por esa época yo estaba trabajando en Tenjo, también con la ANUC, pero no había una organización muy fuerte. Y ahí en la ANUC, ¿un poco desde su perspectiva revolucionaria pero sin estar vinculado...?

L.G.V: Trabajaba como persona, pero ahora con cercanía a los sectores que yo había conocido y que venía conociendo, algunos de los cuales conformaron después la ORP.

M.A: Cuéllar, Kaím...

L.G.V: Cuéllar, Kaím, que venían desde la disidencia con el ML, que habían estado cercanos a ese grupo, porque eran muy amigos de Ventura Puentes, entonces Cuéllar, Kaím, Pepe Gamboa. Esa era la gente más cercana, la gente cercana que trabajaba con la ANUC.

M.A: ¿Y los líderes campesinos, Alméciga o...?

L.G.V: Entre los dirigentes, la persona con la que estuve más cercano fue Noel Montenegro, de Risaralda, también algo con Jaime Vásquez de la zona cafetera, en cambio, muy poco con los de la Costa.

M.A: Mientras tanto ¿usted había terminado Antropología o estaba todavía cursando...?

L.G.V: Mientras tanto cursaba Antropología; luego terminé Antropología, me gradué, estuve un semestre por fuera y 6 meses después entré a la Nacional como profesor, y seguía trabajando con la ANUC. La diferencia está en que entonces empecé a ir con estudiantes a las zonas donde trabajaba, para ver si se vinculaban al trabajo o para que se vincularan al trabajo.

M.A: Me llama mucho la atención, esto es como un paréntesis, ocurría mucho que inmediatamente terminaba un estudiante, no cualquiera, entraba como profesor; ¿eso no produjo sus problemas, a reproducir los conflictos de los profesores y toda esa cosa...?

L.G.V: Para mí fue una maravilla y pienso que para los estudiantes que tuve en ese momento también.

M.A: Algo similar le paso a Myriam Jimeno y a...

L.G.V: Sí, pero ellos venían de los Andes y entraron a la Nacional más tarde.

M.A: ¿Jaime Caicedo?

L.G.V: Jaime Caicedo era otra cosa, él había estudiado economía primero y entró a Antropología cuando yo entré, pero a él le recibieron materias de economía, a él y a Darío Fajardo, a Jimena Pachón, a otros. Entonces, ellos se graduaron primero que yo porque llevaban esas materias adelantadas, pero Jaime se demoró más tiempo para entrar de profesor y Jimena ya entró fue a morir en el departamento de Antropología con una buena pensión.

M.A: Entonces entra usted como profesor de la...

L.G.V: A mediados del 70, en agosto del 70 entré de profesor; yo había sido monitor, pero no monitor profesor como fueron algunos, sino monitor.

M.A: Y ahí, dentro de la Antropología, de la cual soy un poco o bastante ignorante, hablan de una especie de antropología mucho más referida a sectores populares, no solamente a sectores indígenas, etc., y hablan de Horacio Calle como una persona que propone una nueva antropología en esos años, ¿usted cómo llega a una propuesta antropológica más comprometida?

L.G.V: Horacio Calle era un pésimo profesor, Horacio Calle era un profesor que se aprendía de memoria los libros de etnografía, se los recitaba a uno de memoria, uno los copiaba tal cual en el cuaderno de apuntes, luego en el examen final los escribía de nuevo de memoria y sacaba 5 en las materias de él. Pero como él tenía trabajo no con el Movimiento Indígena sino con los indígenas directamente, la relación con él era muy fresca, además, a través de él uno conocía indígenas de la Amazonia y conocía los problemas que allá se presentaban; era como la cara oculta, pero uno nunca veía en los cursos el resultado de esa relación que tenía con los indígenas ni sus cuestionamientos.

El departamento de Antropología en general era muy orientado hacia las luchas indígenas, a las denuncias sobre lo que pasaba en el Movimiento Indígena, porque esas cosas se discutían en los comités de profesores y salían comunicados, salían manifiestos, salían pronunciamientos que eran aprobados casi unánimemente; ahí estaba Nina de Friedemann, ahí estaba Milciades Chávez, ahí estaba Manuel Zabala, aunque éste no tenía una posición tan clara como el hermano que estaba vinculado con Golconda, yo lo había conocido en Golconda. En el departamento de Antropología había unas posiciones muy claras contra el instituto lingüístico de Verano, contra todo lo que estaba pasando en las comunidades en esa época, era posición oficial del departamento, y más en el periodo en que doña Blanca de Molina fue la directora.

Entonces, el departamento de Antropología participaba oficialmente en las asambleas que había en el Cauca, en los congresos de la ANUC, con delegados oficiales del Departamento. Había un ambiente muy favorable a eso. Pero en lo académico, como de

todas maneras yo había ya estudiado marxismo, tanto de Marx y Lenin como de Mao, pues esas teorías y esas cosas de la antropología no me funcionaban, eso no, yo lo veía completamente no solo inútil sino opuesto a esos planteamientos.

Lo que yo conocía mejor era la crítica que habían hecho desde la Unión Soviética a la sociología, pero no conocía ninguna crítica sobre antropología. Yo me metí a antropología porque la opción era filosofía o antropología y la filosofía me parecía muy aburridora. Sobre antropología empecé a enterarme en qué consistía cuando entré al departamento como estudiante. Aunque me negué realmente a estudiar a fondo a autores como Malinowski; yo los estudié cuando fui profesor, ahí si me tocó clavarme a leerlos, porque no había querido hacerlo como estudiante.

Por el otro lado, estaban los cuestionamientos de Fals Borda y la Rosca, sobre todo el librito de *Causa Popular, Ciencia Popular*, que a mí se me hacía muy cercano con las posiciones de Mao acerca de que las ciencias tenían un carácter de clase, la esencia del planteamiento era ese: para la causa popular se necesita una ciencia popular.

Hacia la mitad de carrera hubo una práctica de campo que iba a dirigir Horacio Calle, ya no recuerdo por qué él no fue y nos mandaron con Gloria Triana, a los Embera Chamí en Risaralda. Yo quedé marcado por ese primer conocimiento directo de una sociedad indígena, pues era algo completamente distinto de lo que yo había conocido de los obreros en los barrios o de los campesinos en las veredas, o de los estudiantes en la Universidad; y marcado también por la situación en la que se encontraban: una situación de pobreza, de enfermedad, de sometimiento a la religión y a los terratenientes terrible; esa práctica que se hizo en la mitad de la carrera me llevó a plantear que allí iba a hacer mi tesis de grado, que allí iba a seguir trabajando. ¿Cómo? No lo sabía, pero esa fue la idea.

Muchos de los primeros estudiantes que tuve, entre ellos Marta Zambrano que todavía es profesora, dicen que lo que les dicté fue Marx I, Marx II, Marx III, Marx IV, Marx V, Marx VI... que jamás les enseñe antropología. Pero si eso fue lo que pasó, esa no era mi idea.

M.A: ¿Y su tesis sobre qué la hizo?

L.G.V: Sobre los Chamí; es el famoso librito que publicaron, con un cambio en la introducción y con agregarle unas conclusiones, porque la conclusión que yo le puse al trabajo de grado fue una foto, una foto de un niño chamí, entonces se le agregaron unas paginitas. Eso lo publicó Moisés Melo, el hermano de José Orlando Melo, en Margen Izquierdo, una editorial que él tenía; publicaba literatura y ciencias sociales, y alcanzó a publicar como 7 libritos.

M.A: ¿Con qué sectores indígenas se va, porque yo sé que usted ha estado trabajando con varias comunidades, aparece en las historias allí, en el Cauca también, pero sé que también incluso con indígenas amazónicos?

L.G.V: Yo seguí trabajando con los Chamí y lo hice en relación con la ANUC; para mí era claro que allí lo que había que hacer es que la gente se organizara, porque no tenían ninguna organización fuera de sus linajes tradicionales, pero en todo lo demás estaban sometidos a la misión, a los terratenientes y a los politiqueros conservadores. Yo dije: aquí hay que organizarse, para que esta gente pueda salir de esa miseria atroz en que se encuentra; pero lo que yo conocía eran los cabildos y los resguardos, entonces empecé a trabajar allá para que hubiera cabildos y resguardos. Allá los había habido en la época colonial y hasta una buena parte del siglo XIX, pero los chamí no tenían ninguna memoria de eso; esos resguardos habían sido disueltos, los cabildos habían dejado de existir, y no les cabía en la cabeza como era eso; entonces, empecé a ir al Cauca con algunos de los que veía como más atentos y más ágiles para captar las cosas; me dije: con carreta no van a entender nunca, necesitan verlos funcionando. Y comencé a ir con ellos al Cauca, a Guambía.

M.A: ¿Y por qué a Guambía?

L.G.V: Esa es otra cosa. En el año 72, en el II congreso de la ANUC, pasaron dos cosas: no solamente la decantación de la ANUC en dos líneas, línea Armenia y línea Sincelejo, sino el reconocimiento, por parte de la línea Sincelejo, del movimiento indígena y su importancia; allá se creó una secretaría indígena de la ANUC, y Trino Morales, un guambiano, fue designado secretario. Los dirigentes de la ANUC consideraron que, por ser yo antropólogo, era la persona naturalmente indicada para colaborar con esa secretaría indígena; entonces me sacaron del trabajo en el movimiento campesino y me pusieron a trabajar con la secretaría indígena. Ahí me encontré y conocí también a Víctor Daniel Bonilla, que estaba vinculado al Cauca.

Por otra parte, en relación con eso, por esa época, la primera mitad de los 70s, no me acuerdo si fue en el 73 o 74, se hizo en Nariño un congreso, el I Congreso del Indio Nariñense, y allí fue la primera vez que yo conocí indios organizados y luchando por la tierra. La comparación con los Embera mostraba una distancia abismal, pero al mismo tiempo me iba indicando como era el camino del trabajo que había que hacer con los Embera. Al regreso de ese congreso, al que viajé con Noel, él me dijo que tenía una reunión en Guambía, que si yo quería ir o me seguía para Bogotá, y le dije: yo voy; entonces fui a Guambía y la conocí por primera vez, en esa reunión en la sede de la Cooperativa de Las Delicias, y mantuve esa vinculación a través de Víctor Daniel y de las invitaciones que los guambianos hacían para sus asambleas y otras actividades, me mantuve y seguí viajando cada que había una invitación.

Sobre los paeces yo conocía muy poquito y no tenía una relación directa, Nariño estaba muy lejos, entonces, Guambía se ubicaba a medio camino y la conocía mejor, por eso empecé a viajar allá con los Chamí, para estar 8, 10 días, y ver cómo funcionaban las cosas. Cuando estábamos en ese proceso, tuve que dejar de ir un tiempo al Chamí por amenazas,

entonces me contacté con la ANUC y les dije que ese trabajo no se podía dejar botado, que había que seguir avanzando; entonces, la ANUC mandó a Daniel, de Pereira, no me acuerdo el apellido, para que siguiera trabajando con ellos. Cuando yo regresé, casi dos años después, ya habían hecho el cabildo. O sea que este compañero los siguió guiando y acompañando en ese trabajo de organización; ya tenían un cabildo, que lo primero que hizo fue pedir una reserva indígena, que era lo que estaba a la orden del día en esa época porque, aunque la ley de tierras permitía la creación de nuevos resguardos, lo que el gobierno permitía a través de Asuntos Indígenas y del INCORA en ese momento eran las reservas.

Inclusive, la oficina de Asuntos Indígenas había solicitado al departamento de Antropología de la Nacional que hiciera los estudios de factibilidad de las reservas, pero ponían una condición, que los estudios tenían que decir que las reservas eran factibles, entonces la Nacional no aceptó esa condición, el Departamento como tal no la aceptó, entonces le dieron ese trabajo a los Andes y a la Santo Tomas, que por supuesto siempre dijeron que sí, que las reservas eran factibles.

Entonces, esa era, en parte, la vinculación con Guambía, pero mi trabajo personal era con los Embera. Y así continuó, luego, para la creación de la reserva y en el proceso de transformación de la reserva en resguardo, que se dio tiempo después, y también cuando empezaron a tomar la tierra. Cuando decretaron creada la reserva, viajaron los del INCORA, entre ellos Roque Roldan, un abogado que trabajaba en el INCORA y que ayudó muchísimo al movimiento indígena desde ese cargo; él viajó allá a entregar la reserva al cabildo y, apenas acabó la ceremonia que se hizo en el internado misionero, yo me fui a una vereda y con una familia, la más pobre que yo conocía, nos fuimos y nos cogimos una finca; el mismo cabildo los hizo desalojar después que yo me fui, pero esa fue la única tierra que se recuperó sin esperar que el INCORA les entregara, tomada directamente por la gente. Era una finca que estaba vacía, el dueño no sé por qué razón la había dejado y estaba muy enmontada y la casa muy caída y era vecina de la gente de la gente con la que yo me entré allá a esa finca.

M.A: Todavía muy mediada por el INCORA la cosa... y bueno, allí en Risaralda o lo que hoy es Risaralda, duró, dice usted, ¿hasta cuándo?

L.G.V: Hasta el año 85. Desde finales del 67, estuve yendo sistemáticamente 6 seis o 7 veces al año.

M.A: ¿De su bolsillo o había algún proyecto?

L.G.V: De mi bolsillo, siempre de mi bolsillo de profesor.

M.A: ¿Cogía su buscito y...?

L.G.V: Solo una vez no me fui en bus. En una ocasión cayó una epidemia, una plaga de sigatoka negra y acabó con el plátano y, como esa era la comida básica de los Chamí, se

estaban muriendo de hambre. Yo tramité, ya no recuerdo a través de quien, con Bienestar Familiar y nos dieron un camión de bienestarina, entonces yo no pagué pasaje y me fui en el camión a llevarla. De resto siempre fue de mi bolsillo.

Inclusive así fue en algunos proyectos que me aprobaron en la Universidad, que hice aprobar para tener más tiempo disponible; por ejemplo, el de los Jaibanás fue un proyecto que me aprobaron en el Departamento pero sin darme ninguna financiación, solamente me daban el tiempo y me seguían pagando. Luego, mucho tiempo después, a mediados de los 80, sí hubo dos proyectos financiados, el uno por Artesanías de Colombia, que fue un proyecto conjunto entre la Universidad Nacional y Artesanías de Colombia; la Universidad puso el profesor, o los profesores porque también trabajaron Urbina y Pacho Ortiz, que en esa época era profesor, en otras zonas; yo hice el de los Embera, sobre factibilidad de comercialización de artesanías; Artesanías pagó los pasajes, pagó los auxiliares de investigación, Astrid Ulloa fue auxiliar de investigación en ese proyecto, pero nosotros lo que teníamos era el sueldo de profesores y los gastos de pasajes y transporte en el Chamí y en el Chocó, que era más costoso.

El otro se hizo apoyado por la II Expedición Botánica, no sé si ésta tenía que ver con Colciencias. Se enfocó sobre cestería y cerámica Embera; ese trabajo fue el que dio origen al libro *Semejantes a los Dioses*; ahí también pagaron los gastos de los auxiliares y los transportes, las fotos y otros insumos, pero mi sueldo fue el de profesor.

M.A: ¿Y por qué en el 85 sale finalmente de ese apoyo a los Chamí?

L.G.V: Porque el principal obstáculo que tenía la gente allá, los Chamí, eran las misiones; las misiones, primero, se opusieron al cabildo, pero, luego, lo que hicieron fue controlar el cabildo; asistí a unas reuniones del cabildo en el 84 u 85, y en ellas estaban las misioneras y el cura de turno, ahí, en la reunión del cabildo y, prácticamente, quienes hablaban eran ellos, y eran ellos los que sacaban las conclusiones por escrito, independientemente de lo que hubieran dicho los indígenas, entonces empecé a pelear para que los sacaran.

Fuera de eso, ya había habido ciertos proyectos económicos financiados por el INCORA, de saneamientos de tierras y de apoyo a la producción; habían sacado a los dueños de los cañaduzales y los trapiches y se los habían entregado al cabildo, pero la organización de ese trabajo la controlaban los misioneros y la producción era prácticamente para el internado misionero. El argumento, decían que esa panela era para los hijos de ellos, que estudiaban internos en ese colegio, pero la vendían en la tienda, en la fonda del internado. Yo comencé a hacer campaña con la gente, a decirles que eso era de ellos, que no tenía por qué ser así, que podían, si querían, darle una parte de la producción al colegio, para los niños, pero que no podía ser el colegio el que asumiera toda la producción y les diera una partecita; los Chamí se rotaban por veredas para trabajar la molienda, y a la gente que trabajaba le daban

un poquito de panela, el resto iba para el colegio, entonces yo empecé a argumentar sobre eso.

En el 85, con la investigación de artesanías, llegué a trabajar allá... Antes de eso, hubo muchos enfrentamientos alrededor del libro de *Jaibanás*, porque los misioneros decían que el Jaibaná trabajaba con el diablo, que eso era pecado, y yo empecé a defender a los Jaibaná y estos empezaron a levantar cabeza otra vez, ese era un problema para los misioneros y para las monjas, En el Internado Misionero había prohibición de que los niños hablaran la lengua embera, el castigo por hacerlo era cortarles el pelo, cuando el Embera tradicional ha sido de pelo largo, y al niño no se le puede cortar por ahí hasta los 10 o 12 años cuando ya está fuerte, porque el pelo contribuye al fortalecimiento del organismo.

Eran cosas que yo venía peleando, y los misioneros fueron ubicando en mí un blanco de su trabajo. Cuando llegué a hacer esa investigación, lo que pretendía era reivindicar la producción tradicional de cestería y cerámica, y los misioneros habían obligado a que el cabildo se embarcara en la aventura de combatir la producción de chicha dentro del resguardo, aunque no combatían la introducción del aguardiente y el ron y otros licores. El cabildo había prohibido que se hicieran cantaros de barro para “fuertiar” la chicha, y se había dado el caso de mujeres que los seguían haciendo y las habían castigado con cepo, por orden de los misioneros.

Cada vez se iba agudizando más la situación, y los Chamí iban abriendo los ojos frente a lo que estaba pasando y, aunque ellos mismos decían que *los padrecitos no se van de aquí*, llegó un momento, cuando yo ya no estaba yendo, a finales de los 80, en que ellos mismos sacaron a los misioneros.

Entonces, en el 85, llegué a hacer el trabajo de Artesanías de Colombia, llegué con Astrid Ulloa, con mis hijos y con mi compañera en esa época. Vereda a la que nosotros llegábamos a trabajar, llegaban los curas y las monjas detrás, a predicar, a hacer misa y a azuzar contra nosotros. Yo había pedido autorización al cabildo, como siempre lo hacía desde que lo hubo, y el cabildo me la había dado por escrito, incluso me propuso que, como había unas veredas que yo no conocía y a donde iba a ir y allá habían tomado la decisión, que fue casi nacional en esa época, de que los indígenas no recibían más antropólogos, me iba a dar unas cartas contando todo el trabajo que yo había hecho con ellos para que me recibieran en esas veredas. Cuando fui a recibir la carta que me entregó el gobernador del cabildo, la guardé, pero me quedé un rato en el internado, en donde era la oficina del cabildo, y me dio por leerla y lo que decía era que me negaban la autorización para hacer el trabajo, que ya me habían dado antes y que tenía por escrito, porque había habido una reunión de los cabildos menores, que eran los dirigentes del cabildo en cada vereda, y habían regañado al cabildo mayor por haberme dado esa autorización, cuando había la decisión de no recibir antropólogos.

Otros Chamí me dijeron que eran mentiras, que no había habido esa reunión y que habían sido las monjas las que habían dado la orden de quitarme la autorización. Les dije: no hay ningún inconveniente, me voy, sigo respetando la autoridad del cabildo aunque esta no sea una decisión autónoma del cabildo, pero me voy. Me bajé a la casa donde estábamos alojados y Astrid se quedó colaborando con una brigada de salud que había llegado, hasta que llegó un miembro del cabildo a amenazarla con machete si no se iba inmediatamente, entonces nos salimos y yo no volví. Yo les dije: mientras esta sea la situación, yo no vuelvo y si el cabildo no autoriza, pues yo no tengo por qué estar aquí, porque el cabildo es la autoridad.

Todo esto ocurre en la margen derecha del río San Juan, que es la margen donde está el internado misionero y que estos controlaban; en la margen izquierda había una gente que, como quedaba más retirada, no estaba tan controlada por los curas y las monjas y sí mucho por una de las fracciones conservadoras de Risaralda, opuesta a otra fracción conservadora que estaba ligada con la margen derecha a través de las monjas y del cura; esa pelea conservadora en Risaralda se tradujo en el Chamí, además de la contradicción que tenían los de la margen izquierda con los curas y las monjas por el manejo del internado, los trapiches y otras cosas, en la creación de un nuevo cabildo. A mí me invitaron porque querían que yo les sacara las fotos y que las trajera con el acta a Asuntos Indígenas para el reconocimiento de ese cabildo, y así lo hice; las monjas decían que yo había hecho ese cabildo, que estaba perjudicando; entonces azuzaron al cabildo de la margen derecha a que me dijera que no me aceptaban más. Después de eso, la confrontación entre los dos cabildos continuó y se hizo más grave, incluso hubo muertos a machete entre ellos; cuando me dijeron que me fuera y conociéndolos, ya vi que la cosa iba para allá y les dije que yo no quería que en el día de mañana me fueran a acusar de ser responsable de cualquier enfrentamiento entre ellos mismos; que mientras siguiera esa división entre los cabildos y mientras el cabildo de la margen derecha siguiera del lado de las monjas, yo no volvía.

Como a los 20 años, a finales de los 90 o a comienzos del 2000, me vinieron a invitar para que fuera, que ya se había solucionado la situación, que ya las monjas y los curas no estaban; de todas maneras ya no volví. Por aquí me he encontrado a algunos de ellos pidiendo limosna en la calle, pero esa es otra situación.

Como ya yo tenía la vinculación con Guambía desde el setenta y pico, seguí yendo permanentemente allá, a todas las actividades que invitaban: asambleas, talleres, etc., a las recuperaciones no lo invitaban a uno porque decían que no querían exponerse a que les dijeran que la lucha era manejada por gente de afuera; al contrario, si uno estaba por ahí cuando iba a haber una recuperación, lo sacaban. Entonces, ya sin esa vinculación con los Embera, me vinculé de lleno con Guambía, y ese momento coincidió con lo que se cuenta en el libro sobre *Guambianos. Hijos de aroiris y del agua*, la idea de la recuperación de la historia.

M.A: Ese libro no lo he podido conseguir.

L.G.V: En mi página de internet está, y en el Banco Popular lo venden muy barato: el precio original era 44 mil y en la librería del Banco Popular vale 16 mil. En mi página de internet están todos mis libros y artículos.

El problema del Chamí coincidió con que el Comité de Historia, que los guambianos habían nombrado desde el año 82 para recuperar la historia, después de tres años de trabajo no sabía para donde seguir avanzando. Con la gobernación de Lorenzo Muelas, en el 85, ellos pidieron al Comité de Solidaridad, a los solidarios como decían allá, que les colaboraran en ese trabajo del Comité de Historia. No recuerdo exactamente como fue la cosa, pero creo que pasó lo mismo de cuando la ANUC me puso a trabajar con la Secretaría Indígena, el solidario que era antropólogo era yo, entonces se decidió que yo hiciera ese trabajo. Sin embargo, casi no logro que me dieran el permiso en el Departamento de Antropología, para una investigación que estaba solicitada por la comunidad y financiada por Colciencias (en esa sí todos los gastos los pagaba Colciencias, menos mi sueldo que lo pagaba la Universidad durante un año); me tocó pasar más de un año peleando con el director, Álvaro Román, para que me dieran la autorización y no la conseguí, entonces me fui a hablar con Pablo Leyva que era vicerrector y le dije: esta es la situación, si la Universidad no me da esa comisión remunerada, porque en la investigación no hay sueldo para mí, yo denuncio a la Universidad, hago pública la situación; me respondió que yo no le podía hacer eso a la Universidad, y le dije que tampoco la Universidad me podía hacer eso a mí ni a los guambianos. No sé qué hicieron con Román, pero en menos de dos meses me salió la comisión.

Entonces, me fui a mediados del 87, en agosto, cuando la solicitud había sido hecha a mediados del 85, me demoré dos años para conseguirla; me fui un año, con mi sueldo pagado por la Universidad, y los sueldos de los guambianos y de los auxiliares de investigación pagados por Colciencias, y lo mismo toda la financiación para grabaciones, fotografías y material de oficina, de escritorio.

M.A: Ahí es entonces cuando usted hace parte del Comité de Historia...

L.G.V: No hago parte del Comité de Historia, trabajo con una comisión que nombró el Consejo del Cabildo, integrada por cuatro miembros del Comité de Historia, pero sus miembros eran como 60.

M.A: Porque en las publicaciones aparece Comité de Historia, Dagua, no sé qué...

L.G.V: Sí, pero esos nombres son de los que estaban trabajando a nombre del Comité de Historia, este comité inicialmente lo integraban como 60 guambianos, y yo llegué a trabajar sobre los materiales y la orientación metodológica que ya ellos traían, y a hacer aquello para lo que me habían llamado, a recuperar la historia.

M.A: Que dicen que había que recuperar todo, tierra...

L.G.V: Es que qué problema se encontraron ellos, ellos empezaron a recuperar las tierras en el 80, y no sabían cómo manejar eso, ellos lo que tenían claro era que no querían ni las parcelaciones individuales que era una de las alternativas que ofrecía el INCORA; no querían empresas comunitarias porque ya allá el INCORA había hecho una empresa comunitaria y eso había sido un despelote terrible y lo siguió siendo, todavía parece que lo es en parte, porque esas empresas comunitarias durante todo el tiempo de la confrontación, entre los guambianos y el comité ejecutivo del CRIC, esas de esa empresa comunitaria estuvieron a favor del CRIC, el comité ejecutivo, y en contra de lo que decían los propios guambianos; y tampoco querían seguir comprando porque la primera recuperación que hubo allá fue la finca de Las Delicias, que se compró, ahí fue donde Trino jugó un papel importante porque era el dirigente de ese grupo y fue el primer presidente de esa cooperativa. Entonces ellos no querían ni la compra por cooperativa, ni la titulación individual, ni la parcelación, ni las empresas comunitarias, ellos lo que querían era que la tierra entrara al cabildo y que el cabildo la repartiera o decidiera como hacerlo, pero el cabildo no sabía qué hacer.

Gente que había estudiado por fuera, recuerdo a Floro Tunubalá que después fue gobernador del Cauca, que había estudiado en la Universidad del Cauca, pues sabía lo que todos sabemos, que los indígenas son colectivistas y comunitarios, entonces él decía que la tierra había que trabajarla en colectivo, pero pues el no resolvía el problema concreto, ¿Por qué colectivo era qué? Todo mundo allá, o todo mundo bajo la alineación del cabildo, o la gente organizada de alguna manera, entonces hubo muchas propuestas. Hubo una por ejemplo que se llamó la de los 101 cojos, era un grupo de gente donde había varios dirigentes de un grupo que eran cojos, que proponían que la tierra se repartiera a grupos de 100 personas, para que la trabajaran como colectivamente, pero nunca hubo un acuerdo si esos grupos eran 100 amigos, 100 de la misma vereda, 100 de la misma familia, aunque a veces coincide, entonces la conclusión a que llegaron era que no podían resolver ese problema porque habían perdido la historia.

Entonces ese comité se creó en el 82 para tratar de recuperar la historia y encontrar una manera guambiana propia de manejar la tierra, para eso se hizo ese comité. Entonces ahí fue donde empezaron a darse cuenta que solo con recuperar la tierra no habían conseguido gran cosa, habían conseguido una primera base fundamental pero necesitaban más, tenían que recuperar la autoridad, tenían que recuperar la historia, tenían que recuperar la lengua, todo eso. Ahí fue donde plantearon hay que recuperarlo todo ¿Por qué? Porque ellos decían nosotros éramos un pueblo que teníamos todo completo, ya no lo tenemos, entonces todo lo que nos falta los tenemos que recuperar, si queremos seguir viviendo como pueblo.

Los guambianos fueron los primeros que plantearon con esa palabra lo de que los indígenas eran pueblos, yo se lo oí por primera vez en Medellín en una celebración de un 12 de

octubre a Trino Morales, que intervino en un barrio, no recuerdo en que barrio de Medellín, y que dijo: los indios no somos razas, somos pueblos. Ahí fue la primera vez que yo oí esa caracterización, después se la oí a Luis Napoleón Torres, gobernador del cabildo de los arahuacos, pero eso surgió yo creo fue de esos dos grupos. Los paees no tenían ni idea de plantearse como pueblo, los otros menos.

M.A: Porque Víctor Daniel Bonilla dice que él, incluso en lo de Barbados y todo eso, que él llegó con esa idea de lo del *pueblo*.

L.G.V: Es posible, pero de los indígenas al primero que yo le oí plantear eso fue a Trino, que tenía una relación muy estrecha con Víctor, y a Luis Napoleón que tenía otras, yo después estreché mis relaciones con Víctor a través de los dos, en formas distintas. Hubo un seminario, un taller, algún curso de capacitación o algo que se hizo a mediados del 75, me acuerdo que se hizo en la sede de la INCCA ahí donde ahora queda... la Asociación de Jóvenes no sé qué, una cosa de origen gringo y religioso, ellos alquilaron o prestaron eso, abajito de donde está la sede la ONIC. Después de eso Trino Morales me llamó y me dijo: ese señor Víctor Daniel que usted conoció ahí (ahí fue la primera vez que yo lo vi) él se enriquece con esas grabaciones y esas fotos que toma de los indígenas, entonces nosotros queremos (o sea la secretaría indígena de la ANUC) que usted recupere esos casetes, entonces yo fui y le dije a Víctor Daniel que por favor, que había quedado muy interesado en eso, que si me prestaba esos casetes, él me los entregó y yo fui y se los entregué a Trino.

Mucho tiempo después descubrí en lo que me había metido, porque esos casetes desaparecieron, jamás la secretaría indígena hizo nada con ellos, y yo después descubrí que con todas esas grabaciones era que salían las cartillas, que salían todos esos documentos que se producían, que salían sonovisos, que se utilizaban era con los propios indígenas y que salía mucha cosa al exterior porque de ahí venía la financiación para el propio CRIC y para muchos trabajos, y por supuesto que Víctor Daniel no se enriqueció, ahí anda jodido porque esta sin un peso.

M.A: Claro y las fotos se le están pudriendo.

L.G.V: Se le pudrieron, todo eso lo archivos, con la humedad bueno...

Así fue como me acerqué a Víctor, en esa primera ocasión, a través de Trino. Y luego a través de Luis Napoleón, Víctor estaba haciendo una de esas cartillas con Luis Napoleón y me invitó a trabajar con él, entonces eso era allí en el apartamento de él.

Entonces estuvimos como 20 días, todos los días, trabajando y discutiendo con Luis Napoleón, luego Luis Napoleón se fue y quedaron todas esas grabaciones, con eso Víctor hizo los borradores de esa cartilla y los discutimos y los analizamos varias veces y luego eso se publicó, para el trabajo con los arahuacos y para el trabajo en el movimiento indígena. Ahí apareció la primera reivindicación de autonomía de una manera propia, Luis

Napoleón decía: nosotros no queremos que nadie use autonomía sobre nuestras autonomías, me acuerdo, esa es la frase clave de esa cartilla.

Entonces ahí me acerqué en sentido positivo a Víctor Daniel, de ahí para adelante empezamos a trabajar juntos, de ahí para adelante surgió el movimiento solidarios, ya como un movimiento relativamente organizado con comités de gente permanente.

M.A: Antes de eso, en algún momento, usted mencionaba lo de los guambianos y los paeces o los nasa ¿podría señalar alguna diferencia? Da la impresión de que el primer liderazgo del CRIC y del movimiento indígena nacional fue guambiano, Trino, Tunubalá y toda esta gente. ¿Cuál era la dinámica allí? Bueno yo sé que también hay muchas diferencias entre Tierradentro y el norte y todo.

L.G.V: Tierradentro estaba en poder de los curas, y la otra zona era una zona muchos más trabajada que estaba, por una parte controlada por las Farc, porque esa relación es histórica, inclusive en esas marchas que dieron después origen a las Farc los paeces estuvieron muy vinculados y siempre ellos, yo creo que en esos resguardos las Farc lograron que no los exterminaran los pájaros, entonces ellos tenían esa vinculación histórica y de vida de las propias comunidades, entonces tenían esa influencia. En otras zonas, por lo menos en donde se reunieron las primeras gentes terrajeras para la fundación del CRIC, la influencia era de la antigua gente vinculada al MRL del pueblo, al MRL primero y al MRL popular después, entonces ahí estaba gente que no era indígena.

M.A: Gustavo Mejía ¿o qué?

L.G.V: Gustavo Mejía, y el cura que mataron después...

M.A: Rodríguez

L.G.V: Pedro León Rodríguez, toda esa gente eran los que tenían esa vinculación, entonces era una vinculación muy liberal y la ANUC, porque es que el movimiento indígena en la nueva etapa surgió prácticamente de la ANUC. Antes de que se creara el CRIC los indígenas estaban organizados en comités de la ANUC en el Cauca, y en casi todo el país, pero en el Cauca concretamente antes del CRIC la gente estaba en comités de la ANUC.

Ahora, estaba toda la experiencia anterior, del partido, de los años 30, de las ligas, tanto ahí como en la Sierra Nevada, pero la etapa nueva arrancó otra vez y volvió a levantar cabeza a través de la ANUC. La ANUC fue la que movió a los terrajeros, que sacó los líderes y les dio importancia, a Trino, porque Trino era inicialmente una ficha de las monjas.

M.A: En su biografía lo cuenta y en la entrevista...

L.G.V: Y fue por peleas de origen religioso y dogmas de la religión que tuvo los primeros enfrentamientos con religiosos, las primeras divergencias, pero las monjas lo nombraron

maestro en una vereda de Guambía, que, entre otras cosas, su nombre está mal en el libro, ese libro es un desastre.

M.A: Me parece que le falta mucha crítica al autor, porque, incluso, pone los nombres mal...

L.G.V: Crítica no, cómo es que el ICAHN publica un libro de esos sólo porque es de un extranjero, vaya a ver si a usted le publican un libro con esa facilidad; un libro construido, como él mismo dice, en tres tardes de grabación en Valledupar, y otro tiempo para los arreglos y revisiones del texto. Muchos nombres están mal, ¿por qué? Porque la gente que hizo las transcripciones de las grabaciones de Christian Gros con Trino, y el propio Christian Gros no conocen a Guambía. Entonces... le digo a Trino: ¿dónde es Planal? Me responde que no hay Planal en Guambia; le digo, ¿pero usted no fue maestro en la escuela de Planal? No, ¿Planal? No, debe ser Tranal; le argumento: pero ahí dice “Planal”, es una vergüenza que parezca que quien no sabe los nombres es usted. En el título, usted aparece como un individualista pequeño burgués, de esos medio anarquistas que dicen a mí no me manda nadie. Pero la frase completa no es esa, es “a mí no me manda nadie... excepto nuestras comunidades”, la recorta y da una idea completamente equivocada.

Entonces, sí, Trino comenta en el libro que él empezó la lucha, pero todos esos dirigentes eran quienes salieron del terraje, de la física mierda, de comer mierda y tierra, a través de las curas y de las monjas y de los cooperativistas y de la cárcel, porque ese fue otro sitio de educación de los dirigentes y de los luchadores, la cárcel; entonces empezaron a levantar cabeza y a entender el mundo. Como dice Lorenzo en su libro: yo pensé que el terraje iba a ser para toda la vida, que así como mis abuelos habían sido terrajeros, mis papas terrajeros y yo terrajero, que eso iba a seguir para siempre, que era eterno. Esa es una concepción de la historia que corresponde a la realidad, es una historia fría, como dicen ustedes a veces o como dice Lévi-Strauss: que parece que nunca cambia nada; así lo nota Martha Urdaneta cuando empieza a trabajar con Lorenzo para ese libro, ella dice que en el relato de Lorenzo parecía que todo era igual, nada cambiaba; pues era cierto, la vida concreta, diaria, del terrajero fue así durante 200 años, durante generaciones.

La gente que salió, que vio mundo, fue la que empezó a cuestionar las cosas y a decir que allí se podía luchar y se podía hacer algo, que eso no tenía por qué ser así. Conocieron que existían otros sitios donde era igual, y otros sitios donde había sido así y ya no lo era; entonces, empezó a abrirse ante ellos la posibilidad de lucha.

Cuando yo llegué, los guambianos tenían claras varias cosas y habían realizado algunas cosas de acuerdo con ello. Se preguntaron dónde estaba la memoria y, de acuerdo con su concepción del mundo y con su experiencia, se respondieron que la memoria estaba en las palabras de los mayores y en el territorio, porque la historia está impresa en el territorio, a través de los distintos elementos que conforman el territorio. Cuando llegué, ellos habían

grabado cerca de cien casetes con los mayores, y eso en una comunidad en donde los antropólogos de la Universidad del Cauca habían dictaminado que había desaparecido la tradición oral. Los mayores volvieron a hablar para la lucha y para los intereses de la propia comunidad, no todos, algunos se negaron; como decía Lorenzo, los mayores se habían quedado en silencio; pero para ellos mismos y para la comunidad, la mayor parte volvió a hablar, y ya tenían cien casetes. Pero cuando llegué no quedaban sino unos 60.

M.A: ¿Casetes?

L.G.V: Porque estaban grabados en guambiano y no sabían qué hacer con ellos, entonces lo que alguien les dijo o se les ocurrió fue traducirlos. Primero, ponerlos por escrito, pero el idioma wam en ese momento no tenía un alfabeto, entonces se trataba de ponerlos por escrito en castellano ¿Quién podía hacer eso? El Cabildo y el Comité de Historia pensaron que podían hacerlo los jóvenes, y se los pasaron a los jóvenes, estudiados y a los jóvenes maestros, pero ellos no pudieron. Lo que explican los guambianos es que los jóvenes no entienden el guambiano de los mayores; hay varias razones de tipo lingüístico y político que han explicado, pero creo que en este momento no vienen al caso. En ese ir y venir de repartir los casetes y volver a recoger ya no recuperaron sino sesenta, ese era el acumulado que tenían para trabajar.

Habían hecho otro trabajo con respecto al territorio, que venían haciendo con los solidarios a propuesta de los guambianos: recuperar los nombres propios de los lugares, la toponimia. Eso lo habían hecho, por un lado, con base en lo que se acordaban los mayores de cómo se llamaban los lugares y que significaban esas palabras guambianas, lo venían haciendo en las veredas a través de las escuelas; los maestros con los niños y con los mayores de las veredas hacían recorridos en su vereda recogiendo los nombres propios de los lugares en lengua guambiana; y habían hecho unos mapas de las veredas con esos nombres propios, pero tampoco sabían qué hacer con ellos. El Comité había creado un Museo Casa de la Cultura en unas habitaciones de la casa de la antigua Hacienda de Las Mercedes, y allí habían colgado esos mapas. A nosotros, cuando llegamos a hacer la investigación, el cabildo nos dio una oficina que era enseguida del Museo. En un descanso, la primera semana, me entré al Museo y me encontré esos mapas, yo no tenía ni idea de que existían, entonces les propuse a los compañeros guambianos que eso era lo que había que hacer, pero ampliándolo a todo el resguardo; hagamos recorridos por zonas, no sólo por algunas veredas, y ustedes dicen con quién y cómo hay que hacer esos recorridos.

Es decir, los dos elementos metodológicos con los que arrancamos a trabajar, ya ellos los venían trabajando desde hacía tres años: el territorio, a través de los recorridos, y la palabra de los mayores, grabándolas en casetes. Fue sobre esa base que llegué a trabajar, después desarrollamos otras cosas, pero esa fue la base fundamental, o sea que fueron ellos quienes marcaron la metodología de nuestro trabajo de investigación.

Si hay que recuperar la historia ¿de dónde dicen los historiadores que se saca la historia? De los archivos. Para los guambianos, los archivos eran la memoria de los mayores y el territorio donde la memoria está inscrita, así lo dicen. Entonces, la manera de recuperar la memoria que está en el territorio es recorriéndolo, moviéndose por él. Yo no había entendido eso antes, pero ya había habido recorridos dentro del movimiento de autoridades; por ejemplo había habido en Nariño un recorrido que arrancó de Males, de donde son los Danzantes de Males, y llegó casi hasta Ricaurte, ya en el piedemonte de la costa Pacífica, y fue un elemento clave para la organización y el fortalecimiento del movimiento indígena en Nariño, en el sur, pero, una vez en Guambía, quedó clarísimo. Y cuando yo les dije que si nos íbamos a quedar metidos en la oficina un año, dijeron que no, que hay que salir a recorrer, a recorrer el resguardo.

M.A: Bueno, Lo del silencio de los mayores sale muy frecuentemente en estos textos y en las entrevistas que he hecho. ¿Por qué se silencian? Muelas también tiene su interpretación; porque la idea le sorprende a uno como si hubiera sido una decisión de retirarse un poco, ensimismarse; incluso, algunos le atribuyen mucha importancia a la pérdida de esa escritura en la Notaría Primera, aquí en Bogotá, en 1912, la “traición” de unos dirigentes que hicieron que se refundiera durante muchos años la escritura del Gran Chiman, ¿no sé si puede tener alguna explicación por ese lado?

L.G.V: No, yo creo que la razón fundamental de eso está en el contacto con los blancos, y en el contacto con los blancos, lo fundamental es la educación misionera. ¿Por qué? Porque la educación con la que el niño llega al colegio es de su casa, es la educación no tanto de sus padres como de sus abuelos; cuando el misionero o la misionera o el maestro de los misioneros le dice algo distinto de lo que él sabe, el niño replica diciendo que su abuelo dice otra cosa, o que su papá dice otra cosa, y siempre la reacción de los misioneros o de los maestros es decirle que su abuelo no sabe nada, que es un ignorante, que es un supersticioso. Igual actuaban los blancos del pueblo de Silvia o los comerciantes ambulantes que entraban al resguardo a vender pan, a comprar vacas o terneros, a comprar la cebolla, era la misma actitud de desautorización del conocimiento que los guambianos tenían y que se expresaba fundamentalmente a través de la palabra de los mayores. Llegó un momento en que los propios “pelaos” de las escuelas, y los propios jóvenes les decían a los mayores: ustedes no saben, ustedes son unos ignorantes, ustedes no saben nada, entonces, los mayores se callaron, mejor dicho los obligaron a callarse, les taparon la boca, los amordazaron.

Por otra parte, la religión iba reemplazando toda una serie de formas de educación que daban los mayores, una de ellas, por ejemplo, lo que llaman el consejo: los mayores, no solo en edad sino también en autoridad, daban consejo; por ejemplo, la principal obligación del cabildo es dar consejo, y eso también empezaron a desautorizarlo; el matrimonio guambiano antiguo era un trabajo en el cual lo fundamental era el consejo que los padrinos, los abuelos y el cabildo daban a la nueva pareja sobre cómo hay que vivir bien; y los

católicos empiezan a decir que eso no vale, que eso es ilegal, que lo único que cuenta es el matrimonio católico; desautorizaron el consejo.

Había muchas actividades, como esa, en donde era fundamental la palabra de los mayores; entra la televisión, y entonces el mayor ya no habla en la cocina, y si habla el joven está viendo televisión afuera, o se pasa el día en la escuela y cuando llega, llega a ver televisión. Entonces, ¿cuándo puede tener acceso a la palabra de los mayores? Y eso es muy grave porque en Guambía la relación abuelos-nietos es mucho más fuerte que la relación padres-hijos. Hay varias sociedades indígenas donde eso es así, las relaciones entre los parientes son más estrechas en generaciones saltadas, no en las generaciones consecutivas, tanto es así que en lengua guambiana la palabra para designar a los abuelos es la misma palabra con que se designa a los nietos, o sea que son la misma gente; es más, cuando nace un niño, dicen: nació un abuelo.

Entonces esa relación se rompió a la brava, el desconocimiento y el menosprecio fueron un problema fundamental que fue muy traumático en Guambía. Tanto que, a pesar de que era un trabajo con los propios guambianos, que era respaldado por el propio cabildo y era para la propia solución de los problemas de la recuperación, muchos abuelos ya no quisieron hablar y se murieron sin hablar otra vez. Yo creo que esa es la razón fundamental.

M.A: Un poco la melancolía por la pérdida de las tierras, el terraje, todo eso es parte de esa historia, pero no tanto que por la escritura se hayan sentido traicionados...

L.G.V: No.

M.A: Es curioso. Muelas le da mucha importancia, Trino también, en las entrevistas, por eso, me llamaba la atención, incluso, creo que Javier Calambás me mostró una fotocopia de la escritura.

L.G.V: Todo el proceso de organización en Guambía se hizo con la escritura; Trino afirma que él lo hizo, pero no fue solo; fueron él y Víctor Daniel Bonilla quienes lo hicieron y trabajaron con la escritura. Todas esas reuniones que se hacían por la noche, al escondido, con terrajeros que, con riesgo de ahogarse en el río, se volaban de las haciendas (que estaban limitadas por el río, y el acceso era por unos puentes con puertas y los mayordomos manejaban la llave del candado, por eso no había salidero ni entradero sino de día y con autorización); entonces, los terrajeros se volaban de noche atravesando el río para ir a esas reuniones, que se hacían con la copia de la escritura; eso fue lo que los convenció que esa tierra era en verdad de ellos y no de los terratenientes, lo que dejó sin argumentos a los curas que decían que era un robo lo que ellos estaban haciendo; de ahí salió el concepto de recuperación. Por eso, para diferenciarse de los campesinos, los indígenas decían: nosotros no invadimos, recuperamos; eso salió de ahí.

M.A: A eso le da su relevancia Trino también.

L.G.V: Ahí fue cuando la gente ya levantó cabeza y recuperaron inclusive el cabildo, o sea que decidieron nombrar un cabildo que sirviera a la recuperación de las tierras y no a los curas y los terratenientes como venía pasando, creo que desde el origen. Aquí no se dio lo del valle de Sibundoy, en donde a veces el misionero fue el gobernador del cabildo, pero en la práctica eran cabildos manejados a dedo por los enemigos de los guambianos.

Por eso se habló también de recuperar la palabra de los mayores, pero los mayores nunca habían hablado para casetes, ellos hablaban en actividades cotidianas en donde la palabra jugaba un papel, surtía un efecto, entonces, cuando se encontraron con la palabra de los mayores grabada en casetes, no supieron que hacer con ellos ¿Cómo le llevamos eso a la gente? Porque si se lo llevan tal cual, la gente volvería a decir que esos son bobadas, que es ignorancia.

Cuando empezamos a trabajar, apareció otra cosa: los refranes, que son formas de consejo, de transmitir una experiencia y un conocimiento de qué es lo que hay que hacer en ciertas circunstancias; en las primeras reuniones que tuvimos, los maestros decían que eran supersticiones y agüeros, porque no entendían más allá de lo inmediato: que los niños no metan los tizones al fogón por la parte gruesa porque se orinan en la cama; que no pisen una piedra de colocar la olla porque cuando vayan a pasar un puente se caen al río. Los consideraban supersticiones.

Hubo que analizar cada uno de estos refranes, qué tenían que ver con otras cosas, para que la gente empezara a darse cuenta que contenían un conocimiento acumulado y convertido en orientaciones prácticas para la vida, que, por supuesto, había que adecuar a las nuevas condiciones en donde ya los puentes eran de cemento y de tres metros de ancho, no como los de antes que eran un palo sobre el río; de un puente de hoy nadie se cae.

Además, había habido cosas muy graves. El personaje fundamental en la vida guambiana y en la cosmovisión guambiana es el *Pishimisak* quien, como a mí me lo presentaron, era un enano cubierto de hojarasca, burlón y mamagallista, que le enredaba las crines a los caballos en el páramo, que escondía las ollas en la cocina a las señoras, que tumbaba la ropa que se estaba secando y la ensuciaba y que tenía además los pies volteados para atrás. Los abuelos lo llamaban el Pichingo. *Pishimisak* en la lengua wam quiere decir que es la gente fresca o la gente de lo frío, como traducían en esa época. Me puse a buscar ese personaje y lo encontré llegado de España, es el duende, toda la gente que había pasado por los internados ni siquiera lo llamaba *Pishimisak* ni Pichingo, le decían “el duende”. Así lo describen los relatos tradicionales españoles, –yo no sé si tendrá otro origen en Europa–, pero con dos o tres cositas que tenía en común con el *Pishimisak* lo habían deformado, y ya la gente se burlaba de eso y le quitaba importancia en su vida. Y eso era grave para la palabra de los mayores, porque ellos eran los depositarios de la sabiduría del *Pishimisak* y de su legado. Y a este lo habían convertido en motivo de burla a través de la educación escolar.

M.A: ¿Pero, por qué los guambianos habían adoptado ese duende español?

L.G.V: Porque les enseñaron las monjas y probablemente antes de las monjas los españoles. Yo encontré la pista en unos relatos de Milagros Palma sobre Nicaragua, en donde existe exactamente el mismo duende, ella le siguió la pista y dice que llegó de España. Y yo lo encontré tal cual entre los guambianos.

Entonces, lo trajeron los españoles y lo difundieron a través del contacto, de la educación y del adoctrinamiento. En lugar de decir que el *Pishimisak* era el diablo, como les decían a los embera, lo habían vuelto un enano burlón, mamagallista, un personaje folclórico, que ya no era, como dicen los guambianos, el dueño de todo, el que les dio todo, toda la cultura viene de *Pishimisak*; inclusive, *Pishimisak* tiene una contraparte. Por cada planta que los guambianos consumen hay una planta silvestre que es del *Pishimisak*, la papa del *Pishimisak*, la caña de azúcar del *Pishimisak*, el frijol del *Pishimisak*, que son plantas silvestres que existen allá. Las cultivadas se las entregó el *Pishimisak* para que vivieran. Y así es para cada elemento de la cultura guambiana, no solamente los que tienen que ver con la base material de la producción, los instrumentos, las herramientas de trabajo, sino todo, los vestidos, los colores del vestido, todo eso lo entregó el *Pishimisak* de alguna u otra manera en algún momento.

Entonces, desautorizarlo, al mismo tiempo que se desautorizaba a los mayores, era dejar a los guambianos sin una base de pensamiento y de organización de la vida propia, a la deriva, para donde los quisieran llevar quienes estaban interesados en llevarlos para su lado, los politiqueros, los terratenientes, los curas.

M.A: También se dice que a los guambianos los acusaban de que no habían nacido en Guambía, que no eran originarios de ahí sino traídos del Perú; y parece que una de las primeras cosas de esta comisión fue descubrir o redescubrir que no, que eso era un...

L.G.V: Porque los guambianos, los indígenas, a diferencia de los campesinos, basaban la validez de su lucha por la tierra en que eran originarios, en el derecho propio originario, el derecho que les daba el haber nacido ahí. Entonces, los terratenientes apoyados por..., –esa fue toda la polémica que tuve con Guido Barona, historiador de la Universidad del Cauca–, porque los historiadores, los antropólogos y los lingüistas de la Universidad del Cauca fundamentaban la idea de que los guambianos eran traídos del Perú, que ellos eran los yanaconas que habían traído los españoles del Perú, que por consiguiente no eran de ahí, que, por lo tanto, la idea de que esa tierra les correspondía por ser de ahí, no era válida.

Por eso, parte de la recuperación de la historia propia fue buscar la historia del origen de los guambianos en la tradición de los mayores. Lo que más me llamó la atención como académico en esa idea de recuperación de la historia, que a ellos les tocó pelear, es que la historia no es lo que ya pasó. Los maestros no guambianos, por ejemplo, trataron de influir mucho en los niños y en los padres de familia diciéndoles que eso era un absurdo, que los

guambianos lo que querían era volver a la época del guayuco, –como si en ese frío los guambianos hubieran vivido de guayuco alguna vez–, pero la idea de esos maestros era que querían volver al salvajismo, 2.000 años atrás, y a los guambianos les tocó dar esa pelea. Lo que ellos llamaban recuperar la historia no era eso, no era una visión de museo, de volver a vivir como un museo viviente, era otra cosa, para mí fue muy clave porque la visión de la historia que uno tiene es la de la academia.

M.A: Claro, usted en un artículo me cita y sí, uno dice la historia ya pasó, el pasado ya pasó.

L.G.V: Y tiene que haber pasado hace tiempos, porque si no, no es historia, si son 30 años, no, no es historia, todavía es la actualidad. Para ellos la historia era viva, era para volver a vivir, y cuando la gente les decía que querían volver a vivir como antes, no era así y jamás se les pasó por la cabeza. Cuando recuperaron cosas de antes las metieron en un museo, porque ellos sí tenían claridad que no era para volver a vivir de esa manera, que en un museo esas cosas jugaban un papel, pero que ellos no iban a volver a moler el maíz con piedra, ni a volver a dormir en camas de caña de maíz, jamás se les pasó por la cabeza esta idea. Son cosas que, cuando uno llega a trabajar allá, tiene que romper con ellas, porque le rompen a uno su pensamiento, es todo lo contrario lo que uno ha pensado y cree que son las cosas.

M.A: Otra idea que también aparece en otros pueblos indígenas es que los mayores van adelante, es decir que la historia... que el pasado va a delante y el futuro detrás.

L.G.V: Y eso está hasta en la lengua. La primera vez que encontré ese planteamiento fue en un libro sobre filosofía andina escrito por un argentino, no recuerdo si sobre los quechuas o los aymara u otros pueblos. Y volví a encontrarlo en Guambía cuando Bárbara Muelas me pidió que le ayudara en su tesis de posgrado, y uno de los temas era ese, ahí lo encontré en la lengua, como no soy lingüista poco sé de la lengua, pero al ayudarle a Bárbara Muelas me tocó meterme con esos temas y ahí apareció.

M.A: Quería que, por lo menos por ahora, me ampliara un poquito este tema de los solidarios y del movimiento de autoridades, la cuestión más política de ese movimiento. Víctor Daniel me contó mucho de eso, pero cómo es la percepción suya de esa división en el CRIC, de esa separación de autoridades indígenas, sobre todo guambianas, aunque no solo ellos; eso fue una pelea política, por la influencia de sectores de izquierda en la directiva del CRIC, o me imagino que fueron muchas cosas.

L.G.V: No, porque en lo que fue después el Movimiento de Autoridades también había influencias de sectores de izquierda, y no solo en el Cauca, también en Nariño y en otras partes muchos veníamos de organizaciones que habían tenido algo que ver con el maoísmo, ni siquiera con la izquierda en general. Entre los solidarios de Nariño, por ejemplo, Dumer

Mamian venía también de una de esas organizaciones marxistas-leninistas que hubo en esa época; lo mismo Álvaro Velasco.

Lo que era muy claro para los guambianos era que el CRIC estaba abandonando los principios con los que se había creado. La máxima autoridad del CRIC era la asamblea, y la asamblea era una asamblea de cabildos. Es curioso, sin embargo, que los terrajeros tuvieran un papel fundamental en la creación del CRIC, pese a que no estaban bajo la autoridad de los cabildos, sino de los terratenientes y de los mayordomos. Por eso querían recuperar esa autoridad, por eso se habló de recuperar el cabildo.

Se dieron cuenta de que cada vez se reunía menos la asamblea general, que cada vez más las decisiones las tomaban unas poquitas personas, las del Comité Ejecutivo, que salían de las comunidades y se iban a vivir a Popayán mientras eran del Comité y por eso estaban tomando decisiones erróneas.

En la asamblea del 80, que fue cuando los guambianos se definieron como pueblo guambiano y sacaron su bandera y comenzaron un mes después la recuperación de Las Mercedes, estuvo Gregorio Palechor, como representante del CRIC, y me acuerdo que Gregorio Palechor cogía su jigra paez, su jigra de cabuya, y decía que los guambianos nunca habían recuperado ni un puñadito de tierra, que los guambianos no luchaban, que lo que planteaban, que la tierra tenía que entrar al cabildo, no iba a funcionar porque no servía. Se oponía a los planteamientos de los guambianos porque por todo el Cauca el CRIC había aceptado las empresas comunitarias, había aceptado las cooperativas, muchas de las cuales eran cabezas del movimiento, como la de Zumbico en Jambaló. Eran cooperativas y empresas que habían salido de las recuperaciones, pero que estaban sometidas a una cantidad de reglamentaciones y de condiciones del INCORA y que, en muchos casos, se habían comprometido a pagar la tierra. Los guambianos se plantaron en que estaban recuperando y si la tierra era de ellos no tenían por qué pagarla. Y el Comité Ejecutivo del CRIC permanentemente estaba hablando en contra de eso que porque supuestamente entorpecía la lucha, creaba confusión, y marginaba al INCORA, que de todos modos jugaba un papel de apoyo.

En casi todos los puntos empezaron a aparecer divergencias. Por supuesto, esas divergencias se discutían en las reuniones en que nosotros participábamos, o sea que los solidarios estábamos de acuerdo con esa posición de los guambianos, y a través de los solidarios esa posición llegó a Nariño, en donde la gente la adoptó, todos los resguardos de Nariño, inclusive la adoptaron algunos resguardos paeces.

Fue para defenderse que el CRIC comenzó a decir que era un problema, solamente con los guambianos, pero cuando la gente de Nariño, los pastos, los quillacingas, los otros grupos de allá adoptaron la misma posición, y como lo hicieron varios resguardos paeces, por ejemplo Jambaló, Munchique Tigres y otros, entonces ya no pudieron decir que era una

pelea entre guambianos y paeces, que era lo que decían; entonces empezaron a decir que era una cosa manipulada por los solidarios, especialmente por Víctor Daniel Bonilla y después, como dice Trino en su libro, por Vasco, que llegó a mandar y a imponer sus criterios.

M.A: Sí, en algún momento, hay dos páginas en que le echa vainas a usted.

L.G.V: Y cuando el CRIC se metió de cabeza con el M-19, la situación se complicó más todavía, porque el M-19 tenía otros intereses.

Ese sector de oposición se llamó primero Autoridades Indígenas en Marcha, por un lado, por la marcha que vino a Bogotá y que recogió todos esos cabildos y, por otra, porque las reuniones de coordinación se hacían en los distintos resguardos participantes, y había que moverse e ir a todas esas reuniones. Y era tan fuerte la posición en contra del Comité Ejecutivo, que en las Autoridades Indígenas jamás se aceptó que hubiera un comité coordinador, ni siquiera provisional. Cosa que fue negativa, fue un error, pero la bronca que tenía la gente con el Comité Ejecutivo del CRIC era terrible. Porque veían que se habían colocado por encima de la gente, que se habían vuelto, como decían, unos patrones, que había que hacer los que ellos mandaran; además, la gente además se daba cuenta del peso que gente como Tatay tenía sobre el Comité; Trino también lo dice.

M.A: Aunque dice que fue un compañero que ayudó mucho a la causa, pero...

L.G.V: Sí, pero que también hizo daño. Cuando se hizo el congreso del CRIC en Coconuco, que Trino menciona también, Pablo y su gente llegaron con el nuevo programa y con la nueva plataforma política ya impresos en Bogotá, a que lo discutieran los indios en el congreso ¿Quién había tomado esas decisiones? Las habían tomado los asesores del CRIC de acuerdo con los troskistas ¿Por qué? Llegó un momento en que ellos y el Comité Ejecutivo negaban que los indígenas tuvieran una política propia, una divergencia fundamental con los guambianos y con Víctor Daniel, que hizo el folleto de *Historia Política de los Paeces*. Decían que la lucha indígena no era una lucha política sino gremial; les removía las tripas a los guambianos que dijeran que ellos eran un gremio y que, por lo tanto, su lucha no era política. Los del Comité decían que el movimiento debía adoptar una política, y que ésta debía ser de izquierda; entonces invitaron a la gente de las organizaciones de izquierda a que presentaran cuál era su política frente a los indígenas, y el grupo que “ganó la licitación”, como digo yo, fue el grupo de Humberto Molina y los otros.

M.A: ¿Tendencia socialista o...?

L.G.V: No, sacaban un periódico con ese nombre, pero era socialista...

M.A: ¿El Manifiesto? ¿La Unión Revolucionaria Socialista?

L.G.V: Creo que sí.

De ellos salió la idea de que los enemigos de los indígenas del Cauca ya no eran los terratenientes sino los capitalistas del Valle. Eso fue un vuelco total en la política del CRIC, les cambió el enemigo por un enemigo que los indios ya no veían, porque al terrateniente lo tenían ahí, al cura lo tenían ahí, al politiquero lo tenían ahí, pero al capitalista del Valle... Y, además, ¿cuál capitalismo en el Cauca en esa época?

Entonces lo que decían era que el capitalismo del Valle actuaba en el Cauca a través del mercado y del comercio. De ahí salió como punto fundamental del CRIC, a partir de ese momento, pasar a un lugar secundario las recuperaciones de tierras y crear la gran central cooperativa para enfrentar al comercio y al mercado capitalista. Entonces se dedicaron a crear cooperativas en todas partes y dejaron el movimiento de recuperación de la tierra, hasta que lo retomaron los Nietos de Quintín Lame hace poco, lo habían dejado marginado. Hasta el punto que cuando empezaron estas nuevas luchas en Caloto, la primera declaración que sacó el CRIC fue condenándolos porque perjudicaban las discusiones que se estaban haciendo con el gobierno en la comisión de tierras. O sea que estuvieron más de 20 años separados de esa línea de lucha: la tierra, para afirmar la línea de que el capitalismo es el enemigo.

Cuando esa relación no les funcionó mucho, les cayó el M-19 a decirles que la manera en que debían hacer las cosas era organizarse militarmente para poder detener ese desangre tan tenaz que había, con el asesinato permanente de los dirigentes y con la represión de las luchas. Porque proporcionalmente ningún movimiento popular había sufrido un desangre tan terrible de sus dirigentes, que no abundaban tampoco. El M-19 empezó a jugar el papel militar, primero, y tampoco funcionó; hizo crisis cuando pasó lo de Tierradentro, en donde está el parque arqueológico, en San Andrés de Pisimbalá. Allá había un terrateniente que los tenía asolados, –yo lo conocí y era un desgraciado a morir una porquería de tipo, una bestia; entonces decidieron que tenían que salir de ese tipo. El M-19 fue y llevó las armas, las escondió, escogió gente y les dio formación militar elemental para que hicieran esa acción; hubo gente que se asustó a la hora de la verdad y les aceptaron que si no querían participar no lo hicieran; cuando mataron al terrateniente y cayó toda la represión, esa personas hablaron y cayó toda la gente que había participado.

Entonces, la solución que encontraron fue crear el *Quintín Lame*, que los propios indígenas se organizaran en lo militar y no tuvieran que depender del M-19. Yo no sé exactamente cómo fue la negociación interna pero debió haber sido una decisión de Navarro y Tatay. Además, el comandante del *Quintín Lame* no fue ningún indio, sino Tatay. Pero el “M” no se retiró del Cauca, en Guambía, por ejemplo, la siguieron embarrando. Y hubo casos y sitios en donde no era posible distinguir el uno del otro; en las primeras épocas, el *Quintín Lame* estaba en los mismos campamentos del M-19, hasta que hizo sus propios campamentos, pero la gente común no entendía quién era quién.

En Guambia, cuando yo estaba terminando mi trabajo, en el 88, debía salir en agosto y me tocó hacerlo en junio, porque en junio sacaron de su casa a media noche a uno de los principales dirigentes de los terrajeros de La Clara, a Juan Tunubalá, y desapareció. La gente comenzó a decir que eran gente del M-19. Cuando pasaron 8 días y Juan no aparecía, el cabildo se fue donde el M-19 y les dijo: sabemos que ustedes tienen que ver y les dieron tres días de plazo para entregarlo o decir quién lo tenía. A los tres días, el M-19 les dio la razón de quién había sido y dónde estaba el cadáver. Y efectivamente, allí lo encontraron, enterrado bocabajo, con las manos amarradas y un palo clavado en el corazón. Se supone que fue el *Quintín Lame* que lo sacó de la casa y lo entregó a una gente de lo que ahora llaman Ambaló, en donde hay algunos que son puro lumpen, y ellos lo mataron.

Luego hubo unas recuperaciones de la finca de Pepe Estela, que queda antes de llegar a Silvia, y el acuerdo que se hizo con el INCORA era que desalojaban pero que les daban tierra en otras parte; les entregaron unas tierras hacia abajo, hacia el sur, yendo para Totoró, y la gente de Ambaló empezó a reclamar que eso era de ellos. La gente armada que fue a sacar a los guambianos para que entraran los de Ambaló fue de nuevo gente del M-19.

Nadie tenía claro quién era el M-19 y quién del *Quintín Lame*. Hubo una mona que la gente conocía de hacía mucho tiempo que era del M-19; pero cuando pasaba algo en lo que aparecía involucrada, siempre decían que no fue el M-19 sino el *Quintín Lame*.

Esa influencia para que hubiera cosas que no eran indígenas, que no beneficiaban sino que obstaculizaban la lucha, venía desde la confrontación con el Comité Ejecutivo. Y Trino la vivió en carne propia, porque estuvo en el Comité Ejecutivo, pero cuando fue presidente de la ONIC, le tocó confrontación con el Comité Ejecutivo, cosa que finalmente lo llevó a retirarse del movimiento indígena e irse allá para la Sierra Nevada. El Comité Ejecutivo desconoció su representación porque no aceptó poner la ONIC al servicio de la guerrilla: el M-19 y otros grupos que estaban creando en el Tolima, en Antioquia y otros sitios, y que querían seguir extendiéndose utilizando la ONIC. Y Trino les “trancó el mocho”, como dicen. Entonces, lo desautorizaron, prácticamente lo destituyeron, porque en la ONIC los cargos son en representación de la regionales, si el CRIC le quitaba su reconocimiento, se queda sin base. Como ya estaba cercano un congreso de la ONIC, Trino se aguantó hasta el congreso y ahí se retiró y se fue, y no volvió al Cauca hasta hace poco, que resolvieron condecorarlo.

M.A: Sí, que estuvieron ustedes 3 con Víctor Daniel y...

L.G.V: No, yo no. Yo a condecoraciones no voy.

M.A: Pero, usted estuvo en algo.

L.G.V: Que invitaron a Trino a un congreso del CRIC que hubo en Totoró. Ese fue su regreso al Cauca como personaje político después de varias décadas. Antes había ido una o

dos veces a resolver problemas familiares, de la familia que dejó en Guambía, porque dejó mujer e hijos.

M.A: Pero él no tiene tierra, mejor dicho no está...

L.G.V: No, en Guambía no. Eran muy pobres en Guambía; la tierra que trabaja en la Sierra Nevada prácticamente no es de él sino de la mujer es, son las tierras de Benerexa.

M.A: Sí, él me comentaba eso con dolor. Dejémoslo aquí, por ahora, espero que podamos continuar...

Segunda Parte

Mauricio Archila: Hoy es 24 de junio, a las 10:30, con el profesor Luis Guillermo Vasco, segunda parte de su entrevista.

La vez pasada usted me había hecho una descripción de muchos elementos; yo tendría unas preguntas para épocas más recientes. Por un lado, quería saber su impresión de la formación de este Movimiento de Autoridades Indígenas, su formalización y, luego, cómo fue lo de la Constituyente. Tengo entendido que usted no estuvo muy de acuerdo, pero no sé, puede ser mala información mía, en que se participara en eso. ¿Cómo vé usted lo de AICO, AISO y la lanzada de Muelas a la Constituyente?

Luis Guillermo Vasco: Me parece que la formalización del Movimiento de Autoridades Indígenas del Suroccidente iba en contra de los mismos planteamientos que había hecho este movimiento y en desacuerdo con una de las críticas principales que le habían hecho al CRIC.

El hecho de que el Movimiento hubiera surgido sobre la base de criticar que el Comité Ejecutivo del CRIC había cambiado completamente los principios sobre los que el CRIC se había fundado y, por lo tanto, su manera de funcionar, llevaba a que siempre hubiera oposición a una formalización. La única formalización que tenía el Movimiento de Autoridades eran las reuniones de las autoridades indígenas; periódicamente, cada que había la necesidad, cada que había problemas que discutir se citaba una reunión de las autoridades indígenas en los distintos sitios o resguardos que pertenecían al movimiento; podía haber dos al año, podía haber cinco, podía haber menos, podía haber más, pero no se aceptó nunca que se pensara en crear un comité coordinador, que mantuviera un contacto hacia afuera y sirviera también de centro de contacto de autoridades y Movimiento de Autoridades entre una reunión y otra; eso nunca se hizo porque la gente se oponía completamente.

Pero cuando empezaron a participar en elecciones, algo muy anterior a la constitución, en el régimen de Virgilio Barco con la descentralización y la realización de las elecciones de alcaldes y de que se podía empezar a votar para concejos municipales, se vieron obligados a

tener un sitio donde los encontrarán, a tener un teléfono donde los pudieran buscar, a tener aunque fuera un cuarto o una oficina donde alguien atendiera el teléfono y pudiera recibir o contestar una carta etc. La primera la abrieron aquí en Bogotá y fue iniciativa de Floro Tunubalá con los estudiantes indígenas de la Universidad Nacional, especialmente con los guambianos y los de Nariño.

Por otra parte, ese proceso de institucionalización llevó a que tuvieran que elegir unas directivas que el gobierno pudiera reconocer, que pudieran ser interlocutoras de los distintos niveles del gobierno, tanto en los municipios, como en los departamentos, como en Bogotá.

Cuando se tomó la decisión de empezar a participar en elecciones, por lo menos en el caso de Guambía, yo estaba allá en esa época y me opuse, me opuse rotundamente a la participación, pero, finalmente, la posición de Víctor Daniel Bonilla y de Floro Tunubalá y otros logró convencer a la gente y acordaron participar en las primeras elecciones municipales, en Silvia. Inclusive, poner muchas de las cosas que se habían creado y organizado para la lucha o como resultado de ella al servicio de esas campañas. Por ejemplo, en la vereda Cacique había una casa editorial creada a raíz del trabajo que yo hice allá con los guambianos; inicialmente era de un nivel muy elemental, que publicaba con mimeógrafos, con screen y, luego, ya metidos en sacar propaganda electoral, fueron consiguiendo financiación para comprar unas impresoras, unas imprentas mínimas; en esa época no era todavía el auge de las impresoras de computador, sino que todavía era con imprenta, con imprentas planas, para sacar por lo menos comunicados y cosas así.

Ese fue el inicio y fue, también, el inicio del distanciamiento de la posición mía con el trabajo del Movimiento de Autoridades. Yo seguí trabajando con las cosas que no tenían que ver con eso, pero esa participación, ya no sólo en política electoral sino en cuanta negociación y conversación había con el gobierno nacional, fue profundizando ese distanciamiento.

Cuando se habló de la participación en la Constituyente, que fue cuando se dio la formalización definitiva, ya ni siquiera solamente como Movimiento de Autoridades del Suroccidente sino de Colombia, y cuando incluso apareció la famosa sigla y comenzaron a dejar de usar el nombre real del movimiento para cambiarlo por AICO, les dije: pero es que AICO no es nada, la gente puede aprender a reconocer AICO, pero nunca van a entender qué es lo que existe, y esa es la primera base para que el Movimiento deje de ser lo que fue, se vuelve AICO y deja de ser el Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia. Yo les recordaba lo que pasó con el MOIR, hoy ya nadie sabe qué es el MOIR, nadie sabe qué significa MOIR, todo mundo dice que MOIR es un partido, pero nadie se acuerda qué significan las iniciales del MOIR: Y eso tiene implicaciones, como la posibilidad por ejemplo de que ellos puedan ser un partido a todos los niveles sociales, cuando surgió, por definición, por orígenes y por orientación, como un movimiento obrero, además

independiente y revolucionario, y dejó de ser todo eso para convertirse en una sigla. Lo mismo pasó con AICO. Yo me opuse a que se empezara a hablar de AICO, a que no se usara el nombre por “ser muy largo”; había razones que parecían muy prácticas pero que van escondiendo los cambios en el pensamiento, en las ideas que se tienen acerca del movimiento.

Entonces, llegó el momento de participar en la Constituyente. La primera propuesta que se hizo por parte del Movimiento de Autoridades, y yo participé en su discusión, era que los indígenas tenían derecho propio a participar. Como existe ahora, como resultado de la Constituyente precisamente, que hay unos cargos de senadores y representantes que por derecho le pertenecen al movimiento indígena; quién los ocupa ya es una cuestión “interna” del movimiento indígena, pero hay dos cupos en el senado y uno en la cámara para los indígenas. Eso se planteó y el gobierno de Gaviria no aceptó que los indígenas tuvieran derecho propio a participar por ser indígenas; entonces vino la decisión de participar como cualquier otro partido o movimiento, inscribir sus listas y hacer una campaña a nivel nacional en donde podía participar cualquier persona, aunque no fuera indígena, a favor de los candidatos indígenas. Yo no estuve de acuerdo con esa decisión y a partir de ahí saqué la mano de lo que tenía que ver con el Movimiento de Autoridades; inclusive escribí una carta para una reunión que hubo un poco después, –ya no recuerdo si fue antes o después de la asamblea, de la aprobación de la constitución–, carta que está publicada en mi página web, ya no como carta, porque le hice algunas modificaciones, sino como artículo, cuya primera publicación la hizo el IEPRI como lectura de apoyo para un seminario de la cátedra Manuel Ancizar, una de las primeras que se organizaron y en la que participé.

Yo nunca hice parte en nada que tuviera que ver con el trabajo de la Constituyente, quien estuvo cerca a Lorenzo todo el tiempo fue Víctor Daniel Bonilla, y los delegados indígenas como Floro Tunubalá y uno que delegaron los de Nariño, y Martha Urdaneta que, luego, a través de ese trabajo terminó siendo la compañera de Lorenzo. Yo seguí siendo amigo del taita Lorenzo, éste iba a veces a almorzar a la casa o nos encontrábamos por ahí y charlábamos un rato, pero participación dentro del equipo de trabajo en la Asamblea Nacional Constituyente y, luego, en el congresito, no tuve nada que ver con eso. Sí recuerdo que recién instalado el congresito, Floro, creo que fue Floro, citó a una reunión, no sé con qué tipo de personas, pero recuerdo que me citó a mí, que se hizo en el edificio del Hotel Orquídea Real, en la séptima con 32. La idea era conformar un equipo que les colaborara y yo no acepté, me negué, esa fue mi única y última participación en ese tema.

Y cuando salió la nueva Constitución, con mayor razón estuve afuera; precisamente la opinión mía está consignada en el artículo que presenté como ponencia en la cátedra Manuel Ancizar, sobre la apertura de las siete llaves; en él digo que lo que se había venido buscando durante toda la época de la república era integrar a los indígenas a la nación colombiana, y que al fin lo habían logrado con la Constitución, por lo menos en lo jurídico; que ella contenía todas las bases legales y, luego, las organizativas a través de las famosas

mesas de trabajo, para que la integración se diera. Los resguardos no eran algo aparte de la estructura político-administrativa del país, sino que hacían parte de esa estructura; los cabildos pasaban a ser parte de la organización socio-política de Colombia, cuando antes no se ajustaban a las leyes de Colombia; y lo mismo sucede con todo lo que se aprobó respecto a recursos naturales, manejo del orden público y, sobre todo, en lo que tiene que ver con la economía.

La idea que se aceptó es que todo se iba a resolver en las mesas de trabajo. Por ejemplo, cuando salió el Primer Plan Nacional de Desarrollo, que recogía lo aprobado por la Constituyente, en donde el Movimiento de Autoridades había propuesto que se reconociera que las sociedades indígenas tenían una economía propia, cosa que no se aceptó, que no tuvo respaldo ni siquiera del delegado del CRIC, ni, luego, de los delegados del Quintín Lame ni del M-19. Lo primero que encabezaba ese plan de desarrollo es la declaración de que en Colombia hay una única línea de desarrollo económico, y eso a pesar de que en la comisión redactora de ese plan de desarrollo había estado Rojas Birry en representación del movimiento indígena. Recuerdo que en esa época se discutió si se presentaba una demanda contra ese plan de desarrollo por inconstitucional, pero descubrieron que no tenían de dónde pegarse porque en la constitución no hay ningún reconocimiento ni de una economía propia ni de una autonomía económica, por consiguiente, lo que se hizo fue presentar la discusión, que supuestamente se zanjó con un documento Conpes, –ahora todo se arregla con documentos Conpes–, en donde se decía que los indígenas podían aplicar ese plan nacional de desarrollo adecuándolo a sus particularidades culturales.

Pero esa solución lo que hace es ratificar lo que dice la Constitución, que el reconocimiento que se hace de los indígenas es un reconocimiento meramente cultural. Ahí no hay un reconocimiento económico, ni político, ni siquiera de organización familiar. Uno de los líos grandes que hay ahora es que Bienestar Familiar actúa en todas las sociedades indígenas, en donde quedó con la puerta abierta, de acuerdo con las leyes nacionales sobre familia, leyes que no tienen en cuenta las diferencias, ni siquiera al nivel en que las planteó desde los años 50 y 60s Virginia Gutiérrez de Pineda, sino que funciona como si existiera el mismo tipo de familia en todo el país; en las sociedades indígenas eso es causa de muchísimos problemas, pero como después llegan con la alimentación para los niños y los sueldos para maestras indígenas o guarderas indígenas, con eso lo aceptan, porque es entrada de ingresos y vinculación de gente.

Esa fue la posición mía, expresada, primero, con la carta que escribí al Movimiento de Autoridades para una reunión que citaron en Nariño, explicando porqué no asistía; y, luego, con más amplitud, con esa ponencia que presenté en la cátedra Manuel Ancizar mostrando las implicaciones negativas de la nueva Constitución para los indígenas. Por supuesto, como ocurrió con la ley 89 de 1890, si los indígenas se organizan para dar otra lucha, en la Constitución tienen un apoyo legal para ciertas cosas, como pasó con la recuperación de tierras en los años 70, cuya base legal estaba en la ley 89 de 1890, que antes no había

servido pero daba las posibilidades. Yo opinaba que si la gente se organiza y lucha, lo que se aprobó en la constitución da bases para ello, da un apoyo para esas luchas, pero tomada como tal implicaba el desmantelamiento del movimiento y el cambio de la lucha por la concertación en esas comisiones, llamadas por eso mesas de concertación.

De ahí para adelante no volví a tener vinculación con el Movimiento de Autoridades, pero seguí trabajando en Guambía. El problema del trabajo en Guambía, a partir de ahí, es que todo el tiempo estaba chocando con lo que empezaron a hacer el cabildo y la comunidad. Por ejemplo, Floro fue gobernador dos años, un compañero de Floro...

M.A: Gobernador del Cabildo, después del Departamento.

L.G.V: Del cabildo. Otro guambiano muy amigo de Floro, Segundo Tombé, también fue gobernador dos años, y la política de ellos estaba en concordancia con lo que se había aprobado en la Constituyente y en lo que ellos participaban. Y sus gobernaciones marcaron muy fuertemente en Guambía rumbos en el sentido constitucional. Se presentaron en esa época problemas semejantes a otros que se habían dado anteriormente, pero ahora se enfrentaban de una manera completamente distinta. Por ejemplo, en Guambía se había tomado en la época fuerte de la lucha una decisión frente a la Caja Agraria y las deudas que la gente tenía con ella: el cabildo decretó una moratoria indefinida en el pago de las deudas, o sea que negaron el pago de las deudas a la Caja Agraria y eso lo enfrentaron colectivamente; la Caja Agraria, finalmente, no pudo cobrar esas deudas a pesar de que muchas de ellas eran individuales, pues la comunidad planteó ese problema como una lucha.

A finales de los 90 o comienzos de los 2000, se presentaron problemas graves con el Plan Mundial de Alimentos. Cuando llegó el plan de sustitución de cultivos "ilícitos", y metieron en Guambía las trucheras como proyecto alternativo de mejoramiento económico, cultural y de alimentación para los guambianos, y como ya había las experiencias con la Caja Agraria, el Plan supo planear muy bien las cosas y, aunque yo me opuse, el cabildo lo aceptó. La propuesta era que la gente solicitaba créditos a nivel individual o de grupos para montar una truchera, bien fuera para producir trucha como alimento, bien para pesca deportiva o para ambas cosas, pero el cabildo entregaba la plata y quedaba responsable del crédito global con el Plan Mundial de Alimentos, los beneficiarios del crédito, individuales o pequeños grupos, eran responsables ante el cabildo.

Cuando la gente se quebró, y la ruina llegó, por un lado, porque las trucheras no se hicieron racionalmente; se hicieron demasiadas para un mercado que era hipotético; segundo, porque la idea era que se iba a cambiar la alimentación guambiana porque la trucha se vendía a \$3.000 pesos la libra, cuando por fuera costaba 7.000, 8.000 pesos o más, pero el precio no es lo que cambia las costumbres alimenticias de la gente y, además, 3.000 pesos puede que sea muy barato comparados con el costo de la trucha en Cali o Popayán, pero

para un guambiano era plata en esa época; entonces, no fueron los guambianos los que compraron trucha sino que el turismo fue el mercado para esa trucha. Silvia tenía un auge del turismo grandísimo en esa época, había cantidades de restaurantes, llegaba cantidad de gente, ahí estaba el mercado de la trucha; pero al poco tiempo hubo una toma guerrillera y no volvió nadie; se arruinaron los hoteles, se arruinaron los restaurantes, y se arruinaron las trucheras de los guambianos. De ochenta y pico que llegó a haber, creo que en este momento quedan cuatro o cinco, y no todas dedicadas a la venta de trucha; la del cabildo, por ejemplo, ahora está dedicada a la producción de alevinos para la venta a otras trucheras, algunas de fuera del Cauca.

Yo me opuse a esos proyectos, pero eran choques con el cabildo o las entidades. Recuerdo que cuando ese plan de las truchas, una de las dos personas que llegó a plantearlo en Guambía había sido alumna mía; me la encontré en Guambía de casualidad y pasamos muchas horas hablando de la inconveniencia de ese proyecto y de lo que iba a pasar pero, como ella no era la jefe y finalmente ni siquiera abrió la boca frente al jefe, entonces quedó aprobado con esas condiciones a las que yo me oponía.

Cuando todo se derrumbó y no hubo como pagarle al Plan Mundial de Alimentos, el PMA demandó al cabildo jurídicamente y estaban a punto de decretarle un embargo; y el cabildo sí tiene cosas que embargar, a diferencia del guambiano individual, porque sus tierras son tierras de resguardo, que son inembargables, etc., pero el cabildo tenía casas en el pueblo que eran de su propiedad, y carros y la ambulancia del hospital, todos esos eran bienes del cabildo y eran embargables, también los equipos de la emisora comunitaria. En una reunión yo propuse que se empezara a hablar con la gente y a organizar para resolver eso a través de una movilización de la comunidad, como se había hecho con la moratoria de la Caja Agraria; finalmente lo que aprobaron fue contratar a unos abogados que defendieran el cabildo por muchos millones de pesos.

En un periodo de un año hubo diferencias grandes por ese estilo. Yo quedaba completamente al margen, o mejor dicho, en completa minoría en frente a las decisiones que finalmente tomaba el cabildo o que tomaba el cabildo con gente de algunas veredas.

Otro ejemplo, de cuando ya estaban funcionando las transferencias. En Guambía, el arquitecto guambiano era Misael Aranda, uno de los guambianos que trabajó conmigo en la recuperación de la historia y cuyo nombre aparece como autor del libro. Él tenía un diploma dado por el cabildo que lo reconocía como el arquitecto guambiano, y era el que orientaba para la construcción de las escuelas, la de los comedores de las guarderías, la construcción de muchas casas. En una ocasión, en la vereda Cacique, en donde había dos escuelas, una vieja, que era una casa antigua de bareque, donde ya no cabían y que estaba con muchas goteras y en muy mal estado; y una nueva que construyeron bajo la dirección de Misael, a pesar de que era con concreto y vigas y ladrillo y techo de eternit, cuando la antigua no se pudo usar más por razones de seguridad, porque se estaba cayendo encima de

las cabezas de los niños y de los maestros, reunieron a todos los niños en la escuela nueva y no cupieron; presentaron un proyecto de ampliación, trabajo que normalmente se hacía con mingas, mingas para preparar la tierra, para construir, para traer y acarrear el material, –yo tengo una foto del taita Lorenzo, cuando ya era senador, botando ladrillos en una minga de esas, en una cadena gigantesca de gente que salía de la carretera, atravesaba el río y subía hasta la escuela.

Presentaron un proyecto para pedir fondos, porque los proyectos se introdujeron como resultado de la formalización de los movimientos y de la constitución. Les respondieron que ese proyectico no valía la pena, que presentaran una cosa en grande por ahí de 80 o 90 millones de pesos. Yo me opuse a que aceptaran eso, les dije: sigan con el proyecto de ustedes que le pueden conseguir financiación por otro lado, el taita Lorenzo puede hacerlo. Pero terminaron presentando un proyecto grande y se los aprobaron. Pero, como esos proyectos tienen interventoría, los interventores fueron a mirar y lo primero que dijeron fue que, para garantizar su efectividad, tenía que ser dirigido por un profesional graduado con títulos académicos, y, entonces, de entrada, el arquitecto guambiano quedó por fuera, nombraron un arquitecto creo que de Popayán; éste fue con un ingeniero e hizo los estudios y cuando empezaron a trabajar, resolvieron que los guambianos no tenían capacidad ni para pegar un ladrillo, y contrataron todos los obreros de construcción en Piendamó, Popayán y Cali. Los guambianos quedaron excluidos de todo el proceso de construcción. Cuando se dieron cuenta de lo que había pasado, nadie peleó por eso, quejas sí hubo a nivel verbal, pero nunca hubo ni siquiera un documento mostrando los resultados de haber aceptado ese tipo de proyectos. De ahí para adelante todo empezó a pasar del mismo modo, yo me oponía a ese tipo de cosas y les decía que eso era incongruente con lo que se había peleado, que uno de los objetivos de la lucha era recuperar la autoridad y la autonomía, y aquí cada día se estaban volviendo a perder.

Finalmente, después de alguna discusión fuerte, no me acuerdo sobre qué cosa, no volví a Guambía a trabajar. Ocasionalmente me invitaban muchachos, jóvenes, básicamente, hasta donde me acuerdo, eran los muchachos que estaban a cargo de la emisora comunitaria, porque querían grabar unas cosas para pasarlas por la emisora, pero eran cosas que podían hacer con al taita Avelino, que sabe de eso mejor que yo. “No, la gente le hace más caso a la gente de afuera” o “no, al taita Avelino no hemos podido concretarlo para que lo haga”. Eso a mí no me gustaba ni cinco; desde que empezamos el trabajo en el 85, cuando me invitaban a hacer un taller, a una capacitación, mi condición siempre fue que íbamos los compañeros que estábamos trabajando en eso, y los tres éramos los capacitadores, los orientadores o como se llamaran en un momento determinado, los que hacíamos el taller, o las charlas, o las capacitaciones. Me planteé que yo no tenía porqué suplantar a la gente de la comunidad que trabajó conmigo y que conoce las cosas mucho más directamente y está metida en eso; entonces, no volví a aceptar.

Varias veces hablaron de invitarme a talleres con la participación de los compañeros guambianos ¿Cuáles son sus condiciones? Las mismas de toda la vida, me avisan que día es y yo vengo, yo no cobro ni pasajes, ni por hora de hablar, recuerdo que en una época habían invitado a alguien del IEPRI, que les cobraba \$300.000 la hora por una conferencia, no recuerdo quien fue. Les dije que yo no cobraba nada, que siempre me quedo en casa de los guambianos y en ninguna parte a donde llegue me van a decir que no, y ahí como lo que haya, ayudo con lo del mercado, con la remesa, pero no cobro nada: “Bueno, listo, nosotros le avisamos, vamos a reunirnos con los compañeros...”; pasó como tres o cuatro veces y nunca concretaron la invitación. La última vez que me pidieron algo, me dijeron “Profesor, usted por qué no nos pasa las fotos que sacó durante el trabajo en Guambía; ¿cuántas son?”. Les dije: tengo 2000 fotos “¿Y usted cuánto pide por ellas?”. Les dije; un paquete de 50 Cds. “Bueno, vamos a ir a vernos con el Comité de Educación o con la emisora y entonces le avisamos cuando los cd estén listos”.

M.A: Y hasta el sol de hoy...

L.G.V: Y eso ahora cuando todo mundo cobra por todo, hasta muchos de los que fueron antiguos solidarios. Recuerdo que una vez necesitaron unos mapas de cartografía social que había hecho un tipo de Cali, con una antropóloga egresada de la Nacional que vivió en Guambía mucho tiempo y fue mi monitora en el curso de taller de técnicas en una de las salidas a Guambía; ellos hicieron esos mapas y los guambianos los mantuvieron allá varios días; les dieron comida y dormida y los acompañaron a los recorridos; y el día que los guambianos necesitaron los mapas para el plan de ordenamiento territorial, se los pidieron y ellos les dijeron valen tantos millones. ¿Y yo iba a meterme la mano al bolsillo para pagar esos Cds?

Hasta ahí llegó mi trabajo con los guambianos, creo que eso fue en el 2001 o algo así.

M.A: ¿Y no ha vuelto?

L.G.V: He vuelto, pero de visita. He ido unas tres o cuatro veces, pero de visita; hace tres o cuatro años me invitó Lorenzo Muelas, porque había el cuento de que había aparecido un oso y que se estaba comiendo las vacas de él, y decía que no sacaba las vacas porque prefería mantener el oso con sus crías, que debían estar muriéndose de hambre cuando habían salido hasta tan afuera. Yo fui y estuve con él en la casa y caminamos por los recorridos del oso, pero no los vimos, aunque se veía donde se habían comido a las vacas y los sitios donde comen vegetación, porque esos osos son, sobre todo, vegetarianos; el hambre que tenía que haber era muy tenaz para que se volvieran carnívoros y salieran hasta las fincas, porque ahí es muy fácil que los maten.

Otro viaje de paseo se hizo hace año y medio con estudiantes del Externado, coincidentalmente también organizado con Lorenzo Muelas. Allí se vio la diferencia de acogida que dan los guambianos a la gente; cuando no va a hacer un trabajo para la

comunidad ni un trabajo que le sirva a la gente, ahí no están dispuestos a participar en lo que usted necesite, ahí es a regañadientes y hasta quedando mal.

En estos ocho años he ido unas cuatro o cinco veces en esa tónica, de visita, a visitar a la gente. Y las colaboraciones que ha habido, ahora son individuales. Por ejemplo, Misael Aranda se va a pensionar y quiere que le reconozcan su participación en el libro, porque eso le permite sacar una pensión más alta como maestro, y le pidieron una autorización de los coautores y una copia del registro en la Oficina de Derechos de Autor. Yo lo registré y le mandé la copia, autenticada, y mi carta de autorización para que presentara el libro, también autenticada. Ambas cosas, primero por fax y después por correo los originales.

Al compañero Avelino lo invitaron al exterior y tenía que mandar un currículum académico. Y me pidieron que yo lo hiciera. Pues lo hice con lo que habíamos hecho, las charlas en las que habíamos participado, los artículos y el libro, las capacitaciones y otras cosas que se habían hecho con las distintas entidades oficiales, aunque yo no estaba de acuerdo, pues a él no lo estaban invitando por ser un académico, sino por ser un guambiano que conoce el pensamiento y la forma de vida de su sociedad y que ha participado en la vida de la gente y en la lucha. Pero él dijo que de todas formas iba a mandar lo que le pidieron. Entonces lo hice y lo mandé. Ahora, ni siquiera el cabildo ha vuelto a llamar a pedir favores, porque ya no necesita, ahora tienen la sede del Movimiento aquí y, cuando vienen, lo hacen con hoteles y con viáticos pagados por la entidad del gobierno que los invita, ya no necesitan que uno les busque la comida o los aloje en la casa o los acompañe a las oficinas, porque ya manejan eso mejor que uno.

El año pasado, un antiguo estudiante de antropología resolvió hacer un video sobre Luis Guillermo Vasco, y quería hacerlo sobre mis aportes académicos; le dije que no estaba de acuerdo porque esos aportes académicos son derivados del trabajo con el movimiento indígena, si esto no aparece, no estoy de acuerdo. Aceptó y vino, pues está viviendo en Brasil, se hicieron unas grabaciones en los últimos cursos que dicté en el Externado, y les dije que iba a haber un último viaje a Guambía con estudiantes, pero desaprovecharon la oportunidad de ir y filmar. Luego se trabajó aquí seis meses, haciéndole entrevistas a Víctor Daniel Bonilla, a Myriam Jimeno, a Guillermo Paramo, al hijo de Guillermo Paramo, y a otras personas, y a mí aquí y en la Universidad.

Pero estaba pendiente un viaje a Guambía y el año pasado el cabildo no lo autorizó, primero, porque entendieron como si me fueran hacer un favor a mí, porque la solicitud no estaba bien redactada. El cabildo contestó que les parecía muy importante que hicieran un video sobre Luis Guillermo Vasco, pero que no en Guambía. Quien dijo que había que pedir un permiso fue Lorenzo Muelas, una de las personas que iban a entrevistar y que los había invitado a mostrarles todo el proceso de recuperación allá, en terreno, pero Lorenzo estaba peleado con el cabildo del año pasado; mejor dicho, ese cabildo lo nombraron para cerrar los proyectos que tenía Lorenzo para la educación en Guambía, porque él quería

cerrar las escuelas y los colegios para buscar otra educación, porque con la actual no se están formando guambianos; los maestros vieron que se iban a quedar sin trabajo remunerado o que les iba a tocar salirse del salón de clases, y montaron un candidato maestro y obtuvieron mayoría. El empalme no fue empalme, sino una permanente confrontación de Lorenzo con este gobernador, entonces yo dije que no hacía nada en Guambía si el cabildo no autorizaba, y no autorizaron.

Para este año nombraron otro cabildo, y el gobernador suplente es un maestro que trabajó con nosotros en el año 85, uno de Cacique, que es músico tradicional. Él trabajó en los talleres de recuperación de la música tradicional, y yo consideré que este año ni siquiera había que pedir permiso. Pero la persona que quedó encargada no ha podido asumir ese trabajo por falta de tiempo y no se ha podido hacer el viaje a Guambía.

Lo que hay del video hasta este momento la financió el ICAHN el año pasado con una beca. Lo que queda, hay que preparar el viaje, qué se va a preguntar a la gente en las entrevistas, a quiénes se va a entrevistar, qué cosas se van a filmar, en dónde se van a filmar. Lo que se presentó al ICAHN no es mi trabajo académico, ni mi trabajo con el movimiento indígena, aunque hay cosas de eso. Es un video sobre el personaje Luis Guillermo Vasco; así salió dice el director. Me parece que salió así porque ellos no supieron hacer las entrevistas; por ejemplo, yo sacaba un periódico con un grupo, pero trabajaba fundamentalmente con una estudiante, y les dije: háganle una entrevista a ella sobre el periódico *Cabuya*, la entrevistaron y no hay casi nada sobre el periódico, dos generalidades. Les dije: entrevisten a la profesora que creó el Comité de Solidaridad con las Luchas Indígenas en el Departamento de Antropología, porque yo llegué de campo y ese comité ya estaba funcionando; la entrevista era en Medellín y hubo mucho problema y no se hizo.

Los guambianos que tomaron la decisión nunca entendieron que el video también era sobre Guambía, sobre las luchas de Guambía, y sobre la participación que yo y otros solidarios habíamos tenido en esas luchas. No, ellos creyeron que era sólo sobre mí porque así se entendía en la carta, que estaba mal redactada. Ese trabajo se podía hacer conjuntamente con los guambianos, aunque el resultado no fuera para ellos directamente, pero sí hubiera sido como el último trabajo conjunto con los guambianos.

El taita Misael Aranda, cuando estuve hace año y medio con los estudiantes del Externado me dijo que me tenía una propuesta de trabajo, que me la mandaba, nunca llegó.

Ellos ya están en otra tónica, en otra onda y haciendo las cosas distinto, uno ya no cabe, a no ser que uno también empiece a pensar distinto y hacer las cosas distinto y yo por lo menos no tengo ningún interés.

M.A: Sí, yo subí a la escuela de Cacique y estuve hablando un rato con él y se acordaba, habló muy bien de usted, pero eso fue hace como año y medio, seguramente ustedes siguieron...

L.G.V: Además del trabajo somos amigos personales, de familia inclusive, él ha venido y se quedaba en la casa de nosotros, yo me quedaba con la familia en la casa de ellos, la ex compañera mía es madrina de una de las niñas y como el sistema de parentesco guambiano es clasificatorio, entonces resultó ser madrina de todos los hijos y yo también resulté ser padrino, a pesar de que yo no solamente no quise participar sino que ni siquiera fui el día del bautismo, pero así es el parentesco guambiano, clasificatorio. Resulté padrino de todos los niños, cuando era una sola persona la que fue madrina de una de las hijas. A la siguiente vez que yo fui, les dijo a sus hijos: “Saluden a su padrino”.

M.A: De todo este proceso de recuperación de la memoria y de la historia guambiana, ¿qué quedó? Las publicaciones, tengo entendido que en algún momento se montó alguna especie de museo, ¿pero eso cómo lo ve usted ahora? Porque me imagino que es un acto que hay que estar recreando continuamente...

L.G.V: Ese museo lo hizo el Comité de Historia antes de que empezara el trabajo conmigo. Una vez que fuimos a una reunión en Guambía, a una asamblea, nos tenían preparada una sorpresa a los solidarios, y esa sorpresa era el museo. Ese museo era en una casa de una de las antiguas haciendas recuperadas y consistía en una reconstrucción de la vivienda guambiana, no la tradicional pero sí una de un periodo intermedio, cuando ya había separación interna de espacios, la tradicional era un único gran espacio, ésta ya tenía pieza, sala y cocina separada, cosa además necesaria por la arquitectura de la casa que, en la parte donde montaron el museo había sido hotel donde los terratenientes alojaban a sus invitados: grandes personajes... ministros, embajadores, hasta presidentes de la república, entonces eran piezas con baño, con un corredor en la mitad.

Ese museo lo montaron ellos, luego pidieron un auxilio al Banco de la Republica para hacerle unos arreglos y otras cosas; el Banco les pidió un guion, entonces ese guion básicamente lo escribí yo con los compañeros guambianos del Comité de Historia, porque la encargada era Martha Urdaneta, pero le tocó venirse antes de terminar. Se hizo una reunión, se discutió, hicieron una visita guiada por el museo y de ahí salió el guion, y les dieron la plata. Pasado un tiempo, no había quién lo manejara permanentemente, porque el cabildo no quería nombrar a nadie; la gente que lo visitaba eran los escolares con los maestros, pero muchas veces los maestros aprovechaban para faltar a clase, y los compañeros del Comité de Historia tenían que hacer el trabajo con los niños. Estuvo cerrado un tiempo, luego lo volvieron a abrir, después el cabildo lo quería volver turístico; con tanto problema, y como muchos de los objetos que estaban en el museo eran préstamos de gente que los tenía porque eran de su familia, aunque estaban guardados, en desuso, cuando vieron que no iba para ninguna parte, la gente empezó a reclamar, devuélvame los

vestidos que yo presté, devuélvame los collares que yo presté, devuélvame las ollas de cerámica que yo... entonces se acabó.

La idea de qué hacer con los resultados del trabajo de nosotros, la concretó el taita Avelino, me parece que ya muy solo, porque el Comité de Historia como tal en este momento no funciona. Y fue lo que él llamó la Casa del Taita Payán. Él había dicho, primero, que el trabajo se concretaba por etapas: escribir el libro en castellano, porque no había condiciones para escribirlo en guambiano; luego, más adelante, con un equipo de gente guambiana, había que traducirlo a por lo menos dos clases de lengua wam, el guambiano antiguo, que es el que hablan los mayores, y el guambiano moderno, que es el que hablan los jóvenes; al parecer son ininteligibles entre sí, recuerde que ya le conté que los jóvenes no habían sido capaces de hacer la traducción de los casetes en los que hablaban los mayores.

Después, había que pintarlo; el taita Avelino había venido preparando a su hijo menor, que tenía aptitudes y le gustaba pintar, para hacer ese trabajo, pero el hijo se murió, le tenían que estar haciendo diálisis, pero él trabajaba con la EPS y se iba a veredas muy retiradas, y en una de esas, le llegó el momento de hacerle la diálisis y no bajó, se quedó arriba trabajando; cuando volvió, ya estaba grave y se murió, no hubo nada que hacer ya estaba intoxicado. Dejé de ir un tiempo y, cuando volví, taita Avelino había concretado todo en un proyecto que llamaba la *Casa del Taita Payan*. En teoría era la reconstrucción de la que había sido la casa del cacique Payán en el Popayán precolombino; cuando los españoles llegaron, cuentan los cronistas, encontraron que la ciudad de Popayán ya existía y tenía dos casas de paja y barro de dos caciques, una de un guambiano y otra de un paez, de un nasa, y él quería hacer la reconstrucción de la casa del taita Payan.

Inicialmente, el proyecto arrancó con un auxilio que consiguió Lorenzo Muelas, y a través del cabildo; para el manejo de ese auxilio necesitaban una asesoría y no me propusieron a mí, sino a un arquitecto de la Universidad del Cauca, que de entrada llegó diciendo que la casa del taita Payan no se podía reconstruir porque era imposible hacer una casa de barro de tres pisos; no valió que los guambianos le dijeran que eso era lo que había en Popayán. Finalmente construyeron una casa de concreto, con bases, con columnas, con planchas, – menos mal que entre el segundo y el tercero les aceptaron un piso de madera–, con teja de zinc, afortunadamente lograron hacerla redonda, porque les decían que hacerla cuadrada era más eficaz y más económica. ¿Qué hicieron después? Le echaron una emboñigada, barro con boñiga de vaca por fuera y por dentro a toda la casa, y recubrir el techo de zinc con paja, o sea disfrazarla de guambiana.

El taita Avelino siguió con la idea de que lo que habíamos investigado tenía que ponerse ahí en pinturas, y formó un equipo de guambianos que, con la ayuda de la Universidad del Cauca y él mismo les enseñaron a pintar; recubrieron los muros internos de los tres pisos con pinturas de los elementos fundamentales que él identificó con su equipo entre los que habían resultado de nuestra investigación.

Pero eso solo no puede funcionar porque se vuelve otro museo, o sea, que los niños vayan, les expliquen y vuelvan para su escuela; eso no sirve. La idea que hubo siempre es que todo el resultado del trabajo que estábamos haciendo tenía que ver con el cabildo, con lo que hacía el cabildo y cómo lo hacía. La idea del taita Avelino es que el cabildo debe irse a trabajar a esa sede, abandonar sus casas de Silvia y trasladarse a la casa del taita Payán, y, en ella, debe recuperar sus antiguas funciones. La fundamental era la de dar consejo, que es un poco lo que hace el cabildo los días de mercado, cuando los guambianos van a plantearle las cosas y los problemas o dificultades que tienen y el cabildo decide qué hacer, eso es el consejo. Antiguamente, el cabildo casaba a la gente, “bautizaba” a los niños; entonces, la idea era que el cabildo vuelva a hacer eso de una manera propia, como dicen ellos, para que dé vida guambiana, porque una casa por sí misma no da vida guambiana, necesita del trabajo del cabildo, y a éste, incluyendo al taita Lorenzo Muelas, el primero que apoyó este proyecto y para el que consiguió la primera financiación, le da oso irse a ejercer su autoridad allá, y le da oso sobre todo con los silvianos, porque el cabildo ahora, después de la Constitución del 91, es un actor importante en Silvia, y el gobernador es “un silviano más”, porque allá van a hablar todos con él y, como ahora la EPS guambiana es más eficaz que el hospital de Silva, la mayoría de la gente de Silvia se adscribió a la EPS guambiana y utilizan el hospital de los guambianos, entonces el cabildo y el gobernador son ahora personajes importantes de la vida social y política del pueblo, por eso les da oso irse a meter a la Casa del Taita Payán.

M.A: ¿Y esa casa dónde queda?

L.G.V: Queda en otra de las haciendas. El trabajo nuestro fue en la antigua hacienda de las Mercedes, que ahora se llama Santiago; la del taita Payán está en Sierra Morena. Allí está también el proyecto de plantas medicinales “del cabildo”, y ahí tienen una especie de hospital alternativo para tratar a la gente con medicina guambiana, allí trabaja un *mørøpik*, que en los días de mercado atiende también en la sede de la EPS en Silvia, pero el resto del tiempo hace su trabajo en esta casa. Ahí hay un plan grande, son unas lomas fuertes pero ahí los terratenientes hicieron aplanar; es al frente de Santiago hacia el sur, uno de Santiago ve la casa a menor altura, una casa tipo chalet suizo, que no han tumbado; en cambio, la casa original de Santiago la hicieron tumbar los de la Universidad del Cauca en un proyecto que hubo con Canadá; para mí es claro que quieren borrar la memoria de que ahí hubo terratenientes y terraje y siervos. Lo primero que tumbaron fue una de las puertas de entrada a la hacienda, la tumbaron a pesar de que era un “sitio sagrado” guambiano; ahí se dio uno de los primeros actos de lucha de los guambianos: unos terrajeros, que ya no soportaron la humillación, emboscaron al terrateniente y lo mataron ahí.

M.A: A comienzos de siglo.

L.G.V: Lo mataron, además, con una lanza de matar tigres y osos; lo esperaron encima de la puerta...

M.A: ¿Uno se llamaba Santiago?

L.G.V: Santiago. Eso fue lo primero que barrieron y, luego, ya tumbaron toda la casa, porque con ese proyecto del Canadá iban a hacer una sala múltiple, un auditorio, y lo que dijeron es que la casa no se podía transformar, que había que tumbar y construir de nuevo. Entonces, la tumbaron, así van borrando la memoria del terraje y de la explotación de los terratenientes.

El taita Avelino insistió que, aunque esa casa había estado en Popayán, no tenía sentido pelear ahora para hacerla en allá, había que hacerla cerca de donde estaba el cabildo y donde pudiera estar cerca de la comunidad y dar vida guambiana. Pero el cabildo nunca ha aceptado trastearse allá. Al contrario, ha estado tratando de que se vuelva un sitio turístico, para que los turistas que llegan a Silvia suban a esa casa, a ver..., no sé, “rarezas” o “curiosidades” de los indios. El taita Avelino no acepta eso, se ha negado a entregar la llave. Algunas veces ha sido miembro de alguno de los comités, entonces recibe algún sueldo, otras veces no es de ningún comité, pero emplea parte de su tiempo de trabajo ahí, abriéndola... a que vuelva a funcionar para que los niños de las escuelas vayan con los maestros. Pero eso no sirve, no cumple sus objetivos, y menos si esa visita no va acompañada de un trabajo de los maestros, primero, anterior y, luego, posterior en la escuela. Es como ir aquí al Museo del Oro o al Museo Nacional.

Pero él ha seguido trabajando, al lado construyó lo que se llamaba el *pisiya*, que era parte de la casa antigua, es otro edificio circular en donde se guardaban las cosas valiosas, donde se daba el concejo y donde se recluían las niñas en la primera menstruación. Él construyó ahí...

M.A: ¿Él, es Avelino?

L.G.V: Avelino Dagua. Cuando fui con los estudiantes de antropología del Externado, sólo una estudiante que estaba trabajando con los cofanes sobre el cuidado en la época de la menstruación de las mujeres, los cuidados como dicen allá, se interesó y habló con el taita sobre ella, él le explicó cómo funcionaba, para qué era, hasta ahí sé yo en que va eso. Otra estudiante del Externado estaba haciendo tesis de grado sobre los hogares infantiles de Bienestar Familiar en Guambía, ella me contó que el cabildo aceptó que en cada vereda, al pie de la escuela, se haga una casa del Taita Payan, para que los niños no tengan que caminar a través del resguardo para ir a visitar la de Sierra Morena. En ese caso sí se perdería toda posibilidad de que sirva para lo que se pensó; y el cabildo lo aceptó.

Bienestar Familiar ofreció que financiaba todo. Pero no sé qué van a hacer con las pinturas, sin ellas sólo va a ser una burda imitación. Si esta casa, solo por el hecho de que el cabildo se niega a trabajar en ella y a usarla como debe ser, no funciona, las otras menos van a funcionar cuando ni siquiera van a estar pensadas con la idea de que den vida guambiana; se van a convertir en la sala cultural de las escuelas, como el rincón cultural de la etno-

educación de las escuelas guajiras: en todas las escuelas hay el cuartito de la cultura y si no lo hay, en un rincón montan una reproducción de una rancharía, que funciona mientras la están haciendo porque los niños cuentan cómo es y preguntan a sus mamás, a sus tíos, pero una vez que está construida es un recogedero de polvo.

Eso va a pasar con esas casas del taita Payan en todas las veredas y financiadas por Bienestar Familiar. Pero eso le permite a Bienestar Familiar decir que están respetando la constitución, la diversidad cultural, y dándole a los guambianos un apoyo... eso es pura mierda para gastar la plata.

Ahí va el trabajo; el taita Avelino sigue también atento a otras cosas, por ejemplo, con los estudiantes del Externado quedó de acompañarnos a visitar una laguna, cuando llegamos por él nos dijo que no podía ir porque un mayor, trabajando filo arriba, encontró unas tumbas y a él le tocaba ir a dibujarlas, a anotar todo lo que hay, por eso no puedo ir con ustedes. Otro día les dijo a unos estudiantes que él se había vuelto un investigador, que era un investigador guambiano y que se había convertido en investigador, en la investigación que habíamos hecho, que yo lo había formado como investigador, a él y a Misael Aranda. Aunque Misael ya tenía mucho de investigador; todo guambiano que viva de la manera tradicional es un investigador, tiene que estar trabajando con la gente y preguntando cosas para ver qué hacen, cómo lo hacen, cómo orientan la comunidad, cómo trabajan en la escuela, cómo es uno gobernador del cabildo, inclusive cómo maneja el balón, porque el taita Avelino fue del Comité de Deportes una vez y su trabajo era guardar los balones y sacarlos cuando los equipos iban a jugar y luego volverlos a guardar para que no se perdieran. Aún para eso hay una manera guambiana de hacerlo, entonces hay que estar investigando sobre eso, pero ahora, el taita toma notas y hace dibujos en una libreta, por eso les dijo que era un investigador guambiano y esa es su prioridad.

Él sigue trabajando en la recuperación de la historia, aunque no tenga respaldo del cabildo o aunque el respaldo del cabildo signifique una desviación negativa que invalida todo. El sistema recupera todo lo que la gente trata de hacer y, como ahora hay condiciones a través de las financiaciones, entonces retoman las cosas y las vuelven inocuas para lo que la gente las quiere; y si el cabildo le camina a eso, no hay nada que hacer porque los guambianos siguen reconociendo que el cabildo es la autoridad, la máxima autoridad decían en una época, ya no dicen la máxima pero siguen diciendo que es la autoridad; entonces, sin el cabildo, sin la autoridad, –porque el cabildo es el taita de hoy–, la casa del taita Payan no es tal si no hay Payán, si no hay cabildo; el gobernador del cabildo es la figura del cacique precolombino.

En el libro se comenta cómo eso se ha ido perdiendo, como a los gobernadores de ahora les da vergüenza que les digan “tata” o sea papá, yo no soy tata, lo que soy es gobernador; de ahí viene es el famoso taita. El cacique era el papá grande de la comunidad, por eso la gente mayor sigue llamando o seguía llamando así al gobernador, y los gobernadores se ponen escamosos con eso: yo no soy taita, yo soy el gobernador; incluso ahora hay que decirle

señor gobernador. Todas las cosas de la gente se las van apropiando y van desposeyéndolas, quitándole el contenido favorable a lo que la comunidad quiere, y dejando solamente una fachada, así , las cosas se vuelven caballos de Troya para meter dentro suyo todos los proyectos del gobierno, todas las políticas del gobierno. El trabajo se va desnaturalizando; el día en que el Taita Avelino se muera, todo se acaba, a no ser que haya un cabildo que realmente quiera recuperar y que se posesione de ese trabajo; pero creo que no lo va a haber, no lo va a haber.

Porque los gobernadores son cada vez menos tradicionales; los primeros gobernadores, cuando se hizo la recuperación del cabildo, eran todos mayores, gente que desde el punto de vista de la sociedad guambiana tenían autoridad porque tenían experiencia, porque daban ejemplo de vida, porque el gobernador no solamente tiene que dar consejo verbal sino que tiene que enseñar con la manera como vive. Pero estos ya no son los criterios para elegirlo, ahora los criterios son políticos, como estos que le cuento del año pasado que nombraron un gobernador para trancar el proyecto de educación del taita Lorenzo; además, la idea es que sea alguien que se pueda desempeñar perfectamente en la sociedad nacional, que hable bien el castellano, que lo entienda bien, y esos no son los mayores. El último mayor, que no es tan mayor, es sólo una generación posterior que los mayores de ahora, fue el taita Lorenzo, que fue gobernador el año antepasado y el anterior; apenas empezó a enrutarse con el criterio de que lo que se está haciendo nos destruye como guambianos, no está dando resultado para que vivamos como guambianos, sobre todo en el campo de la educación, lo trancaron, porque ese es el poder real ahora, los jóvenes estudiados y que tienen o han tenido sueldo, ya no son trabajadores de la tierra, no son agricultores, son gente a sueldo, los maestros, los directores de los proyectos.

M.A: Y ahí, en ese mismo tema, cómo explica entonces usted este cambio, es decir, aparentemente sería que el Estado logró...

L.G.V: Logró lo que quería con la Constituyente: por un lado, desmovilizar el movimiento indígena y, por el otro, que se aceptara la penetración de sus políticas a las sociedades indígenas, ¿a través de qué? De los proyectos que vienen con financiación y de las transferencias.

Hace tres años, cuando estaba en el congreso la discusión sobre la modificación de la ley de las transferencias, y se hablaba de su reducción, todo mundo se oponía a la reducción, por lo menos los sectores populares: los maestros, los de salud, etc. Taita Lorenzo vino a Bogotá, y me dijo que venía a proponer que se eliminaran las transferencias, decía: eso nos está acabando, nos está haciendo mucho daño, y enumeró los problemas. Le dije que había un problema: esta es la discusión que hay a nivel nacional, si usted aparece más radical todavía, no solamente pidiendo que las reduzcan sino que las eliminen, va a quedar de uribista y de traidor a todos los sectores populares; pienselo bien. No sé finalmente qué hizo, pero creo que no lo propuso, no era el momento, pero han sido un daño terrible.

Las transferencias no funcionan sino a través de proyectos y los proyectos son así como el de la ampliación de la escuela de Cacique; hay que hacerlos con la gente de afuera o, por lo

menos, con la mentalidad de afuera, para que los aprueben, y como el que tiene que aprobar y ordenar al gasto es el alcalde municipal...

Una de las cosas por las que se luchó en los 70 y 80, fue lo que se llamó recuperación de los cabildos, que no dependieran del reconocimiento del alcalde, cosa que, además, era una mala interpretación de la ley 89; ésta decía que el cabildo debía ser elegido en presencia de la autoridad municipal, pero no decía que la autoridad municipal tuviera que reconocerlo y que, si no lo reconocía, no valía y era ilegal; pero así se estaba interpretando. Se peleó que el cabildo recuperara la autonomía frente a la autoridad municipal, y la ley de las transferencias volvió a colocar a la autoridad municipal por encima del cabildo. Si el alcalde no está de acuerdo, no aprueba el proyecto, y el alcalde no está de acuerdo si aquel no está de acuerdo con sus intereses, si no están sus contratistas, por lo menos algunos; porque el alcalde es el ordenador del gasto de la plata de transferencias. Eso le ha quitado al cabildo una gran parte de la autonomía que había recuperado y ha sido un mecanismo de penetración tenaz.

Yo estaba en la Sierra Nevada cuando aplicaron por primera vez la ley de transferencias; recuerdo los mamos muy contentos porque ya no iban a ir los empleaduchos y empleaduchas de segunda y quinta categoría de Valledupar a darles órdenes a ellos, que son una autoridad tan importante, a decirles que esto es lo que hay que hacer o no se hace nada. Se reunieron, hubo asambleas para decidir qué era lo que se iba a hacer con la plata de las transferencias, y entonces aparecieron los jóvenes arhuacos a pedir qué lo mismo que pedían los funcionarios del gobierno. Argumentaban que se trataba de una prueba que les estaba poniendo el gobierno, en una de esas asambleas decían: si nosotros no hacemos y aprobamos estos proyectos que el gobierno quiere, no vamos a pasar la prueba, entonces no nos van a volver a dar transferencias, para que nos las vuelvan a dar tenemos que hacer lo que ellos quieren. Es decir, hacer el puente donde no hay carretera, como decía Trino Morales en su época: “Los políticos prometen puentes donde hay ríos”, bueno, pues los arahuacos hicieron un puente donde no había río. Y el centro de capacitación, que es un elefante blanco que se está cayendo y nunca ha servido para casi nada, aunque es el sitio donde se reúne el grupo de mujeres de Simanarua. Si no se hace eso, los alcaldes no aprueban o Planeación no aprueba. Cualquier gasto tiene que llegar a Planeación Nacional para su visto bueno, y llegar en los formatos del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, si no, no lo aprueban.

¿Qué de pensamiento propio puede quedar cuando una idea que la gente tuvo y que quiere hacer, la pasan a los formularios que manda Planeación Nacional? No queda nada. Así, cada proyecto que les aprueban es una pérdida. Eso fue la constitución del 91.

M.A: ¿Pero qué ocurrió dentro de las comunidades?

L.G.V: Dentro de las comunidades siempre había habido esos dos factores, siempre había habido una lucha entre la tradición de lo propio y lo de afuera, encarnada en la gente no indígena: en los curas, las monjas, los misioneros, los blancos del pueblo, el gobierno, etc., pero que ahora, a raíz de la constitución del 91, se vio reforzada por una avalancha de jóvenes indígenas que piensan igual y que aceptan esas orientaciones y esas guías de trabajo.

Está ocurriendo que esos sectores son los que finalmente están imponiéndose sobre los sectores más tradicionales de las sociedades indígenas, de todas. Esto ya se había dado en la Amazonia y el Llano con la imposición de los cabildos sobre las autoridades tradicionales cabildos que introdujeron la ONIC y el gobierno hace 30 años, con el argumento de que, si hacemos cabildo, el gobierno nos reconoce nuestra autoridad; si hacemos resguardos, el gobierno nos reconoce el territorio; si no hay resguardo no hay reconocimiento de la tierra. Antes de la constitución del 91 la ley sólo reconocía lo que había en la ley 89 de 1890, que eran cabildo y resguardo, este último era la única forma de tenencia de la tierra y, el cabildo, la única forma de autoridad que se les reconocía a los indígenas. Las autoridades tradicionales no eran legales, no eran interlocutores válidos para el gobierno.

Esa idea, que en principio sonó muy buena, lo que hizo fue arrinconar en la selva y el llano, que se habían mantenido con base sobre todo en las autoridades tradicionales, a estas autoridades. Cada vez son más jóvenes y menos tradicionales las integrantes de esos cabildos; fue una idea en los 80, que, me supongo, salió de los abogados asesores de la ONIC.

M.A: Usted, al final de uno de los artículos, uno que escribe sobre Quintín Lame, dice que Quintín, al final, cambió la forma de resistencia, y que eso que marcó al movimiento indígena; esa lógica de la resistencia de no enfrentar a la sociedad dominante, ha caracterizado un poco al movimiento, ¿es parte de esta explicación...?

L.G.V: Lo que pasa es que la colonia y la república no han pasado impunes. Existe una fuerza de la legalidad nacional en el interior de las sociedades indígenas, que la ley hay que aceptarla, que hay que seguir los caminos de la ley.

En Guambía, antes de empezar las luchas de recuperación de tierras, las tomas de las haciendas, hubo un periodo de años de memoriales a todas las instancias oficiales, exigiendo que de acuerdo con el título del resguardo les devolvieran las tierras. Fueron, el trabajo que se hizo, por un lado, y el fracaso de todo ese legalismo, más el trabajo que se hizo con el título con la gente de base común y corriente, lo que llevó a que la gente se diera cuenta, aceptara que esas tierras sí eran de ellos, porque el título lo decía; que los terratenientes no eran los dueños legales y que, por lo tanto, no era robo, como les decían los curas, tomarse la tierra. Eso, por un lado, permitió que la gente se fuera por encima del

Estado a la recuperación, pero, por el otro, acentuó la legalidad. Tenemos derecho a la recuperación porque la ley lo dice. Y, además, la ley de reforma agraria.

Así ha sido, creo, desde que llegaron los españoles y se impusieron por primera vez: una confrontación interna. Así como ha habido insurrecciones, no solamente la de Túpac Amaru sino que hubo algunas en el momento en que llegaron los españoles, por ejemplo en Cuzco: en donde hubo caciques o caciques menores o familiares de caciques que lograron rearmar a la gente y volver a asediar al Cuzco o a Catamarca. Fracasaron, pero hubo gente que no aceptó la autoridad española después de que derrotaron y quemaron a los Incas principales. Luego viene Galán, en cuya lucha hay un componente indígena.

Sofía Botero, una egresada de la Nacional, hizo un trabajo en archivo sobre eso, en lo que hay de colonia y de república, todos los memoriales y los documentos de los cabildos reclamando, reclamando, reclamando.

Lo que empieza en 1970 se da sobre la base del convencimiento de que, por una parte es legal la recuperación de las tierras; y, por otra, que por el camino de la ley no es posible que se aplique la ley, porque ese es el absurdo: Ellos estaban pidiendo que se aplicara la ley 89 de 1890, que no se había aplicado durante 100 años; suena como una paradoja, pero es así. Tocó acudir a las vías de hecho para que se cumpliera la ley, porque las vías legales no hacían que se cumpliera.

Hay un fallo del Consejo de Estado que Víctor Daniel utilizaba mucho en el trabajo y que reconoce que las tierras del resguardo de Jambaló son tierras de resguardo y, por lo tanto, pertenecen a los indios, pero también dice que ese fallo no se puede cumplir porque causaría problemas sociales y problemas institucionales graves; que los encargados de cumplirlo son los indios.

La modalidad legal, digamos así, que está en la base de la recuperaciones consiste en que, en una asamblea de la comunidad, el cabildo adjudica a la gente de la comunidad las tierras que en el título hacen parte del resguardo, pero que en la práctica están en las haciendas. Lo que hace la gente es entrar a posesionarse de la tierra que les adjudicó el cabildo, en cumplimiento de sus funciones legales y en cumplimiento del título que dice que esas son tierras de resguardo y, por lo tanto, están bajo jurisdicción y autoridad del cabildo.

Legalmente, quien está violando la ley es el terrateniente que se opone y, luego, las autoridades que entran a sacar a los indígenas, quienes están cumpliendo la ley y un fallo del Consejo de Estado, que dice que la autoridad nacional no puede hacer nada, pero que reconoce que esa tierra es de los indios. Yo reconozco que esto es tuyo, pero el que lo tiene es muy fuerte, está muy armado y, entonces, no puedo devolvértelo; y si por casualidad lo devuelven, les caen y los matan, como ha venido pasando con la gente, sobre todo en el Chocó, en donde les han devuelto las tierras que son tuyas, pero que se necesitan para la

actual política agrícola del gobierno de producción industrial de la palma y de otros productos.

A los dirigentes los van matando porque están reclamando que se cumpla la ley que dice que son sus tierras; hay un fallo de la ley colombiana que dice que esas tierras son de ellos, pero si lo cumplen y se las entregan, lo matan, a menos que la deje otra vez. Como está pasando en Córdoba y Sucre.

Eso mismo pasó con los indígenas. Entonces, hay esa base de legalidad, que reposa en el hecho de que mal que bien se reconocen como colombianos, como indígenas colombianos; quizás algunos mamos muy tradicionales de la Sierra Nevada no se reconozcan como tales. En ese sentido acatan a Colombia y su legalidad. Recuerdo a Lorenzo Muelas en el discurso inaugural en la Asamblea Nacional Constituyente diciendo: no venimos a pedir nada para nosotros, venimos a pedir que nos permitan participar en la construcción de este país.

Si usted quiere encontrar gente patriota, vaya a los resguardos de Nariño, a los del sur de Nariño, porque hay otros que se están volviendo realistas por culpa del gobierno de Uribe. En el carnaval de este año, en la actividad que lo inaugura, que es la llegada de la familia Castañeda, participó una comparsa de Jenoy, uno de esos pueblitos de las laderas del volcán y que fue resguardo hace mucho tiempo, pero que ya no lo era y se consideraban ya “civilizados”, colombianos comunes y corriente. Comparsa que recordó que, cuando Bolívar iba con su ejército a develar el levantamiento en contra de los gobiernos independentistas de Perú y de Ecuador, los indios de Nariño se pusieron a favor de los españoles, lo bloquearon, lo derrotaron y le impidieron seguir.

M.A: Agualongo

L.G.V: Sí, Agualongo. Les tocó traer refuerzos desde Bogotá para lograr abrirse paso, varios meses tuvieron que esperar para poder seguir al Ecuador y al Perú. Y eso formó un escándalo en Pasto. Estuve hablando con el ahora gobernador de Jenoy, porque hicieron cabildo y están pidiendo que les reconozcan el resguardo, y me contó que, con lo del volcán se dieron cuenta de que el gobierno los quiere sacar y quitarles la tierra, y su defensa es declararse indígenas otra vez, pero indígenas anti-gobierno central, como en esa época fueron anti-Bolívar.

Pero esas cosas siguen funcionando dentro de una tradición de ser colombianos y que, por lo tanto, hay una ley colombiana. No creo que fuera por casualidad que Quintín Lame se haya pasado sus últimos años en el Tolima haciendo memoriales para el gobierno, después de haber encabezado una lucha armada.

M.A: Tengo una pregunta antes de pasar a otro tema. Cuando se invoca el Derecho Mayor, digo yo, pregunto, no es también reforzar un poco lo legal o, precisamente, esta invocación

al Derecho Mayor es subvertir o contraponer esa ley, primero, llamémosla colonial y, luego, poscolonial, nacional...?

L.G.V: Habría que ver cómo se dice Derecho Mayor en la lengua propia de cada comunidad. La primera persona a quien le oí hablar de Derecho Mayor en castellano fue Luis Napoleón Torres, el Cabildo Gobernador de los arhuacos; me parece que eso tiene un trasfondo anterior, que lo fundamenta, en lo que llaman la Ley de Origen, que dieron los padres creadores en el momento de la aparición de los arhuacos y del mundo.

Yo creo que a Guambía, que fue el segundo donde se habló de Derecho Mayor, cuando el CRIC seguía hablando todavía de ley 89, llegó con la relación de los guambianos con los arhuacos. Los arhuacos nunca pertenecieron en propiedad a la ONIC aunque participaban en las cosas de la ONIC en algunos periodos, y en otros se marginaban completamente y desarrollaban su movimiento Tayrona. Pero tenían una relación muy estrecha con los guambianos; creo que surgió intermediada por Víctor Daniel Bonilla, quien antes de dedicarle tanto tiempo al Cauca se lo había dedicado a la Sierra Nevada. Creo que de ahí lo tomaron los guambianos.

Ahora, Derecho Mayor se habla en castellano. Una de las primeras actividades que hizo el Movimiento de Solidaridad fue un foro en Nariño, en la Universidad de Nariño, sobre derecho mayor; ya no me acuerdo de lo que se habló allá, pero pienso que hablar de Derecho Mayor es un problema de traducción. Seguramente que el sentido en las lenguas propias no tiene nada que ver con leyes, con derecho sí, pero con leyes no. Entonces, Derecho Mayor quiere decir no solamente que hay unas leyes propias consuetudinarias que lo rigen, sino que esas leyes son mayores y por lo tanto más importantes, y que deben imponerse sobre la ley nacional, que es una ley menor.

¿Y ese Derecho Mayor de dónde viene? De ser legítimos americanos, de ser de ahí. Los que la antropología llama mitos de origen, dicen que cada sociedad de estas surgió ahí en donde vive; por eso son muy poco receptivos cuando llegan los científicos a contarles que llegaron por el estrecho de Behring. Recuerdo una discusión, una charla que hizo el Taita Lorenzo en el auditorio secundario del León de Greiff con los estudiantes indígenas de la Universidad; un tipo que no sé por qué estaba ahí porque no era indígena ni gente conocida, le dijo que ya estaba establecido que los indígenas no son de América, que llegaron aquí a través del estrecho de Behring. Y Lorenzo Muelas se paró con una gran dignidad y le dijo: eso lo tendrán establecido ustedes, los blancos, pero para nosotros los indígenas nosotros somos de aquí, nosotros surgimos aquí, nosotros nacimos aquí.

Por eso creo que, en ese sentido, el Derecho Mayor no tiene que ver mucho con ley. Inclusive, los arhuacos dicen que la ley nacional viene del Derecho Mayor, porque fue la ley que los padres creadores les dieron a los blancos, pero, como esa ley salió de la Sierra y se estuvo moviendo fuera de la Sierra durante siglos, cuando regresó en mano de los

españoles, ya estaba completamente degenerada y tergiversada. Pero el origen de esa ley también está en la ley de origen de todos los humanos.

M.A: ¿Cómo vé usted esta actividad que, sobre todo la ACIN o sectores del CRIC, han retomado de recuperar tierras nuevamente desde el 2004-2005 y que uno vé, desde fuera, como una reactivación de estos sectores nasas, pues yo sé que son también muy diversos? Contrasta eso un poco con lo que usted me ha descrito de lo que ocurre en Guambía o digamos, ¿cómo vé usted, por un lado, las dinámicas distintas de los nasas y los guambianos; y, luego, si realmente hay un resurgir ahí o es...?

L.G.V: ¿Dónde descansa la base de la ACIN? La base de la ACIN está en la labor de los misioneros, especialmente de un misionero italiano, el padre Antonio, creo que se llama, que empezó a trabajar allá...

M.A: De la Consolata...

L.G.V: De la Consolata, y que se fue ganando a la gente, primero, a los cabildos, después, y en un momento determinado llegó a tener tanta fuerza que casi se toma el Comité Ejecutivo del CRIC en un congreso, le faltó muy poco para tener una mayoría. Yo nunca supe cómo el CRIC aceptó el trabajo de ese cura, cómo no lo interfirió, cómo no lo denunció; no entiendo porqué.

M.A: ¿Pero él no era heredero de Álvaro Ulcué?

L.G.V: Heredero de Álvaro Ulcué se proclama todo mundo, el cura de Caldonó también, y éste lo único que hizo fue pintar esos murales que hay en la casa cural, pero él no ha tenido una actividad como la del padre Antonio.

El padre Antonio, además, se fundamentó en mucha gente formada fuera de la comunidad, por ejemplo, los lingüistas graduados en la Universidad de los Andes, como Yule... que son catequistas. En esos resguardos, como Toribio, la cabecera municipal tiene mucha importancia y mucho peso en la vida de las comunidades y las comunidades participan mucho de la vida del pueblo. No hay ninguna, por lo menos yo no la he vivido así, quién sabe si mucho antes de empezar la lucha, en donde se vea lo que se ve entre Silvia y los guambianos, aquí la gente indígena participa mucho en las actividades del pueblo; y el pueblo tiene importancia porque, además, siempre les han dado trabajo en las alcaldías y entidades oficiales a las gentes de la comunidad que han tenido alguna educación.

Y el padre Antonio ha formado a otros, por ejemplo, uno que era rector del centro grande de formación agropecuaria que tienen allá, con colegio de bachillerato y todo eso, es un tipo que dice que es Nasa, aunque yo creo que es mestizo. Víctor Daniel Bonilla también es mestizo, mestizo de nasa, su abuela era nasa. Este señor también tiene algo de nasa, pero no es un nasa propiamente, es muy activo, muy capaz, y está en la línea de los curas.

Mi último trabajo en el Cauca no fue con los guambianos sino con los nasas. Trabajé en educación indígena, en unos programas de educación del CRIC: una licenciatura en pedagogía comunitaria y en la que trabajaban Graciela Bolaños, que era una de las coordinadoras, y Alba Simbaqueba; estuve varios años trabajando ahí. Era un programa de cinco años y creo que trabajé tres años y medio o cuatro. Luego, empecé a trabajar en un programa de administración propia, organizado por el cabildo de Jambaló. Ese programa lo empezaron con la ESAP y fue una cosa terrible, entonces, después del primer semestre, buscaron por otro lado y ahí me llamaron a mí. Hubo que suspenderlo durante una etapa de bombardeos del ejército a los resguardos de arriba; precisamente, la última vez que estuvimos en uno de esos cursos, la escuela donde yo estaba trabajando estaba en un cerro y allá, al frente, debían estar los guerrilleros, y por el centro subían los helicópteros del ejército bombardeando y disparando. ¡Entonces, qué! Se acababa la clase y todo mundo a ver, no a salir corriendo, a ver.

Esos fueron mis últimos trabajos, en educación y con paeces. Animado por eso, acepté una vez una invitación que me hizo Graciela para una reunión que había en la sede del CRIC en Popayán, y acabamos peleando, por supuesto, le dije: ya sé que no puedo trabajar con el CRIC, en estas discusiones y en estas cosas no tengo nada que hacer, mientras pueda seguir trabajando en estos programas, sigo trabajando en ellos, y seguí.

Los cursos eran en el norte; yo tenía que llegar a la sede de la ACIN en Santander de Quilichao y de ahí me llevaban al sitio donde fuera a ser el taller, –eran talleres de 8 días–, o me recogían en el aeropuerto de Cali o de Popayán y me llevaban en carro hasta el resguardo donde quedara la escuela veredal donde era el curso. Ahí había asesores de la ACIN; el último taller que hubo fue sobre ordenamiento territorial y acerca de las cosas que aprobó la Constituyente sobre los territorios indígenas, las ETIs: Entidades Territoriales Indígenas; en él le oí decir a uno de los abogados asesores de la ACIN que él estaba convencido que el título de Juan Tama era una falsificación, y que todo mundo sabía quién había sido el falsificador.

En esa época, precisamente, estaba el INCODER desconociendo la legalidad de los resguardos de esa región, con base en que, decían, que el título de los cinco pueblos era una falsificación. Desde entonces no volví. Me volví a enterar de la ACIN a través de los comunicados que me empezaron a llegar a mi correo electrónico y, luego, de las recuperaciones que estaban haciendo “los nietos del Quintín Lame” en Caloto y otras zonas, y, por supuesto, de las denuncias iniciales que hizo el CRIC oponiéndose a esas recuperaciones y diciendo que perjudicaban al movimiento indígena y perjudicaban los avances que se estaban consiguiendo en las mesas de concertación de tierras.

Todo eso que decían ahora no era la ACIN que yo conocía. Mi criterio, desde afuera y sin conocer más que esos comunicados y esas denuncias, es que en el intervalo en que no volví

a saber de la ACIN, llegaron asesores de alguna orientación política de izquierda, pero no se me ocurre cuál será, si serán elenos o que carajos serán...

M.A: ¿O farucos?

L.G.V: No, las Farc hace mucho que no son tan radicales. Esos comunicados son muy radicales y tratan de muchas cosas que no tienen que ver directamente con los indígenas; no sé quién será, pero esa es mi idea. Muchos de los miembros de la ACIN, de su dirección, son los mismos maestros que yo conocí como alumnos, y los mismos con quienes yo conversaba cuando estaba en esos trabajos y no creo que, de pronto en tres años, hayan sufrido un lavado de cerebro o una capacitación de izquierda tan neta como la que se vé ahora. No sé qué pasa con la ACIN, pero sí sé que cambió de pronto y radicalmente su orientación.

De todos modos, aunque en el Cauca hayan cambiado en gran parte las condiciones de hace 30 años, el problema fundamental sigue siendo el de la tierra. Y yo sigo planteando mi posición, también radical, de que esas reivindicaciones no se consiguen sino con la lucha. Sea la recuperación de tierras, sean los bloqueos de carreteras, sea lo que sea, pero a través de la comisión de tierras no se consigue, ni a través de las promesas del INCORA, ni de las de Uribe.

El último argumento con que salieron el INCODER y el gobierno, que no hay tierras para comprar y entregarle a los indios porque los dueños nos las quieren vender, es un resultado de la movilización de los terratenientes por influencia del gobernador actual (está acusado de trabajar con los paramilitares, pero sigue en investigación); y ahí sí, nadie habla de expropiación. Que no hay tierras para darles a los indígenas porque nadie las quiere vender es el último argumento que oí en Popayán la última vez que pasé por ahí de paso para Pasto. No es que ya no haya tierras en el Cauca y que, por eso, el gobierno no haya podido cumplir con las promesas que hizo, precisamente a raíz de la masacre que hubo hace años, de entregar no sé cuántas mil hectáreas.

M.A: La del Nilo.

L.G.V: La del Nilo, que, como se comprobó que fue la policía y que fueron agentes del gobierno los que la cometieron, entonces, apenas salió el fallo de la Corte Internacional, al gobierno le tocó prometer indemnización en tierras, y ahora arguye que no la puede cumplir porque ya no hay tierras, que no les puede entregar tierras porque no tiene a donde comprar.

Me parece que en el mismo CRIC ha habido un cambio en los últimos años, no sé motivado por qué, no en las declaraciones, que no conozco, pero sí en las acciones. La María surgió como un sitio de negociación, como si fuera una especie de mesa de concertación, pero se puso como de moda y llegó gente de todos lados, de todas las políticas y de todas las organizaciones, es probable que eso haya incidido en el cambio, o pueden ser cambios que

ha habido dentro del CRIC, como que ya no habla de comité ejecutivo sino de autoridades tradicionales, de mayores.

M.A: Y ya no hay comité ejecutivo sino que son delegados...

L.G.V: Son consejeros, es un Concejo de Autoridades Tradicionales que la ley permite y ellos se pegaron de eso.

M.A: Y la ONIC ahora habla también de consejeros, pero bueno...

L.G.V: Eso es algo muy peculiar, porque es darle razón a la crítica fundamental que hacían los guambianos y el Movimiento de Autoridades del Suroccidente contra el Comité Ejecutivo; pero si uno les dice eso, dirán que las condiciones han cambiado y que ahora un Comité Ejecutivo no es lo más adecuado. La crítica que se hacía planteaba que un comité ejecutivo no tiene porqué ser la autoridad mayor de los indígenas del Cauca, con lo que implica un comité ejecutivo separado de las bases, porque ser ejecutivo es estar aparte, hasta en ir en avión, y la gente sabe eso, que la palabra ejecutivo no es neutral, y nadie lo entiende como que sólo “ejecuta”, sino que lo entiende como todo lo demás que ahora indica ser ejecutivo. Hasta los almuerzos ejecutivos son distintos de los corrientes, aunque ahora sean más baratos.

Entonces, en el CRIC ha habido un cambio y, aunque no ha retomado la lucha por la tierra a través de las recuperaciones, se ha retomado a través de los bloqueos a la carretera, y con mucha fuerza.

Para mí ha sido una sorpresa encontrarme los muchachos de la guardia indígena, porque yo pensaba que con la educación y con los jóvenes estaba pasando lo mismo que en Guambía. Cada vez más perdidos, cada vez más desorientados, cada vez más metidos en las cosas de los blancos, cada vez más alejados de los intereses de la comunidad, y me encontré con unos jóvenes con una conciencia política clara de lo indígena y de la lucha, pelados de 14 o 15 años, y la gente del CRIC que trabaja con ellos dice que es el resultado de la educación que da el CRIC, de las escuelas de ahora. Yo creía que eran iguales a las de Guambía, pero probablemente no es así, probablemente ese proyecto educativo comunitario indígena del CRIC esté dando esos resultados. No tengo ni idea de cómo funcionan las escuelas, pero no puede ser gratuito que aparezca esa cantidad de muchachos con esas condiciones: capaces de entender en qué están metidos y por qué, de tomar decisiones frente a lo que ocurre en cada momento y de tener la disciplina que no tiene ningún joven hoy en ninguna parte del país, ni en Guambía, mucho menos en la sociedad nacional colombiana. Porque es una disciplina consciente y no una disciplina para perros, la gente puede opinar en las asambleas, en las discusiones, y lo hace. Ni es una disciplina en la que, si usted se ve enfrentado a una situación que no estaba prevista, no sabe qué hacer; tienen la capacidad de entender qué está pasando y tomar una decisión que, después, se mirará si fue la más correcta o no.

Para mí fue el surgimiento de la punta de algo que venía desarrollándose allá, muy en la base, muy en las comunidades, allá en el monte, en el campo, y de pronto se dejó ver, había una fuerza de movilización y de lucha que no estaba perdida a raíz de la Constitución, como yo creía seguramente llevado por lo que ha sucedido en Guambía.

Otra es la discusión de si esa es la forma de lucha más adecuada, de si ese uso de la palabra, del concepto de **minga**, no deforma un elemento que es absolutamente clave en la constitución de las sociedades indígenas y lo banaliza; ahora todo el mundo blanco vive en minga, son los que más mingas hacen; los estudiantes, las señoras de todas las organizaciones feministas viven en minga, cualquier reunión es minga de lo que sea, minga de almuerzo, minga de pensamiento, minga de caminar, minga de no sé qué. Yo no sé si eso producirá efectos negativos a mediano y largo plazo, pero sí muestra que en la gente del CRIC hay una dinámica de pensamiento, de organización y de transformación y de buscar nuevos instrumentos de lucha.

Para mí, eso fue nuevo, porque yo he estado desvinculado del Cauca y del movimiento prácticamente durante 8 años; y veo que aparecen cosas que contradicen la idea que yo había venido desarrollando de que se había acabado el movimiento y ya no había nada que hacer, aunque yo tenga la convicción de que tiene que renacer en algún momento; lo mismo que la lucha de los trabajadores y de los campesinos, la lucha indígena tiene que volver a levantar cabeza. De pronto las experiencias del Ecuador de las marchas y de las tomas de carreteras fueron muy bien manejadas aquí, muy bien analizadas y retomadas. No sé, para mí fue una sorpresa, por lo que venía desvinculado y no me había dado cuenta de lo que estaba pasando. De repente surge algo que contradice lo que yo creía que venía pasando y cómo era la situación de las comunidades, y eso quiere decir que un renacer de la lucha de una manera amplia y sostenida no está muy lejano, no está para las calendas griegas, como se suele decir. Como sí parece ocurrir, por ejemplo, en el caso de los obreros; uno sabe que tiene que reventar en algún momento, pero ¿cuándo? Uno lo ve muy lejos, a no ser que ocurra una circunstancia catalizadora muy especial que nadie pueda prever.

M.A: Es otro tema que estaba mirando recientemente pero... Claro, por un lado la violencia los ha... hay zonas donde el sindicalismo fue arrasado a sangre y fuego y, en otras, el neoliberalismo hace lo que no hacen las balas paramilitares...

L.G.V: Pues ahí está Angelino de Vicepresidente.

M.A: Bueno, dicen Tola y Maruja que es la forma de mostrar que el sindicalismo ha sobrevivido, pero en fin...

L.G.V: Pero el movimiento indígena ha sufrido también una violencia terrible y no lo han acabado porque está enraizado en la vida de la gente, tendrían que exterminar completamente las comunidades para que acaben todo, por lo menos en el Cauca, porque en otras regiones del país no ha resurgido con la misma fuerza.

M.A: No, lo sorprendente es que, por ejemplo con la minga o la llegada a Bogotá en octubre/noviembre del 2008, surgió una especie de admiración de muchos sectores populares hacia lo indígena, aunque no se plantea que sea la vanguardia en el sentido Marxista-Leninista de los años 70s, 60s...

L.G.V: Pero sí, qué verraquera que alguien está resistiendo. Era lo que decía todo mundo en todas partes, los jóvenes...

M.A: Y de hecho, lo que dice usted, aquí se armó la minga, incluso hasta ASPU, Pedrito Hernández hablaba de la minga profesoral (risas)

L.G.V: (risas) Pero uno no sabe a largo plazo ese tipo de cosas qué producen, porque la institución de la minga como una actividad comunitaria esencial es muy importante todavía en el Cauca. No solamente como actividad conjunta de trabajo, sino que la minga se da a todos los niveles, la minga también es una fiesta, la minga es un compartimiento de comida, de muchas cosas que reviven y refuerzan los lazos comunitarios a muchos niveles. Entonces, si ya la minga es cualquier cosa, si es cualquier grupo que se reúne a hablar de algo o a jugar un partido de fútbol, uno no sabe qué efecto pueda tener. En el momento no solo revitalizó sino que permitió reunir alrededor del movimiento indígena a muchas fuerzas del país, diciendo: esto es para todos, esto es de todos, aquí cabemos todos.

Por lo menos a nivel nacional, ese manejo del concepto de minga me pareció muy importante, son bombillazos que se le ocurren a la gente, no por casualidad, son algo que realmente logra aglutinar y mostrar que hay una vitalidad todavía.

M.A: Tenía una pregunta atrevida hace rato, es precisamente lo de las Farc. Estas acciones que se llaman de “resistencia civil”, sobre todo del 2001 en adelante, no son solamente contra las Farc, también contra los paramilitares, el ejército, la policía. Pero, en particular, ¿cómo ve usted esa presencia de milicianos a veces en las comunidades?, yo no he estado mucho pero en este taller de la guardia indígena que estuvimos, uno veía pasar muchachos en moto que incluso, a veces, son gente de la comunidad, a veces son muchachos también de la comunidad. Y cuando bajábamos de ese taller, encontramos unos palos atravesados, íbamos en el jeep del cabildo de Corinto, y nos dijeron que esos son los muchachos que hay, por lo menos muestran que quieren ejercer su presencia, cierto control ahí.

¿Usted cómo ve esta interferencia o es complementaria la cosa?

L.G.V: Yo creo que eso hay que mirarlo en distintas épocas. En sus orígenes, y también en un momento muy álgido de la lucha indígena en el norte del Cauca, las Farc y los indígenas parecen estuvieron sumamente relacionados, muy ligados. Muchos indígenas eran de lo que había en esa época, las autodefensas campesinas; aunque algunos dicen que sí hacían parte pero que los usaban era como bestias de carga, que eran los que cocinaban, los que

cargaban la comida, los que cargaban los bultos, no sé si eso era cierto, eso decía mucha gente en esos resguardos. Pero otros dicen que si no hubiera sido por las Farc, o por las autodefensas, la violencia terrateniente de los pájaros hubiera arrasado con muchas comunidades, las hubiera borrado del mapa, porque las Farc fueron las que los defendieron.

Eso en los orígenes. Ahora, un lazo de esos de mucho tiempo, no se borra al menos en otro mucho tiempo, se mantiene. No pasa lo mismo, por ejemplo, con Guambía o con otros resguardos del centro y del sur del Cauca, donde la relación con la Farc es más reciente.

Inicialmente, las Farc no apoyaron pero tampoco se opusieron al desarrollo de la lucha indígena ¿Y qué se encontraron? Con lo mismo con que se encontraron todos los colombianos, una gente que reivindicaba su autonomía en su territorio y su derecho a decidir; y cómo eso no lo pueden aceptar las Farc y mucho más una organización que ahora es tan militarista, con su autoridad de arriba abajo, una autoridad vertical, y que cree que el que se opone está haciendo daño y hay que pararlo. Entonces, toda esa cantidad de muertes de dirigente indígenas son un intento de imponer la autoridad de las Farc sobre la autoridad indígena, autoridad que la gente había recuperado en una lucha de 20 años y que, por lo tanto, ahora tiene fuerza. Por eso la confrontación es mayor, por eso son tantos dirigentes asesinados, tantos dirigentes de los tradicionales, de los antiguos.

En Guambía es otra cosa. Guambía ha sido un sitio de paso para las Farc, y ni siquiera se trata del centro de Guambía sino una zona periférica. Cuando llegué allá, había confrontaciones feas con las Farc; una historia que contaban y que acababa de acaecer era la de un contingente de las Farc que había llegado al resguardo por el río Juanambú arriba a decirle al maestro que en la escuela iban a hacer unas reuniones con gente de la comunidad y que citara a los padres de familia; el maestro se negó a prestar la escuela para eso y a citar a los padres de familia y lo mataron.

M.A: ¿Por allá en el ochenta y pico?

L.G.V: En el 85, 86. Y como ese se entera uno de muchísimos casos, de gente que han amenazado o se han llevado.

Otra cosa que querían las Farc y que exigieron y el cabildo se negó, era que les dieran un grupo de muchachos para producir comida; no era como combatientes sino para llevarlos porque, decían, ustedes los guambianos tienen fama de ser muy buenos agricultores, entonces necesitamos que nos den, no me acuerdo cuántos jóvenes, para llevarlos a sembrar. El cabildo se negó y se fueron con sus varas de cabildo a decirles a las Farc que no entregaban a nadie, que no dejaban que se lleven a nadie.

Las Farc siguen pasando, nunca han estado asentados allá, pasan por ese lado del río Juanambú, que lleva directamente a Pitayó y al norte, o pasan por la Clara, donde está la finca de Lorenzo Muelas, siguen pasando para llegar a la zona de Inzá. Ha habido

confrontaciones cuando se han llevado gente secuestrada, no necesariamente guambianos, pero que los han secuestrado en territorio guambiano, entonces los guambianos se han ido con sus varas y su guardia cívica, que allá no es permanente como ocurre con la del CRIC, y los han traído; no es que los hayan rescatado sino que dicen: venimos por ellos y nos los vamos a llevar, y las Farc se han contenido, porque habrían tenido que hacer masacres o, por lo menos una, para amedrentar a la gente.

Pero en el norte si hay esa situación en el origen; el problema está en que en el desarrollo de las luchas y pasado el tiempo empezó a haber confrontación. Una vez estuve en el resguardo de Munchique Tigres y nos hicieron un recorrido para mostrarnos cuáles eran las haciendas que tenían en miras para recuperar; nos contaron que tenían un problema con una de ellas porque el terrateniente estaba pasando plata y comida a las Farc y, entonces, las Farc prohibieron que se recuperara esa hacienda.

M.A: Ah, ese es el origen de la masacre de...

L.G.V: Lo mismo pasó pues en la zona donde está el parque arqueológico, al otro lado de la cordillera, allá pasó lo mismo, mataron al terrateniente y las Farc mataron a todo el cabildo.

Todo eso empezó a crear ambigüedades en la relación con las Farc. Antes no, las Farc estaban del lado de los indios, pero entonces se dieron casos particulares en los que empezaron a ponerse en contra de los derroteros que iba siguiendo la lucha, y por la manera cómo las Farc empezaron a manejar las cosas. Porque el hecho de que empiecen a depender, no de su propio trabajo o del trabajo del campesino o del indio, sino del terrateniente, implica cambios también dentro de las Farc. En el sentido de que le vendan seguridad al terrateniente contra las recuperaciones.

Otra cosa es que las Farc han ganado incidencia en los jóvenes. Un muchacho que ha vivido en esa zona, en esa región y en esa historia, con una pistola es un superhéroe. Ese es un problema que tienen, las comunidades los niegan y de hecho lo prohíben. Pero ¿qué hacen?, si meten al cepo o le dan una juetera a un “pelao” de esos, los matan, entonces lo que han hecho en algunos sitios es usar la autoridad que todavía les queda a los mayores y la movilización de la comunidad para quitarles las armas que les dan las Farc y enterrarlas; pero llegan las Farc a reclamar sus armas y hay confrontación.

También están dentro de la comunidad y eso es un problema. Están por fuera y se contraponen a la comunidad, pero, por otro lado, una parte de la comunidad está con ellos o, por lo menos, los apoya y les pasa comida y otras cosas. Las autoridades no pueden confrontar eso completamente porque pierden su autoridad. De todos modos la van perdiendo porque no logran imponer sus criterios sobre las Farc, pero también conservan autoridad porque las Farc no pueden hacer las cosas tan de frente. Eso fue lo que no pasó en

Guambía con la amapola; allá, una gran parte de la autoridad que el cabildo había recuperado con la lucha se perdió con el problema de la amapola.

M.A: ¿Cómo así?

L.G.V: Porque hubo momentos y gobernadores que decidieron enfrentar la producción de la amapola en Guambía y que organizaron su erradicación manual, y la gente se enfrentó a la brava al cabildo para impedir esa erradicación. Uno de los momentos moralmente más duros, por ejemplo del Taita Misael Aranda, se dio cuando él fue gobernador y organizó a la gente de su vereda y se fue quebrada arriba donde estaban los sembrados de amapola a sacarla. Y cuando iban subiendo y como los sembrados estaban arriba, los dueños y las familias de los dueños de los sembrados de amapola empezaron a hacerles rodar piedras grandes desde arriba para que no pudieran subir, y a voliarles piedra.

El taita Misael Aranda dice que una de las tristezas más grandes de su vida la tuvo cuando encontró a sus alumnos de la escuela tirándoles piedras al gobernador y al cabildo para defender los sembrados de amapola. Él les estaba enseñando otra cosa en la escuela, el respeto a la autoridad del cabildo, el respeto a los mayores y se encuentra a esos pelaos enfrentados contra la autoridad del cabildo y de los mayores; para él eso fue terrible, no solo como gobernador sino también como maestro; él dice que ese golpe y esa imagen no se le van a borrar nunca. Así que el cabildo pierde autoridad en esos sectores. Al taita Floro le pasó lo mismo y tuvo que ceder; no intentó siquiera la erradicación, la planteó, la prometió y habló de ella, pero nunca la concretó porque se dio cuenta de la oposición de la gente. Además, los amapoleros comenzaron a organizarse para nombrar amapoleros como gobernadores, entonces no lo han podido manejar. En la zona Paez lo han podido manejar mejor a costa de muchos muertos, los guambianos no lo han podido manejar, se han dejado imponer muchas cosas, pero no les han vuelto a matar a nadie.

Eso tiene que ver también con el tamaño de las comunidades; encontrar que surja un nuevo dirigente de calidad en Guambía es más difícil que entre los paeces que son mucha más gente en condiciones mucho más variadas. Entre los guambianos yo viví un caso así, el de Juan Tunubalá; su muerte fue una pérdida terrible para la comunidad, no solamente moral sino de poder, de fuerza, y en toda esa zona, que era de los antiguos terrajeros de Aurelio Mosquera, nunca ha podido surgir un nuevo dirigente que pueda reemplazarlo en movilización de la gente, en cercanía con ella y en poder. Es una pérdida que en 30 años no se ha recuperado.

Entre los nasas del Cauca, uno ve que les matan y matan gente y siguen apareciendo nuevos; la gente que apareció ahora organizando la minga era nueva, hasta esa dirigente, que luego se tiró su aventón para ver si lograba salir para el senado y se quemó

M.A: Aída Quilcue...

L.G.V: Aída Quilcue, y el otro, el hermano del senador...

M.A: ¿El de Piñacué o...?

L.G.V: Piñacué, Daniel Piñacué quien, con Aída, fue uno de los dirigentes de esa minga; también se lanzó a senado, y no quedó con nada...

M.A: Y fracasaron.

L.G.V: Pero es gente joven; en Guambía no hay un solo dirigente de ese tipo, alguien que pueda encabezar en este momento una lucha como esa. La lucha se da, surge, ya se sabe, la historia lo ha mostrado, pero que en este momento haya gente a la que se pueda ir preparando, no la hay, hay burócratas, directores de proyectos. Víctor Daniel estuvo tratando de trabajar allá con los cabildos y con la gente joven y creo que la experiencia no fue nada grata.

M.A: Más bien lo estuvieron llamando de la ACIN...

L.G.V: Sí, pero creo que tampoco pudo entender muy bien que era la ACIN, como para trabajar ahí; se dio cuenta que había algo además de los indios, pero no pudo saber qué. Después tuvo otras reuniones, pero no sé qué pasó porque hace tiempo que no hablamos. Fue con algunos de los asesores, porque la ACIN quería era respaldar la tutela que él iba a presentar sobre la ilegalización de los resguardos, ya la tenía preparada y le dijeron que tenía que hablar con los abogados. Eso ya indica algo, porque esas cosas se hablaban antes con las autoridades indígenas, no había que ir a hablar con ningún abogado asesor, uno hablaba con los indígenas; él ya debió haber notado algo raro. No sé si al fin aceptó trabajar con ellos en eso.

M.A: Querían recoger toda esa trayectoria histórica de Víctor Daniel o algo así, pero realmente no está trabajando con ellos, obviamente.

L.G.V: El problema es cómo recogen eso; lo puede recoger un historiador, pero lo indios no pueden recogerlo de la misma manera; sólo pueden hacerlo mediante un trabajo, de organización, ¿cómo más? Y si lo ponen a trabajar con los abogados, menos pueden hacerlo. Si acaso recogen una trayectoria jurídica del movimiento, que también la tiene y que puede ser importante, pero que no puede ser la base de nada, no es lo que se pueda usar en un movimiento que tenga fuerza propia.

M.A: Habría una última preguntita muy breve. Quería conocer su impresión sobre el gobierno de Floro Tunubalá, pero me imagino que usted no debió estar cerca...

L.G.V: No tengo ninguna impresión. Pero creo que de Floro, y en ese sentido de pronto salió de los guambianos, surgió lo que el CRIC realizó ahora con la minga, sólo que la minga del CRIC fue minga popular y la de Floro era una minga que pretendía estar por

encima de las clases sociales, a pesar de que Floro es uno de los pocos guambianos conocedores del marxismo en su época de estudiante.

No sé cómo se desarrolló su experiencia; en todo caso, no debió haber sido exitosa cuando barrieron con ella y, en la siguiente elección, volvió a quedar un representante de los terratenientes y los politiqueros tradicionales. Es lo que va a pasar aquí con Samuel, en las próximas elecciones el Polo deja de ganar en Bogotá y, si se lanza Uribe, peor. Creo que pasó lo mismo con lo de “todos en minga por el Cauca”. Después de 30 años de lucha entre los indios y los terratenientes, ¿cómo va a ser posible eso? No sé porque se le ocurrió, quizás lo entendí después que entregó la gobernación y apareció en la página social de El Tiempo recibiendo un cheque de varios millones de dólares del presidente de Coca-Cola Inc.

M.A: ¿Para el Departamento o...?

L.G.V: No era para el Departamento sino, creo, para una fundación que él hizo. Como sigo siendo un dinosaurio, no creo que se pueda realizar en una actividad política, tan política como esa, por encima de las clases sociales, creyendo que va a unir a todas las clases sociales en un proyecto común. Finalmente, Floro va a ser recordado por la ampliación de la carretera Popayán-Paso de la Balsa, cosa que está muy bien y está quedando muy buena y se producen menos accidentes, y viaja uno más rápido y más cómodo; por ahí viajan igual los indios que los ricos pero, de resto, creo que hay poco más que recordar en su gestión. De todos modos yo no estuve siguiendo de cerca ese proceso, por eso no tengo opinión.

El hecho mismo de que haya ganado es un golpe político terrible, el último gran golpe que los indios les dieron a las clases dominantes del Cauca, eso sí. Que un indio “pata en tierra”, de aquéllos que en presencia de los terratenientes y de los políticos se tenían que quitar el sombrero y mirar al suelo, porque no se los podía mirar a la cara, suba a mandarlos, es un acontecimiento histórico, como se suele decir, es un cambio gigantesco o, mejor, muestra un cambio gigantesco en las relaciones políticas y sociales del Cauca. Muestra, finalmente, que la base económica y política del Cauca, que era el feudalismo de la servidumbre en las haciendas, había sido barrida por el movimiento indígena.

Pero todo se reajusta y se reacomoda, y esos que fueron barridos buscan ahora un nuevo acomodamiento y un nuevo sustento económico-político, y un nuevo discurso. Pero eso, a pesar de que no estuve de acuerdo cuando se lanzó de candidato, es una de esas cosas que lo llenan a uno de emoción.

M.A: En el fondo ahí hay una cosa simpática, ¿sí?

L.G.V: Que le hace decir a uno que todo este tiempo gastado en el Cauca no se ha perdido; es lo mismo que siento cuando camino por las haciendas recuperadas: uno sabe que puso su granito de arena para que en esas tierras ya no haya vacas de toreo sino indios trabajando.

Entonces, para mí eso fue y es, y creo que para todo el movimiento indígena y la gente que simpatizaba con los indígenas, un hecho memorable; y también tuvo que haberlo sido para los que quedaron derrotados. Ahora, ¿qué hizo después...?

M.A: Se perdió esa oportunidad...

L.G.V: Pero ese golpe ya no lo borra nadie. Eso de que un indio fue el gobernador de los terratenientes del Cauca, un indio de los más humillados, de los más despreciados, como eran los guambianos.

M.A: Profesor Vasco, por último. Usted me decía al principio de la entrevista, y por lo que le he leído y le conozco, que sigue siéndolo. ¿Cómo es posible?, porque uno habla con los indígenas y dicen que el marxismo no tiene que ver nada con ellos, que eso interfiere, que eso perjudica a la lucha, incluso ello dice Trino en su libro y me lo dijo en la entrevista y va mostrando que él se fue apartando. ¿No es incompatible? Por ejemplo, cuando usted habla del pensamiento propio y todo eso y, al mismo tiempo, ver el marxismo como un pensamiento occidental que desconoce lo propio indígena o...

L.G.V: Pues no lo desconoce, pasa que Marx no conoció los indios.

M.A: O sea, la lógica básica del marxismo...

L.G.V: Primero, los planteamientos del marxismo tradicional de aquí, que vé a los indios meramente como siervos feudales, que tienen que ser integrados y proletarizados, obvio que choca.

M.A: Ese está despachado.

L.G.V: Por eso, con esa posición, el Partido Comunista no tuvo nada que ver en el movimiento indígena. Después, alguna gente, yo no sé si por estudiar antropología o por ser más joven que Gilberto Vieira, fue cambiando algunas cosas y lograron retomar alguna influencia en algunos lugares. Pero, en general, en sitios donde el Partido Comunista tenía influencia, como en los resguardos de Caldas, los barrió el EPL. Claro que las acciones del EPL allá no estuvieron bien pensadas y trajeron una represión que ellos no le ayudaron a la gente a afrontar.

En Pereira y Manizales quedan unos viejitos sesentones del Partido que se acuerdan de los viejos tiempos y cuentan de ellos, pero no tienen nada para contar sobre el presente, o sea que no tienen trabajo en las comunidades.

En el movimiento de autoridades, que es del que más puedo hablar, se dio un caso peculiar: gentes vinculadas de alguna manera con el pensamiento maoísta llegamos ahí, al movimiento de solidaridad, y pudimos trabajar con los indígenas, sin discurso, pero encontrando una gran cercanía, una gran apertura a las ideas y a la manera de hacer las

cosas que nosotros llevábamos, sin decir que era marxismo, maoísmo o algo semejante. Se encontraba que ahí se podía ser “pez en el agua”.

Además de eso, en mis trabajos, como muestro en el último capítulo –sobre metodología– del libro sobre *Entre selva y paramo*, encontré muchas cosas de cercanía con el marxismo o cosas que me permitieron entender, a través de los planteamientos del marxismo, peculiaridades de la lucha indígena, del movimiento indígena y del trabajo de recuperación de la historia. La primera muestra de eso, que todavía es muy libresca, está en mi artículo sobre el pensamiento telúrico del indio, que explico a partir de Marx, y de las concepciones de Marx sobre la comunidad como base del acceso de la gente a la tierra, y entender por qué pensamiento, aunque esté fundamentado en eso en un primer momento, más adelante no tiene en cuenta a la comunidad y se piensa como algo individual: si yo pierdo mi tierra, me muero.

Juan Friede y otros autores habían notado que el pensamiento indígena sobre la relación con la tierra la entendían como una relación de vida o muerte. Y yo lo analicé y lo desarrollé a partir de Marx; lo empleé para ir entendiendo las divergencias entre la ANUC y el CRIC, entre el movimiento campesino y el movimiento indígena, divergencias que, al comienzo, no entendía. Pude captar que pensaban y concebían la tierra de manera distinta y, por lo tanto, el qué hacer con ella o cómo tomarla eran distintos. Problema que la ANUC, cuando fue necesario, no pudo entender; por eso se dieron casos tan aberrantes como las invasiones de tierras de los campesinos a las reservas indígenas del sur del país, en el Putumayo, las reservas Cofan, con el argumento de que el indio no tumbaba el monte y, en cambio, el campesino sí producía riqueza.

Cuando empecé a trabajar como profesor de Morgan en la Universidad, el punto de discusión que tomé como eje para mi curso fue la afirmación, que Engels toma de Marx, acerca de que Morgan había descubierto por su cuenta el materialismo histórico en Estados Unidos; un poco lo que pasó con Darwin y Wallace, de quien dicen que descubrió el evolucionismo en la misma época que Darwin pero en forma independiente de este.

Como Morgan trabajó con indios y vivió con ellos en el campo durante mucho tiempo, trabajó cosas que a mí me permitían ir esclareciendo elementos del movimiento indígena, inclusive hacer propuestas conceptuales, no nuevas sino de explicación de conceptos que tenían qué ver con el movimiento indígena, como el de territorio. Morgan trabaja el territorio de los iroqueses, y trabaja como uno de los elementos definitorios del territorio los nombres de los lugares en las distintas lenguas iroquesas; cuando llegué a Guambía, descubrí que los guambianos, los mayores, los maestros y los niños estaban haciendo recorridos de las veredas, como parte de su proceso de lucha, para retomar los nombres propios de los lugares en su lengua.

También otros conceptos, como el de comunismo primitivo. Morgan considera que el comunismo primitivo iroqués no se basaba en una forma comunista de producción, sino en una forma comunista de distribución del producto y eso me llevó a la concepción de Marx sobre la producción como el conjunto de producción, distribución, cambio y consumo, y no solamente como producción. Ese camino me va mostrando que sí hay una serie de concepciones marxistas en Morgan, que Morgan no es el evolucionista a machamartillo que habían definido los antropólogos norteamericanos; y que éstos lo habían planteado para cerrarle el paso a cualquier penetración de influencia marxista en la antropología norteamericana. Lo mismo con la reinterpretación de la sociedad azteca por Morgan, quien muestra que Moctezuma no era ningún emperador, sino el vocero de un concejo de ancianos y que, por eso, lo pudieron encerrar los españoles sin que pasara nada.

Todo eso me fue permitiendo ampliar la comprensión sobre muchos planteamientos de Marx, a los cuales anteriormente no les había encontrado relación con la antropología.

Cuando llego a Guambía abierto, por mi posición, a una metodología propia de conocimiento, y basado también en las críticas que yo le había hecho a la IAP de la Rosca y mis críticas a las teorías de la antropología, comienzo a encontrar una serie de cosas que chocan con lo que se suponía era la visión marxista que yo llevaba y, con mayor razón, con la visión antropológica, y, más aún, encuentro en Marx o en Mao las explicaciones de aquellos hechos.

Por ejemplo, antes de la investigación sobre recuperación de la historia en Guambía, yo asistía a asambleas de guambianos, a asambleas del movimiento de autoridades en las cuales estaban también paeces, pastos, y solidarios: obreros, estudiantes, amas de casa, profesores universitarios y campesinos. Y me doy cuenta de cómo funcionaban. Y en un librito de MAO, de 20 páginas, que se llama *Oponerse al culto a los libros*, encuentro una semejanza entre las comisiones que los indígenas reunían cuando había asamblea y lo que Mao llama reuniones de investigación, pero también diferencias, porque el conocimiento que se produce en éstas va para el partido, en cambio, en aquéllas el conocimiento queda en la propia comunidad y sirve para que el cabildo y la asamblea puedan tomar decisiones sobre qué hacer, cómo hacerlo, cuándo hacerlo. Entonces, entiendo que lo que hay en esas asambleas es una forma de investigación y de producción de conocimiento; así se lo planteo a los compañeros guambianos y lo empezamos a usar en nuestro trabajo, con magnífico éxito. Además, cuando ya se tenía un trabajo algo avanzado y había una asamblea de vereda, una asamblea de comunidad, una celebración en una escuela, nosotros íbamos y llevábamos esos avances a la gente y se discutían otra vez con todos, y se retomaban los resultados. En los cursos de capacitación que se hacían con los maestros, se llevaba lo que había, se discutía con ellos, y éstos, luego, para hacer el trabajo final, lo llevaban a su vereda y allá lo trabajaban con los mayores y retomaban los resultados para su trabajo final, y de allí lo retomábamos nosotros para seguir trabajando.

Así surgió lo que yo llamo las cosas-conceptos. Hacía algún tiempo ya yo venía con un replanteamiento acerca del mito, que empieza con el libro de *Jaibanás*; en él planteo que el mito es verdad y que hay creerle. Pero todavía queda mucha tela por cortar, sobre todo cuando uno da clases y los estudiantes empiezan a preguntar y a poner ejemplos y a decir: ¿cómo puede ser verdad esto y como puede serlo tal cosa? Así lo obligan a uno a ir pensando más allá de donde se encuentra. Pero en Guambía me encuentro con una sociedad cuyo proceso de recuperación de la historia incluye recoger todos esos relatos que uno llama mitos, y que considera que con eso puede resolver sus problemas de hoy; ese cuento de Lévi-Strauss de que hay que interpretarlos y que con tres renglones de mito uno saca un libro, ya no funciona. Además, ellos se basan en que lo que esas historias cuentan es verdad, entonces, en un momento determinado, uno tiene también que partir de concederles por lo menos el beneficio de la verdad: puede que no, pero trabajemos como si funcionara así.

¿Qué vé uno en el mito? Historias de acontecimientos y relatos de la vida cotidiana, de personajes que pueden ser héroes culturales o espíritus o como usted los quiera llamar, pero relatan lo que ellos hacen y cómo viven. Es lo que uno encuentra también en Grecia, cuyos dioses, como en la película que están dando ahora sobre los Titanes, viven, piensan, aman, comen como los humanos. Entonces toca comenzar a trabajar sobre esos relatos que están recogiendo y están traduciendo.

En un momento determinado también influyó mucho el libro de Rodolfo Kusch, argentino, *El pensamiento indígena y popular en América Latina*, en donde encuentro en sus afirmaciones muchas coincidencias con el pensamiento guambiano. En Guambía encuentro cosas materiales con las cuales piensan la realidad y que no son comparaciones, –porque eso ya lo había encontrado Lévi-Strauss, quien dice que se trata de metáforas–, y uno va viendo que no son metáforas; los guambianos insisten en que las cosas son así y uno se pregunta cómo puede ser. Pienso que la verdad la produce el pensamiento abstracto a través de un proceso de abstracción, que es lo que dice Marx, y que el concreto de la ciencia es un concreto pensado que es producto del pensamiento, pero encuentro en la *Ideología Alemana* la afirmación de Marx que dice que en esas sociedades, como no se ha dado o no se ha desarrollado la división entre trabajo intelectual y trabajo material, las ideas están preñadas de materia, comienzo a entender realmente que aquello que me estaba oliendo, que estaba intuyendo tiene una base clara en el marxismo y que éste no sólo lo fundamenta y plantea que existe y funciona, sino que, sobre todo, explica por qué existe y por qué es así.

De esa manera puedo continuar utilizando el marxismo en sus distintas variantes, Marx, Lenin –lo que tiene que ver con la lucha nacional– y Mao –lo que tiene que ver con la estrategia de vivir entre las masas y ser como pez en el agua–. Y se encuentra, inclusive, un modo, que no es el tradicional de llevarle a la gente el discurso y la solución, de poder participar en esa lucha y en las actividades que tienen que ver con ella de una manera

distinta, que se fundamenta en los presupuestos tanto teóricos como metodológicos del marxismo. Mao plantea que quien no ha investigado no tiene derecho a hablar, y toda la gente de fuera que va a trabajar con las comunidades parte de la base de que tiene derecho a hablar porque ha leído mucho, aunque no ha investigado.

Los indígenas encuentran en uno una actitud distinta a la que tradicionalmente les ha llevado la gente, incluso los antropólogos y los investigadores. Y empiezan a cambiar su actitud y su comportamiento frente a uno completamente, y de esa manera las cosas se van interrelacionando (...)

M.A: Aquí culminamos la entrevista con el profesor Vasco.

L.G.V: Creo que a todos los solidarios nos pasó lo mismo, además de marxismo fue la actitud maoísta frente al pueblo lo que nos permitió vincularnos con el movimiento indígena y ser mejor recibidos y mejor aceptados que lo que había sido tradicionalmente otra gente, y poder cumplir un papel mayor del que había tenido esa gente. No llegamos como sabios que teníamos las soluciones, que sabíamos cómo eran las cosas, llegamos a trabajar para la gente al servicio de la gente. Mis estudiantes se reían mucho, y Myriam Jimeno decía que eso no era científico, cuando yo decía que llegué a Guambía con la actitud que propone Mao: ser buey manso de las masas populares, que eran los guambianos quienes podían decir qué había que hacer y cómo. Lo que no niega que se discuta con ellos, por supuesto, uno tampoco es buey en el sentido de que no piense.

Cuando fui a hacer mi trabajo de investigación, me planteé que iba a trabajar con los guambianos y aceptaba el planteamiento guambiano de que la autoridad en Guambía es el cabildo, eso es anticientífico, qué va a saber el cabildo de investigar, dijeron algunos, pero sobre esa base trabajamos. Inclusive, en un momento, el cabildo nos cambió la metodología por una con la que no estábamos de acuerdo, pero aceptamos, de no hacerlo no hubiera habido libro, pero hubiera habido mapas parlantes de Guambía, que era la metodología inicial.

Llegó un cabildo, rezandero, amigo de las monjas, en la época en que el M-19 estaba acampado en Guambía esperando que el gobierno le resolviera si lo recibía o no, rogando que lo recibieran, que lo dejaran reinsertar, y para los guambianos del Comité de Historia y los guambianos con que trabajábamos y los que estaban cerca de nosotros el problema de la “religión propia” (ya no la llaman religión), y el de la guerra eran fundamentales; esos eran los mapas parlantes que estábamos haciendo cuando cambió el gobernador. Al principio, se pensaba trabajar con un solo gobernador de enero a diciembre y, por todos los problemas que hubo en la Universidad, nos tocó a trabajar de agosto a julio; entonces, hubo cambio de gobernador en la mitad y el nuevo nos dijo que no quería que siguiéramos trabajando en las veredas, ni que siguiéramos trabajando el problema de la guerra y la religión; se necesita que escriban y que se dediquen a trabajar con los maestros y las escuelas. No estuvimos de

acuerdo, pero esa era la autoridad y cambiamos. Hubo un compañero guambiano que dijo que no trabajaba más y no trabajó más.

¿Pero cómo así que el cabildo fija la metodología? Pero, si el cabildo es la autoridad, la autoridad para ordenar qué es lo que hay que hacer y cómo, ¿qué otra cosa cabía? Eso fue una reunión y discutimos bastante, pero él ya había llegado con esa decisión y se paró en la raya, entonces cambiamos la metodología, empezamos a sacar cartillas, a hacer cursos de capacitación con los maestros, a ir a contarles las cosas a los niños, a ir a las festividades de las escuelas: al día del niño, al día del maestro, y a participar allá.

M.A: Bueno, toda una lección teórica y práctica. Le agradezco mucho profesor Vasco. Aquí termina la entrevista.