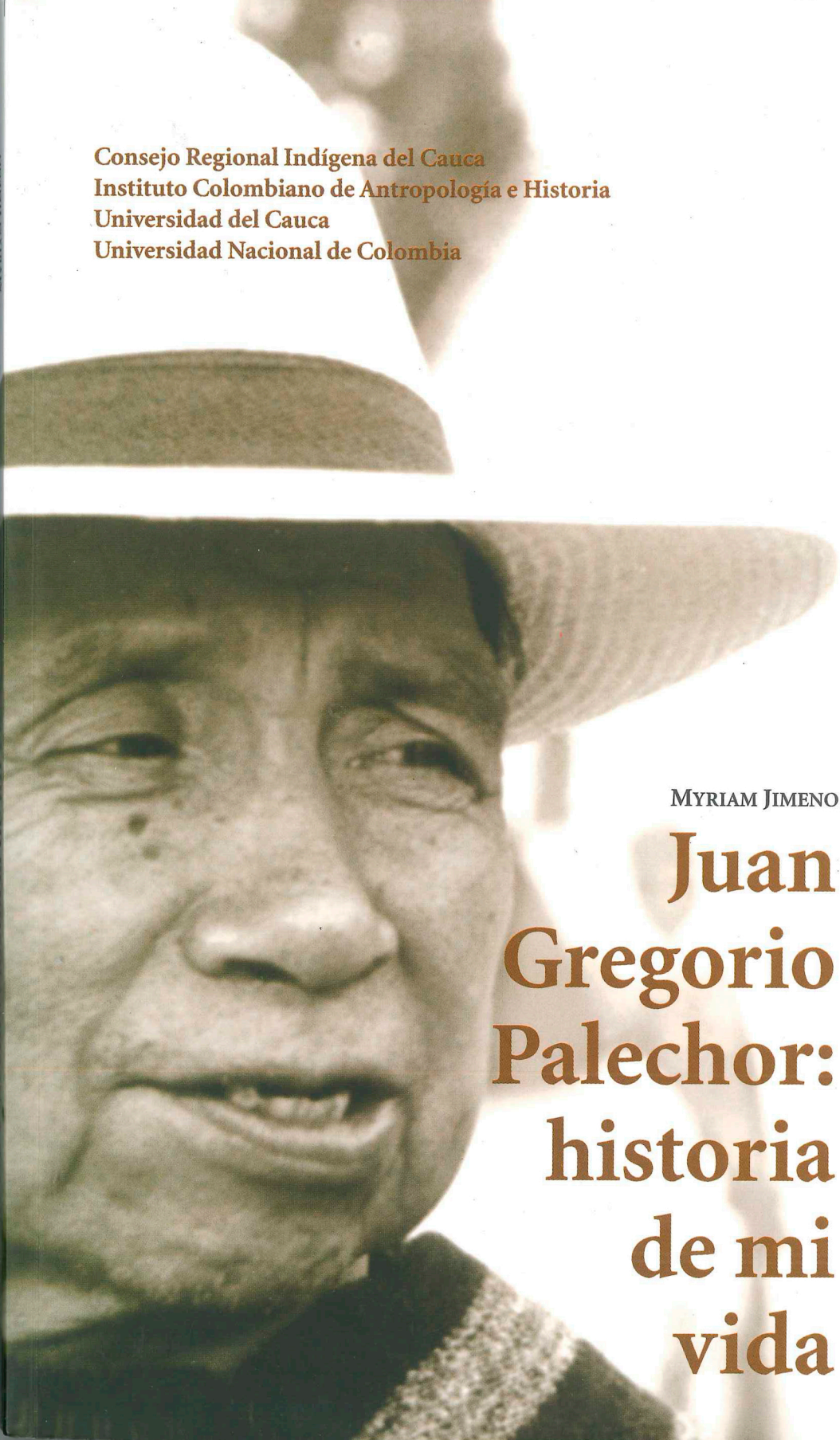
Consejo Regional Indígena del Cauca
Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Universidad del Cauca
Universidad Nacional de Colombia



Myriam Jimeno

Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

SEDE BOGOTÁ
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
CENTRO DE ESTUDIOS SOCIALES - CES

Instituto Colombiano de
Antropología e Historia
ICANH

Universidad
del Cauca

Consejo Regional Indígena del Cauca - CRIC

Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida

Consejo Regional Indígena del Cauca
Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Universidad del Cauca
Universidad Nacional de Colombia

Myriam Jimeno

Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida

IKAS Y CAUC
PENSANDO
CLARIDAD
RGANI-
MOS

"Como mensaje final a los Cabildos, que le pongan mucho cuidado a la lucha de la organización; el Comité Ejecutivo debe tratar de tener una relación más estrecha con las comunidades indígenas porque es con ellos y para ellos es que estamos luchando, eso les recomiendo... Que los cabildos se apersonen de esa gran autoridad que les han dado para que defiendan a las comunidades indígenas. El Comité Ejecutivo que es nombrado por las comunidades indígenas también que traten de heredar el conocimiento, hay que prepararse para la vida, prepararse no solo para la vida privada, hay que prepararse para la vida pública, porque eso es lo que estamos buscando… nosotros carecemos de conocimiento porque desafortunadamente ningún gobierno nos ha tratado de civilizar, de educar y por eso estamos luchando, eso es lo que quiero… Compañeros principien a preguntar mucho más para prepararse y que las comunidades entiendan un poco mejor, que eviten los enfrentamientos personales ya que en veces se pelea por cosas que no valen la pena… Hay que pelear y hay que luchar por una política a corto y largo plazo que eso es lo que tenemos que hacer. Los que ya hemos trabajado y que de pronto ya nos morimos les dejamos como herencia una puerta abierta. Está la puerta abierta, de par en par para que los indígenas sigan trabajando de acuerdo a lo que conseguimos durante estos 20 años".

Mensaje de Juan Gregorio Palechor en el vigésimo segundo aniversario del CRIC

Catalogación en la publicación Universidad Nacional de Colombia

Jimeno Santoyo, Myriam, 1948-
Juan Gregorio Palechor : historia de mi vida / Myriam Jimeno. – Bogotá : Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2006
202 p. : il., fotos

ISBN : 958-8063-39-6

1. Palechor, Juan Gregorio, 1923-1992 – Biografías 2. Indígenas de Colombia – Biografías

CDD-21 920.009268861 / 2006

Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas
Centro de Estudios Sociales
Francisco Ortega
Director
Miguel A. Contreras
Coordinador editorial

Instituto Colombiano de Antropología e Historia
María Clemencia Ramírez
Directora

Consejo Regional Indígena del Cauca
José Buenaventura Díaz
Director
Libio Palechor
Coordinador Programa de Etnoeducación

Universidad del Cauca
Danilo Reinaldo Vivas Ramos
Rector

© Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida
© Myriam Jimeno
© Consejo Regional Indígena del Cauca
© Instituto Colombiano de Antropología e Historia
© Universidad del Cauca
© Universidad Nacional de Colombia, Facultad de Ciencias Humanas
Centro de Estudios Sociales

ISBN 958-8063-39-6

Diagramación
Julián Ricardo Hernández R.

Impreso en Colombia

Las fotos anónimas fueron tomadas de: Archivo familia Palechor.

2006 • Bogotá, Colombia

Índice

Introducción 21

PRIMERA PARTE

Narraciones, historias de vida, autobiografías 33
Para aquellos que vengan después 35
Los relatos antropológicos como diálogo 37
Historias de vida, autobiografías y biografías 39
La recuperación de la visión subalterna 42
Realidad, experiencia y expresión. La autoría de las historias orales 44
Las técnicas de las historias de vida y sus debates 47

Juan Gregorio Palechor: entre la comunidad y la nación 55
Identidad y recreación étnica 57
Los límites de la diversidad y el reconocimiento étnico 60
Juan Gregorio, entre la comunidad y la nación 65
El Cauca, el resguardo de Guachicono y los movimientos indígenas 76
Identidad y cobijo comunitario 80
La búsqueda de una política propia y la reinvención de la identidad 85

SEGUNDA PARTE

Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida 99
De dónde vengo: cinco generaciones. El Macizo Colombiano y Guachicono 101
Reconocer las cosas del mundo. Observar la estación 105
La vida en el resguardo 106
La nerviosidad de la escuela y sus enseñanzas 114
El rigor de la vida privada y el arte de la agricultura 119
Cuando me abarcó la ley militar 123
Consiguiendo nuevos conocimientos 128

La vida pública y la violencia política 131
Durante la violencia, la necesidad me obligó de tinterillo 137
La formación de Juntas Comunales. El MRL y el Frente Nacional 145
La religión, el dinero y la política 150
El trabajo con el MRL y los partidos políticos 158
El caso del gremio administrador de la religión católica 161
La búsqueda de una organización, Usuarios Campesinos, la organización indígena 164
Trabajando en el CRIC 169
Las luchas del CRIC y las tradiciones indígenas 177
Los politiqueros, estatuas de paja 185
¿Por qué una organización de indígenas? 188

Bibliografía 193
Documentos de archivo consultados 201

Mapas

Mapa 1 Zona del estudio. División político-administrativa del departamento del Cauca. 77
Mapa 2 El Macizo Colombiano o Nudo Andino. Fuente: Friede,1944. 102
Mapa 3 Región de Guachicono. Fuente: Faust, 1989-1990. 103

Indice de figuras

Figura 1.1 Folleto: el CRIC denuncia, carátula, 1979. 22
Figura 1.2 Folleto: el CRIC denuncia, contracarátula, 1979. 23
Figura 2 Mujer e hijos del dirigente Benjamín Dindicué, Tierradentro, Cauca, 1977.
Figura 3.1 Carta de indígenas Piapoco al gerente del INCORA, reclamando sus tierras, 1975, página 1. 69
Figura 3.2 Carta de indígenas Piapoco al gerente del INCORA, reclamando sus tierras, 1975, página 2. 70
Figura 4 Plegable mimeografiado por un grupo de solidaridad en Bogotá, denunciando persecuciones en la Sierra Nevada de Santa Marta, octubre de 1974. 71
Figura 5 Tercer Encuentro Indígena del Cauca, julio 15 al 17 de 1973: primer acto público del CRIC. 3ª asamblea. 72
Figura 6 Programa del CRIC, distribuido entre los participantes del Tercer Encuentro Indígena del Cauca, 1973. 72

Figura 7 Primera página de la cartilla "Cómo nos organizamos", CRIC, n.º 2, 1974. 73

Figura 8 Fotografía de la movilización en 1974. 74

Figura 9.1 Memorial elevado por los mandones de los pueblos de indígenas de San Sebastián, Caquiona, Pancitará y Guachicono al gobernador de la Provincia, pidiendo su intervención para lograr la suspensión de las leyes de reparto, (año de 1833 - Archivo del Cabildo de San Sebastián), página 1. Fuente: Friede, 1994, p. VI. 82

Figura 9. 2 Memorial elevado por los mandones de los pueblos de indígenas de San Sebastián, Caquiona, Pancitará y Guachicono al gobernador de la Provincia, pidiendo su intervención para lograr la suspensión de las leyes de reparto (año de 1833 - Archivo del Cabildo de San Sebastián), Fuente: Friede, 1994, p. 2. 83

Figura 10 Chapola mimeografiada sobre la creación de un grupo de solidaridad en Bogotá, en el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional. Fecha probable: 1974. 87

Figura 11 Finalización en Popayán del Tercer Encuentro Indígena del Cauca. Por primera vez una organización indígena ocupa el paraninfo de la Universidad del Cauca. 17 de julio de 1973. 89

Figura 12 Manuel Quintín Lame. Fuente: Uribe, 1994. 90

Figura 13 Afiche de Quintín Lame en una escuela de Tierradentro, Cauca, 1976. 91

Figura 14 Palechor en la plaza pública. 92

Figura 15 Cartel de llamado a la movilización indígena por el problema de los cultivadores de fique, 1976. 94

Figura 16 Hoja manuscrita de Palechor, en la que sugiere el título de su autobiografía. 94

Figura 17 Venta de coca en mercado indígena, departamento del Cauca. Fuente: COLCULTURA, ICAN, Banco de la República, 1994. 112

Figura 18 Niños en la escuela de Tóez, Tierradentro, 1977. 115

Figura 19 El escudo nacional. Imagen en la escuela de Corinto, Cauca, 1980. 118

Figura 20. Composición: paredes de la escuela de Corinto, Cauca, 1980. 119

Figura 21 Palechor en la carpintería, 1980. 129

Figura 22 Palechor y su esposa en Popayán, 1980. 131

Figura 23 Jorge Eliécer Gaitán. 133

Figura 24 Historieta sobre Alfonso López Michelsen, revista Alternativa, n.º 29, marzo-abril de 1975. 149

Figura 25 Ramiro de la Espriella en el comando del MRL en Cartagena. Foto de 1960. Fuente: Botero, 1990, p-167. 155

Figura 26 Palechor y Gustavo Mejía. 169

Figura 27 Cartel que denuncia un atropello por tomas. Invoca la memoria de Gustavo Mejía, asesinado en 1979. López Adentro, Cauca, 1984. 171

Figura 28 Palechor participa en la marcha inicial del Tercer Encuentro Indígena y 3ª Asamblea del CRIC, 1973. 171

Figura 30 Página inicial del documento de la Semana de Solidaridad con la lucha del campesino indígena, 1973. 172

Figura 29 Página inicial de un folleto mimeografiado por un grupo de solidaridad de Bogotá, en apoyo del Tercer Encuentro Indígena del Cauca. Lo firman Julio Tunubalá, presidente del CRIC, Manuel Trino Morales, vicepresidente y Juan Gregorio Palechor, secretario, 1973. 173

Figura 31 Afiche del grupo *Yaví* en Bogotá, que llama a la solidaridad con los presos del CRIC, 1980. 179

Figura 32 Primera página de mimeografiado de los presos del CRIC, 1981. 180

Figura 33 Foto de Quintín Lame aprehendido, El Cofre (Popayán), 1917; Quintín Lame en el centro con el rostro desfigurado por los golpes y los pies amarrados con grillos. Fuente: Fajardo, 1999. 188

Figura 34 Minga en Corinto, Cauca, 1979. 190

Figura 35 Palabras pronunciadas el 13 de febrero de 1992 en Popayán, en el entierro de Juan Gregorio Palechor, por Avelina Pancho, paez de Tierradentro. 191

Agradecimientos

En la primera fase de este trabajo aproveché la oportunidad de un año sabático otorgado por la Universidad Nacional de Colombia en 1991 y el apoyo financiero de la Fundación para la Promoción de la Investigación y la Tecnología del Banco de la República. La sede del proyecto fue el Centro de Estudios Sociales –CES–, de la Facultad de Ciencias Humanas. Allí, Martha Novoa, además de colaborar en la transcripción de textos, se tomó el trabajo de comentarlos y anotar omisiones y errores. Gracias al apoyo del Consejo Británico en Colombia, de la Fundación para la Educación Superior –FES– y del antropólogo Dr. Stephen Hugh-Jones del Departamento de Antropología de la Universidad de Cambridge, tuve la oportunidad de consultar materiales bibliográficos como *visiting scholar* de la Facultad de Antropología y en el King's College de la Universidad de Cambridge en la Gran Bretaña. Fueron de gran utilidad los comentarios del Dr. Hugh-Jones. Igualmente los de los sociólogos Pedro Cortés y Teresa Suárez, grandes conocedores de la problemática indígena caucana y de la organización indígena.

En la fase actual, le debo al antropólogo Andrés Salcedo una mirada que actualizó el texto y su entusiasmo que me animó a retomarlo. A María Lucía Sotomayor le agradezco su inmenso apoyo para la edición final del trabajo.

En vida de Juan Gregorio Palechor, cuando ya lo minaba la enfermedad, él conoció la primera versión, la leyó y la aprobó con entusiasmo. Lamento que no la haya visto publicada. Como Avelina Pancho y Elizabeth Castillo, quienes leyeron una sencilla oración fúnebre el 13 de febrero de 1992, creo que Palechor "construyó una casa grande para todos los indios, una casa abierta a muchos habitantes, para todos los indios y para los amigos de los indios [...] por lo que sus amigos le decimos gracias por su vida".

Introducción

En enero de 1979 el país se enteró de una nueva osadía del grupo guerrillero M-19, el robo de cinco mil armas de la guarnición militar del Cantón Norte de Bogotá. Esta vez la osadía los llevó muy lejos, pues provocó una persecución estatal de los responsables, sin antecedentes. El gobierno de Julio César Turbay Ayala (1978-1982) puso todo su empeño en cobrar la burla de que había sido objeto.

Algunos días después, los teléfonos de quienes hacíamos parte de grupos denominados de solidaridad con el movimiento indígena del Cauca y de organizaciones de apoyo jurídico como FUNCOL[1], comenzaron a repicar sobre una cacería de dirigentes indígenas del CRIC y de sus asesores en el Cauca. Estaban acusados de pertenecer al M-19. Así, fueron apresados y torturados el presidente del CRIC, Marcos Avirama, su hermano Edgard, secretario del CRIC, y los dirigentes Taurino y Miguel Ñuscué y Mario Escué. Pronto la lista aumentó con los asesores "blancos" Guillermo Amórtegui, Graciela Bolaños, Luis Ángel Monroy y Teresa Suárez (Véanse figuras 1.1 y 1.2).

El 3 de febrero varios pistoleros asesinaron al dirigente paez Benjamín Dindicué en Irlanda, resguardo de Huila (Tierradentro) (Véase figura 2). En pocos meses fueron asesinados también Dionisio Hipia, Avelino Ul y Julio Escué en distintos resguardos del Cauca. La dirección del CRIC libre, en especial Juan Gregorio Palechor y Manuel Trino Morales, se ocultó; entretanto buscaron apoyo en las redes de solidaridad que algunos intelectuales conformábamos en Bogotá. Desde un pequeño grupo que luego dio en llamarse *Yaví,* por el nombre amazónico del jaguar chamán, con la ayuda jurídica de FUNCOL y el apoyo de algunos intelectuales, emprendimos la tarea de hacer conocer lo que ocurría a las organizaciones internacionales de derechos humanos y de apoyo a los derechos indígenas. Esto era urgente, pues era preciso detener la tortura a que

[1] Fundación para las Comunidades Colombianas, en esos años se dedicaba especialmente a la defensa judicial de los indígenas en Colombia.

Figura 1.1 Folleto: el CRIC denuncia, carátula, 1979.

fueron sometidos muchos de ellos y garantizar sus vidas. Durante meses de actividad intensa hacia la opinión nacional e internacional apoyamos foros, encuentros, debates, publicaciones, afiches. Juan Gregorio Palechor, junto con Trino Morales y Jesús Avirama del CRIC y Adolfo Poloche del Consejo Regional Indígena del Tolima, mostraron el sentido del movimiento indígena y clamaron contra su clandestinización. En ese contexto emprendí por primera vez la historia de Palechor.

INDIGENAS DEL CRIC ASESINADOS EN LOS ULTIMOS 5 AÑOS EN EL CAUCA

	RESGUARDO	FECHA
1. GUSTAVO MEJIA	Corinto	Marzo 1/74
2. LUIS E. TAQUINAZ	Corinto	Octubre 2/74
3. ALFONSO DAGUA	Corinto	Diciembre 6/74
4. MAURICIO DAGUA	Corinto	Diciembre 6/74
5. LISANDRO CRUZ TALAGA	Caloto	Agosto /74
6. MARCO TULIO TALAGA	Caloto	Agosto /74
7. JOSE LONDOÑO	Caloto	Agosto /74
8. JOAQUIN MARINO YONDA	Santander	Octubre 18/74
9. LUIS F. RAMOS	Santander	Octubre 18/74
10. EMILIO ULCUE	Caldono	Octubre 8/74
11. LUIS E. PRADO	Purace	Diciembre 8/74
12. EMILIANO MESA	Huila	Diciembre /75
13. MARCO MELENGE	Coconuco	Abril 19/75
14. PABLO QUINTO	Inza	Enero /76
15. ISIDRO PILCUE	Tacueyo	Abril /76
16. BENJAMIN CUETIO	Caldono	Octubre /76
17. ANTONIO YULE	Jambalo	Noviembre /76
18. ANGEL MESTIZO	Jambalo	Julio /76
19. BERNARDO IPIA	Jambalo	Noviembre /76
20. LUCIANO RAMOS	Jambalo	Noviembre /76
21. JUSTINIANO LAME	Popayan	Febrero /77
22. FRANCISCO FERNANDEZ	Santander	Marzo /77
23. ERNESTO GUEJIA	Toribio	Julio /77
24. BALBINO QUIHUAPUNGO	Corinto	Diciembre /77
25. DIONICIO IPIA	Santarrosa	Diciembre /77
26. LISANDRO CASO	Jambalo	Octubre /78
27. JUAN CASO	Jambalo	Octubre /78
28. N. CASO	Jambalo	Octubre /78
29. AVELINO UL	Toribio	Diciembre /78
30. BENJAMIN DINDICUE	Huila	Febrero /79

Figura 1.2 Folleto: el CRIC denuncia, contracarátula, 1979.

Por entonces el CRIC era una novedad política e ideológica. Era visto por lo general con profunda desconfianza por el gobierno, los jefes partidistas regionales, los hacendados, los cuerpos de policía y, también, por los grupos políticos de izquierda, cuya ortodoxia despreciaba a los indios. Dentro de esa atmósfera polémica y tensa, y a propósito de la investigación que adelantaba sobre la relación entre el Estado y los indígenas (*Estado y minorías étnicas*, Jimeno y Triana, 1985), surgieron conversaciones

Figura 2 Mujer e hijos del dirigente Benjamín Dindicué, Tierradentro, Cauca, 1977.

informales con Palechor. A Palechor también le atraía narrar su propia historia, pues como el dirigente indio de mayor edad tenía una perspectiva de distintas épocas de la historia nacional. En 1980 acordamos las primeras sesiones de grabación. Para llevarlas a cabo recurrimos a su modesta casa en Timbío, población cercana a Popayán, de manera que el aislamiento del campo nos permitiera conversar sin interrupción. En ese momento el CRIC estaba todavía bajo sospecha. Parte de la dirección del CRIC permanecía encarcelada y el resto, incluido Palechor, debía pasar desapercibida, acechada por la amenaza de detención y tortura. Grabamos una parte de su relato, el cual fue posteriormente transcrito. El idioma nativo de Palechor era el español, idioma adoptado tempranamente por las comunidades del sur del Cauca, de donde era oriundo.

El esquema fue simple, seguir el curso de su vida con eje en su formación como dirigente. Yo tenía en la cabeza apenas la intención de estimularle para hablar de la manera más libre posible y algunas biografías indígenas, en especial, *Crashing Thunder*[2], *Black Elk Speaks*[3] y *Juan Pérez Jolote*[4].

La idea de registrar la historia de la vida de Juan Gregorio Palechor atraía a muchos jóvenes activistas de la causa indígena que tuvieron contacto con él en el Cauca a mediados de los años 70. La palabra vivaz y elocuente y el humor agudo, siempre en los labios, hacían parte de una personalidad especialmente atractiva. Su papel protagónico en la construcción de una organización indígena que rompía con un pasado de desconocimiento, le daba particular importancia. Se distinguía por su actividad en los movimientos campesinos de los años setenta y por persistir durante más de dos décadas dentro del CRIC, en circunstancias personales de peligro y pobreza.

Conocí a Palechor en 1976 en el Cauca, cuando el CRIC hacía parte de una vasta inquietud agraria y se consolidaba como una organización de indígenas con banderas y vocería propias. Recordemos que en el país han sido pocos los movimientos indígenas que rebasan un marco local y el de Quintín Lame había desaparecido varios decenios atrás. Poco tiempo después de realizado el primer relato en 1980 fue difícil proseguir el trabajo

[2] Radin, Paul, [1920], 1963. *Crashing Thunder. The Autobiography of a Winnebago Indian,* Nueva York, Londres: D. Appleton and Company.

[3] Neihardt, John G., [1932], 1988. *Black Elk Speaks. Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux,* Lincoln, Londres: University of Nebraska Press.

[4] Pozas, Ricardo, [1952], 1975. *Juan Pérez Jolote,* México: Fondo de Cultura Económica.

por la imposibilidad de acordar fechas y lugares de trabajo. Pero, sobre todo, por la tensión que generaba la cercanía entre el CRIC y el M-19. La narración permaneció trunca casi por una década. En 1990 la intenté por segunda vez con el apoyo de la Fundación para la Promoción de la Investigación y la Tecnología del Banco de la República y la Universidad Nacional de Colombia. Al año siguiente revisé el texto de manera conjunta con Palechor y él retomó la narración siguiendo el mismo esquema básico del relato autobiográfico. En 1990 y 1994, con el apoyó del Consejo Británico en Colombia, aproveché dos estadías como profesora visitante en la Universidad de Cambridge (Gran Bretaña), para realizar una versión completa, que Palechor conoció y anotó.

Como quedó ya dicho, desde el inicio acordamos que la narración siguiera el curso de su vida. Formulé preguntas de manera muy abierta y general, orientadas hacia un recuento vital, con énfasis en la vida en su resguardo natal, el contacto con instituciones nacionales y locales y su actividad política. Si bien mi interés era recontar también la historia del CRIC, entonces, como en otras ocasiones, Palechor adujo diversas razones para no detenerse demasiado en ella.

El trabajo se desarrolló como un diálogo, si bien lo que está consignado son, por una parte, mi propia interpretación y por otra, su relato. Los problemas de diverso orden que plantea este tipo de trabajo son múltiples y sobre ellos me detendré más adelante. Por ahora vale la pena resaltar en qué consiste el trabajo y qué se puede esperar de él. El trabajo es la historia de vida de Palechor, narrada en forma de autobiografía, forma en la que él se encontraba particularmente interesado y se sentía cómodo y fluido en la comunicación. Su relato está transcrito literalmente, con las expresiones y en la secuencia en la cual él lo narró. Realicé, sin embargo, una revisión de texto en cuanto a la puntuación, los subtítulos, se suprimió la repetición y ciertas muletillas idiomáticas. En términos estrictos, no realicé ningún tipo de re-escritura con la intención de conservar su carácter documental. El texto no hace concesiones anecdóticas ni muestra una vida aventurada. Es pues un relato simple, que puede resultar, como ya lo he sabido, un tanto llano para quien espera acontecimientos especiales, atractivos mitos indios, o ejemplares ecosofías.

Pese a su fuerte carácter documental es producto de un trabajo conjunto en el cual los vínculos entre la investigadora y el narrador crearon una interacción que hizo posible cierto tipo de resultado creativo. Por supuesto estuvo presente siempre un tercero, el lector potencial, visto por

Palechor, creo yo, como el receptor de un testimonio histórico. En ese sentido, y volveré luego sobre ello en la primera parte, el texto conserva la fidelidad documental y el interés antropológico de un testimonio de primera mano. Pero simultáneamente es una construcción específica, cuyo autor rescata y rehace la memoria de su propia vida para ofrecerla a terceros. La narración está mediada por mi presencia, necesariamente activa como antropóloga.

Finalmente, toda memoria, y esto es sabido por los especialistas en el tema, es selectiva, reiterativa y reinterpreta la experiencia vivida. Como Okely (1992) lo recuerda, tanto el antropólogo como el sujeto de investigación conforman y hacen posible el contexto etnográfico. Ambos definen y seleccionan con quién y sobre qué hablan. Este es, pues, un diálogo en forma de monólogo en el cual hice las veces de agente del mundo "blanco" (véase Morin, 1993) y del escucha provocador. Ese diálogo fue posible no sólo porque compartimos con Palechor mucho de la "práctica discursiva de nuestra era, similares fuerzas históricas y estructuras narrativas" (Bruner, 1986a: 8), sino también porque nos sentíamos identificados con una misma causa.

El texto está organizado en dos partes. En la primera realizo una discusión sobre las autobiografías como herramienta antropológica; ofrezco también mi perspectiva conceptual sobre las luchas étnicas y algunos elementos de contexto socio histórico sobre el Cauca y el movimiento indio. La segunda parte es el relato de Palechor.

El texto no tiene pretensiones literarias y más bien sigue el interés del científico social. Vale la pena destacar que no es un trabajo de etnografía indígena. Con lo anterior quiero decir que no pretende describir rasgos o instituciones culturales indígenas ni a un prototipo indígena, ni se detiene a ilustrar un grupo indio en particular. No realiza descripciones de mitología ni simbolismo o de rituales especiales sobre los cuales a menudo se divulga una cierta visión estereotipada del indígena. Y no es ese tipo de relato, porque Palechor no era ese tipo estereotipado de indígena. Su autobiografía refleja la experiencia colectiva de su pueblo, sus hábitos, costumbres y luchas, pero tiene un autor individual, con una experiencia particular. Su vida está directamente ligada a los conflictos agrarios nacionales, al campesinado indígena y no representa a un nativo aislado o con una actividad cultural marcadamente contrastada con la de los pequeños campesinos, sus vecinos. Su vida fue la de un líder rural involucrado en la actividad política, con una visión particular de ella, pro-

fundamente contemporáneo en sus conflictos y en sus opciones. Se identificó como indio y fue consistente con esa identidad histórica, la misma de su grupo de origen en el resguardo indígena de Guachicono, enclavado en las montañas del Macizo Colombiano en el suroccidente del departamento del Cauca.

Esa región está moldeada culturalmente por la desaparición rápida de sus pobladores prehispánicos y su reemplazo por una población indígena inmigrante, a la cual se le dio el nombre genérico de yanacona. Esta población adoptó elementos no indígenas tales como el idioma español desde hace varias centurias, pero conserva hasta hoy el régimen de resguardo de indios y se autoidentifica y reivindica como indígena. Por ello en el trabajo no se encuentra presente el indígena más "tradicional" en sus rasgos culturales. Tampoco el indio romántico, habitante de un paraíso perdido al margen de la historia nacional. Por el contrario, la experiencia de Palechor, como la del resguardo de Guachicono y como la de muchas otras localidades indígenas del Cauca y del país, está estrechamente relacionada con instituciones, creencias, prácticas, imágenes nacionales, integradas, transformadas, reinterpretadas y vividas de manera peculiar y cambiante, según el momento histórico.

Es conveniente advertir que el texto como tal no puede considerarse un relato tradicional indígena. Como Arnold Krupat lo ha señalado, una autobiografía indígena "es una contradicción en los términos". "Las autobiografías indígenas son esfuerzos de colaboración producidas conjuntamente con algunos blancos. Son posiciones biculturales en su origen y en su producción" (Krupat, 1985:10). Las biografías e historias de vida tienen un origen europeo, cuya forma de auto-escritura de la vida es de fecha reciente. Adicionalmente, sus ejes estructurales son europeos: el individualismo egocéntrico, un sentido historicista y la escritura (ibid.). Dicen Swann y Krupat (1987) que esta forma autobiográfica era desconocida en las culturas orales de Norteamérica y las primeras fueron realizadas por indios cristianizados.

En el caso de Juan Gregorio Palechor el elemento bicultural se encuentra en la naturaleza misma de las relaciones sociales de las cuales él hizo parte. La experiencia personal de Palechor fue también multicultural, entre otros, por su contacto con partidos y movimientos políticos, por sus viajes por el país (no mencionados en la autobiografía) y por su permanente sentido de la historia nacional y del papel activo del individuo en su construcción. Si un tema recorre todo su relato es el de la responsa-

bilidad individual frente a su colectividad y la reivindicación de los indígenas de cara a la nación.

Cuando terminé la segunda versión del texto hice un modesto intento de socialización del mismo, pero el texto fue recibido con mucho desánimo por varios de mis lectores, algunos colegas, y algún editor. Por ello y por distintas razones que me llevaron a muy variadas actividades y a otros tópicos de investigación, especialmente al tema de violencia y conflicto social, el relato de nuevo durmió una década. La muerte de Palechor en Popayán, el 12 de febrero de 1992, fue tal vez otra razón.

Esta es la tercera vez que intento sacar a la luz este relato. He hecho ajustes formales, una nueva introducción, una somera actualización bibliográfica. Me animó para este tercer intento la lectura que de él hizo Andrés Salcedo, mi joven colega del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional. Sus anotaciones no sólo me ayudaron con los ajustes necesarios, sino que además me interrogaron de una forma nueva, pues lo que leía le parecía desconocido, sorprendente o interesante. Con gran entusiasmo me ayudó a seleccionar las ilustraciones que acompañan este relato de entre la montaña desordenada de mis documentos. Sus comentarios me permitieron entender lo que dice Gabriel García Márquez: "cuando quedamos a merced de las añoranzas, tenemos como recurso escribir para luchar contra el olvido".

primera parte

Narraciones, historias de vida, autobiografías

Estas narraciones o recuerdos son intermitentes
y a ratos olvidadizos porque así precisamente es la vida
PABLO NERUDA, *Confieso que he vivido*

El uso de la narrativa con fines de conocimiento sobre épocas y pueblos especiales es tan antigua como la tradición historiográfica occidental, desde Heródoto y Tucídides. David Bynum (1973) plantea que todo historiador del presente o del pasado ha tenido que aceptar evidencia histórica oral, pese a los distintos reparos sobre las fuentes orales. La antropología la ha empleado desde sus orígenes como recurso fundamental para la comprensión de sociedades ágrafas. Desde finales del siglo XIX la antropología hizo del escuchar y registrar narraciones, junto con la observación y la pregunta sistemática, su forma básica de recolección de datos de campo. Sin embargo, el uso de narrativas ha sufrido tantos debates y replanteamientos como todo el quehacer disciplinario. Veamos.

PARA AQUELLOS QUE VENGAN DESPUÉS[5]

A comienzos del siglo veinte en los Estados Unidos se despertó un interés histórico y etnográfico por las culturas indígenas, ya derrotadas militarmente por tropas y colonos blancos. Como parte de ese interés, se hicieron registros de literatura oral indígena y relatos autobiográficos. En 1906 S. M. Barrett, estudiante de "sociología india" publicó *Jerónimo, historia de su vida*. Arnold Krupat muestra cómo en este trabajo el interés no estaba en el individuo indígena, un gran líder apache derrotado, sino en la vida apache, en el prototipo cultural, en una cultura que desaparecía. Ya no era el interés del siglo XIX en el individuo y su determinación, sino en establecer la cultura como objeto científico. Para ello, se veía ne-

[5] *For Those Who Come After*, nombre del libro de Arnold Krupat (1985) tomado, a su vez, de la expresión de Crashing Thunder (1983).

cesario contar con un bagaje de información sobre sociedades que se "desvanecían" (1985: 64-65).

Por esa época la influencia de Franz Boas en Estados Unidos creaba una antropología académica que rompía con sus predecesores y daba énfasis a la pretensión de recolectar datos objetivos, sin interpretación, tomados durante el trabajo de campo. Cushing y Boas en los Estados Unidos y Malinowski en la Gran Bretaña, no sólo conformaron un corpus documental, sino que formularon una metodología de trabajo antropológico en el campo basada en la recolección de testimonios de los protagonistas culturales (Sanjek, 1990). Se consideraba de importancia el conocimiento de los indios, que ya no eran vistos como ilustración de tendencias históricas evolutivas, sino como culturas particulares. La escuela boasiana asignó un papel central al punto de vista nativo sobre su propia cultura y llevó a recopilar relatos que pretendían ser registros "objetivos" de la propia perspectiva indígena, de su "cultura", sin interpretaciones de otras conciencias (Véase Krupat, op. cit. y Langness, 1965). Boas mismo no consideraba científica a la autobiografía, pues la veía como demasiado subjetiva.

Pese a ello, el primer antropólogo profesional en realizar una autobiografía indígena fue uno de los discípulos de Boas, Paul Radin, conocida como *Crashing Thunder. The Autobiography of an American Indian*, publicada en 1926[6] (Radin [1926], 1983). El objetivo de Radin era obtener una visión desde adentro, contada en las propias palabras de una persona perteneciente a otra cultura, con el ánimo de rescatar el valor subjetivo asociado a los eventos relatados (Watson y Watson-Franke, 1985: 5).

En la introducción, Paul Radin se presentó a sí mismo como simple editor. Puso especial cuidado en enfatizar que su papel en el texto era mínimo, apenas a través de notas de pie de página para contextualizar hechos culturales e incluir trozos previamente relatados por "Crashing Thunder", seudónimo de Sam Blowsnake, un indígena winnebago. La última página de la autobiografía dice que Crashing Thunder escribió su historia con "ayuda" de su hermano, y lo hizo para cumplirle a "aquellos que vinieren después". Pero aquellos que vinieron después, como lo muestra Krupat (1985: 75-106), se dedicaron a polemizar con Paul Radin sobre su papel en la autobiografía, sobre su grado real de participación, su influencia sobre el relato y sobre la naturaleza científica o artística de la

[6] Para un análisis y discusión sobre la misma y su influencia, véase Krupat, 1985, y Brumble, 1988.

obra. Esta discusión nos indica que la autobiografía es un producto cultural polémico y complejo en su composición. También muestra bien que estos relatos tienen como interlocutor deseado a los escuchas del futuro.

Hoy es difícil hacer una antropología que se borra a sí misma de su producto y presenta textos como productos lejanos, como si la propia perspectiva cultural del antropólogo pudiera ignorarse, o tal como si la relación aconteciera entre un antropólogo, receptor pasivo de la información, y el investigado, quien la entrega.

Los relatos antropológicos como diálogo

Numerosos antropólogos han discutido en los últimos años la relación entre el antropólogo y su "objeto" de estudio y sus efectos en los resultados investigativos, para resaltar "la naturaleza dialógica de la investigación" (Geertz, 1983; Geertz en Eickelman, 1985; Reynoso, comp., 1992; Rabinow, 1992).

Algunos autores abordan la dificultad de la interacción que se establece y la imprescindible negociación compleja de un terreno común, que pertenece tanto a al investigador como al investigado, y que es reexaminado a lo largo del proceso de investigación. También se detienen en el sesgo que constituye eliminarse o hacerse invisible en los resultados de la investigación (Véase por ejemplo, Crapanzano, 1980 y Rosaldo, 1986). Pero más allá de las categorías generales dentro de las cuales antropólogos y sujetos de investigación tienen que negociar, se producen varios niveles de intercambio individual y de reciprocidad. Los recuentos autobiográficos del propio trabajo de campo muestran cómo otros se relacionaron con el antropólogo e hicieron posible un contexto etnográfico (Okely, 1992: 8-24). Asímismo, revelan el juego de poder inevitable que se establece y que lleva a escogencias de ambas partes, de investigador e investigado, y conduce a numerosos implícitos (Crapanzano, 1980). Las historias de vida y las autobiografías, como lo dice Françoise Morin (1993: 101), "lejos de ser un monólogo que coloca al observador entre paréntesis, [...] se apoya en un diálogo en el cual el etnólogo es uno de los agentes del mundo exterior".

Los antropólogos escogen a sus sujetos, pero también éstos escogen a los antropólogos con quienes quieren compartir sus vidas. Los antropólogos inevitablemente entrenan a las personas para contar su vida en sus propios términos. Así, los datos que los antropólogos recogen están do-

blemente mediados: primero, por la propia presencia, y luego por la autorreflexión de segundo orden que le exigen a sus informantes (Rabinow en Caplan, 1992: 80). Esta doble mediación crea una interpretación tanto de la propia cultura estudiada como de la del antropólogo, ya que el sujeto hace una presentación de su vida ante éste (Caplan, 1992: 80). Geertz se refiere a los esfuerzos del antropólogo por reconstruir significados en otra cultura como "interpretaciones sobre las interpretaciones de otras personas" (en Watson y Watson-Franke, 1985: 45).

Edward Bruner (1986a) enfatiza cómo todo investigador comienza con una narrativa en su cabeza que estructura las observaciones de campo. A partir de ella se dan intercambios complejos en la búsqueda de información. Pero lo más relevante es que antropólogo e investigado comparten un terreno común a través de las mismas narrativas, de la misma "práctica discursiva de nuestra era". Así, la magnificación de la distinción entre el antropólogo como sujeto y los indígenas como objeto, no permite ver los lazos comunes, las fuerzas históricas y ciertas estructuras narrativas contemporáneas que cubren a unos y otros y hacen del antropólogo más autor de lo que cree en sus producciones y al investigado menos ingenuo de las relaciones en la investigación (ibid.). De ahí que se proponga un enfoque más interpretativo, dialógico, que incluya las negociaciones con el investigado así como las autorreflexiones que el antropólogo realiza.

Watson-Frank (Watson y Watson-Frank, 1985: 12) argumenta que la autobiografía incluso es el resultado de un proceso en el que confluyen y se funden la conciencia del investigador con la del sujeto hasta el punto de no poder distinguir entre una y otra. Como diría Derrida (en Loureiro, 1991: 7) "el yo pasa siempre por el otro, lo que convierte a la empresa autobiográfica en algo paradójico en la que el autor, lejos de ser autosuficiente, queda comprometido en la dinámica del nombre y de la firma que lo constituyen por ese desvío a través del otro: lo autobiográfico no puede ser nunca autosuficiente, ya que no puede darse la presencia completa del yo ante sí mismo".

Así, es importante que el investigador no solamente presente la historia de vida de una persona tal y como le fue relatada, sino que también presente sus propias suposiciones que contribuyeron a la construcción final del texto (Watson y Watson-Frank, 1985). Por eso es necesario explicitar las condiciones inmediatas y específicas bajo las cuales la historia de vida fue escrita y relatada y que influyeron, tanto en la persona que

la relató, como en la persona que la extrajo y registró. Del mismo modo, es esclarecedor saber cuál fue el material obtenido voluntariamente y qué información, por el contrario, fue el fruto de esfuerzos de persuasión por parte del investigador. Finalmente, es importante saber hasta qué punto el material fue editado en el texto final y qué fue eliminado del recuento original.

En la actualidad, estos relatos apuntan también a una renovación metodológica en la antropología. Para Rosaldo, demasiado a menudo la experiencia está desprovista de parte de su significado mediante su reducción al recuento de rutinas o de reglas culturales. Éstas, si bien imprescindibles, pierden parte de la realidad cultural: su sentido para los actores sociales. Las narrativas, ofrecen, así, una fuente de análisis rica, al crear una temporalidad más profunda que el recuento de eventos sucesivos. Los relatos de la gente sobre su vida diaria o su experiencia, pueden ofrecer perspectivas mayores sobre el significado que tiene su vida para las personas, en la medida en que evitan caer en la generalización y el esquematismo y conservan toda la tensión y el suspenso (Rosaldo, 1986).

Según Rosaldo, las historias de vida serían expresiones subjetivas únicas, ya que resultan de la forma como el sujeto define culturalmente su mundo y de este modo arrojan información sobre la visión que este sujeto tiene de sí mismo, sobre su situación en la vida y la versión del mundo que éste tiene en un momento particular (Watson y Watson-Franke, 1985).

Historias de vida, autobiografías y biografías

Las historias de vida, biografías, autobiografías ofrecen, en esta perspectiva, una posibilidad renovada de interés no sólo para el estudio de sociedades ágrafas ni sólo como herramienta de antropólogos. De hecho, las biografías y las historias de vida han sido utilizados en las humanidades, la sicología, la medicina y varias ciencias sociales con diferentes propósitos y diverso éxito (Langness, 1965). Su fundamento se remonta a las religiones salvacionistas de tipo cristiano y están relacionadas con la idea de la vida de Cristo y del camino hacia la Cruz. Alcanzaron una mayor difusión en la Edad Media con las peregrinaciones y con la noción de éstas como "metáfora de la vida" (Bellaby, 1991).

Las autobiografías espirituales comenzaron con las *Confesiones* de San Agustín y sólo se volvieron una práctica más amplia en el siglo séptimo; para Bellaby éstas constituyen el primer paso en las historias de vida

propiamente dichas. Sin embargo, como antes se dijo, la autobiografía sólo se desarrolla como una forma particular de expresión en una fecha relativamente reciente, ligada a elementos culturales europeos y en el último cuarto del siglo XVIII. El mejor ejemplo de la autobiografía como género literario en ese siglo es el caso de Jean Jacques Rousseau. *Las cartas a Malherbes* o *La vida de Mariana*, constituyen autorretratos temáticos donde se manifiesta, por primera vez, la necesidad ansiosa de explicarse y auto justificarse (Mittérand, 1987: 304). Tal y como lo decía el mismo Rousseau en sus *Confesiones*, "quiero mostrarle a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza", un hombre sensible y vulnerable, irracional e inhibido, un ser apasionado por la soledad y la naturaleza (Mittérand, 1987).

Las biografías y autobiografías sufrieron múltiples variaciones a partir del siglo XIX, en muchas de las cuales ya no se encuentran vestigios de su contenido espiritual y subjetivo original. Algunas variaciones en la forma de las historias de vida son más típicas de la sociedad posterior a la Ilustración. Por ejemplo, el *curriculum vitae*, los registros médicos, los de empleo y los criminales. Éstos tienen un interés delimitado y específico "rutinizando lo que tuvo un impulso religioso originalmente" (Bellaby, 1991: 23, con base en Foucault).

Desde finales del siglo XIX ha sido particularmente notoria la utilización de modalidades de las historias de vida con fines de investigación científica en la historia, la siquiatría, la medicina, la sociología, la antropología y la sicología. Adam y Jessica Kuper (1985) definen las historias de vida como "la secuencia de eventos y experiencias en una vida, desde el nacimiento hasta la muerte", para lo cual puede utilizarse la propia técnica de historia de vida, que es el recuento del propio entrevistado de su vida.

Kuper y Kuper (1985) proponen una periodización de la utilización moderna de éstas y distinguen tres grandes períodos: el primero, de 1920 hasta la Segunda Guerra Mundial, cuando hubo un creciente interés en ellas asociado al estudio de diverso tipo de documentos personales. Dentro de ese período se encuentran varias autobiografías de indígenas norteamericanos, como ya quedó dicho al inicio del capítulo. En un segundo período, desde la Segunda Guerra Mundial hasta mediados de los años sesenta, declinó el interés por ellas en las ciencias sociales, mientras aumentó hacia los métodos más estructurados y cuantitativos. A partir de 1965, en un tercer período, aumentó de manera significativa su uso para

investigaciones en sicopatología, estudios sociológicos del curso vital, historia oral, sicobiografías e historia de vida en antropología.

L. L. Langness (1965) distinguía también tres grandes períodos: antes de 1925, cuando la utilización de las historias de vida y biografías estuvo ligada en la antropología al interés por personajes indios. Éstos eran vistos, según Langness, en forma sentimental y romántica, como el "buen salvaje" que desaparecía a manos de la civilización. Muestras de este período son la ya mencionada autobiografía de Jerónimo, y las biografías de Black Hawk, Pontiac y Sitting Bull, entre otros[7].

Entre 1925 y 1944 se dio la utilización frecuente de historias de vida, biografías y autobiografías por profesionales de la antropología. Ya se mencionó que el primero en hacerlo fue Paul Radin. A partir de 1945 se dio un nuevo auge asociado al énfasis en el individuo y como parte del enfoque llamado de cultura y personalidad. La convergencia en el uso de las historias de vida y el interés por la cultura estuvo especialmente influenciada por dos obras relacionadas: *The People of Alor* (1944) de Cora du Bois y *The Psychological Frontiers of Society* de Abraham Kardiner (1945). En ellas se usaron los materiales de las historias de vida en su contexto cultural, con el fin de conocer tipos distintivos de personalidad. Estas dos obras tuvieron una profunda influencia en los estudios posteriores (Langness, 1965).

Desde mediados de la década de los años 50 disminuyeron en la antropología los documentos personales con excepción de los trabajos casi literarios de Oscar Lewis, quien publicó en 1961 *Los hijos de Sánchez* y en 1964 *Pedro Martínez*, despertando un nuevo interés en el campo e intentando retratar el lado subjetivo de las dinámicas familiares latinoamericanas.

En las dos últimas décadas, tanto en la antropología, como en la historia y la sociología, se encuentra de nuevo una creciente utilización de las historias de vida y autobiografías (véase, por ejemplo, Dex, ed., 1991, y Samuel y Thompson, eds., 1990). Algunos antropólogos han recurrido en estos años a este medio para conocer fenómenos particulares: relaciones políticas, familiares, cambio cultural, el Estado, relaciones generacionales, historias de trabajo, identidad social, categorías sociales como la de mujer, inmigrantes, entre otros.

---

[7] Sobre las biografías y autobiografías indígenas en Norteamérica véase Krupat, 1985, y Brumble, 1988; en la antropología, Langness, 1965, y Okely, 1992.

En Colombia, las historias de vida han sido fuente de información para estudios de antropología de la familia (véase por ejemplo, Echeverry de Ferrufino, 1988), e historias de trabajo y migraciones internas. Sin embargo, su utilización ha sido limitada a uno de los recursos técnicos dentro de la investigación, con excepción del sociólogo Alfredo Molano, quien las ha empleado sistemáticamente como fuente de información y conservando la narrativa de las personas con quienes dialoga (véase entre otros, Molano y Rozo, 1990; Molano, 1998). Molano (1998) considera indispensable el respeto absoluto por el lenguaje de la gente ya que éste es uno de los elementos que reivindican las historias de vida. Afirma que el lenguaje de la gente es el gran instrumento de análisis ya que "para mí ese lenguaje, esa riqueza, ese colorido, es superior a la carga teórica de cualquier escrito, es mucho más rico y va mucho más directamente al centro de los problemas, de la vida y de la historia, que las grandes reflexiones y que los grandes conceptos" (1998: 104).

La recuperación de la visión subalterna

Se mencionó ya cómo para algunas corrientes de la antropología y la historia el uso de las narrativas de historia personal hacen parte de replanteamientos y búsquedas analíticas y conceptuales mayores. Ralph Samuel y Paul Thompson (1990) destacan cómo los historiadores están predispuestos por su entrenamiento a desdeñar imágenes, leyendas, fantasías, deseos y experiencias individuales. Con el auge de la historia oral, dicen, se ha caído en fetichizar la vida doméstica y lo cotidiano, pero se ignoran las relaciones internas, los "mitos" cotidianos, los temores, que son fuerzas tan reales y decisivas como la composición social. En las historias de vida la narración misma, lo que se cuenta así como la forma en que cuenta, son significativos. Las historias de vida permiten valorar los testimonios subjetivos, individuales, que reintroducen en la historia la emoción como fuerza constitutiva de la vida social. La individualidad de cada historia deja de ser un impedimento para la generalización, para convertirse en un documento en la construcción de conciencia, enfatizando la variabilidad de la experiencia del grupo y también los patrones comunes en la cultura (Samuel y Thompson, 1990). Las historias orales, en distintas modalidades, permiten ver omisiones, reinterpretaciones, desplazamiento de sucesos, la dramatización de ciertos incidentes y el silencio de otros, la condensación de eventos y

emociones, en una narrativa moldeada al tiempo por la fantasía y la realidad, lo consciente y lo inconsciente. Esto no las hace falsas y conservan su validez para conocer y dotar de significado el pasado desde un punto del presente (ibid.).

En los relatos biográficos se encuentra una interacción entre tradiciones culturales colectivas y la vida individual que recurre a estas tradiciones. El papel de la tradición es particularmente importante en el caso de la memoria individual y colectiva de las minorías o los grupos culturalmente oprimidos. En el recuento autobiográfico las tradiciones tienen una expresión viva y activa, que contribuye a consolidar y mantener un sentido de pertenencia, tal como se observa en la autobiografía de Juan Gregorio Palechor. Las minorías excluidas del mito colectivo precisan reforzar un sentido de sí mismas como sentido de supervivencia, que no simplemente evidencia el pasado, sino da fuerza al presente (Samuel y Thompson, op. cit.).

Esto es así no sólo para las minorías culturales indígenas en Colombia, sino que se encuentra presente entre inmigrantes que parten hacia países más industrializados o aun en las mayorías demográficas que han sido política y culturalmente marginadas, como en el caso de Sudáfrica. Allí, por ejemplo, Bill Nasson estudió la muerte a manos de los Boer, de Abraham Esau, líder negro pro-británico en la guerra anglo-boer de 1901 (Nasson, 1990). Su historia de vida se convirtió en parte de un "mito" colectivo de resistencia y patriotismo en la región de Calvinia, símbolo que creció con la dominación racista de los Boer Africaner en la postguerra.

Precisamente importantes trabajos sobre la autobiografía e historias de vida (Okely, 1992; Aceves, 1991; Archila, 1998) han criticado las metanarrativas oficiales que han privilegiado los relatos de vidas ilustres, ejemplares y heroicas, propias de la historia oficial y monumentalista, y que excluyen las autobiografías de personas comunes y corrientes. De este modo, se cuestiona la práctica historiográfica tradicional para darle un lugar a la historia social que intenta brindarle una mayor relevancia y presencia a los grupos o categorías humanas antes no considerados o insuficientemente conocidos por los narradores de la historia de nuestras sociedades (Aceves, 1991: 7).

En esta vertiente existe un marcado entusiasmo por el estudio del conflicto social y la conformación de actores sociales subalternos, promoviendo el uso de fuentes nuevas o no contempladas anteriormente

(Aceves, 1991). Se inspira en los trabajos de historiadores tales como Roy Ladurie con Montaillou, Natalie Davis con Martin Guerre y Carlo Ginzburg con Menoccio, pues gracias a estos personajes marginales dentro de su sociedad, se nos muestran nuevas facetas de la mentalidad de una época (Archila, 1998: 291). Las fuentes orales, colectivas e individuales, no tratan sólo sobre contenidos factuales, sobre recuento de eventos, sino también y esencialmente, sobre representaciones y significados culturales (Nasson, 1990).

La historia oral tiene así un papel ideológico en el contexto presente. Desde el comienzo fue claro en la narración de Palechor que él se dirigía a un público vasto, múltiple, "blanco" e indígena. El interés de dar testimonio frente al "blanco" es evidente y marca el relato. Ese "otro" tiene un lugar asignado en la conciencia india como alguien con quien se han establecido rupturas y confrontaciones, tanto como dependencia y subordinación.

Realidad, experiencia y expresión. La autoría de las historias orales

En el estudio de las narraciones y el registro de testimonios orales, algunos antropólogos han insistido en la distinción entre realidad y experiencia. Inspirados en Dilthey y John Dewey, proponen que el científico social estudia expresiones de las experiencias vividas, puesto que diferencian entre la realidad, la experiencia misma y las expresiones de dicha experiencia. Para ellos, los científicos sociales sólo pueden conocer las expresiones de cómo experimentan los individuos su cultura, incluyendo allí tanto hechos y normas culturales, como impresiones, expectativas, sentimientos, palabras e imágenes (Bruner, 1986a).

En las historias de vida, dice Bruner, la distinción es múltiple: la vida como cosa vivida (realidad), la vida como experimentada (experiencia) y la vida como narración (expresión). Las expresiones, en este caso la narración, no son equivalentes a la realidad; existe un salto y una tensión entre ellas (ibid.). La narración de una historia de vida o de una autobiografía, es una expresión simbólica de la experiencia vivida. Investigador y lector deben tomar en cuenta que esa expresión está influida por distintas circunstancias del contexto en el cual se produce; este contexto es cultural y social, pero también del individuo que la genera, de sus circunstancias y expectativas más personales. Las historias de vida no son, pues,

un simple reflejo cultural. En este sentido, como lo expresa Bruner, se crean unidades de significado extraídas de manera parcial de la continuidad de la vida, del flujo de la memoria, de manera que cada narración es interpretativa (Bruner, 1986b).

Sarah Lamb (2001) cuestiona, no obstante, la distinción que los académicos hacen entre la vida como representación y la vida como experiencia vivida. Para esta autora contar una historia es parte de la experiencia vivida porque es algo que se vive por lo menos durante los momentos de la narración. Conserva, sin embargo, la distinción entre realidad y relato. Dice que una historia de vida no puede ser tomada como un recuento actual directo y objetivo de eventos que ocurrieron en el pasado. "No podemos suponer que hay una realidad transparente, externa al recuento y que la historia simplemente la refleja" (Lamb, 2001: 16, traducción mía). El relato o el cuento comunica el sentido de una manera creativa, mientras que la historia a menudo implica un recuento verificable de información sobre el pasado (ibid.: 16).

Ahora bien, toda memoria es "un ejercicio de amnesia selectivo" (Samuel y Thompson, 1990). Lo importante es tener en cuenta que son construcciones narrativas cuya lógica es similar a las fábulas. Sin que puedan desecharse como falsas, a menudo glorifican el pasado y ejemplifican valores y muestran arquetipos. Esto no evita comprender la realidad, sino por el contrario, ayuda a comprender los complejos imaginativos que la atraviesan (ibid.).

Esa naturaleza de la narración autobiográfica crea una dificultad conceptual y metodológica para interpretarla, pero no lleva a la negación escéptica del conocimiento científico. Más bien sugiere la necesidad de enfrentar una dificultad siempre presente en la relación de comprensión de otros, individuos o grupos sociales.

En este sentido, el escritor de una autobiografía pasa de ser un testigo fiel y fidedigno, a ser un ente en busca de una identidad en última instancia inasible. El lector, a su vez, pasa de mero "comprobador" de la fidelidad de los datos suministrados por el autor, a convertirse en intérprete (Olney en Loureiro, 1991: 4). Visto de otro modo, la autobiografía sería una autocreación del autor con la exigencia de que alguien haga el papel del lector. Para Bruss y Lejeune, se requiere un "pacto autobiográfico" según el cual tanto la identidad del autor como la del narrador y personaje principal coincidan. Eakin, finalmente, habla de la capacidad cognitiva del texto autobiográfico como acto, es un modo de "autoinvención" que

se practica primero en el vivir y que se formaliza luego en la escritura (en Loureiro, 1991: 5).

Se suele aludir a la dificultad que supone la influencia del investigador sobre el investigado. Ya se comentó atrás, pero vale la pena reiterar la dificultad que supone que en la narrativa autobiográfica (Bakhtin, 1984) se da un diálogo simultáneo entre distintas fuerzas. En el diálogo están presentes no sólo quienes conversan, sino el conjunto amplio de condiciones sociales, culturales, individuales, que se moldean en el intercambio de las dos personas, pero que no se agotan en él (ibid.). De allí que la narración trascienda a entrevistado y entrevistador, antropólogo e indígena. Las palabras, la expresión, son un territorio compartido por quien habla y su interlocutor, en un sentido mucho más amplio que un simple esquema narrativo común.

Bakhtin (ibid.) nos proporciona una guía para explorar las limitaciones de este género sin caer en el reduccionismo de la distinción entre objetividad y subjetividad. Para este autor es preciso considerar la distinción entre el autor como creador y el autor como persona. Existe una cierta incapacidad estructural para que el autor como persona fije su propia imagen de manera completa. De allí la naturaleza cognitiva compleja de las autobiografías. Siempre hay una falta de correspondencia entre el yo activo y los signos externos que él genera. Simultáneamente, la conciencia de uno mismo sólo es posible por contraste, pues la polaridad es característica del lenguaje mismo. El lenguaje utilizado es por supuesto determinado por el contexto social y cultural.

Existe una amplia discusión acerca de la cuestión del yo y la agencia del sujeto que relata. El análisis no se centra ya en la relación entre texto e historia sino en la conexión entre texto y sujeto. En términos de Loureiro (1991) se trata de ver de qué manera un texto representa a un sujeto o si esa representación resulta posible en absoluto. La memoria deja de ser un mecanismo de mera grabación de recuerdos para volverse un proceso activo de re-elaboración de los hechos que "le da forma a una vida que sin ese proceso activo de la memoria carecería de sentido" (Loureiro, 1991: 3).

Georg Gusdorf (1991) argumenta que al igual que no se puede reconstruir el pasado como fue, tampoco la autobiografía puede alcanzar la recreación objetiva del pasado. Sin embargo, la autobiografía consiste en una lectura de la experiencia más verdadera que el mero recuerdo de unos hechos, pues al escribir una autobiografía se da expresión a la

conciencia de esa experiencia. Gusdorf (ibid.) sostiene que la autobiografía nunca es una imagen fija o la inmortalización de una vida individual, ya que el ser humano es siempre un proceso, un hacer.

Las técnicas de las historias de vida y sus debates

A lo largo de la historia de diversas disciplinas sociales varias tradiciones científicas se han interesado por la técnica de las historias de vida. Hasta los años cincuenta, el énfasis recayó en la reconstrucción de una vida como forma de comprensión de los principios organizativos de la experiencia.

En la Escuela de Chicago se creó la "sociología del curriculum" fundamentada en la hipótesis de que el curso de la existencia está moldeado por formas institucionales. Fue así como elaboraron análisis de comportamientos marginales con el fin de averiguar la forma en que un individuo se convertía en marginal o criminal para intentar entender la lógica de su conducta, desde la perspectiva misma del individuo y su medio (Godard, 1996). La tradición militante de Gastón Pineau utiliza un método según el cual las personas cuentan su propia historia y se miran a sí mismos favoreciendo la toma de conciencia individual de sus problemas.

Por su parte, *The Berkeley Longitudinal Study* se enfocó sobre los efectos de la edad, la generación y los períodos de vida en la organización temporal de la existencia (ibid.). Otras tendencias de la historia oral emplean el enfoque biográfico como fuente de información sobre un medio social para entender el espíritu de una época.

Dentro de un enfoque mucho más hermenéutico, Daniel Bertaux, con el ánimo de describir en profundidad y poner en relación la historia individual y la historia política, propone su método de "genealogías sociales e historias de familias", así como las "genealogías sociales comentadas y comparadas". La propuesta de Bertaux consiste en recoger datos sobre la trayectoria escolar y profesional, la trayectoria familiar (matrimonio, nacimientos, rupturas de la pareja, nuevos matrimonios) y la trayectoria residencial (migración geográfica, mudanzas) de personas de varias generaciones miembros de una misma familia (Bertaux, 1992: 44-45). Para Bertaux es importante conocer la historia subyacente de las familias y la comparación de los destinos de familias del mismo medio social. Las genealogías sociales comentadas y comparadas permiten hacer aparecer la estructura, las configuraciones, las trayectorias seguidas, pero también los

fracasos por falta de recursos. Estos fracasos en las historias familiares, comenta el autor, son mucho más reveladores que las trayectorias seguidas realmente (ibid.).

Más recientemente, varios autores han propuesto novedosos modelos de análisis para entender la forma en que los individuos construyen la representación de su pasado a través del tiempo. De Coninck y Godard (1998: 260) exploran las secuencias de la vida del sujeto que organizan su historia de vida. Para esto investigan un punto de inflexión en la vida del individuo que permitiría explicar el resto de su vida. Inspirados en Bourdieu, parten de que el *habitus* de un individuo se constituye por sedimentación de experiencias. Por eso también tienen en cuenta el enlace de acontecimientos, la trayectoria del individuo en términos de movilidad, los momentos de transición y los "nodos" y "puntos de bifurcación" que pueden cambiar el destino de las personas (Godard, 1996: 16). Finalmente les interesa mirar las temporalidades externas, es decir, factores externos relacionados con el contexto político e histórico, para así explicar los cambios en la vida de las personas (Coninck y Godard, 1998: 260).

Los aportes más importantes de este modelo, según el mismo Godard (1996), consisten en poner en evidencia el estatus del sujeto, la construcción social de lo que es una existencia en una sociedad. Porque, de hecho, es la misma sociedad la que construye el concepto de individuo. En otras palabras, lo que proponen es "ubicar el contexto de validez histórica de los fenómenos biográficos" (De Coninck y Godard, 1998: 20-36).

En la antropología ha habido un reciente interés por las historias de vida y las narrativas personales. Tal es el caso de Nisa, una mujer ¡Nkung (Shostak, 1983), o los casos de figuras políticas como el rey Shobuza de Suazilandia (Kuper, 1978), el jefe Dinka Deng Majok (Deng, 1986), el juez bereber HajjAbd ar-Rahman Mansuri (Eickelman, 1985) o el marroquí Tuhami (Crapanzano, 1980).

De acuerdo con Richard Werbner, estos autores tienden a centrarse en confesiones egocéntricas y encasillan a sus personajes en antihéroes, sujetos titulares, eternos fugitivos u "otros diferentes". Desafortunadamente, dice Werbner, estos trabajos han estado muy centrados en las biografías individuales y el discurso entre estas personas y otras de su familia, por lo que pierden su resonancia social. Se necesita un nuevo tipo de biografía que muestre cómo se entrelazan las vidas de varias personas. Propone una biografía social que dé cuenta de contextos y procesos sociales y ponga a dialogar a varios personajes en una "narrativa de narrativas".

Este tipo de biografía navegaría por entre narrativas que documentan sentimientos morales y pasiones, y narrativas que argumentan, explican o critican el contexto de las mismas (Werbner, 1991: 2).

Pero no basta con la yuxtaposición de perspectivas y la contraposición de las diferentes voces narrativas. Es importante y necesaria la interpretación del biógrafo y su análisis en lo que Bakhtin (1984) denominó el "microdiálogo". Bakhtin explica cómo las diferentes voces se oyen unas a otras constantemente, se interpelan y se reflejan mutuamente. El enfoque que Werbner propone se fundamenta en otorgarle mucha atención a lo dicho pero también a lo que se suprime, a lo implícito, a lo que se da por sentado y finalmente a las expresiones más espontáneas del discurso familiar.

Esta preocupación por trascender lo individual también lo expresa Suely (1998: 4) quien considera necesario analizar las historias de vida como "interpretaciones individuales de experiencias sociales". De hecho, las historias de vida informan en la medida en que hablan de una experiencia que sobrepasa al sujeto que relata; evocan en cuanto transmiten una dimensión subjetiva e interpretativa del sujeto y reflexionan cuando contienen un análisis sobre la experiencia vivida. Así vistas, las historias de vida sintetizan la singularidad del sujeto, sus interpretaciones e intereses, la interacción entre el investigador y el entrevistado y su relación con lo social

Algunas críticas técnicas a este tipo de relatos anotan que no hacen posible la explicación causal, pues no se puede generalizar a partir de un caso singular. Los problemas de verificación, confiabilidad y generalización parecen los puntos cruciales en la utilización de los relatos personales. Como estudios de caso, donde individuos particulares definen sus relaciones, interpretaciones y conflictos, no siguen esquemas que permitan fácilmente su comparación. Sin embargo, es factible generalizar a través de un esfuerzo adicional en busca de variables comparativas y de la revisión de distintos elementos cruzados y puntos de vista contrapuestos.

A pesar de que las inferencias estadísticas, como en todo estudio de caso, tienen dificultades, algunos investigadores anotan que de hecho en la ciencia se han hecho más descubrimientos por una observación intensiva de casos que con estadística aplicada a grandes grupos (The Case Studies, *The Social Science Encyclopedia*, 1985: 94-95).

Un gran número de estudios han demostrado que el enfoque biográfico surge como una perspectiva que libera la voz de sus sujetos. Es "es-

pecialmente útil para reestructurar toda la práctica de la sociología", cuyo objetivo primordial no es demostrar que existen fenómenos que obedecen a las leyes de la naturaleza física, sino a "la dilucidación progresiva y continua del proceso histórico de las relaciones sociales" (Morin, 1993: 90).

Muchas veces la autobiografía y los ejercicios de autorreflexión han sido vistos como amenazantes para los cánones por su explícito ataque al positivismo. Como lo dice Judith Okely (1992: 24) "el yo reflexivo del etnógrafo subvierte la idea de que el observador es una máquina impersonal". De un modo similar, Alfredo Molano (1998: 103) reivindica el método de las historias de vida y las autobiografías como formas de conocimiento emotivo que surgen del lazo creado entre el entrevistador y el entrevistado: "hay algo que se crea en esa relación, que es invisible, que se escapa a la reflexión, es un componente emocional, un canal que relaciona a dos personas y que permite a alguien decirle a otro, cosas que no le dice tan sólo con palabras" (Molano, 1998: 15).

Las historias de vida y autobiografías no pueden ser evaluadas por su efectividad para comprobar generalizaciones causales, pero sí por su capacidad para interpretar información sobre la vida de un individuo. Adicionalmente, como se planteó con anterioridad, las autobiografías construyen una realidad interna cuya correspondencia con una factual externa a veces no es relevante. Su interpretación de la realidad personal y cultural es fuente de conocimiento en sí misma.

En el caso de Palechor, la narración ofrece la ventaja de establecer una unidad particular entre las sociedades indígenas y las no indígenas puesto que éstas no permanecen separadas en los procesos históricos contemporáneos, como a veces se pretende. Al comienzo del texto he resaltado de qué manera esto es particularmente evidente en el caso de la autobiografía de Palechor. Por ejemplo, en muchos aspectos sus categorías conceptuales, su lenguaje, están marcados por la actividad política de izquierda de los años sesenta y setenta. Los dirigentes indígenas tomaron conceptos del lenguaje político para expresar viejas reivindicaciones culturales e incluso reivindicaciones con fundamentos ancestrales, tales como la territorialidad.

Como se verá en la narración de Palechor, la lucha por el reconocimiento cultural crea un lenguaje político como medio para dirigirse a la sociedad nacional con la que entra en diálogo inevitable. Esto no puede reducirse a fenómenos de aculturación o pérdida cultural, siguiendo una visión que congela las culturas e ignora su aspecto dinámico y su capaci-

dad de reconocer distintas circunstancias históricas y adaptarse a ellas. La continuidad étnico cultural no es la repetición de unos mismos patrones culturales de manera atemporal. Incluso el reivindicar la herencia cultural se hace en función de necesidades del presente, como bien lo ha expuesto Joanne Rappaport (1990). Por ello se construyen un nuevo lenguaje, nuevas figuras y reivindicaciones políticas inéditas.

La narrativa de Palechor da fuerza a la noción dinámica de la cultura pues, es el sentido cultural el reconstruido en el "aquí y ahora" y no en los orígenes históricos. La cultura no es algo fijo, dado y transmitido "como una réplica de un viejo original", dice Bruner, sino por el contrario, si está viva es sensible al contexto y en ella están presentes el cambio tanto como la continuidad cultural (Bruner, 1986b). Adicionalmente, la narración en sí misma conecta pasado, presente y futuro. En términos de Sarah Lamb, "la manera como escogemos hablar de nuestro pasado está relacionado con lo que queremos contar y elaborar en el presente" (Lamb, 2001: 22).

En cuanto a las limitaciones de las historias de vida y las autobiografías, se suele señalar que presentan al sujeto desde su propia perspectiva, a diferencia de las historias de caso y las biografías, donde se ve el sujeto desde el punto de vista del observador externo. La distinción entre la historia de vida y la autobiografía se suele remitir a que la primera es la respuesta a una demanda de alguien, mientras la autobiografía surge del sujeto mismo. Sin embargo, esta distinción entre historias de vida y autobiografías es superficial, pues ambas son auto-contenidas, están fijas en el tiempo a través de la palabra y en ambas el individuo se experimenta a sí mismo de manera indirecta (Crapanzano, 1980).

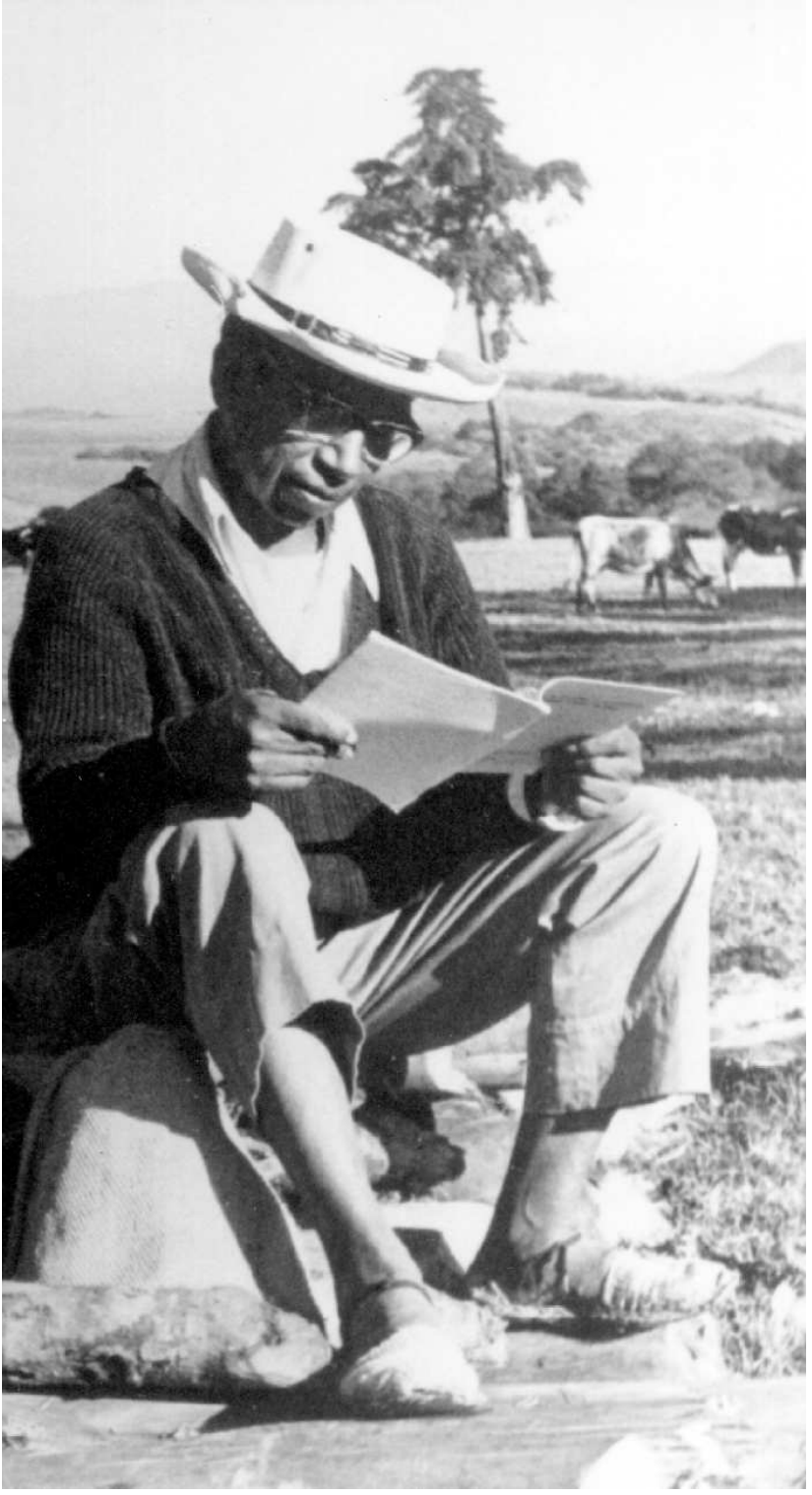
En este trabajo se optó por la autobiografía considerando que refleja el interés manifiesto de Palechor en contar su vida a través de ciertos énfasis forjados en diálogo entre los dos. Las historias de vida suelen entenderse más como recuentos con propósitos delimitados, con el fin de comprender fenómenos particulares. Este relato si bien está marcado por el interés en conocer la participación política de Palechor, no pretendió limitarse a este aspecto. En este caso parece más apropiada la expresión autobiografía, pues permite resaltar que se conserva el relato íntegro de Palechor.

Otra dificultad técnica con este tipo de relatos es la pérdida de significado con la transcripción de lo oral a lo escrito, pues es bien conocido el conjunto significativo que acompaña la oralidad. En la transcripción a la escritura ocurre una pérdida de significado, al dejar de lado elementos

contextuales que hacen parte del significado: la entonación, las pausas, el volumen, la ironía, la voz misma, la gesticulación, la posición corporal, etc. Según Paul Ricoeur (en Watson y Watson-Franke, 1985: 46), cuando el discurso se vuelve texto, su significado queda fijo. Una vez transformado en texto, deja de tener la flexibilidad del diálogo original y se vuelve impenetrable en el sentido de que adquiere la forma de un conjunto de significados ordenado, inmutable y limitado. El texto, prosigue Ricoeur, está ahí para otros de la misma forma en que está para aquellos que lo ajustaron. De esta forma hay una disociación entre el texto y las intenciones mentales del autor.

Pero pese a las dificultades y limitaciones, los relatos autobiográficos y las historias de vida nos ofrecen una documentación precisa sobre cómo, en el proceso de cambiar sus vidas, los individuos también alteran el entorno de otros y así actúan como agentes del cambio social. Como un documento subjetivo podemos ver el impacto que el individuo percibe sobre su medio social (Watson y Watson-Franke, 1985). Estos relatos son actos creativos de auto-construcción y de hacer cultura a través de las palabras. Constituyen un tipo único de acto performativo a través del cual un actor se involucra en la creación significativa de su mundo vivido. La persona que cuenta una vida recoge algo de la sustancia de su propia experiencia pasada e inmediata y la rediseña bajo la forma de una historia significativa. Para Lamb, al hacerlo, y en el proceso de darle un sentido a la narración, a menudo critican los sistemas culturales y sociales más amplios que los han modelado y afectado (Lamb, 2001: 20). El actor se reproduce a sí mismo en términos de las formas sociales existentes que lo o la constriñen; pero las resignifica como actor particular (ibid.: 23).

Así, las autobiografías son fuente de comprensión de fenómenos culturales cuyo doble valor, individual-personal y testimonial siguen presentes, sujetos a nuevas miradas e interpretaciones.



Juan Gregorio Palechor: entre la comunidad y la nación

Identidad y recreación étnica

El texto que resulta de la narración de Palechor tiene, como en general los productos de la experiencia y la reflexión humanas, diversos niveles de interpretación y puede analizarse desde diferentes perspectivas y planos. Sólo me detendré aquí en aspectos que tienen que ver con la etnicidad y su afirmación.

Algunos enfoques sobre el sistema de creencias y comportamientos de campesinos e indígenas tienen subyacente la idea de las ideologías rurales como expresiones pre-modernas, alejadas de la racionalidad contemporánea, y en tal sentido se las considera como nativistas o tradicionalistas. Los estudiosos de las ideologías o sistemas de interpretación rurales, suelen identificarlas como formas de conciencia que obstaculizan la modernización o reaccionan contra ella, e incluso se las entiende como obstáculos para una conciencia liberadora. Los movimientos campesinos, étnicos, religiosos, suelen tratarse como revivalistas, con pretensiones de restaurar la tradición. Se los interpreta como nativistas en la medida en que tanto las ideologías, como los medios que adoptan para alcanzarlas se sustentan, en buena medida, en la invocación a una herencia cultural o religiosa a la que a veces se denomina como sincrética.

Estos enfoques tienen la dificultad conceptual de separar y excluir procesos que se expresan en hechos sociales únicos, donde son simultáneamente herencia y transformación cultural. Presente y pasado están allí atados por lógicas internas que no se comprenden al reducirlas a expresiones bien de tradicionalismo, bien de sincretismo. También desestiman que en realidad no se revive el pasado sino que de él se decantan elementos en función del presente. Justamente ése es el papel que cumplen los intelectuales indios, como lo ha mostrado Joannne Rappaport (1990 y 1998). Como lo ilustra el relato de Palechor, ellos

contribuyen con sus interpretaciones a crear una relación entre estructura y evento, y entre un mundo cambiante y una interpretación dinámica del pasado (ibid.).

También Kay Warren (1989 y 2000) muestra que los mayas usan la historia para comprender la sicología política de la violencia y la dominación, de manera que los relámpagos del pasado representan el reflejo de un presente de racismo y violencia sobre un pasado del cual hace parte el presente (Warren, 2000: 309).

La comprensión de la racionalidad interna de los sistemas de conciencia y de los movimientos sociales rurales ofrece algunas dificultades al investigador. En el caso de los indígenas como Palechor, no existen claras líneas de demarcación entre sistemas tradicionales de pensamiento y las influencias más generales de la sociedad nacional. Campesinos e indígenas de la región comparten numerosos rasgos que suelen hacer difusa la línea divisoria entre unos y otros. Más aún, es justamente su posición de observadores y partícipes tanto de la sociedad local como de las debilidades y fortalezas de la sociedad dominante, lo que proporciona el sustrato y la razón de su acción política (Warren, 2000).

Pero, si bien por ciertos rasgos culturales tales como el idioma, la indumentaria, las formas de producción, la tecnología agrícola, campesinos e indígenas son semejantes, desde el punto de vista de la conciencia de su identidad no lo son. Justamente lo que motiva y agrupa a indígenas de diferentes etnias (paez, guambiano, yanacona) alrededor del Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, desde comienzos de los años setenta del siglo XX, es la lucha por el reconocimiento de una identidad social distintiva: la india, y no algún rasgo cultural específico. Esta categoría de identificación es general y difusa, pero, como diría Kahn respecto a los nacionalismos, no menos abstracta y difusa que otras de nuestra propia sociedad.

Se ha planteado que el término etnicidad, como otros de identificación social, tiene una dualidad de familiaridad y extrañamiento. El término, así mismo, puede ser visto desde dos perspectivas relativamente distintas: por una parte, desde un punto de vista que vincula la identidad con rasgos, aspectos o atributos de un grupo humano; por otra, con una noción que cobra existencia en un contexto de oposiciones y relatividades. Pero a pesar de que toma sentido en un proceso de identificaciones relativas y dinámicas, la etnicidad pretende constituirse en un atributo y también en un concepto analítico (Chapman, Tonkin y

McDonald, 1989; Jimeno, 1996; sobre la identidad contextual véase el clásico trabajo de Barth, 1976).

Si optamos por una perspectiva relacional de la identidad étnica no se la puede explicar como una continuidad cultural, pues la identificación puede encontrarse aún después de que el grupo ha perdido la mayor parte de sus tradiciones culturales. Las manifestaciones de identidad étnica, entonces, se dan en relación con situaciones económicas, sociales, políticas, entre las cuales sobresalen las de marginamiento, dominación, rechazo y exclusión. Así, si la identidad étnica es vista como vínculos sociales concomitantes más que como continuidades culturales, no es sorprendente que se vea fortalecida y no debilitada entre poblaciones enfrentadas a adaptaciones culturales. La naturaleza de las relaciones e interacciones sociales dentro y fuera de la comunidad, su posición geopolítica, son decisivas. La identidad étnica se vuelve relativa, contextual, con límites poco claros, y se fortalece frente a situaciones y agentes sociales particulares. Es por ello que Peter Burke (1993) ha sugerido usar el término en plural, para indicar que la identidad no es única; poseemos varias identidades de manera simultánea y además de múltiples, las identidades son negociables y fluidas. Un mismo individuo puede, por ejemplo, privilegiar una identidad sobre las otras, de acuerdo con el momento (ibid.: 297). En este mismo sentido es llamativa la propuesta de Kay Warren (1989) de entender la identidad étnica como "un collage de significaciones colectivas", con discontinuidades y diferenciación interna.

Esta manera de entender la identidad étnica es la que permite entender en el texto de Palechor el tránsito permanente entre instituciones nacionales e indígenas, el flujo de ideas y conceptos que no respetan barreras artificiales. También el uso deliberado de la etnicidad india en el marco de las luchas políticas, que siempre dan al traste con las pretensiones puristas. En efecto, las estrategias multiculturales son estrategias para el movimiento y la crítica social empleadas por los grupos indígenas, como lo muestra Kay Warren para los mayas. En ellas los discursos sobre derechos indígenas toman prestado, y transforman lo que prestan de su entorno, en un entretejido de voces políticas (Warren, 2000). Por ello en los movimientos en que participó Palechor y en su propia narrativa, tienen cabida desde los discursos de la izquierda, hasta las clasificaciones institucionales.

Pero existen límites para las acciones de reivindicación étnica y sus discursos. El límite contemporáneo más contundente es la unidad del Estado-nación. Veamos.

Los límites de la diversidad y el reconocimiento étnico[8]

Alcida Ramos nos propone en su texto "Los dilemas del pluralismo en Brasil" (2002) el indigenismo como un concepto que ayuda a dar cuenta de la relación entre las sociedades indígenas y las sociedades nacionales latinoamericanas. Vale la pena detenerse en este concepto pues entre nosotros el indigenismo es un término con una connotación mucho más estrecha. Para Alcida Ramos el indigenismo es aquel conjunto múltiple de ideas y prácticas concernientes a la incorporación de los indios al Estado nacional (véase también Ramos, 1998). Por lo tanto, el indigenismo no sólo incluye la acción propiamente estatal, sino también la prolífica creación de imágenes y prácticas de la población nacional hacia los indios. Es decir, desde las representaciones románticas sobre el indio prístino y aniñado, hasta las del salvaje amenazante, con sus prácticas correspondientes.

En Colombia, el término indigenismo hace referencia a la política institucional hacia las sociedades indígenas, mientras que Alcida Ramos dirige su mirada hacia una relación compleja y plagada de contradicciones. En esta perspectiva, el indigenismo es un resultado, un constructo ideológico del cual participan los indios y los miembros no indios de la sociedad nacional, los agentes institucionales tanto como las gentes del común. Lo que para ella caracteriza ese constructo es que en él intervienen factores múltiples y contrapuestos en torno al lugar social de la *interetnicidad*. Es decir, es un campo de luchas políticas étnicas del cual participa la nación entera.

Pero no todos participan de la misma manera. Ramos en su trabajo dice que los agentes de la conformación nacional brasileña afirmaron como premisas de la nacionalidad la unidad territorial y lingüística, y destaca una tercera premisa, la supuesta igualdad resultante de la combinación de tres "razas": la blanca, la india y la negra. Así, un primer producto del indigenismo del Estado republicano brasileño es la "ficción" –así la

[8] Este aparte surgió como comentario a la conferencia "Los dilemas del pluralismo en Brasil" dictada por Alcida Ramos en octubre de 2002 en la Maestría de Antropología Social de la Universidad Nacional de Colombia.

llama Ramos– de una feliz resultante de la fusión de las tres razas. Como toda ficción que aspira a perdurar, ésta ha sufrido un proceso de renovación y debe alimentarse de manera continua. Pero también ha sido confrontada, desafiada y resignificada, pues no actúa sobre un vacío social, sino entre agentes sociales con visiones e intereses contradictorios. Y en esa lucha incesante muchas veces queda en evidencia el terreno resbaladizo sobre el cual pretende fundarse.

Ramos da ejemplos de la acción institucional y de la de otros nacionales para alimentar la ficción de la homogeneidad racial y de las muchas contradicciones en que se incurre. Por ejemplo, el Estado brasileño formuló políticas y propuso imágenes integracionistas a lo largo del siglo veinte, las cuales dejaban traslucir que la imagen deseable era la fusión social en el "blanqueamiento". Es decir, la disolución de la etnicidad en una categoría nacional homogénea. Como si pudiera decirse, una plurietnicidad sin etnias. Pero, de manera simultánea, el mismo Estado desarrolló fuertes medidas y acciones segregacionistas, por ejemplo, sobre el territorio indio. Esto se plasmó en una prolongada política de tutelaje o protección del indio por el Estado, donde el indio fue colocado como un débil social que requiere de la protección estatal. Así, mientras una fuerza tiende a la asimilación en nombre de la "emancipación" liberal, la otra apunta al confinamiento, a la vigilancia y al control ejercido por misioneros y otros agentes sociales. También entre las gentes de común se asoma la contradicción, pues mientras se usa la expresión "mi abuela fue cogida a lazo", siempre se la mantiene a prudente distancia temporal.

Para hacer aún más contradictorio el destino de la plurietnicidad, en los años ochenta pasados se fortaleció el desafío de los propios movimientos indios con apoyo de algunos otros sectores sociales. Los movimientos indios en el Brasil, y creo que esto es extensivo a la mayoría de los países latinoamericanos, aprovecharon coyunturas políticas nuevas en las cuales sus reclamos podían ventilarse en escenarios locales e internacionales con un cierto eco. Hace algún tiempo (Jimeno, 1996) formulé que en el caso de Colombia el movimiento indígena logró hacer de sus reclamos por territorio, no sólo el eje de una nueva identidad étnica, sino también el puente entre lo local y lo global. La idea del territorio permitió que las necesidades prácticas de subsistencia de grupos particulares se convirtieran en recursos simbólicos para comunicarse de manera bastante efectiva entre las distintas organizaciones indias y con el escenario mundial. Para ello Palechor fue especialmente eficaz

por su versión multicultural de las luchas indígenas y su capacidad de moverse entre la comunidad y la nación.

Ramos muestra que los movimientos indios del Brasil apelaron con éxito a la preocupación gubernamental –en buena parte, durante la dictadura militar– por su buena imagen y a la sensibilidad internacional sobre las garantías estatales a los derechos humanos. Allí, como en Colombia, las organizaciones no gubernamentales sirvieron como "switches políticos" entre demandas locales y escenarios globales, combinando factores locales con coyunturas internacionales. Durante los decenios pasados, en uno y otro país, los movimientos indios obtuvieron reconocimientos constitucionales que son apenas una parte de la relocalización política y simbólica más amplia de las sociedades indias dentro de cada Estado nacional. Sobre estos logros los movimientos indios han continuado un arduo trabajo de afirmación político cultural. Pero, cabe la pregunta, ¿si esto es así, por qué el pluralismo continúa sostenido sobre un terreno resbaladizo, plagado de ambigüedades y contradicciones? ¿Es la estructura de interetnicidad descrita por Ramos específicamente brasileña, producto particular de los vínculos entre los conquistadores portugueses y los forjadores de la nueva nación brasileña? ¿O, además de sus innegables peculiaridades históricas luso-brasileñas, los dilemas del pluralismo son dilemas que se hacen presentes en la estructura misma de los modernos estados nacionales?

Zygmund Bauman, en su libro *La cultura como praxis* (2002), sostiene que se "puede hablar de la incurable *condición paradójica* de la idea de cultura" y propone que la ambivalencia nuclear del concepto de 'cultura' refleja la ambivalencia de la existencia moderna. Específicamente, dice, la idea de cultura fue una invención histórica impulsada por la necesidad de asimilar una experiencia histórica particular; pese a ello, la cultura se propone como una "propiedad universal de todas las formas de vida humana" (ibid.: 23). Se supone que la cultura es una condición universal y de todos los tiempos, pero que singulariza a un grupo y lo distingue de otros. Para Bauman, en esta concepción acuñada en la Europa moderna se instala un doble rasero. Por un lado, se apunta a la libertad del hombre como creador del mundo, y por otro, a las restricciones "necesarias", a los límites y las constricciones que provienen de pertenecer a una cultura y las que se originan en las mismas relaciones sociales.

Esta ambigüedad se extiende hasta los límites de la aceptación de la libertad de otros para ser lo que son. Bauman cita a H. G. Wells, quien a

comienzos del siglo veinte afirmaba que "los enjambres de gentes negras, morenas, mestizas y amarillas" que no cumplen con los elevados criterios para la reafirmación humana "tienen que desaparecer". Pocos, dice Bauman, se atrevieron a ir tan lejos como Nietzsche al revelar el doble rasero cuando afirmó que "la gran mayoría de los hombres no tiene derecho a la existencia y son, por el contrario, una desgracia para los hombres superiores" (Bauman, op. cit.: 19).

Una versión menos cruda pero no menos reveladora de la condición paradójica del concepto de cultura, es familiar a los antropólogos dado el largo y renovado debate sobre el relativismo cultural. ¿Hasta dónde relativizar las prácticas culturales de los grupos humanos y cuáles son sus límites? Me parece que Norbert Elias permite avanzar un poco más en este orden de ideas.

En un texto llamado "Una disgresión sobre el nacionalismo. Historia de la cultura e historia política" (en *Os Alemaes*, [1961-1962], 1997, traducción mía de la versión en portugués), Elias mostró que la pretensión humanista y universalista de la noción de cultura correspondía a la autoimagen y a los ideales de las élites y de la clase media alemana en el siglo dieciocho. Correspondía a la manera como ellos se concebían a sí mismos dentro del desarrollo de la humanidad. Los intelectuales de las clases medias francesas o británicas no compartieron el mismo concepto de cultura, pero sí la misma confianza en el futuro. Estos eran sectores sociales en ascenso en Europa, en vías de consolidación bajo una nueva forma política, los estados nacionales. La "cultura" representaba la esfera de su libertad y de su orgullo, y se oponía a la política de la autocracia. Elias dice que cuando Schiller –quien fue uno de los grandes propagadores del concepto de cultura– presentó un discurso en una universidad alemana en 1789, señaló con plena confianza que la "cultura" había avanzado. Para resaltar el avance cultural lo hizo por comparación con la rudeza y crueldad de la vida en muchas sociedades primitivas y mirando al conjunto de la historia humana. Con el tiempo, y en la misma medida de la consolidación política de las nuevas clases, los intelectuales le retiraron al concepto de cultura sus connotaciones políticas y acentuaron la cultura como aquello que particulariza a las naciones. Con ello acentuaron la ambivalencia del concepto.

Elias contrapone al discurso de Schiller otro realizado en Jena, en 1884, por Dietrich Shäffer donde éste dice que ahora "la nacionalidad tomó el lugar de la humanidad" y que "al esfuerzo por realizar una cultura huma-

na de carácter universal siguió la consolidación de una cultura nacional" (citado en Elias, op. cit.: 27, traducción mía de la versión en portugués). Las implicaciones de esa "nacionalización de la cultura" fueron múltiples. Por ejemplo, un cambio de orientación intelectual, pues antes se abría hacia el futuro promisorio, mientras ahora se concebía hacia el pasado heroico, hacia el origen. La cultura se hizo así coextensiva con los límites del Estado nacional y como él, con pretensiones de permanecer en el tiempo. La cultura dejó de referirse, como lo hacía Schiller, a un proceso, para referirse a los "atributos inmutables y eternos de una nación" (ibid.:130). Se redujo a la "cultura nacional" y se la concibió como una entidad homogénea.

Encuentro en ese trazado histórico que nos ofrece Elias una clave para entender las dificultades del reconocimiento étnico en los estados nacionales modernos latinoamericanos. Me interesa destacar que esta reorientación del concepto de cultura se produce de la mano del fortalecimiento de los intereses de los estados nacionales, para quienes las ideologías nacionalistas son básicas. Para el nacionalismo existe una dificultad intrínseca en la asimilación de la pluralidad cultural. Existe una dificultad para manejar la multi o plurietnicidad, puesto que las connotaciones universalistas o relativistas deben subordinarse a los intereses nacionalistas. De esta manera, la diversidad cultural puede ser vista por el Estado, en cualquier momento, como un peligro para la unidad nacional. Basta con dar una ojeada a las resistencias que ha despertado cada reconocimiento de la pluralidad étnica en Colombia, sea el de las sociedades indígenas, negras o comunidades de gitanos.

Algunos autores (Colom, 2002) han destacado que el valor del reconocimiento de la diversidad cultural o del multiculturalismo es el valor de rechazar la dominación de una cultura sobre otras. Pero una vez afirmada esa idea, surgen las dudas respecto de qué se está hablando: ¿De pluralismo lingüístico? ¿De las reivindicaciones de género? ¿De igualdad política étnica, de pluralismo jurídico? Colom afirma que el término de multiculturalismo ha perdido su capacidad para designar un corpus analítico o ideológico concreto pese a que alude al pluralismo cultural. Tal vez, como lo propone Bauman, el multiculturalismo es un hijo tan ambiguo y paradójico como su padre, el término cultura.

Así, las luchas por el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural parecen ser necesariamente luchas permanentes, de largo aliento, como permanente es la ambigüedad de los Estados nacionales frente a la diver-

sidad cultural y étnica. Este razonamiento sugiere también que los dilemas del pluralismo son los dilemas de los estados nacionales, con todo y la coloración propia de cada sociedad. Conceptos como el indigenismo nos ayudan a comprender estos dilemas que no son meros juegos abstractos sino luchas muy concretas de grupos humanos y de personas como Palechor.

Juan Gregorio, entre la comunidad y la nación[9]

Hacia el final de mis conversaciones con Palechor, le pregunté por qué se consideraba indígena si su grupo ya no conservaba la mayoría de los rasgos considerados como indígenas (véase Jimeno, 1996). Entonces respondió:

> Nosotros nos reivindicamos como indígenas porque a pesar de perder la lengua, todavía tenemos el cobijo indígena, nos gobierna el cabildo y estamos bajo resguardo[10] [...] A pesar de haber perdido costumbres pensamos que si no nos organizamos [como indígenas] nos extinguen. Pero queremos sobrevivir.

La búsqueda de la supervivencia del grupo social como culturalmente distintivo dentro de la nación marca los movimientos indígenas colombianos contemporáneos que se iniciaron desde comienzos de los años setenta. También organiza la vida de Palechor como activista político y pionero de las nuevas organizaciones indígenas. El tema de la afirmación y reafirmación de la pertenencia étnica, la identificación como indígena, estructura, en fin, el relato de Palechor. Pero la reafirmación étnica no fue para Palechor un asunto natural sino un proceso de conquista de una perspectiva. Su relato permite ver el proceso por el cual él pasó de habitante de un resguardo remoto a ser un activista campesino y luego un dirigente indio. Esto implicó poder mirar su propia comunidad en perspectiva y verla en relación con fuerzas y poderes regionales y nacionales.

---

[9] Parte de este texto fue publicado en el *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 1, n.º 2, primavera 1996: 46-77, con el título "Juan Gregorio Palechor: tierra, identidad y recreación étnica".

[10] Denominación de la figura jurídica de asignación de terrenos indígenas durante el régimen colonial.

En el relato de su vida, Palechor destaca en primer lugar una de las razones por las cuales dedicó su vida al movimiento indígena, el deseo de acatar un mandato de familia:

> Yo nací en el resguardo de Guachicono, municipio de la Vega, en 1923, en el propio Macizo Colombiano. Yo no quiero ser un tipo que gusta de alabarme o alabar mi familia y la gente indígena del resguardo de Guachicono, sino que quiero decir la verdad. Y es que yo pertenezco a una familia, que ya en estos momentos ocupo la quinta generación, y del tronco que llamamos nosotros antiguo, que se ha llamado Valerio Palechor.

Narra a continuación que su antepasado Valerio Palechor fue general en la guerra civil de fines de siglo, la llamada Guerra de los Mil Días, y dice que de allí se desprende un liderazgo de familia como "visibles en la comunidad", con una responsabilidad frente a los antepasados y que la "visibilidad" debe mantenerse en el presente.

Un examen del archivo histórico del Cauca muestra que el antepasado en mención difícilmente podría haber participado en esa guerra, pues estaría en edad muy avanzada en ese entonces. Pero estas mismas fuentes lo documentan como dirigente destacado en la lucha de 1830 contra la disolución de los resguardos indios del Macizo Colombiano y en particular como miembro del cabildo indio que se opuso a las medidas de cercenamiento del resguardo de Guachicono (véanse documentos n.° 1 al 8 en índice de documentos).

Por esa época se expidieron leyes republicanas que obligaban a la disolución de los resguardos en todo el país. Valerio Palechor aparece en varias peticiones de 1833 y 1834 elevadas por el cabildo de indios en contra de las leyes de disolución del resguardo[11] de Guachicono, peticiones que detuvieron la disolución de los terrenos comunitarios.

De niño, el mismo Juan Gregorio presenció el enfrentamiento con "mestizos" que invadieron tierras del resguardo, enfrentamiento que comenzó en los linderos del resguardo y se prolongó largos años en estrados judiciales, con éxito final para los indígenas. Quizás de allí aprendió el valor de los reclamos escritos ante la justicia.

Algunas experiencias personales contribuyeron, a mi juicio, de manera especial a su trayectoria como dirigente. Todas ellas fueron resal-

[11] Valerio Palechor firma como alcalde del cabildo indígena del resguardo de Guachicono.

tadas y reiteradas varias veces por Palechor a lo largo de las conversaciones, pero quizás él mismo les otorgaba un valor diferente al que mi interpretación les confiere. La primera de ellas fue la asistencia por pocos años a la escuela rural. Durante toda su vida lamentó lo corto de la estadía y la imposibilidad de su padre para mantenerlo en la escuela. Aún después de concluido el relato, en serio y en broma decía: "Para que Ud. entienda, negar la educación, esa es la rabia de Palechor". Pero, simultáneamente, fue la escuela la que le abrió las puertas de un mundo más amplio, el mundo no indígena, y le permitió con el tiempo incorporar su comunidad dentro de un proyecto político más vasto. Retomaré luego este aspecto, como uno de los elementos de su liderazgo en el movimiento indígena.

Otra experiencia, que como la anterior significó una ruptura con la vida cotidiana indígena y le dio acceso al mundo blanco, fue el servicio militar, obligatorio especialmente para los jóvenes habitantes rurales. En particular para Palechor fue el despertar de una conciencia política en relación con la vida nacional. Pero también fue una experiencia amarga de humillación y rechazo, marcada por el peso negativo de ser "indio". Muchas generaciones de jóvenes indios han tenido en el servicio militar una iniciación abrupta, forzada e intensiva sobre el país y sobre sus prejuicios étnico-raciales. Por ello, en los últimos años insistieron hasta obtener normas que lo hicieron voluntario para los indígenas.

Desde los años cuarenta, a partir de la experiencia del servicio militar obligatorio que significó el primer gran desprendimiento de su vida dentro del resguardo, Palechor buscó participar activamente en movimientos políticos. Perteneció desde entonces a varios, con el denominador común de ser disidencias del partido liberal, uno de los tradicionales del bipartidismo colombiano.

Una vez finalizado el servicio militar, Palechor regresó a su comunidad para encontrar que su padre había buscado una solución a la pobreza y la estrechez territorial del resguardo de Guachicono, con la adquisición de una pequeña parcela en el pueblo cercano. Trabajó allí como agricultor y se casó, un tiempo después, con una joven campesina "mestiza". Adquirió su propia parcela en La Sierra, municipio colindante con Guachicono. El desplazamiento de familias indígenas a terrenos fuera de los resguardos ocurre con frecuencia, y obedece a la presión por la tierra dentro de los mismos, que en general ocupan las tierras más escarpadas y menos fértiles, y no pueden soportar el crecimiento de la población.

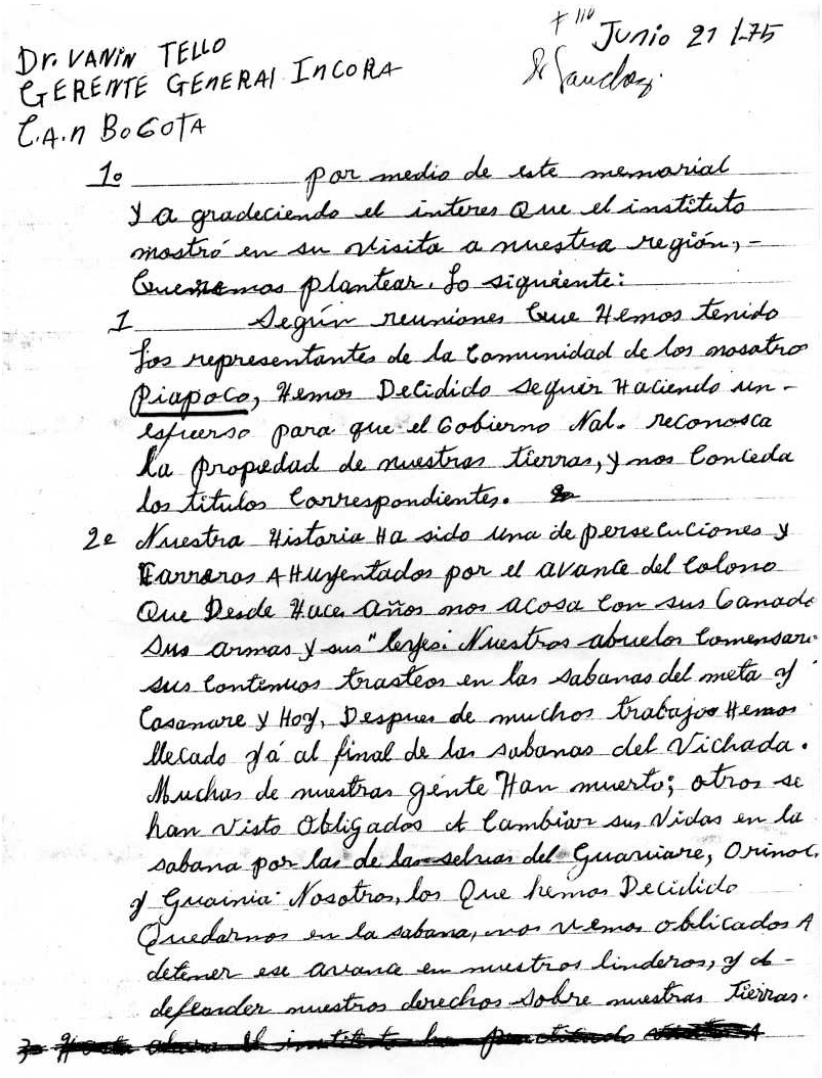
Poco después de su regreso a casa, Palechor se volvió un fervoroso seguidor del dirigente político del partido liberal Jorge Eliécer Gaitán. Gaitán fue un verdadero caudillo nacional, en los años cuarenta pasados, quien durante algo más de una década conmovió a los colombianos con su fogosa oratoria contra las oligarquías y contra los dirigentes partidistas tradicionales, movilizando y logrando profunda adhesión en capas medias urbanas y rurales, artesanos, pequeños comerciantes y campesinos de un país en ese entonces predominantemente rural.

Gaitán denunciaba la desigualdad y proponía una sociedad de pequeños productores rurales y urbanos "que controlaran su propia fuerza laboral y los frutos de su esfuerzo" (Braun, 1987: 25). Este "igualitarismo apasionado" y la defensa de la pequeña propiedad eran temas caros para Palechor. Aunque el resguardo es una propiedad colectiva, la forma de apropiación económica es familiar; cada familia cultiva el terreno asignado por el cabildo y adquiere derechos de uso que, en general, transmite a sus hijos o al menos a alguno de ellos, contando con las restricciones territoriales y la fragmentación de los terrenos disponibles dentro del resguardo.

El ideal que Gaitán proponía del individuo perfecto, aquel estricto cumplidor que se hace a sí mismo (véase Braun, ibid.), concordaba bien con su propio ideal, recibido de una educación paterna exigente y austera. Palechor encontró en Gaitán una expresión de su inconformidad, la denuncia de la pobreza rural, el ideal de una sociedad de pequeños productores. Tal vez no fue despreciable en su militancia que Gaitán tuviera el desdeñoso apodo de "el indio", con el cual se le recordaba su extracción popular. El gaitanismo tuvo su auge en los años cuarenta y culminó con el asesinato nunca esclarecido de Gaitán en 1948, cuando era candidato con muy buenas opciones para la presidencia de la República, hecho que originó una insurrección espontánea especialmente grave en la capital[12].

Las persecuciones a sus adeptos y los cruentos enfrentamientos partidistas que se prolongaron por casi una década, llevaron a Palechor a aislarse de la política y dedicarse a su pequeña parcela y al trabajo artesanal, en especial como carpintero en La Sierra. Pero ante todo, en este tiempo desarrolló su habilidad para interpretar las leyes colombianas y servir así como abogado *de facto*, denominado localmente "tinterillo", litigando en pequeños pleitos y querellas locales. Algunas se referían a los esporádicos

[12] Se conoce esta explosión popular como el Bogotazo, 9 de abril de 1948.



Dr. VANIN TELLO
GERENTE GENERAL INCORA
C.A.N BOGOTA

Junio 21 1-75

1o por medio de este memorial
y agradeciendo el interes que el instituto
mostró en su visita a nuestra región, -
Queremos plantear. Lo siguiente:

1 Según reuniones que Hemos tenido
Los representantes de la Comunidad de los nosotros
Piapoco, Hemos Decidido seguir Haciendo un -
esfuerso para que el Gobierno Nal. reconosca
la propedad de nuestras tierras, y nos Conceda
los titulos Correspondientes.

2o Nuestra Historia Ha sido una de persecuciones y
Barreros Ahuyentados por el avance del Colono
Que Desde Hace años nos acosa con sus Canado
Sus armas y sus "leyes: Nuestros abuelos Comensaron
sus Contenmos trasteos en las sabanas del meta y
Casanare y Hoy, Despues de muchos trabajos Hemos
llegado yá al final de las sabanas del Vichada.
Muchas de nuestras gente Han muerto; otros se
han visto Obligados a Cambiar sus Vidas en la
sabana por las de las selvas del Guaviare, Orinoc.
y Guainia: Nosotros, los Que Hemos Decidido
Quedarnos en la sabana, nos vemos obligados a
detener ese avance en nuestros linderos, y de-
defender nuestros derechos sobre nuestras tierras.

Figura 3.1 Carta de indígenas Piapoco al gerente del INCORA, reclamando sus tierras, 1975, página 1.

conflictos de las tierras con no indígenas, pero en su mayoría, a los numerosos conflictos menores entre los pequeños pobladores rurales. De allí provino en buena medida su prestigio en la comunidad.

Con Gaitán inició Palechor su trabajo como activista político local. Años más tarde, en los inicios de la década de los sesenta, cuando amainó la violencia que sacudió las zonas rurales andinas colombianas desde unos años antes del asesinato de Gaitán, acudió a otro movimiento disidente, el llamado Movimiento Revolucionario Liberal (MRL). Por el MRL obtuvo un escaño en el concejo de su municipalidad y poco después se convirtió

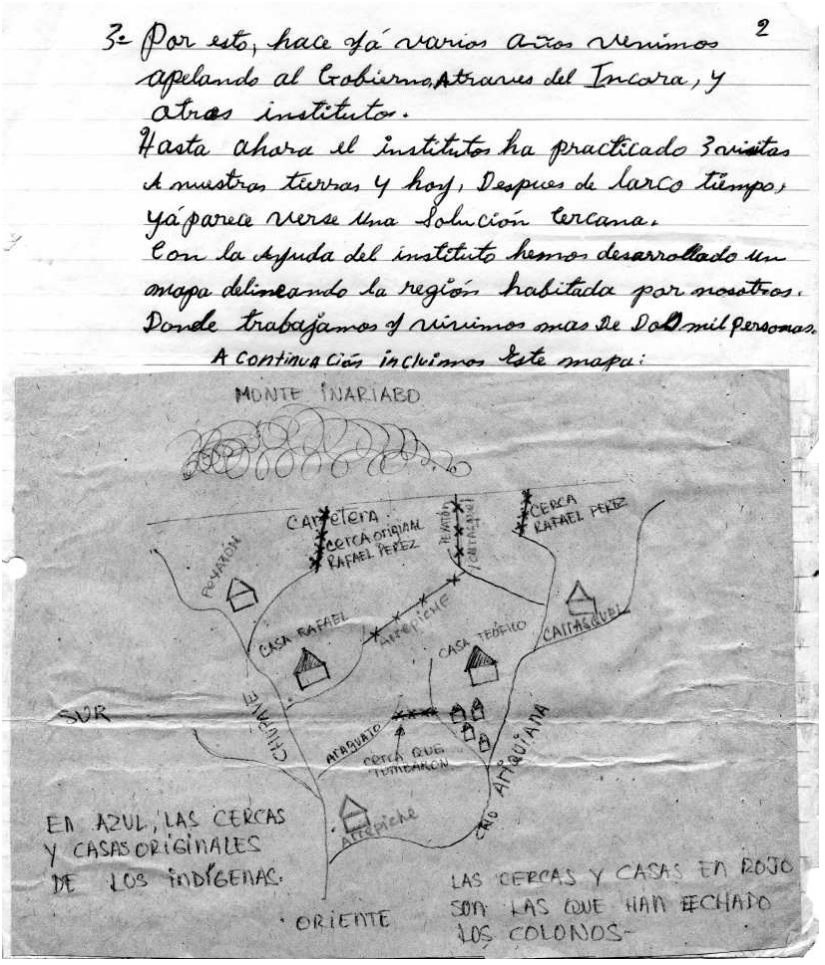

3- Por esto, hace yá varios años venimos 2
apelando al Gobierno, Atraves del Incora, y
otros institutos.
Hasta ahora el institutos ha practicado 3 visitas
a nuestras tierras y hoy, Despues de larco tiempo,
yá parece verse una Solución cercana.
Con la ayuda del instituto hemos desarrollado un
mapa delineando la región habitada por nosotros.
Donde trabajamos y vivimos mas de 200 mil personas.
A continuación incluimos este mapa:

Figura 3.2 Carta de indígenas Piapoco al gerente del INCORA, reclamando sus tierras, 1975, página 2.

en líder departamental de ese movimiento, sin referencia particular al problema indígena, como no fueran alusiones como parte de la gran población rural pobre. Lo enorgullecía, sí, que el indio Palechor, como él mismo se denominaba, tuviera acceso a líderes políticos como Alfonso López, quien años más tarde sería presidente de Colombia.

Pero fue su pérdida de confianza en el dirigente del MRL, Alfonso López Michelsen, quien repentinamente abandonó a sus seguidores populares y pactó su entrada al gobierno bipartidista, lo que lo alejó definitivamente de los partidos tradicionales.

La defensa de una identidad étnica sólo cobra fuerza tiempo después, de la mano de los movimientos indios, en los años setenta. Entonces Palechor abrazó con fervor la causa de la etnicidad india en torno a la

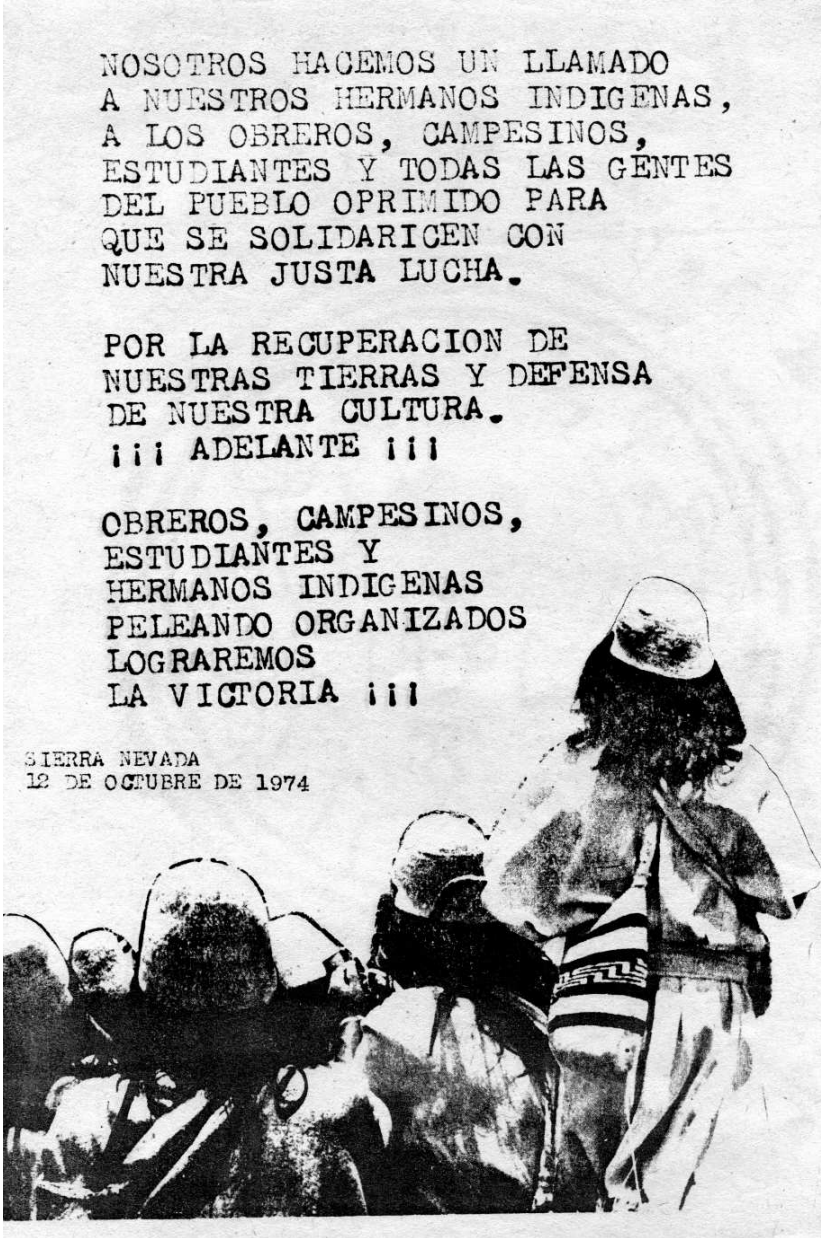


Figura 4 Plegable mimeografiado por un grupo de solidaridad en Bogotá, denunciando persecuciones en la Sierra Nevada de Santa Marta, octubre de 1974.

defensa de los resguardos, amenazados por tendencias modernizantes dentro del Estado.

El final de los años sesenta y los albores de los setenta fueron inquietos; no se acababan de extinguir los grupos irregulares de la confronta-

Figura 5 Tercer Encuentro Indígena del Cauca, julio 15 al 17 de 1973: primer acto público del CRIC. 3ª asamblea.

El programa del CRIC presenta nuestras luchas de hoy en siete puntos :

1. Recuperar las tierras de los resguardos.
2. Ampliar los resguardos.
3. Fortalecer los cabildos indígenas.
4. No pagar terrajes.
5. Hacer conocer las leyes sobre indígenas. y exigir su justa aplicación.
6. Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas.
7. Formar profesores indígenas para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en su respectiva lengua.

Figura 6 Programa del CRIC, distribuido entre los participantes del Tercer Encuentro Indígena del Cauca, 1973.

COMO NACIO EL CRIC

1. EL CRIC NACIO DE LA LUCHA DE LOS TERRAJEROS

Antes de constituírse el CRIC, habían comenzado las luchas de los terrajeros de **Chimán y del Credo**, en tierras de los resguardos de Guambía y Tacueyó, arrebatadas por terratenientes.

Mientras que los compañeros del Credo contaban con el apoyo decidido del Cabildo de Tacueyó, los de Chimán estaban respaldados por los Guambianos que habían constituído la cooperativa de Las Delicias. Pero se hacía sentir la necesidad de una unión para reforzar estas luchas. Este fué uno de los principales objetivos de la Asamblea de Toribío en que se creó el CRIC y su bandera fué el "no pago de terrajes".

2. EL CRIC NACIO PARA UNIR

El 24 de febrero de 1971, se reunieron delegaciones indígenas del Norte y del Oriente del Cauca en Toribío en lo

1

Figura 7 Primera página de la cartilla "Cómo nos organizamos", CRIC, n.º 2, 1974.

ción bipartidista anterior y ya surgían guerrillas de orientación marxista. Los campesinos se movilizaban por tierras y sobrepasaban con invasiones los límites de una tímida reforma agraria. Surgieron movimientos campesinos de fuerza especial en el país. Palechor, aunque decepcionado de su militancia por el fracaso del MRL, entró a la organización campesina, y poco después hizo parte de la dirección departamental llamada Asociación Nacional de Usuarios Campesinos ANUC. Desde la ANUC, con la participación de activistas intelectuales, surgió la necesidad de una organiza-

Figura 8 Fotografía de la movilización en 1974.

ción indígena particular y pronto la organización indígena se hizo independiente (véanse figuras 3.1, 3.2 y 4).

La organización india se gestó como unión de organizaciones locales. En 1972 se creó el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC, cuya función era la coordinación de los cabildos indios[13] de la región a través de las autoridades

[13] La figura del cabildo tiene la dualidad de su origen exógeno, colonial, y su asimilación por las culturas indígenas, especialmente las del Cauca, para quienes es institución propia. En ella se expresan formas internas de liderazgo y control y se resuelven conflictos de la comunidad, pero también es quien los representa y hace de intermediario frente al mundo no indígena.

indias de cada resguardo; incluso crearon o recrearon "nuevos cabildos" en sitios donde los resguardos habían sido extinguidos por diferentes leyes. El CRIC asumió la identidad étnica de manera expresa, orgánica, como razón de ser del movimiento mismo y esgrimió sus reivindicaciones bajo el lema genérico de *Tierra y Cultura* (véanse figuras 5 y 6). Con el tiempo, el CRIC trabajó en la conformación de otras organizaciones indias regionales que dieron lugar en los años ochenta a una organización nacional, la ONIC.

En el Consejo Regional participaron las principales etnias indias del Cauca andino: paez, guambiana y yanacona y otros grupos como los llamados coconuco, de manera que su etnicidad no se sustentó en ningún grupo en particular sino en la categoría genérica de la indianeidad. La organización adelantó recuperaciones de antiguas tierras de resguardo en manos de hacendados y aun de la Iglesia católica en el Cauca. Reclamó cambios en la educación para indígenas, pidió respeto para las lenguas nativas y el fin de las ataduras serviles de los indígenas caucanos con las haciendas de esa región.

Así, el CRIC inició un movimiento de organización de las comunidades indias del país en el cual la identidad étnica se concebía como una conciencia social de pertenencia a un grupo social que no se sustenta en determinados rasgos culturales que lo diferencian de los extraños, sino en una posición dentro de una situación de dominación política y cultural (véanse figuras 7 y 8). Así, la línea demarcatoria entre indios y no indios no se encuentra tanto en la conservación o la pérdida del territorio, la lengua o la incorporación de una religiosidad católica. Más bien, como lo planteó Guillermo Bonfil Batalla (1987), se orientó hacia la recreación de una adscripción particular y distintiva que se ancla en la tradición cultural, pero incluye sus modificaciones por el contacto colonial.

Esa movilización social es, desde mi punto de vista, una recreación moderna de viejas luchas. No es, entonces, ni el intento romántico de revivir un pasado social extinguido ni tradicionalismo en el sentido estricto del término. Quizás esto diferencia los movimientos indígenas actuales, el CRIC, la ONIC, la OREWA, de los movimientos milenaristas. Los primeros le proporcionan un lugar a individualidades como Palechor que poseen un sentido nacional de la política, en vez de la figura profética milenarista, instrumento divino, que encarna la voz de la tradición y el advenimiento de una reinstauración cultural indígena. No ha sido entonces casual la presencia política indígena en la constituyente de 1991 y en el Parlamento colombiano después de la reforma constitucional de ese año.

Palechor tuvo un espacio privilegiado en el nuevo movimiento, pues se construía sobre un terreno socialmente disputado en el que participaban una multiplicidad de agentes y voces que no podían reducirse a la fórmula "tradición indígena" vs modernidad, como lo discute Terence Turner a propósito de las representaciones indígenas en videos (en Warren y Jackson, eds., 2002).

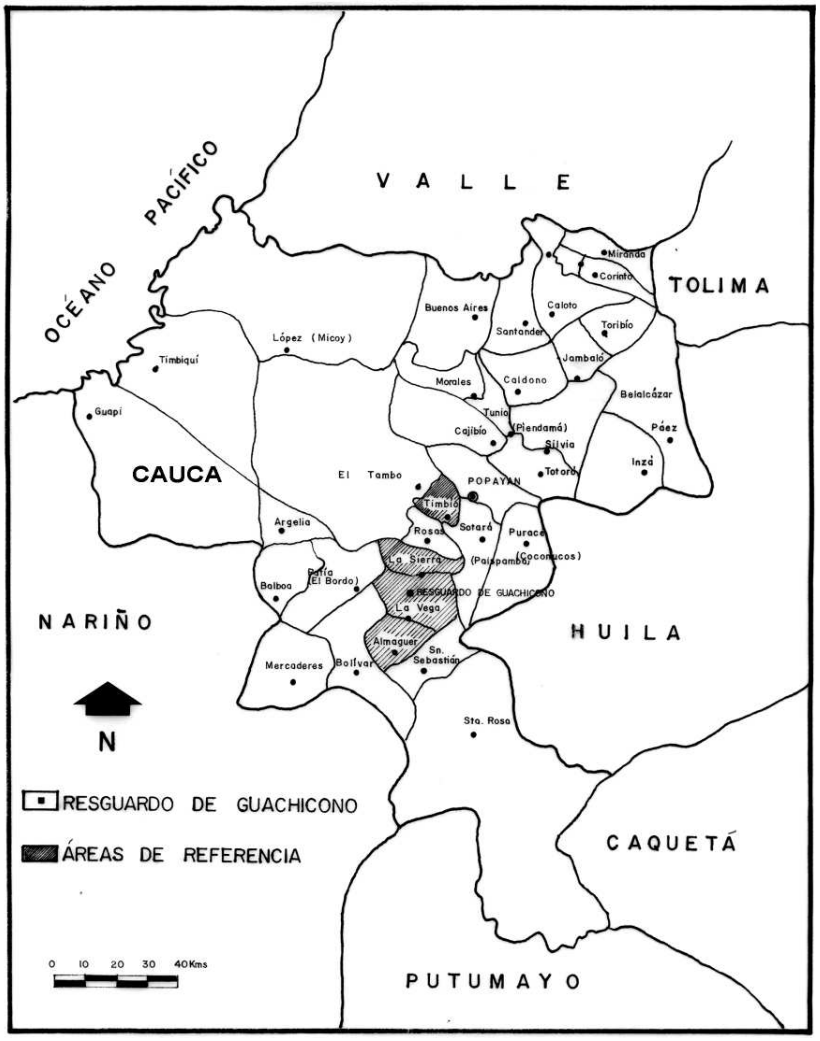
Poco a poco la organización regional dio paso a complejas dirigencias y organizaciones nacionales. Sus demandas se hicieron más políticas, menos locales y los dirigentes de las primeras fases, tales como Palechor, fueron desplazados por nuevos líderes. En ese proceso jugaron un papel destacado las conocidas como Organizaciones No Gubernamentales (ONG) internacionales y nacionales. Ellas trajeron, no sólo recursos relativamente apreciables, sino una tendencia a suplantar los viejos por jóvenes dirigentes aún más capacitados en las relaciones con los no indígenas. Palechor, como otros líderes indios, se convirtió en un elemento de transición entre un mundo rural, aislado, del cual fue producto, y una nueva arena política nacional.

Desde el punto de vista del CRIC, sus convicciones y su estilo de liderazgo entraron en conflicto con otros dirigentes. También su forma de interpretar y asumir la tradición y de realizar la política indígena. Sin embargo, Palechor se mantuvo hasta su muerte dentro del CRIC, y se negó a crear disidencias. Puede entenderse como alguien que ejemplifica las transiciones de la sociedad rural colombiana y en ese sentido se convierte en una figura liminar, que se mueve entre la incorporación y la separación, como la definiera Victor Turner. Fue una figura de umbral entre épocas y estilos culturales de política.

El Cauca, el resguardo de Guachicono y los movimientos indígenas

Vale la pena ofrecer algunos elementos sobre la región de origen de Palechor y su contexto histórico, sin pretender hacer una historia regional. Palechor era oriundo del suroccidente del Cauca, en el sur de Colombia, donde varios miles de indígenas auto denominados yanacona habitan principalmente dentro territorios comunitarios, los resguardos (véase mapa 1).

En esa región el idioma nativo desapareció hace más de una centuria y, como ya quedó dicho atrás, los indígenas son semejantes en muchos aspectos a los campesinos que los rodean. Pero la identificación expresa y activa de la comunidad es indígena y el punto central de contraste con los campesinos son las tierras comunitarias, el resguardo.



Mapa 1 Zona del estudio. División político-administrativa del departamento del Cauca.

El resguardo de origen de Palechor –Guachicono– se enclava en un nudo montañoso de la cordillera de los Andes, el Macizo Colombiano. La zona ha tenido una historia de contacto desde el siglo XVI; el declive de su población fue tal en el siglo XVII que llevó a la disposición de fundir unos pocos sobrevivientes de la población prehispánica con grupos indígenas traídos por la administración colonial desde otras provincias, quienes la repoblaron (sobre la etnohistoria de la región véanse Friede, 1944; Duque Gómez, 1955; Romoli, 1962; Colmenares, 1979; Faust, 1989-1990; Ramírez, 1996).

La región del Cauca alcanzó prosperidad e influencia en la sociedad colonial alrededor de la segunda mitad del siglo XVIII, gracias a la mine-

ría del oro. Ese auge fue la contrapartida del declive de otros centros de extracción mineros, en especial de las explotaciones de Mariquita y Pamplona, que permitieron el surgimiento del occidente dominado por Popayán (Duque Gómez, 1955). Los recursos fiscales generados por la minería permitieron una considerable influencia de la zona en la dirección del mundo colonial. A finales del siglo, los empresarios ligados a la minería realizaron inversiones en esclavos, reorientaron la producción hacendil y se extendieron hasta el Chocó. Desde entonces, la influencia política y social, estuvo ligada a un componente de "nobleza de sangre" (ibid.) que contrastaba con la población indígena y negra.

Al recorrer el departamento del Cauca, las zonas rurales o incluso Popayán, se encuentran todavía las huellas de esa sociedad rural con pretensiones señoriales, marcada por la tensa relación entre hacendados y pobladores rurales con mezquina o nula tierra. De ellos, unos 150.000 pertenecen a los grupos indígenas paez, guambiano, coconuco y los denominados yanacona.

En Almaguer, región dentro de la cual se encuentra Guachicono, se encontraron depósitos de veta aurífera desde 1551. Fray Jerónimo de Escobar se refiere a la importancia de los yacimientos de Almaguer, de los cuales estimó que se sacaban cada año treinta mil pesos oro. Anota que en una sola mina de la región se encuentran "de ordinario dos mil indios y negros en la labor de las minas por que vienen cuadrillas de otros pueblos" (Escobar [1582], 1983: 291). Menciona así mismo, que en el valle del río Guachicono, probablemente en la parte baja, se explotaron famosos aluviones.

El resguardo fue la institución que permitió el reagrupamiento de la población indígena y sus tierras fueron asignadas por donación, repartimiento o compra. Se instauraron desde la segunda mitad del siglo XVI y su gobierno fue asignado a un cacique, reconocido como autoridad por la legislación colonial, y a un grupo de funcionarios designados por él. Estos funcionarios señalaban las parcelas a cada familia indígena y administraban las de trabajo conjunto, entre otras funciones (véanse Friede, 1944 y Colmenares, 1979). La adjudicación de tierras de resguardo mantuvo a la población indígena, cuya mayor densidad ha estado al oriente del Cauca, ligada a la producción agrícola en estas tierras. Pero los numerosos casos de extinción por la presión de hacendados o la incapacidad de los resguardos para sostener el crecimiento demográfico, obligó a indios sin tierra a vincularse con los propietarios blancos a través de obligaciones serviles.

Friede considera que por la época del auge minero, los resguardos existentes en el Macizo Colombiano ya no eran concentraciones naturales de población originaria del sitio, sino el resultado del proceso colonial de desplazamientos y concentraciones forzosas (Friede, 1944). De hecho, la población nativa de la zona sufrió un acelerado declive desde el siglo XVI. Kathleen Romoli (1962) anota que si bien sobre la conquista de ese territorio y sobre sus moradores originales son escasos los documentos, algunos de ellos permiten estimar la población nativa hacia la mitad del siglo XVI en unos 40.000 indios en total. Se registraban cuarenta encomiendas por entonces, seis de las cuales contaban con 2.200 varones indios.

Si bien la conquista del Macizo no revistió el carácter de una guerra, pues los documentos mencionan a sus habitantes como pacíficos, las excursiones de "pacificación y poblamiento" que se sucedieron desde 1551 provocaron la huida de población en una magnitud que se desconoce, aunque algunas fuentes de la época la consideraban elevada (Romoli, 1962). La provincia, según la administración colonial, se componía de tres divisiones principales y la más importante de ellas era la de "Guachiconu", que comprendía las cuencas de los ríos Guachiconu, Pansitará y San Jorge (ibid.). Según Romoli, a partir del estudio de los distintos documentos se desprende que los habitantes de las partes bajas del Guachiconu y el San Jorge eran de etnias distintas, mientras los de las partes altas de Guachiconu y Pansitará eran homogéneos. Los conquistadores trajeron a la región del Macizo indígenas del sur que se denominaron anaconas o yanaconas. Romoli considera que su número no fue tan considerable como se suele citar, mientras Friede alude a documentos que mencionan miles de ellos.

Otro aporte de población provino de emigraciones de indígenas desde el oriente, remontando la cordillera, uno de cuyos movimientos registra "mil trescientos indios" que se establecieron en Pancitará (Friede, op. cit.). Por otra parte, todo indica una larga tradición de comunicación entre el Macizo y la hoya amazónica. Finalmente, un factor decisivo en las transformaciones demográficas de la población fueron dos epidemias de viruela, una en 1566 y otra en 1588, que ocasionaron un drástico descenso de la población originaria (Romoli, op. cit.).

En síntesis, según los documentos disponibles, en el momento de la conquista el territorio del cual hace hoy parte el resguardo de Guachicono estaba poblado por sociedades autóctonas "sedentarias, agrícolas,

semiestratificadas" (Romoli, op. cit.). Como resultado de los procesos de conquista se produjeron grandes desplazamientos, la reubicación de población, el descenso demográfico por epidemias, la inmigración de indígenas yanaconas y otros de variado origen. También se dio la presencia de esclavos negros en las minas de Almaguer.

De este conjunto, surge una "etnogénesis", como la denomina Franz Faust (1989-90). Es decir, se reduce y fusiona la población autóctona con los migrantes indios de otras etnias, se adoptan elementos como el idioma español, pero la población se considera india "yanacona". Esta autoadscripción muestra bien el carácter dinámico de la identidad étnica, pues los yanacona no fueron un grupo étnico, sino una categoría social que englobaba distintos indígenas sin tierra que trabajaban para el Inca en el momento de la conquista. Muchos fueron forzados como siervos cargueros por los conquistadores y existió incluso una estratificación de oficios dentro de ellos.

Palechor, como otros pobladores del Macizo Colombiano, se denominaba a sí mismo yanacona, pero con frecuencia en la zona se carece de auto denominación, como no sea "indígena". Faust, en sus trabajos sobre etno-geografía en la región, anota cómo allí es visto como indígena toda persona que viva dentro de una comunidad indígena, es decir, aquellos que tengan el uso común de la tierra. Pero creo que en la adscripción identitaria ha jugado un papel central la movilización social en torno a la defensa del resguardo. El movimiento social en pro del mantenimiento del resguardo implica la movilización de múltiples recursos políticos, de orden práctico y simbólico, tales como las acciones jurídicas y el recurso a la memoria ancestral. Todos ellos operan como medios de cohesión y de identificación en común. En la narrativa de Palechor, es claro que su interés en la actividad pública, previa y dentro del CRIC, está alrededor de la defensa del dominio del resguardo. En eso seguía un patrón de acción de larga tradición social, en el cual vale la pena detenerse de manera breve.

Identidad y cobijo comunitario

Palechor resalta la lucha persistente de los indígenas de la zona por permanecer "bajo el cobijo" del resguardo y del cabildo indígena y regirse por la Ley 89 de 1890. Faust destaca otro aspecto: pertenecer al resguardo es lo que diferencia a los indios de los campesinos, pues no se distinguen sustancialmente en otros aspectos físicos o culturales (Faust, op. cit.).

La lucha por mantener tierras especiales para las comunidades indias, tema reiterativo en la narración de Palechor, se encuentra a lo largo de la historia local y está documentada desde el siglo XVIII. Sin embargo, fueron las leyes republicanas tendientes a la disolución de los resguardos y los intentos de expropiación de hecho en esta misma época, los que llevaron a la resistencia indígena en los resguardos del Macizo Colombiano. Como producto de las leyes anti-comunitarias de mediados del siglo XIX fueron disueltos y repartidos los resguardos de La Cruz, Los Milagros y El Carmen (documentos n.º 1, 2 y 3). Ya en siglo XX repartieron los de El Rosal y Santiago de El Pongo. Este último se opuso durante un centenar de años a su repartimiento. Friede muestra cómo, dieciséis años después de la disolución, ocurrida en 1927, más de la mitad de las familias habían emigrado, perdiendo las tierras recibidas en propiedad individual (Friede, op. cit.).

El resguardo de Guachicono recibió en 1833 la visita de los repartidores oficiales, quienes censaron 437 comuneros, evaluaron y deslindaron el terreno, dividiéndolo en doce partes. Seguían así la ley de marzo de 1832 sobre reparto de resguardos. Los indígenas elevaron un memorial en el cual pedían a la autoridad amparar su posesión "para que no tenga ninguna persona intervención en ella" (documento n.º 5). El alcalde accedió a la petición pero otorgó a cada comunero la posesión de su parcela, a pesar de lo cual la disolución del resguardo nunca se produjo. Como se puede leer (véanse figuras 9.1, 9.2 y documento n.º 3), la petición está firmada, entre otros, por Valerio Palechor como alcalde del cabildo indígena. Él también firmó el "Memorial elevado por los mandones de los pueblos de indígenas de San Sebastián, Caqueona, Pancitará y Guachicono al gobernador de la Provincia, pidiendo su intervención para lograr la suspensión de las leyes de reparto", fechado en 1833 (documento n.º 3). Este debe ser el tronco de las cinco generaciones aludidas por Juan Gregorio en la autobiografía. Otros Palechor aparecen en diferentes documentos de los cabildos durante los dos siglos pasados[14] (véanse documentos n.º 1, 2 y 3).

[14] En una constancia de 1931 del notario del Circuito de Almaguer se transcribe la diligencia de marzo de 1833, realizada por los partidores Lorenzo Muñoz y Toribio de Abella, para la "diligencia de partición y linderos del resguardo". Dicen en ella que se fijan los linderos "únicamente por la razón de los mandones y ancianos de este poblado con la previa asistencia de todo el común y concurso de indígenas por no haber manifestado documento alguno que los acredite". En posteriores litigios del resguardo se menciona igualmente que no se ha encontrado el título o documento original del resguardo, título que aún no se ha encontrado. Algunos alegatos del resguardo achacan su pérdida a las guerras civiles. Instituto Agustín Codazzi (Informe de límites del resguardo indígena de Guachicono, 1983).

VI

Memorial elevado por los mandones de los pueblos de indígenas de San Sebastián, Caquiona, Pancitará y Guachicono al Gobernador de la Provincia, pidiendo su intervención para lograr la suspensión de las leyes de reparto. (Año de 1833. — Archivo del Cabildo de San Sebastián).

"Señor Gobernador de la Provincia del Cauca.

Los mandones de los pueblos de indígenas de Caquiona, San Sebastián, Pancitará y Guachicono, comprendidos en el Cantón de la ciudad de Almaguer ante VS con debido respeto y conforme a derecho decimos, que en cumplimiento de la ley sobre repartimiento de tierras de indios, se nos ha intimado por el Alcalde Municipal Segundo de esta ciudad, que debía pasar a practicar el de las tierras de nuestro pueblo y en ésto emprender esta diligencia en los de San Sebastián y Guachicono la que no pudo verificar por las dificultades... (ilegible);

"Pero hoy se siguen los derechos que ya hemos reclamado y le mandan devolver, para evitar el perjucio que se nos causa, pero como... (roto) se ha de... (roto) el que se cumpla la disposición de la ley, ocurrimos a la piedad de VS, suplicándolo que, en vista de las razones que vamos a proponer y de los conocimientos que le asisten de nuestra deplorable situación y demás circunstancias, que imposibilitan el expresado repartimiento, se digne él usar nuestra representación al prôximo Congreso por el conducto... (roto) apoyándola con el informe que estima de justicia.

"Es bien notorio, que nuestros pueblos y los demás de este Cantón están situados en montañas y riscos, cuya mayor parte es sumamente estéril, no solamente por ser terrenos de parámo muy rígido, sino por lo escarpado de éllos y por las muchas peñas áridas e inaccesibles que contienen. También lo es, que los terrenos correspondientes a cada pueblo no tienen mucha extensión, que los indios que los habitan son bastantes en número y que tánto por ésto, como por lo que queda expuesto, nos vemos sumamente estrechos y reducidos a cultivar sólamente aquellas partes de los referidos terrenos, que producen algunos frutos, sin poder adelantar nuestras sementeras, sino a lo que permite la tierra fértil, las que por consiguiente son pequeñas y apenas producen lo más necesario, para nuestro escaso y ordinario alimento y el de nuestras familias; y... (ilegible) que nuestra pobreza y miseria es general, porque ni hay proporción de dar ensanche a nuestros trabajos de campo, ni de aumentar nuestras facultades con crías de animales, por no permitir la estrechez y situación de los terrenos, y sí se ve alguna u ótra cabeza de ganano vacuno o lanar, o algúna otra bestia, son en muy poco número, porque no tenemos tierras abundan de crías.

"Esta su... (roto) discreción, tan cierta como notoria, es demasiado suficiente, para que se conozca, que si se llevará a efeto el repartimiento quedamos reducidos a un estado el más deplorable, que multiplicando nuestra pobreza, nos reduciría a la última y acaso nos obligaría, para no morir de necesidad, a abandonar nuestros pueblos, para mos hacer una labranza suficiente para nuestra subsistencia, ni criar buscar en otras partes nuestra subsistencia, para no ver perecer nuestra familia: porque ceñidos a los limites del corto (pedazo de tierra)

Figura 9.1 Memorial elevado por los mandones de los pueblos de indígenas de San Sebastián, Caquiona, Pancitará y Guachicono al gobernador de la Provincia, pidiendo su intervención para lograr la suspensión de las leyes de reparto, (año de 1833 - Archivo del Cabildo de San Sebastián), página 1. Fuente: Friede, 1994, p. VI.

EL INDIO EN LUCHA POR LA TIERRA

que se señale a cada úno, cuya mayor parte debe ser inútil, ni podrelos animales precisos para nuestro alivio. Nuestros hijos, que si se casan y forman nuevas familias, no tendrán ya en donde establecerse, porque enajenados los terrenos no le quedará la libertad que ahora tenemos de terminar sus casas y posesiones en aquellas partes más útiles, que no están ocupadas por otros y se verán obligados a expatriarse para buscar subsistencia. A más de ésto nos veremos obligados a experimentar la introducción de otras gentes en nuestros pueblos y los perjuicios que a ésta son contingentes; para que destinándose una parte de los terrenos para las comunidades en su división, es natural que éstos elijan para sí lo mejor, que pongan en éllos su posesión, a que las vendan a otros extraños, porque nosotros carecemos de facultades para comprarles el terreno que les toque; a más de vernos privados con dolor de esta parte útil en que les toque y a más de vernos privados con dolor de esta parte en que podriamos trabajar, experimentariamos muchas inquietudes y perjuicios.

"Podríamos... (roto) aquí otras razones que se presentan a la vista, que favorecen nuestro reclamo, pero las omitimos porque éllas no escápanse de la penetración de VS ni de nuestros representantes en el Congreso, de cuya benignidad esperamos que así contuvieren... el procurar una felicidad para establecer la expresada ley, así también procurarán el remedio de nuestros males en vista de las razones que proponemos a manifestar, que es inaceptable en estos pueblos, cuyas circnunstancias quizá no... (ilegible) prever. Por tanto humildemente suplicamos, que se digne a ceder a nuestra solicitud por un efecto de la notoria bondad con que se interesa para la felicidad de esta raza de los miserables indios que, destituídos de amparo y recurso, nos acogemos a la protección de VS para que se compadezca de nuestra amarga situación. — Almaguer, 26 de agosto de 1833.

"A ruego del Gobernador de Caquiona, Florencio Quinayás, Pedro Nieto. A ruego de regidor de Caquiona, Julián Córdoba. El Gobernador de San Sebastián, Custodio Anacona. El Gobernador de Pancitará, Marcelino Jiménez. El Alcalde de Pancitará, Javier Palechor. Joseph Maria Lupo, el regidor mayor de San Sebastián, Silvestre Anacona. El regidor mayor de Pancitará, Pablo Jiménez. El Gobernador de Guachicono, Joseph Paniquitá. Alcalde, Valerio Palechor a nombre de regidor mayor, Efraim Jiménez.

Fermín Cuspián. — Derechos ocho reales".

Figura 9. 2 Memorial elevado por los mandones de los pueblos de indígenas de San Sebastián, Caquiona, Pancitará y Guachicono al gobernador de la Provincia, pidiendo su intervención para lograr la suspensión de las leyes de reparto (año de 1833 - Archivo del Cabildo de San Sebastián), Fuente: Friede, 1994, p. 2.

A mediados del siglo pasado, Guachicono hacía parte del cantón de Almaguer (Codazzi, 1959). El río Guachicono formaba el límite norte entre este cantón y el de Popayán y lindaba también con Pasto al sur y Caquetá y Neiva al oriente. Según Codazzi, en esa época el centro regional era la "pequeña ciudad" de Almaguer que contaba en total con 21.477 habitantes (ibid.). Codazzi menciona que producían trigo, maíz, arroz, papa, camote, añil, lino, coca, cacao, café, algodón, ganado; tenían manufactura de ruanas, alfombras, sombreros, galápagos, capizayos, loza ordinaria y curtiembres. En las

partes altas se localizaban las minas de oro de veta de Almaguer y se encontraban abundantes quinales. La extracción de la quina atrajo a la zona, y en particular al resguardo de Guachicono, recolectores de corteza que luego pretendieron apoderarse de terrenos del resguardo (documentos n.º 9 y 10).

La extracción de cortezas de quina tuvo auge entre 1850 y 1882, cuando se incrementó su participación en las exportaciones nacionales por una creciente demanda externa. El aislamiento del alcaloide, la quinina, y el azote del paludismo en Estados Unidos y en Europa y sus colonias, la hicieron un producto muy apetecido (véase Domínguez y Gómez, 1990).

En 1853 y 1855, el resguardo arrendó al señor Manuel Muñoz "los montes o quinales que tenemos en nuestro resguardo por los mismos linderos que constan en nuestras escrituras", correspondientes al lindero occidental del resguardo (transcrito en la sentencia de primera instancia, Juzgado 1º del Circuito, Bolívar, 1934, documento n.º 8). Sobre este lindero el resguardo sostuvo pleitos en diferentes instancias judiciales entre 1929 y 1937 y a éstos alude Palechor como parte de sus recuerdos de niñez (documentos n.º 7, 8, 9 y 10). El arriendo de quinales, en particular el realizado a José María y Pedro Parra en 1857, desembocó en el litigio presentado por el cabildo indígena en 1867 (documento n.º 4). Ante la negativa del cabildo de continuar el arriendo, pues consideraron lesivos los términos del contrato, estos señores se apoderaron por la fuerza de los terrenos. Si bien el cabildo obtuvo en su favor parte de los terrenos, otros quedaron adjudicados a los extractores de quina. Algunos de éstos dejaron la zona una vez pasado el auge de la quina, pero la circunstancia fue aprovechada por terceros para apoderarse de las tierras. Como fue mencionado con anterioridad, el cabildo inició el reclamo legal sobre ellas en 1929 y dedicó a su rescate recursos en todas las instancias judiciales. Como se consigna en el relato de Palechor, el resguardo se movilizó de manera colectiva y persistente, contrariando una óptica puramente legalista. Las distintas instancias judiciales fallaron contra el resguardo, pero a pesar del fallo negativo los comuneros mantuvieron su posesión hasta que, finalmente, quienes pretendían las tierras decidieron abandonar la región[15]. La petición que formulara el cabildo en 1929 para recuperar las tierras está firmada por Juan A. Palechor (véase documentos n.º 3 y 4).

En 1942 Juan Friede encontró 2.342 indígenas en el resguardo de Guachicono y escuchó su queja por la escasez de tierras. La Iglesia católi-

[15] Las distintas sentencias judiciales se encuentran en la recopilación realizada por el Instituto Agustín Codazzi en 1983 (documento n.º 4) y en Friede, 1944.

ca ocupaba por entonces terrenos dentro del resguardo que dedicaba al cultivo de trigo, e incluso tenía allí dos molinos. Friede hace notar que "la lucha sigue desesperada para conservar aquello que les queda del pasado, es decir, el derecho colectivo sobre la propiedad de las tierras que ocupan" (Friede, 1944: 16). La mayoría de las tierras eran de escasa fertilidad y algunos terrenos escalaban por encima de los 3.500 m.s.n.m. El terreno accidentado, ubicado en los contrafuertes occidentales de la cordillera Oriental, no favorecía la producción agrícola. Sólo la laboriosidad explica, para Friede, la permanencia y lucha de la población por sus tierras. Ciertamente la topografía de la región es particular. Romoli la describe como dominada por la vasta mole del macizo, "del cual se desprenden las sierras que multiplicándose por división como cordones deshilachados de una borla monstruosa, trazan por todas partes relieves intricados; estas enormes vertientes parecen rechazar la mano del hombre" (Romoli, 1962: 245).

En la actualidad, el resguardo hace parte del municipio de La Vega, cuya cabecera dista cerca de ciento cincuenta kilómetros de Popayán. El resguardo tiene una precaria comunicación con La Vega y su terreno sólo lo recorren caminos de herradura. Las 13.605 hectáreas del resguardo tienen una variedad climática, altitudinal (entre 2.000 y 3.000 m.s.n.m.) y de relieve. Desde comienzos de los años ochenta pasados entraron en la región los cultivos comerciales de coca, con implicaciones sociales sobre los patrones de autoridad, los hábitos de consumo, el decrecimiento de ciertos cultivos agrícolas, la aparición de diversos grupos armados y un incremento de la violencia local. La lucha oficial contra el cultivo envolvió a la región en oleadas de retaliaciones y venganzas. Sin embargo, la disminución de la rentabilidad de los cultivos y cierto apoyo para sustituir la coca, unidas a la fatiga de la población, han traído una relativa calma en los últimos años (Molano y Rozo, 1990). El resguardo, "el cobijo indígena", continúa amparando a la población, pero las tensiones y confrontaciones entre grupos insurgentes, Estado y cultivos ilícitos aún afectan la vida actual de la población (véase Gros, 1992).

La búsqueda de una política propia y la reinvención de la identidad

Antes de concluir esta parte, vale la pena llamar la atención sobre el proceso de reinvención de la identidad étnica que Palechor ilustra bien. Durante buena parte de su trasegar político, el único punto de reivindi-

cación como indígena fue la defensa del territorio del resguardo, aunque durante años el resguardo mismo se desdibujó. Antes bien, la estrechez de las tierras del resguardo lo llevó a conseguir su propia parcela por fuera. Su actividad era por ese entonces semejante a la de muchos otros campesinos con liderazgo local.

Durante el gaitanismo asumió el discurso de Gaitán y lo reincorporó en su propio ideal de una sociedad igualitaria, una sociedad donde los campesinos, y entre ellos los indios, tuvieran opciones de éxito. Con el MRL aspiraba a la expresión política por fuera de la alianza bipartidista que gobernó al país entre 1958 y 1974, conocida como el Frente Nacional.

Con el surgimiento del movimiento indígena en los años setenta pasados, Palechor se convirtió en activista de tiempo completo, enfatizando en la importancia de construir, ahora sí, como solía repetir, una política propia. Dicha política propia tuvo como eje simbólico y de práctica política la defensa de los territorios indígenas, bien para recuperar las tierras perdidas, para ampliar las existentes o para obtener algo de tierra. Fue el punto central del movimiento. Pero paulatinamente se transformó de peticiones específicas, en el foco de una ideología de política cultural. Así, en la construcción de una etnicidad india contemporánea, la idea de territorio tendió un puente entre lo particular y lo global, condensando múltiples discursos y tradiciones. La etnia salió así del campo estrecho de la cultura para asumirse como discurso de política cultural renovado.

En el relato de Palechor se puede seguir el trazado por el cual él revivió su identidad indígena haciendo de esta su identidad política, antes diluida en reclamos sociales más genéricos. En el texto se ve cómo las demandas locales se integraron en un nuevo discurso étnico, donde la categoría del indio pretendió abarcar las peculiaridades de cada etnia y hacer de la nación y del Estado sus interlocutores. Se construyeron así los indios mismos como comunidad imaginada frente a la comunidad imaginada nacional, para tomar la expresión de Anderson (1983; Ramos, 1993).

En ese sentido, el relato de la vida de Palechor muestra cómo las sociedades indias construyen identidades contemporáneas distintivas. En esas nuevas identidades se incorporan discursos políticos de distinto origen cultural, incluyendo el de intelectuales y activistas de izquierda, las del movimiento campesino y este discurso se proyecta a un auditorio nacional no indígena (véase figura 10). Ya en este punto se hacen evidentes las debilidades, los dilemas y las contradicciones de la nueva etnicidad india. El discurso étnico nacional, global, integrador, ha mostrado una efectividad retórica frente a

EL COMITE DE SOLIDARIDAD CON LAS LUCHAS INDIGENAS, DEL DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGIA DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA HA PROGRAMADO EL ACTO POLITICO - CULTURAL DE DIFERENTES MANIFESTACIONES ETNICO-CULTURALES, DE LOS GRUPOS INDIGENAS Y DE LOS NUCLEOS NEGROS.

EL COMITE FUE CREADO COMO UN APOYO A LAS LUCHAS DE RESISTENCIA Y - ORGANIZACION DE LOS GRUPOS INDIGENAS CONTRA LA EXPLOTACION Y DOMINACION POR PARTE DEL IMPERIALISMO Y LA BURGUESIA TERRATENIENTE A SU SERVICIO.

LA LUCHA DE LOS GRUPOS INDIGENAS HACE PARTE DE LA LUCHA REVOLUCIONARIA DEL PUEBLO COLOMBIANO. EN ESA MEDIDA EXIGE NUESTRA SOLIDARIDAD REVOLUCIONARIA DEL PUEBLO COLOMBIANO, PARA SU DESARROLLO Y CONSOLIDACION BAJO LA IDEOLOGIA PROLETARIA DE LAS FUERZAS FUNDAMENTALES DE LA REVOLUCION COLOMBIAN (Obreros y campesinos).

LOS GRUPOS INDIGENAS HAN PRODUCIDO MANIFESTACIONES CULTURALES MUY - RICAS EN SU LARGA LUCHA DE RESISTENCIA CONTRA LOS EMBATES DE LA IDEOLOGIA - DOMINANTE, DESDE LA COLONIA HASTA NUESTROS DIAS, QUE HOY CON EL PRESENTE ACTO TESTIMONIA SU VOLUNTAD DE LUCHA Y ORGANIZACION.

COMITE DE SOLIDARIDAD CON LAS LUCHAS INDIGENAS

Figura 10 Chapola mimeografiada sobre la creación de un grupo de solidaridad en Bogotá, en el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional. Fecha probable: 1974.

capas importantes de población no indígena, anhelantes de nuevas opciones políticas y de renovados ideales, alejados de la política tradicional. Pero como el proceso lo ha mostrado, es particularmente arduo no perder el contacto con las necesidades y las aspiraciones de los grupos indígenas locales. Difícilmente se logra un balance entre la difusión nacional del discurso, los espacios de participación nacional y la propia participación de las comunidades y organizaciones locales. No es raro que las demandas locales se vean filtradas y mediadas a través de organismos y dirigentes indios del orden nacional. Cada vez mas amplio, difundido por medios masivos de comunicación, el discurso étnico indio ha obtenido importantes logros tales como los consagrados en numerosos artículos de la reforma constitucional de 1991, aunque a costa de parte de su enraizamiento y su capacidad de acción locales. De la forma en que se resuelvan las contradicciones y tensiones internas de la etnicidad india, de la forma como se entrelacen actores locales y nacionales, dependerá su futuro.

Así como en la vida personal de Juan Gregorio Palechor, salió de su comunidad para re-encontrarse en una identidad política con fundamento étnico que finalmente lo relegó, la etnicidad se mueve en permanente tensión, susceptible de desarraigo. Esta es su propia naturaleza cambiante, contradictoria. Con reorganizaciones temporales y autorías múltiples, con escasas continuidades históricas (Warren, 1989).

Palechor puso en evidencia, también, cómo los individuos re-trabajan continuamente las identidades, de manera personal, desde sus intere-

ses y perspectivas. No hay una homogeneidad intracomunitaria tal en la cual se excluyan las motivaciones individuales de los sujetos sociales. La etnicidad, la identidad étnica, es punto de confluencia de niveles y aspiraciones variadas, donde grupos e individuos interactúan para proyectar una siempre renovada "política propia".

Esta perspectiva se aparta de la tendencia que suele otorgar atención especial a los aspectos culturales denominados tradicionales y desestima la interacción con las fuerzas externas. Con mucha frecuencia estas suelen ser vistas como arrasadoras y los indios se esquematizan como víctimas pasivas. Este enfoque dificulta la comprensión de individuos como Palechor, quienes por distintas razones de su experiencia personal, manejan y conocen dos mundos. Pero precisamente la condición histórica de las sociedades indígenas, inmersas en una sociedad nacional como minorías, impulsa liderazgos con esa característica multicultural.

Como dirigente del sur del Cauca, Palechor fue decisivo en la organización del CRIC. Brindaba seguridad por su retórica penetrante y altanera. Su entrenamiento en las argucias de la política también fue importante para expandir y afianzar el movimiento. Durante la primera década del CRIC Palechor fue un organizador central, para lo cual influyeron rasgos en apariencia opuestos, pero altamente valorados en las sociedades rurales: manejo fácil de la palabra, capacidad oratoria, capacidad de leer y escribir fluidamente el español y conocimiento de la legislación nacional (sobre el tema véase Rappaport, 1990) (véase figura 11). En el CRIC no sólo accedía a documentos escritos, sino que podía escribir cartas, peticiones, denuncias y memoriales de respaldo a peticiones indígenas. Pero con el tiempo llegaron, no sólo los "colaboradores" del movimiento, por lo general intelectuales, sino también dirigentes con mayores competencias en este mismo terreno.

Su prestigio se sustentó en las comunidades indias del sur del Cauca que, como muchas otras rurales, se mueven en la frontera entre el mundo de lo escrito y lo oral.

La mayoría asiste a la escuela oficial, pero sólo algunos pocos alcanzan destreza en lecto-escritura. De hecho, se han visto obligados a manejar los títulos de propiedad y otros documentos escritos para comunicarse con el mundo colombiano. Aún así, este conocimiento es habilidad de minorías, pues la mayor parte de la transmisión de su conocimiento y de su reproducción social se hace a través de medios y fuentes orales. Por lo regular, precisan de intermediarios para su desempeño en lo escrito, de

allí la importancia del control de la escritura y del lenguaje de las leyes, pues significa el control de los grupos sociales. Dice C. I. Degregori, refiriéndose a los Andes peruanos, que arrancar el monopolio del conocimiento equivale al robo del fuego, pues el monopolio del castellano, de la lectura y la escritura, permite el ejercicio de la "dominación total" (Degregori, 1990). Por ello no es extraño encontrar la reivindicación de

Figura 11 Finalización en Popayán del Tercer Encuentro Indígena del Cauca. Por primera vez una organización indígena ocupa el paraninfo de la Universidad del Cauca. 17 de julio de 1973.

la educación como fuente liberadora, o la escritura como el medio que figuras sagradas eligen para consignar derechos y prescripciones, como en el caso de los paez del Cauca. Ya numerosos dirigentes indios, y principalmente Quintín Lame a comienzos del siglo XX, habían hecho de la escritura un vehículo para reclamar y defender sus tierras (Rappaport, 1987 y 1990), una forma de relación interétnica (véase figuras 12 y 13). Ciertos documentos escritos han sido, como lo señaló Joanne Rappaport (1987), centrales en la vida política de los resguardos y en la afirmación de sus derechos territoriales. Algunos grupos, como los paez, incluso fetichizan el mundo escrito, asignándole a los títulos de los resguardos un origen sobrenatural.

Las organizaciones surgidas después de los años setenta del siglo XX se orientaron hacia demandas y reivindicaciones locales, entre las cuales figuraba un cambio de valoración de la cultura india en las escuelas rurales, además del no pago del impuesto de terraje a los dueños de haciendas; la recuperación de tierras de resguardo; la oposición y la confrontación con el poder de misioneros católicos. Durante su vida, Palechor otorgó

Figura 12 Manuel Quintín Lame. Fuente: Uribe, 1994.

Figura 13 Afiche de Quintín Lame en una escuela de Tierradentro, Cauca, 1976.

especial valor a la escuela rural, si bien asistió allí pocos años. La escuela seguía un esquema autoritario, vertical y religioso, despectivo de lo indígena. Pero para Palechor, ésta le abrió canales de expresión que redundaron en prestigio entre los suyos, pues con el tiempo le permitió dirigirse al mundo cifrado de los blancos a través de uno de sus elementos predilectos, las leyes.

Durante muchos años existió en las comunidades rurales colombianas un abogado autodidacta denominado "tinterillo", un tipo de intelectual campesino que hacía justamente de puente entre lo externo y una serie de necesidades de comunicación ajenas a la generalidad de la población. A menudo estuvo ligado al poder de hacendados, comerciantes y gamonales locales, pero también en algunos casos el tinterillo se convirtió en dirigente político disidente del orden establecido.

Palechor fue en sus años iniciales un "tinterillo". Paulatinamente construyó y consolidó la imagen de un intelectual político, apto para moverse entre dos mundos. Fue, entonces, una forma de intelectual indio que partió del antiguo tinterillo y político local para transformarse en un activista de derechos étnicos, proyectados en la arena nacional. Pero con el tiem-

po, justamente ese carácter de transición entre la antigua figura del político local y los nuevos liderazgos indios lo volvieron incómodo dentro de la organización del CRIC. Durante años fue valorado por su habilidad para conmover a través de largos, elaborados y humorísticos discursos, para redactar documentos o como polemista agudo. Su facilidad de expresión sirvió para consolidar al CRIC y divulgarlo nacionalmente. Por ello Palechor llevó la representación indígena en numerosas e importantes oportunidades. Él recordaba con particular orgullo su intervención en el centro de la ciudad de Bogotá, en la Plaza de Bolívar, en una populosa manifestación en pleno auge de la organización campesina ANUC en los años setenta. Otras intervenciones frente organizaciones campesinas, sindicatos o universitarios, frente a ministros del despacho o al presidente Alfonso López Michelsen, lo hicieron conocido (véase figura 14).

Palechor fue principalmente un autodidacta que se sirvió de la prensa escrita para alimentar su conocimiento del país y conformar su discurso; también conoció la literatura marxista, y en general la de la izquierda de los años sesenta y setenta, si bien nunca se adscribió a una corriente o grupo en particular. Con el tiempo, su negativa a ubicarse en una determinada corriente después de su alejamiento del partido liberal, le trajo cierta animadversión de dirigentes y consejeros no indígenas del CRIC.

Durante la consolidación del CRIC, entre 1973 y 1979, Palechor desplegó habilidades decisivas: una capacidad de trabajo arduo, constante,

Figura 14 Palechor en la plaza pública.

recorriendo comunidad a comunidad las montañas del Cauca sin mermar frente a las amenazas.

La toma de tierras como forma privilegiada de movilización indígena de esos años, escandalizó a la cerrada sociedad hacendil regional y pronto hizo su aparición el asesinato de dirigentes. Quienes como los sociólogos Teresa Suárez y Pedro Cortés caminaron con él por el Cauca recuerdan que pese a la tensión por las amenazas y la hostilidad de la dirigencia local, después de jornadas agotadoras y en condiciones muy precarias para el reposo, unos cuantos apuntes humorísticos les permitían recobrar el ánimo a los activistas extenuados.

El CRIC debió enfrentar también el escepticismo y aun la hostilidad de las corrientes marxistas ortodoxas que reivindicaban la lucha de clases y menospreciaban el movimiento indio como expresión "atrasada" del nativismo. Por ello Palechor, tanto coqueteaba con activistas de la izquierda, como ora los ridiculizaba. Se entendía mejor con los intelectuales menos ortodoxos que el CRIC acogió, y quienes cumplieron el papel que menciona Alcida Ramos para los yanomami: fustigaron la imaginación indígena enfatizando una unidad imaginada entre los indígenas, tanto de la región como del país, en busca de crear una conciencia común (Ramos, 1993: 11).

El CRIC primero se dirigió con sus reclamos a las autoridades locales y se afianzó como organismo regional, para luego buscar interlocutores nacionales (véase figura 15). Una vez se consolidó, contactó indígenas del resto del país y estimuló la creación de nuevas organizaciones indígenas locales y regionales que fructificaron en los años ochenta. A pesar de las divergencias internas que dieron lugar algunas veces a nuevas organizaciones tales como AICO –Autoridades Indígenas de Colombia– se logró la fundación de una organización nacional, la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC[16], que articuló una política de reivindicación étnica cultural y se convirtió en interlocutora estatal.

En ese proceso de expansión nacional, el CRIC sobrepasó la visión autodidacta de las leyes de Palechor, la que fue reemplazada por la discusión jurídica de profesionales. Palechor tampoco alcanzó a conocer el tiempo en que los medios masivos de comunicación tomaron figuras indias, haciéndolas conocidas y familiares para los colombianos, como ocurrió

[16] Sobre la organización indígena actual véase Gow y Rappaport (2002) y Jackson (2002), en Warren y Jackson, eds. (2002); y Sotomayor, ed. (1998).

EL CONSEJO REGIONAL
INDIGENA DEL CAUCA **CRIC**

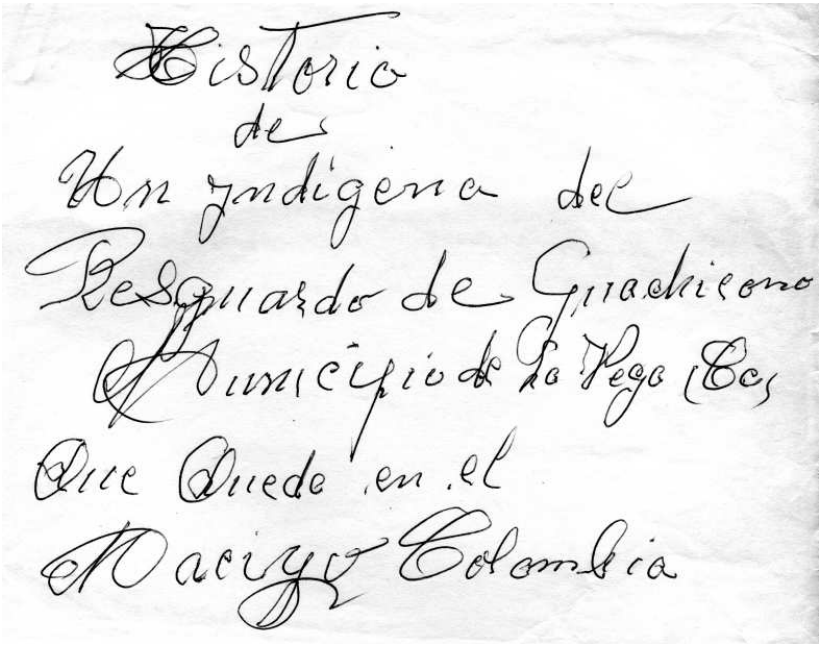
Invita a la manifestación que Obreros, Campesinos, Indígenas y Sectores Populares en general, realizaremos en Popayán, el día

Viernes 6 de agosto, a las 12 M

Para exigir una solución al problema del fique y solidarizarnos con la lucha de Puracé.

Popayán, agosto 5 de 1978

Figura 15 Cartel de llamado a la movilización indígena por el problema de los cultivadores de fique, 1976.



Historia
de
Un indigena del
Resguardo de Guachicono
Municipio de La Vega (Cc)
Que Quede en el
Nacion Colombia

Figura 16 Hoja manuscrita de Palechor, en la que sugiere el título de su autobiografía.

en las discusiones sobre la reforma constitucional de 1991 o en la última década con los senadores indios. Recordemos incluso que en las elecciones presidenciales de 1994, Jesús Piñacué, un paez, fue candidato a la vicepresidencia por un movimiento producto de los acuerdos de paz con los antiguos guerrilleros del M-19. El punto de vista de Palechor sobre los indígenas, así como su óptica política, estaban marcados como una transición entre los remotos resguardos y los escenarios de la política étnica nacional.

segunda parte

Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida

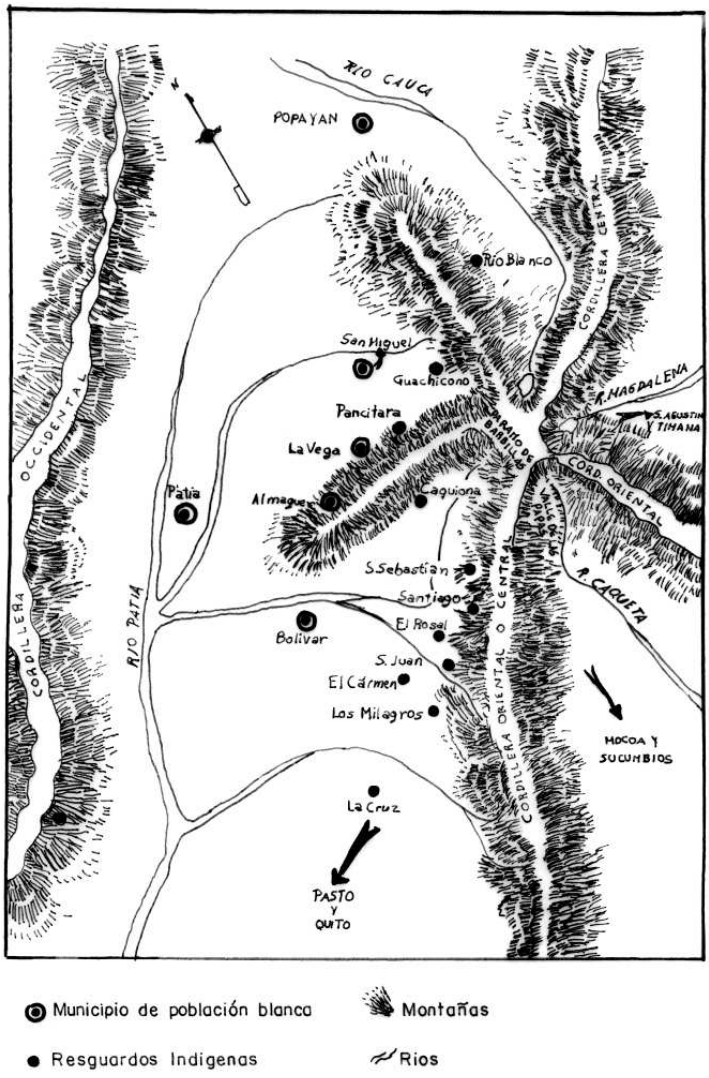
De dónde vengo: cinco generaciones. El Macizo Colombiano y Guachicono

Yo nací en el resguardo de Guachicono, municipio de La Vega en 1923, en el propio Macizo Colombiano. Yo no quiero ser un tipo que gusta de alabarme o alabar mi familia y la gente indígena del resguardo de Guachicono, sino que quiero decir la verdad. Y es que yo pertenezco a una familia, que ya en estos momentos ocupo la quinta generación, y es del tronco, que le llamamos nosotros antiguo, que se ha llamado Valerio Palechor. De allí se ha originado toda la raza de Palechores en Guachicono. Han sido tipos miembros del cabildo, muy activos, muy visibles en cuanto al progreso de la comunidad y la claridad que desde en ese tiempo le daban a la comunidad. Luego siguió su descendencia, cinco generaciones. Con bastante claridad y de bastante iniciativa, progresistas, visibles en la comunidad.

En la tercera generación, como era los abuelos de nosotros, fue importante el desempeño en la Guerra de los Mil Días. Ocupamos cargos de coroneles, capitanes, cargos de alférez, y muchos otros servicios muy activos, como indígenas. Los de la cuarta generación, actuaron cuando ya pasó la Guerra de los Mil Días, y también ocuparon buenos cargos, como gobernadores del cabildo o miembros de este, celosos del enemigo, celosos del mestizo, celosos de que se filtrara gente mestiza, gente que nada tenía que ver con la comunidad. Y por eso hasta hoy en el Resguardo de Guachicono no ha habido filtración de mestizos, porque actuaron. Y después, ya en la generación que estamos, contemporáneos de mi persona, de la misma generación y de la misma raza, ocupan cargos públicos, como inspectores y alcaldes. Un último estuvo de alcalde, al servicio de los politiqueros, ya engañado, ya sometido, y se consideraba mucha persona por haber pasado a la alcaldía. Por la misma ambición o tal vez la política, y tal vez racialmente, principiaron hacerle la guerra, hasta que lo sacaron de alcalde.

También, de la misma generación, raza indígena mía, existe como intelectual, el amigo Moisés Chicangana, de Guachicono. Ha habido una conformación de la gente que ha sido muy activa, muy serviciosa como clase y muy honesta.

El propio Macizo lo abarcan los cerros, el volcán apagado de Sotará, donde hay nevas, el nevado de Sucubún, el cerro el Narigón, el cerro Pelado y hay un pequeño valle entre esa serranía, el valle del río Cajibío, de una extensión más o menos de 20 kilómetros de largo y 5 kilómetros de ancho. Eso dentro del resguardo de Guachicono (véase mapa 2).

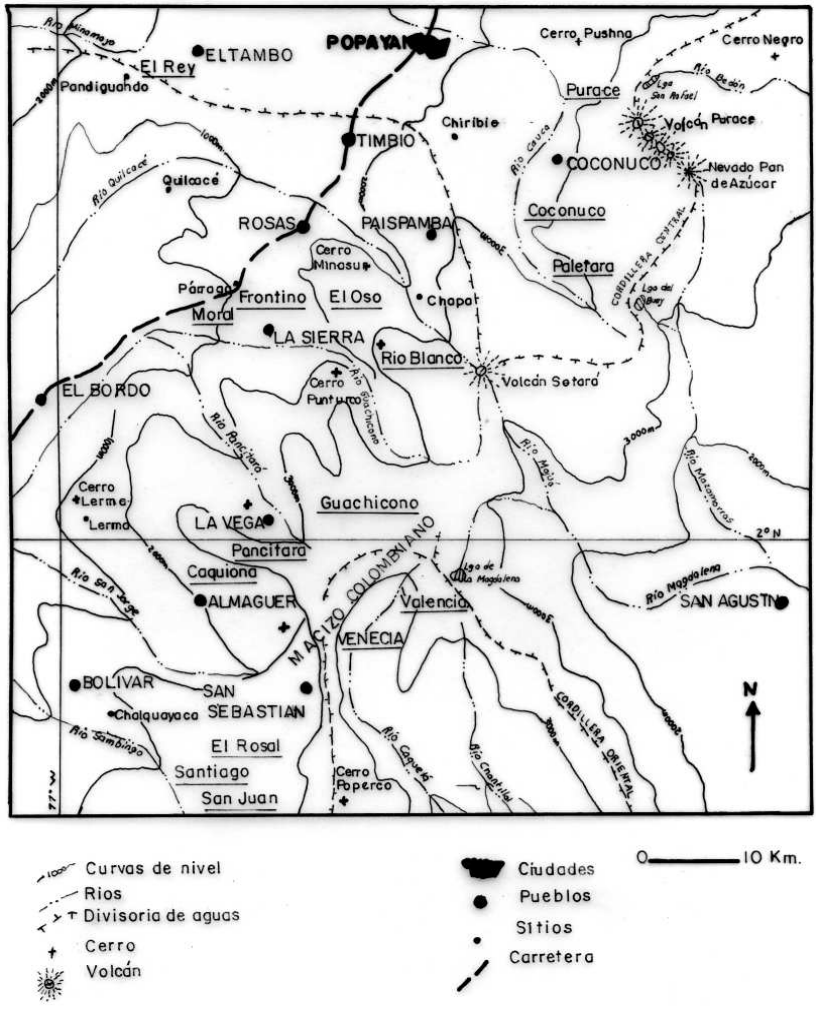


Mapa 2 El Macizo Colombiano o Nudo Andino. Fuente: Friede,1944.

La vegetación en ese valle la compone el frailejón. Después del cerro Pelado, de oriente a occidente, se encuentra la laguna de La Magdalena, donde nace ese río. A un kilómetro hay un intermedio de roca y a la derecha de la roca y de la laguna está el nacimiento del río Caquetá. Siguiendo del cerro Pelado a la derecha, está el páramo de Barbillas y va a despuntar al cerro de Vellones, la parte más alta del resguardo y se divisa Popayán desde allá.

Desde el mismo cerro Pelado encontramos el valle de Las Papas y la laguna de La Magdalena limita con ese valle. Allí había frailejón y arbustos de madera, pero hoy hay potreros, ganadería.

En el valle de Las Papas limita el resguardo de Guachicono con los otros, San Sebastián, Pancitará y Caquiona. A la izquierda de la laguna del



Mapa 3 Región de Guachicono. Fuente: Faust, 1989-1990.

Magdalena, está la serranía y la laguna de Santiago. A continuación encontramos la laguna Cusiyaco. Más adelante encontramos la laguna de Curvaco y la Bota Caucana. Esa ya da con el Putumayo, el Huila y Nariño y parte con el Caquetá (véase mapa 3).

Vengo de una familia popular, una familia indígena dedicada única y exclusivamente al trabajo agrícola, a la crianza de animales como ganado, como caballar, vacuno, lanar, bueno, cerdos, gallinas, cuyes también. Pero era una vida demasiadamente separada de un contacto, contacto de los demás vecinos, de los demás compañeros indígenas por el hecho de que existía todavía la amplia tierra para trabajar. Entonces mi papá vivía en una porción de tierra muy separada, bastante extensa, donde se alcanzaba a cultivar mucha papa, maíz y los animales ya mencionados que se criaban. Pero esa vida era totalmente, digamos muy ignorante, por el hecho de que a duras penas mi papá había logrado aprender a firmar; mi mamá, ella no había aprendido el primer día de escuela. Pero lo que noto en estos momentos es que tenían mucha honestidad en el trato hacia los vecinos, mucho respeto, consagrados como digo, al trabajo. Nunca ocuparse de hablar de la vida ajena o de las personas ajenas.

Para mí, ese tiempo era una vida demasiadamente feliz a pesar de no conocer absolutamente nada de lo que llaman la civilización. Éramos siete hermanos, dos mayores de mi persona y cuatro menores. Allí hablábamos únicamente el castellano, en el resguardo nadie recordaba la lengua indígena. En veces, arrimaban los vecinos cuando había productos agrícolas como la papa; eso sí iban a cosechar la papa, a ayudar a cosechar o en veces a comprarla o en veces por un trueque. Por ejemplo, les gustaba ir a cambiar maíz con papa. Como mi papá tenía mucha papa, pues él cambiaba.

Incluyendo de que al referirnos sobre ese punto, me acuerdo tanto dentro de mi pequeño tiempo tan infantil, que cómo sería de mucha la producción agrícola de papa, que había dos cajas grandes y una de ella estaba muy llenita de papa y esa papa duraba los nueve meses en unos aparatos de madera que llamábamos "tabucos" y en veces la misma fuerza, el mismo peso de la papa dañaba o quebraba los tabucos.

En esa época, había el trabajo comunitario, se hacían mingas con mucha gente, diez, treinta, cuarenta, hasta ochenta. Pero resulta de que ahora analizo que había penetrado la forma de trabajar para tener plata. Entonces estos trabajos, de todas maneras, el dueño del predio tenía que dar alimentación y pagar un pequeño valor de jornal pero se acostumbraba hacer las mingas, que en este sentido era pagando jornal.

"Yo nací en el resguardo de Guachicono, municipio de La Vega en 1923, en el propio Macizo Colombiano".

Reconocer las cosas del mundo. Observar la estación

Pienso que a una edad de dos años me desperté como de un sueño. Una mañana, para mí esa mañana me es feliz por todo el tiempo, porque me recuerdo que por las hendijas de la casa entraron rayos del sol y de allí principié a investigar y a pensar de que había que seguir viendo muchas cosas más y eso fue el principio del despertar del conocimiento de las personas y cosas del mundo.

De allí para adelante, como dicen, principié a investigar, a darme cuenta, a ver. Vi que había animales, como ya dije, ganado vacuno, caballar, vi que había gallinas, había cuyes y eso me iba llamando la atención mucho. Y recuerdo tanto que después de las cinco de la mañana a nosotros nos dejaban solos, solos. Mi papá y mi mamá estaban trabajando materialmente, es decir, derrocando montañas; mi mamá cogía el hacha o la pala o el machete y se iban a sus labores de todos los días con el objeto de buscar la producción. En la mayoría de los casos las labores agrícolas las desarrollaban mi papá y mi mamá, no ponían trabajadores. Nosotros mientras tanto, estábamos en la casa, solos, pero a mí me preocupaba mucho, como ya dije, ver el sol.

Principié por observar mucho la estación. Por ejemplo, me gustaba regirme de algo para saber y seguir investigando y alcancé a conocer cuando niño por la mañana, si durante el día iba a ser verano o iba a llover.

Lo conocía mediante el temperamento del cuerpo, en parte, y de otra parte lo reconocía por la forma en que el sol se desplegaba hacia el firmamento, es decir, hacia la tierra y reconocía el sol que demostraba si ese día llovía o no llovía.

De las otras cosas que ya iba analizando era de que el hombre, el ser viviente, debía preocuparse por trabajar, principié a saber que el hombre tenía que tener algo para vivir. Entonces, principiamos con los hermanitos a imitar cómo se viajaba; nosotros principiamos por hacer que teníamos una caravana de bestias y acomodar las cargas; esas cargas las hacíamos en taleguitas y las llenábamos de arena. Entonces esas cosas fueron las que nos fueron sirviendo para nosotros estar totalmente pensando en que había que trabajar para tener algo para la vida. Pero eso no era suficiente, sino que ya principiamos por hacer trabajitos: por ejemplo, yo principié a hacer una huerta, y allí sembraba papas; se me hacía que era una huerta grande, pero no eran sino unas cuatro matas; pero me gustaba y me iba interesando por la producción y me iba sirviendo aunque fuera para comerme esas papas asadas o sancochadas, o como fuera. La edad sería entonces de más o menos cinco años, todavía no estaba en la escuela.

La vida en el resguardo

En la guerra de los Mil Días, mi abuelo fue guerrero. Conversaba sobre los sucesos de la guerra, del procedimiento de unos con otros. Los unos caían sobre los otros y peleaban robándose vacas, ovejas. Pero no había violencia carnal como hoy en día. Al firmar la paz todo mundo se respetó y se metieron a la producción. Cambió la situación de hambre que trajo la guerra entre 1915 y 1920. Pero la gente estaba incivilizada, sin escuela. Sólo había una escuelita en el pueblo, en la cabecera.

Yo hice dos años de escuela. En 1930 entré a la escuela. Antes del 30 eran sólo dos escuelas en la cabecera del corregimiento. Eran ignorantes, pero respetuosos. Eso nacía del padre y madre de familia. Nos formaron en el respeto al padre, al vecino, el respeto de los parentescos, a los compadres. En la vereda Cajibío, en Guachicono, en el propio Macizo Colombiano, éramos 35 familias. Cada familia tenía como diez o quince personas. Había un solo ratero. Se llevaba apenas un pollito, rara vez. Se metía a una huerta y se pelaba una matas o un choclito.

En la relación social no había armas. Cuando se dejaban vencer de la chicha la pelea era a manga, y el más fuerte ganaba. Al ladrón, el corregidor lo

llevaba a la cabecera y lo ponía a trabajar unos días, según el delito. El resto de la gente veía bueno que se castigaran las faltas, para que no siguieran.

La norma de respeto era obedecer, pero le mandaban de acuerdo a su capacidad. Le hablaban y repetían con tiempo, una y otra vez lo que tenía que hacer. Si no lo hacía, lo castigaban con correazos. La madre corregía las obligaciones en la familia; cada uno debía responder a los mandados. Los niños debían fijarse en los trabajos que hacía el papá.

Mi mamá se levantaba a las 4 a.m. y hacía el almuerzo, a las 5, con la luz, se iban al trabajo de agricultura. Rozar monte, con su machetico. No hacíamos mucho pero así aprendíamos a ser cumplidos y ver cómo se hacían las cosas. A las niñas, les enseñaban a trabajar cosas de mujer. Le ponían lana, no tan buena.

Una parte principal era no engañarse del hombre al hombre. No mentir y no trampearse.

Fue tiempo feliz pues no había contratiempos por el respeto. El niño que se quedaba guardaba las cosas. Entre hermanos había pequeños roces. Yo fui el tercero. Con el hermano mayor era un gran respeto. Me lleva cuatro años.

Había un hermano, entre el mayor y mi persona. Se murió de un tabardillo (¿*tifoidea*?). Tenía 21 años. Me produjo un vacío. No tenía una persona más cerca para solucionar los problemas de hombres. El mayor salía mucho a trabajar fuera y no había tiempo.

Los oficios domésticos eran previendo una relación amorosa. El varón y la mujer no podían tener relaciones hasta tener capacidad de ser responsables y responder.

Tuve tres varones y una mujer más como hermanos. Después de los diez años, los niños salían al campo a trabajar y se frecuentaban menos.

Cuando los partos, mi mamá sabía la fecha y cuando sentía dolores acomodaba un nido y no se acostaba, ni sentaba. Se movía para que el cuerpo estuviera acostumbrado a la vida ordinaria y para que el niño no se atrancara. Es que para nosotros la dureza de la vida empezaba desde el vientre. Ella cortaba el ombligo y se lo secaba. Si el padre estaba, ayudaba, pero como se seguía como vida cotidiana, a veces lo cogía en el campo. El parto no tenía dieta especial.

Al niño lo empiezan a preparar desde el estómago, sometido a una rigurosa vida cotidiana. No como ahora con mucha mimación. Lo preparaban para la vida. El último hermano estuvo seis meses solamente en la escuela. Él se fue a buscar trabajo fuera. Aprendió construcción, pero

desarrolla planos hasta cuarto piso. No sólo hace trabajos materiales. Aprendió a construir acueductos y alcantarillados en Popayán, en Cali, en Calarcá y trabajó en Huila y en Ibagué. Ahora volvió al Cauca.

El mayor se dedicó a la agricultura. El que me siguió se fue a La Sierra, donde mi papá había comprado una propiedad. Allí era con mestizos. La maestra valoraba la capacidad mental de cada quien. Y mi hermano revolcó a los maestros. Mi papá decidió enviarlo a Almaguer y le enseñaban en la escuela también sastrería, modistería y salían de cuarto primaria. Salió y se fue a la enseñanza. Trabajó 28 años como maestro. Después él hizo unos cursos para prepararse más. Después de él viene una hermana. Tuvo familia, y luego le dio tabardillo y murió de 25 años. Tuvo 4 hijos y viven 2 y son profesores.

De mi padre, él lo que no se olvida, es la responsabilidad. Si no cumplen la enseñanza en sus hogares, les daré correa, decía. En el mismo trabajo le tocaba a uno estar dele y dele, si paraba, le pegaba con una guasquita. La responsabilidad, nos enseñaba, también es con la sociedad. Él no paseaba sino los domingos. Trabajaba mucho. Con mi mamá eran relaciones muy serias, ambos trabajan duro. Ellos tenían animales, como ovejas, que debían cuidar. Si ella no lo hacía, la regañaba.

Él era muy estricto con la sociedad. Si hacían un trato de venta, de una vaca, por ejemplo, y se comprometía, la escritura era la palabra y aunque le ofrecieran más plata ya no la vendía, sino con quien estaba comprometido. Él tenía un carácter fuerte. Nos criticaba muy fuerte. Si por ejemplo, eran amigos de alguien que no se corregía, tenía uno que apartarse. Él murió de 68 años.

Yo me había quedado solo con mi papá. Se sintió enfermo y me envió a Popayán donde un médico. Eso era leyendo los orines y enviaba por la lectura los remedios botánicos. Él médico dijo: "Su papá se va a morir, le mando el remedio, pero se muere". El se tomó el remedio y se puso un poco mejor. Se levantó; era domingo. Se fue a la huerta y dijo: "ya está bueno, vamos a hacer la merienda". "Pero mañana me traes otra agüita, pues me siento calmado". Madrugué para coger carro que salía a las 4 a.m. pero dijo, "no te vas, sigo grave". Me fui a trabajar; todo me asustaba. Un chapulete me asustaba. Estaba nervioso. Llamé a un hermano. Eran las tres y media de la tarde y me llamó mi papá. Dijo: "yo me voy a morir. Si cometí faltas con ustedes, me perdonarán". Le contesté: "duerma tranquilo. Dé las cuentas a la eternidad". Se murió así, conmigo. Eso fue duro. Pero la vida es así.

Yo no puedo hablar de la muerte, pues hay enfermedades que angustian más que la muerte. No se sabe si el miedo es a morirse o a la enfermedad. Hay más miedo a la enfermedad que a la muerte.

Mi mamá era de Guachicono, pobre también. El apellido era Papamija. Pero un cura les regaló el apellido Beltrán. Ella era muy ordenada, muy frecuente en el trabajo. Como no había velas, ni petróleo, ella se levantaba a las 4 a.m., y con la luz del fogón hacía el almuerzo y se iba con mi papá a trabajar en la agricultura, pero primero ordeñaba. Tenía que caminar por mal camino. Ordeñaba, volvía con leña. Hacía almuerzo de mazamorra o calabaza con leche. A las 7 de la noche daba la comida. Atizaba la candela y con esa luz arreglaba lana. Era muy humilde. Era analfabeta. No era amiguera. Los vecinos eran distantes y poco se frecuentaban. Cada uno tenía su trabajo. Ella era callada. Él era conversador, entrador. Como yo.

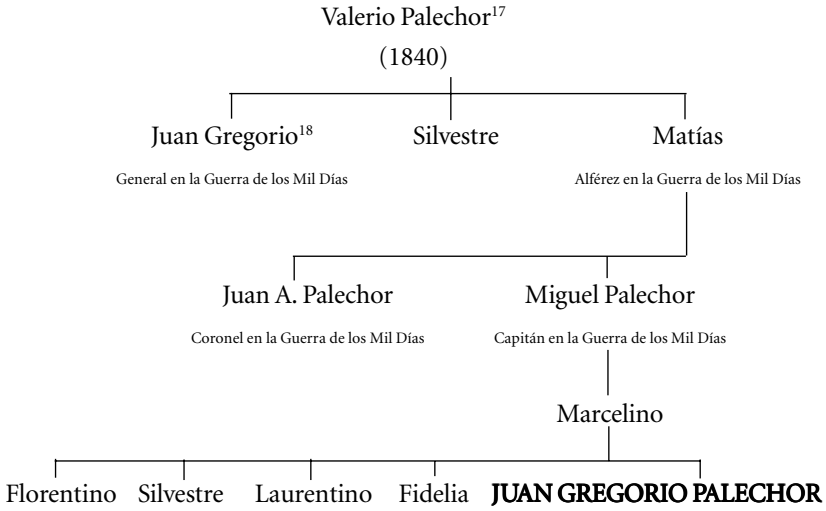
De mi papá también salió la politiquería. Mi abuelo peleó en la Guerra de los Mil Días, defendiendo el partido liberal. Mi papá le gustó mucho eso. En las elecciones del 30 estaba muy entusiasmado. Yo era niño y oía que se cambiaban el vestido para votar varias veces. Él sólo participaba votando, pero hablaba y conversaba de por qué el abuelo había luchado en la guerra. En algunas ocasiones conversaba de los combates del abuelo. El abuelo era un hombre sin miedo que defendía la causa liberal. Algunos líderes lo habían convencido de ser liberal. Ser liberal era ser un hombre libre. Es decir, tener libertad de hablar, de andar. Ahora creo que ser liberal no conduce a ninguna parte.

Casa de Marcelino Palechor en el resguardo de Guachicono. Foto: Libio Palechor.

Ser libre es tener la posibilidad de pedir al Estado por las necesidades. No como mangoneo. Una vez, por ejemplo, para pedir una escuela, me hice un memorial incomparable. Hablé de la independencia. Me dieron tres mil pesos. Llegué a ser tinterillo para defender la gente. Así comencé en el CRIC. Pero unos colaboradores intelectuales me sacaron con ofensas sobre mi propuesta. Dejé de escribir entonces. Lo que yo buscaba era ir conociendo, teniendo una relación con unos y otros. Esa imagen del abuelo me obligaba y debíamos responderle.

En 1840, nos decía mi padre, había Valerio Palechor, que era un gran dirigente indígena, que les ayudaba a los indígenas y de allí descendemos. Yo veía que era gente que le respondía a la sociedad representando a su propio pueblo. Yo no sólo soñé en ser como él, sino que me agarré a trabajar por mi gente. El tronco de la familia era Valerio Palechor. Tuvo tres hijos: Juan Gregorio, que fue general en la Guerra de los Mil Días, y Silvestre y Matías. De Silvestre nació Miguel Palechor, mi abuelo, que fue alférez en esa guerra.

Cinco generaciones Palechor



[17] Juan Friede, en el anexo documental de El indio en lucha por la tierra, cita un memorial de los comuneros del resguardo de Guachicono al alcalde municipal firmado, entre otros, por Valerio Palechor, alcalde del cabildo indígena y fechado en 1883.

[18] Se encuentra un testamento de 1888 de Gregorio Palechor en el Archivo Central del Cauca (nº. 572, vol. 1, Fol., 23, 1892) que no es al parecer el mismo personaje. Existe una escritura de 1919 de Salvador Palechor, al parecer hermano del anterior.

Mi mamá les daba seno a los niños hasta los dos años. Claro que al quitar el seno, extraña. Por eso Palechor está bravo, porque el gobierno me quitó el seno, que fue la educación.

Me retiré de la escuela porque no había las posibilidades económicas. Vino la crisis económica. En el 31 y 32, era una escuela privada. Vino la guerra con el Perú. Fueron dos años muy trabajosos. Pero había mucho sometimiento a la religión católica en la escuela. La maestra decía que la religión era para rezar y mandar almas al cielo. De eso yo no entiendo pues la religión es para ayudar a un grupo humano[19].

De niño no me gustaba el juego. Me ponía a leer. No sé qué es jugar. No me gustaba porque había peleas, discrepancias. La pelea de mano no la he hecho nunca. La de la cabeza, sí. Peleaba dando rendimiento.

Desde muchacho cortaba palos y hacía cucharas o bateas. A los doce años no había escaleras para subir al zarzo. Hice una escalera. Cambiaba cucharas por cuyes o por gallinas a los vecinos. Había sólo trueque. Ya a los quince años mi papá nos daba un lote para sembrar papa por cuenta propia.

En la casa estaba prohibido hablar del sexo. Era pecado hablar de eso. Había mucha influencia de la religión. Las relaciones se veían como pecado. Sólo se hacían cuando ya estuviera el hombre formado. No hay derecho a una relación si no se puede responder, nos enseñaron.

De joven estaba también muy interesado en los astros, sobre todo en la luna. En la luna tierna no se puede sembrar. Se siembra del 5 al 7, en luna nueva o creciente. No se permite trabajar el 8 de luna, ni en menguante. En menguante se siembra el plátano, que no crece mucho, si no se vuelve grueso. Para la madera también. La madera buena es la parte alta de la mata. Para el corte es en la tarde y nunca en luna tierna porque se apolilla. En la tarde, porque la savia está en la raíz y dura más. Yo pensaba que había relación entre la tierra, los astros y las plantas. Madrugaba y miraba el cielo y veía el tiempo del día. ¡Cómo se veía el rayo del sol!

De joven recordaba lo que había dicho el jurado en la escuela: que tenía capacidad. Fui orientando como responsable, la familia. Era el más visible. Cuando empecé a ser tinterillo en La Vega me encontré con que la gente era analfabeta. Para encontrar salida, busqué la escuela a través de un memorial. Me dieron el dinero.

---

[19] Juan Friede (El indio en la lucha por la tierra) anotaba que en 1942 la Iglesia era poseedora de dos molinos de trigo y varios terrenos dentro del resguardo.

Siendo joven, las fiestas eran el santo de la devoción. Consistía en traer unos músicos: tocaban flauta y tambora. San Antonio era el santo patrono de la familia. Venía desde los abuelos y teníamos un santo en bulto, o sea en madera, y el otro es el santo en vitela. Todavía lo tengo. San Antonio hacía protección de la familia con sus milagros. Se hacía la fiesta el 13 de junio. Se invitaba a la familia, se alistaban ovejos, gallinas, maíz, bultos de papa. Se cocina camote, se le echaba ovejo, se cocinaba papa y café.

Mi papá mambeaba. Ya nosotros no. Mi mamá también mambeaba. Vivíamos en la parte fría y había que estar comprando la coca. Cada ocho días compraban y a veces había que dejar algo por comprar la coca (véase figura 17). El que mambeaba, aguantaba el trabajo todo el día, no comían y así era toda la gente.

En la familia no había un trato de afecto cercano. Cuando niño, vivíamos muy consagrados al trabajo, no había tiempo. Las reuniones eran escasas. A veces, había fiestas de bautizos y matrimonio, pero pocas.

El resguardo tenía la fiesta patronal de la Inmaculada Concepción. La gente iba al pueblito de Guachicono, en diciembre. Venía el cura y la gente tomaba y bailaba. Nos gustaba mucho la pólvora, que se compraba.

Figura 17 Venta de coca en mercado indígena, departamento del Cauca. Fuente: COLCULTURA, ICAN, Banco de la República, 1994.

Eso duraba tres días. Ya se acabó. Se hacía una procesión corta y la música, la flauta y el tambor. Más luego, algunos aprendieron a tocar tiple, guitarra y bandolín. Eso todavía se toca. No se cantaba la música pero sí se bailaba. Era un baile decente, no como ahora, que da vergüenza.

Siempre existían problemas internos entre compañeros indígenas, en veces, por caprichos mal fundados, otras veces, porque había razón, pero nunca con terrateniente porque resulta que en el resguardo nosotros, y los cabildos, tuvieron mucho cuidado. Fueron muy severos en hacer cumplir la Ley 89 de 1890 y por lo tanto nunca dejaron penetrar a ningún mestizo. Pero claro que hubo conflictos.

En 1932, más o menos, hubo un conflicto con los mestizos del corregimiento de San Miguel, en el mismo municipio de La Vega. El conflicto consistió en que los mestizos del corregimiento de San Miguel se quisieron apoderar de una extensión de terreno que quedaba en el límite del resguardo con el corregimiento, pues las tierras eran muy útiles para agricultura y ganadería. Esa pelea duró diez años.

Dentro del proceso de esa pelea hubo muchos problemas contra la comunidad. En los juicios investigativos, las demandas que se ventilaban por ejemplo, primeramente en la alcaldía, y en las primeras inspecciones oculares, todos fallaban a favor de los mestizos que llamábamos calentanos. En el corregimiento de San Miguel, donde peleaban los mestizos contra los indígenas, había un señor feroz, muy sagaz, muy audaz que los impulsaba, y le daba la ayuda hacia los mestizos de San Miguel y por eso la lucha se prolongó mucho y fue la causa de que duró diez años. Pero dentro de esos diez años de lucha mi papá contribuyó mucho, de acuerdo con el Cabildo.

En esa época mi papá no ocupaba cargo de Cabildo, pero él sabía que el resguardo había que hacerlo respetar. Entonces si el Cabildo ordenaba ir a trabajar en el sector del conflicto, o sea en el área del litigio, mi papá me llevaba para que colaborara; entonces yo era muy pequeñito, pero me llevaba para que ayudara siquiera a tener cuidado de las herramientas, las palas, el machete, en fin. Las gentes indígenas eran muy curiosas, había mujeres muy fuertes, muy valerosas y sabían que en esa inspección ocular iba haber un enfrentamiento; entonces ellas alistaban las rocas, las piedras, en fin, porque sabían que los mestizos eran demasiado abusivos e iban a hacer enfrentamiento con el fin de ganarse el pleito a la brava.

El pleito se ventiló en el Juzgado Municipal, luego pasó a Bolívar ante el juez de Circuito y luego pasó a Popayán; todas esas luchas las

hizo el Cabildo de acuerdo con toda la comunidad. Después pasó a la Corte Suprema de Justicia en Bogotá y allá tuvieron que ir los miembros del Cabildo hasta que pues, de todas maneras el Cabildo y con toda la comunidad al frente, ganó todo, no dejó perder ni un milímetro de la tierra del resguardo.

La nerviosidad de la escuela y sus enseñanzas

A la edad de seis años se nos había hablado de que había que ir a una escuela. Nosotros no sabíamos qué era escuela, entonces el papá nos decía que la escuela era la reunión de varios niños y que era orientada por unas personas que se llamaban maestro o maestra. En ese caso, como nosotros no teníamos ninguna relación social con vecinos o con gentes, pues para nosotros era nerviosidad, era un temor ir a la escuela donde se iba a conocer más gentes, pues, tendríamos el gran problema de nuestra incapacidad. Y así fue que a los seis años nos mandaron a la escuela a tres hermanos, entre ellos mi persona, quien era el menor. Era a una distancia más o menos de hora y media caminando, pero en caminos demasiadamente malos, de trochas, donde no teníamos ninguna posibilidad para caminar un poco tranquilos a la escuela porque había mucho barro, había mucho tronco, había muchas raíces en el camino. Para nosotros era mucha dificultad y como es parte fría, entonces eso se la llevaba sólo en barrizales, había mucho barro. Mas sin embargo, la formación de mi papá hizo que todos fuéramos unas personas muy cumplidas y que eso era lo que teníamos que hacer, cumplir a cabalidad en la escuela (véase figura 18).

La escuela la manejaba una maestra, una maestra que había tenido escuela primaria también de dos años. Yo pienso ahora que esa maestra había aprendido dos años primarios, absolutamente no tenía ninguna capacidad; pero al no haber ninguna posibilidad para aprender las letras, eso dio origen para que siquiera aprendiéramos aunque mal, a medio firmar.

La escuela era totalmente indígena, dentro del mismo resguardo de Guachicono. La maestra no era indígena, era una persona de afuera, ni siquiera sé de dónde era, pero tenía sembradas ya sus características políticas de pertenecer al partido conservador.

Mi papá logró sostenernos en la escuela tres años, pero resulta que en los tres años hubo deficiencias en una de las profesoras, y lo único que

aprendí y me sirvió fue lo del primer año. Después de eso fue el punto donde nosotros principiamos a conocer o estar dentro de la vida social, acompañados por otros compañeros indígenas.

Dentro de los años escolares lo primero que nos imponía la maestra era que teníamos que aprender a rezar; que teníamos que aprender a rezar, bueno primero el bendito, después la señal de la cruz, después la salu-

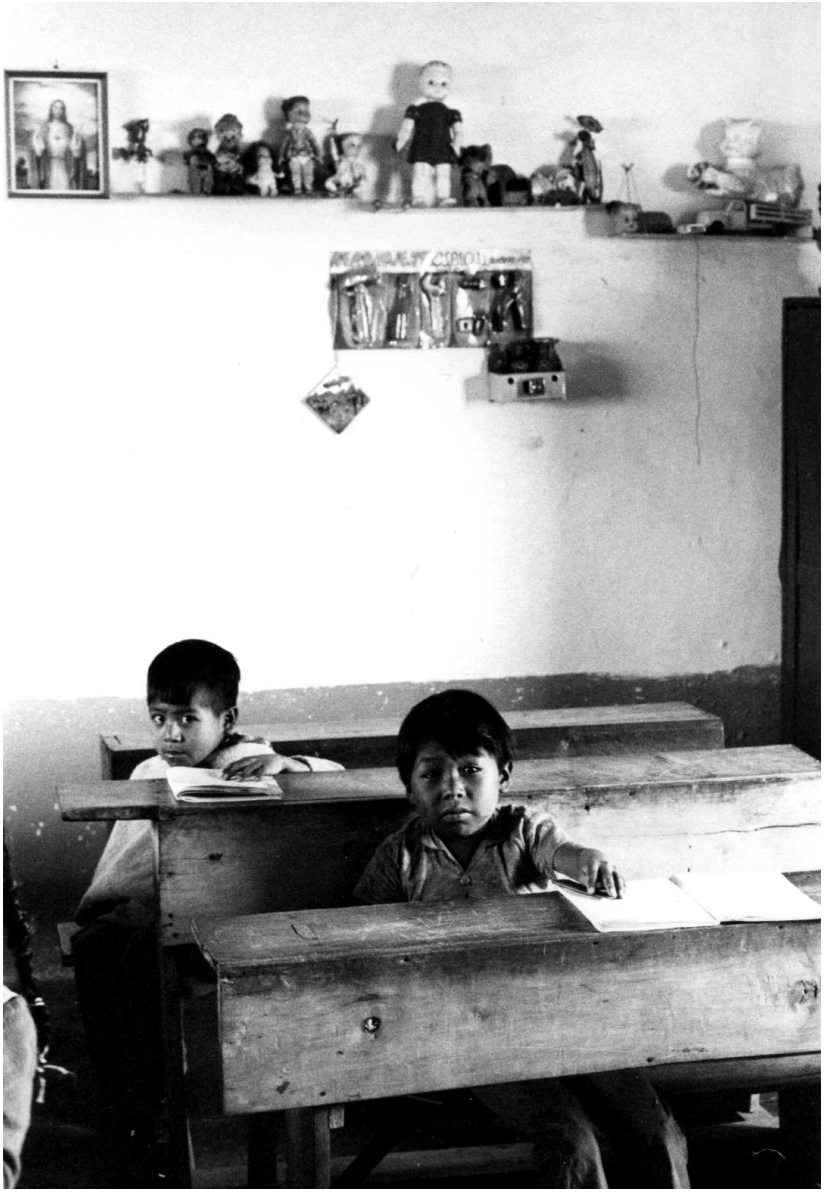


Figura 18 Niños en la escuela de Tóez, Tierradentro, 1977.

tación evangélica, el Ave María, en fin, etc. Luego, enseguida, nos obligaban a que teníamos que aprender el rosario, y yo era un poco hábil para eso pues yo aprendí. Y en lo que se nos sometía, decía la maestra que si se aprendía a rezar era con el fin de que rezando se salvaran las almas. Decía que había un libro que llamaban Catecismo, que eso trataba de la religión católica, y había otro libro que llamaban Historia Sagrada.

Entonces nos hablaban de la creación del mundo: cómo había sido ese desarrollo de la creación del mundo. Que la creación del mundo había sido la creación de un hombre denominado Adán en un paraíso terrenal, decían en ese tiempo; pero allí ponían también, y pues sobre ese paraíso había un árbol que le llamaban el árbol de la ciencia del bien y del mal. Decían que las faltas que cometía uno en ese paraíso terrenal, por ejemplo, una falta de Adán y Eva, entonces que sería un pecado original y que quedaría para siempre, por todos los tiempos. Si nosotros lo siguiéramos cometiendo, la humanidad lo seguiría cometiendo. Decían que había un árbol de la ciencia del bien y del mal y el que cogiera la fruta de ese árbol y se la comiera, pues se condenaría, no? Entonces, para nosotros esas cosas nos mantuvieron mucho tiempo asustados y tal vez todavía estoy asustado[20].

Como la casa quedaba muy distante, nosotros no salíamos a la misa; era únicamente cuando a la escuela llevaban el padre para que celebrara misa. Entonces me recuerdo tanto, que en 1933 fue la última misión de una comisión de españoles. Entonces el cura nos preguntó que le dijéramos cuál era el pecado más grande, más gordo, más panzudo y nosotros los muchachos qué íbamos a saber de pecados panzudos; de todas maneras no nos quería decir y así nos ponía tambaleando y hasta última hora, y decía que el pecado más grande, más gordo, más panzudo, era el pecado de impureza pero no explicaba. Él hablaba de impureza pero nosotros qué íbamos a saber de impureza, porque eso no lo conocíamos, la estructura de nosotros no nos permitía conocer todo eso.

Continuemos un poquito en el caso del sometimiento a la religión. En las pláticas, en los sermones que decían en ese tiempo los curas, decían que había que ser conservador porque si era liberal, entonces se lo llevaba el diablo, ¿no cierto? Que había un infierno y que todo liberal era comunista, y como había en el infierno un fuego eterno y había mucha candela y el diablo estaba echando candela, que entonces tenía uno que

[20] Palechor ríe al decir esto.

ser conservador, pues si era liberal, era comunista y era pues, Satanás. Le ponían muchas faltas, en esa forma convencían a la gente.

Hay otras cosas que se nos decían en la época de la niñez, en la escuela y lo que decían los curas. Y es de que nosotros teníamos que comprar los libros que se trataban única y exclusivamente de lo de la religión católica. Había un libro que el título era *Guía del Cielo*, entonces esa era una obra que estudiándola y practicándola nos iríamos derechito al cielo. Mi papá la compró y la teníamos en la casa, la leíamos cuando ya supimos leer. Pero también decía la maestra en la escuela que había que rezar, porque el que rezaba unas indulgencias plenarias lograba salvar almas y nosotros qué íbamos a saber de indulgencias plenarias, ni hasta la fecha no sabemos, no, lo que sería, pero como todavía no conocíamos nada del proceso de la vida humana en la tierra, entonces creíamos que ese rezo lograba salvar las almas.

Que las almas cuando se morían las personas tenían un poco de pecado, ¿no cierto?, pero que rezando se iban derechito al cielo, incluyendo que mostraba la maestra con el dedo así de para arriba, que por allá era el cielo, pero ella no decía dónde era el infierno, absolutamente no. Entonces en esa forma pues, nos sometían, nos engañaban.

Luego decían el cura o la maestra, que había que comprar unas estampas donde estaba la Virgen del Socorro, la Virgen María, san Pedro, san José, toda esa vaina, y que entonces había que practicar eso. Porque si uno se llevaba al pecho la cruz o la Virgen, la Virgen lo favorecía. Cuando ya la persona estuviera muy pervertida, es decir, que tuviera muchos pecados, la Virgen del Socorro lo defendía cuando ya llegaba al límite que tenía que pasar de la tierra al infierno, donde le iban a meter candela todos los días. Entonces pues, la virgen era la que intercedía. Como el diablo ya tenía una lista de cuántos iba a llevar al infierno, pues decían que eso estaba escrito con la sangre de la persona, entonces el diablo tenía la lista en un papel y ya estaba listo para llevarse al infierno, y el diablo alegre pues ya iba a echar candela, entonces la Virgen del Socorro interfería porque le había rezado a ella. Las estampitas ya tenían pues, ese papel con esa lista del diablo. El socorro era defenderlo y entonces, que lo defendía.

Las otras cosas que nos enseñaban en la escuela era que debíamos acostumbrarnos a ser muy respetuosos con las leyes. Es decir, que había que respetar por ejemplo, el comisario, pues era una autoridad; el inspector de la policía, pues era una autoridad; el alcalde, el gobernador y que

debíamos estar muy atentos, muy respetuosos con esas autoridades, porque si no, el castigo consistía en llevarlo a la cárcel, donde allá lo amarraban. Bueno, de todas maneras que había que ser muy respetuosos (véanse figuras 19 y 20).

La maestra, aunque repitamos lo de la maestra, era lo mismo, diciendo que había que respetar al cura, porque era un santo, que era el único ser humano que se iba al cielo porque era muy puro, era muy inocente y que esa persona era digna de honor, de respeto. Que había otro superior que se llamaba obispo, que ese obispo estaba más cerquita al cielo y que luego venía un arzobispo, que entonces ya no se le llamaba obispos ni arzobispos, sino "excelentísimo" señor arzobispo. Luego venía un cardenal y que ese cardenal también había que decirle "excelentísimo" señor cardenal, "ilustrísimo". Bueno, ya poco me acuerdo, pero todas esas palabras las pronunciaban entonces en las mismas condiciones para la parte de los funcionarios civiles, pues había que decirles "excelentísimo" señor presidente, o "excelentísimo" señor ministro.

Yo pienso que se le debería decir "excelentísimo" es al pueblo trabajador, quien afronta con el sudor de su frente el trabajo material, dentro del trabajo de la producción agrícola. Es el que da todo el sustento para la vida diaria, para la supervivencia de todo ser humano y los que están en otras dependencias administrativas, porque todo el mundo no ha de es-

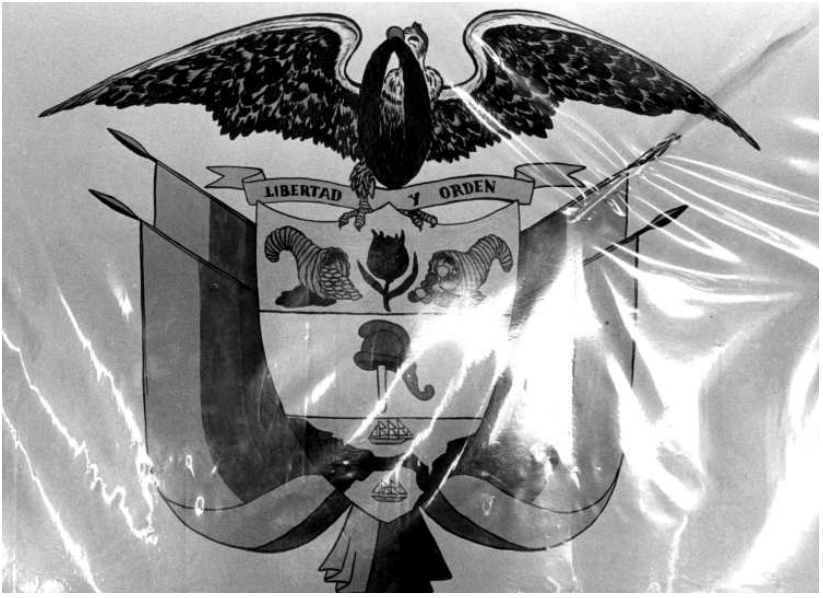


Figura 19 El escudo nacional. Imagen en la escuela de Corinto, Cauca, 1980.

Figura 20. Composición: paredes de la escuela de Corinto, Cauca, 1980.

tar en la agricultura, es decir, hay otras gentes que están en otras labores, ya sea del gobierno o ya sea de la oligarquía o del capitalismo.

Entonces, considero que se le debe decir "excelentísimo" señor, es al que trabaja y al que bota el sudor de su frente porque por el sudor de la frente, por el que trabaja, por eso supervive todo ser humano.

El rigor de la vida privada y el arte de la agricultura

Ya desde allí para adelante se principió las relaciones, lo que hoy les llaman relaciones, a tener contactos con más gente, pero más se consiguió estas relaciones estando en los años escolares. Después de eso, volvimos nuevamente a la vida totalmente privada. Como mi papá era un hombre muy serio, muy riguroso, él lo que hablaba, lo que ordenaba se cumplía, y nunca podíamos ni siquiera voltear a ver mal porque si volteábamos a ver mal en una orden que nos diera, pues, entonces allí estaba el castigo y era un castigo severo. Por ejemplo, lo castigaban con una correa o el cinturón o un rejo.

De todas maneras uno vivía bajo esa situación, ese régimen tan serio para nosotros, lo considerábamos en ese tiempo como tan delicado, de manera que entonces pasamos a la vida privada y estuvimos totalmente dentro del trabajo material nuevamente.

Nos ponían tareas, por ejemplo, desde que estábamos en la escuela: bueno ustedes van a desyerbar en la huerta. Es decir, que apenas que salíamos de la escuela teníamos que ir a trabajar, y si no había leña, por ejemplo, teníamos que ir a traer leña; pero el tiempo era totalmente limitado, es decir, "tienen tanto tiempo para ir a traer un pucho de leña y el que no me cumpla pues ya sabe lo que le pasa, la correa es la que va a volar".

Entonces estábamos totalmente sometidos a esa situación, no podíamos absolutamente salir a ninguna parte porque el que saliera tenía su gran castigo severo, entonces nosotros vivíamos dentro de todo ese tiempo, bajo esa situación, bajo ese respeto, esa autoridad suprema en que nos tenía mi papá, de manera que nosotros no podíamos salir a ninguna parte a seguir continuando las relaciones sociales con otras gentes.

Después de que salíamos de la escuela, pues nos mandaban a traer el mercado como era la panela o como era la sal, algunos elementos que ellos usaban en su trabajo, como era en veces, si por ejemplo, usaban la coca, les gustaba pues mascar la coca y a eso nos mandaban, pero en esa salida también le limitaban el tiempo: "Bueno, se van a tales horas y a tales horas tienen que estar aquí porque en el mercado no hay nada que hacer", nos ordenaban. Es decir, que así teníamos que cumplir. Mientras tanto, no podíamos tener relaciones con otra clase de gente, porque el tiempo no permitía.

Eso duró por el lapso de como doce años porque hasta la edad de 21 años nosotros estuvimos bajo el control y bajo la autoridad de mi papá. Nadie podía salir, nadie podía, digamos, celebrar otra clase de negocio, sino consagrados al trabajo. Pero resulta que como en veces había necesidad de tener algunos centavos para comprar los elementos necesarios como ya dije, la panela, la coca, la sal, en fin, nos mandaban a jornalear, pero de ese jornal nosotros no disponíamos; de tarde llegábamos y teníamos que entregar la plata, es decir, que esa plata la recibía mi papá para los gastos del hogar.

Habían gentes que tenían, por ejemplo, necesidad como hablábamos en principio de las mingas, ¿no cierto?, a la hora de hacer esos trabajos, pues, decían: "Bueno me van a ganar, voy a tener tal día, tal minga" o, en veces, pequeños jornales que necesitaban, pues nos considerábamos des-

de niños gente muy cumplida y honesta y muy trabajadora y nos ocupaban mucho para jornalear hacia los vecinos, que eran indígenas.

En ese tiempo para el trabajo se usaba la coca. Ellos informaban que mascando la coca les daba valores físicos para el trabajo; que no sentían cansancio, sed o hambre, por lo tanto la costumbre era no comer todo el día. Salían a las cinco de la mañana con un desayuno y regresaban a las siete de la noche a la casa.

La coca también acostumbraban para la medicina, para curar enfermedades como para el frío y daño de estómago, también para los dolores reumáticos, friccionándose con eso. Allá siguen usando coca algunos.

La coca es comprada en el mercado del pueblo de Almaguer y Guachicono. En Almaguer la cultivaban por ser allí clima templado, a Guachicono la transportaban. La vendían mestizos por libras de hojas seca tostada. Le tenían mucha fe a la coca, que servía para fortificarse y tener valor de trabajar todo el día, pero los jóvenes ya no la mascábamos, pero eso lo hacían nuestros propios, ninguno de los hijos la usábamos. Pienso que tal vez engañados por la medicina moderna química y hacían propaganda diciendo que la coca da cáncer.

Después de los diez años, mirando las cosas que pasaban alrededor mío, la autoridad de mi papá que nos enseñó el respeto hacia la humanidad respectiva, el derecho ajeno, respetar el trabajo ajeno, quise aprender cosas fuera del trabajo ordinario.

Me gustaba mucho, pues había visto por ejemplo, algún arte; veía que había por ejemplo, cucharas de madera, había bateas de amasar harina de trigo o harina de maíz para hacer pan. Entonces yo me preocupé en el arte, pero en momentos en que me quedaba tiempo de descanso, o en veces los días domingos. Me agarraba a hacer cucharas, me agarraba a hacer bateas, escaleras, cosas que no las hacían los demás y que principiaban ya a adquirir, digamos, alguna economía, pues lo vendía; vendía cucharas, esas cucharas grandes y pequeñas las cambiaba con pollos, con cuyes o con gallinas y hacía escaleras, y me daban unas gallinas, bueno en fin, etc. Todo eso yo veía que el mismo trabajo era el que iba dando, ¿no cierto? Entonces mucho más me consagré, que debía ser la persona ocupada en el exceso de trabajo para lograr adquirir algunos recursos económicos que yo consideraba necesarios tenerlos el hombre.

En el cultivo de la tierra pues, eso sí mi papá pues como era muy consagrado a la agricultura, él sabía técnicamente cómo se trabajaba, de manera que todo lo que sembraba, se sembraba la papa o el maíz, todo se

cosechaba. Nunca se perdían las siembras, de manera que todas esas cosas las aprendí desde la vida joven, desde la vida niño, pues ya éramos técnicos en la materia agrícola.

Para el cultivo mi papá nos informaba que la clase de tierra fértil para agricultura de papa, cebolla, maíz, era la tierra negra; en ese tiempo se sembraba con orgánico, pues no había químico. Nos enseñó a conocer la tierra por el color, negro, fértil y la amarilla. La amarilla se utilizaba para ciertos cultivos como la cebolla, el trigo, la linaza. Esta última es de tierra estéril.

El trigo y la cebada, y sus tallos fertilizan la tierra. En seguida, ya estábamos formados y conocíamos bien la clase de tierra; se nos dijo que era importante utilizar el abono químico, por lo que así se hizo y se hicieron muchos experimentos sobre ese particular; se sembraba y cultivaba porque después de la segunda cosecha mermaba la producción y la tercera no daba fruto. Hemos comprobado que con el abono químico es totalmente engaño y explotación porque quema y esteriliza la tierra; explotación, porque en los créditos de Caja Agraria, INCORA, lo obligan a comprar el abono químico. Si es posible que lo compren antes de prestar la plata, por lo tanto vemos que de ninguna manera le sirve al agricultor el abono químico.

Un año se sembraba maíz con fríjol. Sobre el mismo lote el año siguiente se sembraba la cebada o el trigo; entonces la tierra mientras más se trabajaba más se fertilizaba; el tallo de cebada es muy bueno para la tierra. Después se volvía al maíz. El trigo después de cosechado se secaba y se llevaba a moler a los molinos de piedra movidos por agua. Eran de toda la comunidad, y casi todo se consumía en la familia.

Para el cultivo de que hablamos se utilizaba conocer muy bien la estación. Sobre todo en época no muy lluviosa, de verano no muy prolongado, se sembraba o sea en el mes de septiembre, luego se volvía a sembrar en febrero y marzo. Para la estación durante el año se tenía en cuenta lo que decían las cabañuelas en enero; las cabañuelas grandes y las cabañuelas chiquitas. Las grandes durante un día por cada mes y las chiquitas un día por cada dos meses. Es decir, que las grandes eran del 1o. al 12 de enero y las chiquitas del 12 al 18 del mismo mes. Durante ese día se miraba bien el tiempo porque si llovía durante el día, llovía todo el mes o lo mismo si hacía verano. De esa costumbre se tenía muy en cuenta que eran más acertadas las cabañuelas chiquitas.

De los planetas se tenía muy en cuenta la luna. Las siembras se hacían en creciente de luna, o sea, del 5 al 15 de la fecha en que cambiaba la luna.

Teníamos en cuenta que el cambio o luna creciente era cuando no se veía la luna ni de día ni de noche. Se contaba que el día que no aparece es el día de cambio. Se siembra cinco días después; a los quince días se le llamaba la menguante que es cuando la luna, grandota, dura toda la noche; de ese día para adelante es la merma; ahí no se siembra y hemos relacionado que si se siembra no da la comida.

Las maderas también se acostumbran a cortarlas después de la merma, pues se considera estar madura, para que no se pudra porque si se corta en luna tierna o creciente se daña. La luna también influye para la cosecha; no se cosecha en los días de cambio creciente ni en nueva; no se cosecha ni el primer día de cambio de luna ni el día de luna llena o día de menguante que le llamamos. Después de ese día de luna llena o merma se puede cosechar en esos días. Tenemos muy comprobado que la luna influye sobre los cultivos en la tierra. En las zonas frías muy poco influye el calor del sol.

En toda esa época no salimos de ninguna manera, ni de la casa ni del resguardo; logramos pues en realidad ser muy cumplidos a las órdenes y al mandato de mi papá; aunque ahora lo reconozco de que esto tuvo mucha importancia, porque allí nos trazamos un método, un estilo de ser hombres responsables no sólo a nivel privado, sino a nivel público. Nadie salió de la casa, nadie, hasta que cada uno cumplimos los 21.

Cuando me abarcó la ley militar

Como ya habíamos contado, nosotros vivimos bajo la disciplina más rigurosa, que nunca habíamos salido del hogar, de la casa. Resulta que un día cualquiera nos llega una orden de la alcaldía que me presentara a ese despacho; yo como no sabía absolutamente nada de eso, que era orden de autoridad superior, yo me asusté, ¿quién sabe lo que será? De todas maneras, pues como nos habían ordenado el cumplimiento de las autoridades, inmediatamente, asustadito, me fui para el pueblo y a decirle al alcalde que para qué me necesitan, ¿no?

Entonces ya me dijo: "Bueno a usted le necesitamos aquí, porque de La Vega" –pues se me había olvidado contar que cuando ya íbamos llegando a la vida mayores de edad, mi papá compró una finquita en propiedad privada y eso ya fue en el municipio de La Sierra y en esos me cogió la ley militar en el municipio de La Sierra–, entonces, pues allí ya me dijo el alcalde de que había llegado esa orden de La Vega: que ya se

llegaba el tiempo de reclutamiento allí y que por eso me había llamado. Entonces le dije, le contesté al alcalde: "yo ¿qué debo hacer ahora?" Dijo el alcalde que tenía que presentar un fiador para que esa persona que era fiador, se presentara el día que iba hacer el sorteo, para sacar el personal que debía pagar el servicio militar.

Entonces, yo muy preocupado por esa vaina, pues me fui a donde un señor de regular proporción económica, pero el individuo, él no había sabido nada. Lo llevé allá y dijo que él no sabía qué era servir de fiador, absolutamente nada, pero yo había oído algunas palabras a la gente y le aclaré. Le dije, "el fiador es que usted va responder a nombre de mi persona para que me presente en caso que yo me fuera, para que me busque, para que presente aquí el examen". De todas maneras eso no demoró sino quince días. A los quince días, ya fue el sorteo, ya llegó el médico, llegó el reclutador. Había sido un teniente; de allí, de ese municipio tenía que sacar diez reclutas, pero resulta que ya habían examinado como cien personas y faltaban como treinta por exámenes y no había sino pocos aptos para el servicio. Entonces resulta que ya principiaron a sacar el resto y ya me tocó a mí. Eso me hicieron quitar la ropa y me hicieron caminar, que caminar normal y caminé normal, pues ya dijeron de que "apto para el servicio". Le cuento que yo me puse verde del susto porque no sabía eso que sería servicio militar, porque habían dicho que pagar servicio militar era manejar fusiles y un poco de cosas. Yo no sabía y todo asustado pues, de todas maneras me pasaron a la fila de los aptos para el servicio. Pero sí había oído que a los que salíamos aptos para el servicio nos iban a mandar carro, entonces yo pregunté: "Bueno, ¿no nos van a mandar carro?" El teniente reclutador dijo: "No, tienen que irse a pie". Bueno, de todas maneras pues ya existía el carro, pero ya me tocó entrar a pagar el servicio militar.

El carro tenía que esperarse o coger carro en el municipio de Rosas, y de allí a Popayán. Teníamos que salir a pie hasta allí. Cuando ya reconocí que la ley militar me había abarcado y que tenía que pagar ese servicio, yo ni siquiera conocía los carros, no los conocía. Entonces, cuando iban llegando los carros allá a Rosas, pues iban llegando y yo los veía de lejos como chiquitos y cuando iban llegando ya cerquita eran como que se iban criando, yo me iba haciendo de lado, diciendo que al pasar ya se crecían y me arrastrarían. Entonces, pues de todas maneras nos tocó viajar en un camión y en ese camión, como la maestra y el cura nos habían dicho que había que rezar para salvarse, y eso nos asustó mucho, entonces yo iba,

rece y rece y rece hasta llegar a Popayán y de todas maneras me hizo recordar todo lo que me había enseñado la maestra.

Para mí fue esa una gran experiencia, es decir, para mí fue una escuela en el sentido de que como nada conocía, no conocía absolutamente nada de eso, aprendí. Yo veía a gente que cargaban escopetas, los hacían cargar, los hacían hacer ejercicios diferentes, eso fue demasiadamente duro para mí, porque todas esas cosas yo no las conocía. Yo no sabía nada, nada, nada, pero tuve la fortuna que le puse mucho cuidado y utilicé todo el tiempo durante trece meses que estuve pagando servicio militar. Logré nunca perder un minuto, ya fuera jugando o distraído, absolutamente que no. Me ocupé en observar toda forma, qué era lo que estaban haciendo, para hacerlo.

Entonces, sobre todo observaba a los antiguos, observaba hasta el pronunciamiento de las palabras, de la gente que decían que eran bachilleres o gente que ya estaba allí empleada como cabos segundo, cabos primeros, sargentos o ya sea toda la suboficialidad, los oficiales, en fin, etc. Yo en eso me ocupaba cuando tenían conversaciones entre los que llamaban "civilizados", yo me paraba a oír para luego ir conociendo cómo se llamaban las cosas o cómo se trataba en general lo que existía dentro del ejército, dentro del batallón.

Yo digo que el ejército fue escuela, porque logré aprender cosas que yo no las conocía. Ya sobre todo conocí lo que era la vida militar. En principio fui una persona que me interesé mucho, porque iba sobresaliendo como un buen soldado; durante todo el año, no tuve el primer castigo y como era, digamos, un soldado distinguido, porque había logrado manejar muy bien la vida militar, pues tenía la posibilidad de pronto, un reenganche dentro del mismo trabajo y la vida visible en que me encontraba y así fue como pagué servicio militar en 1944, que fue cuando apresaron a Alfonso López Pumarejo en Pasto.

A mí me tocó pagar servicio militar en el departamento del Cauca, en Popayán. Dentro de ese proceso de la movilización general que hubo por la llamada de reserva, cambiaron los suboficiales y oficiales de la compañía, es decir, tuvieron sus traslados a otras compañías, entonces, desapareció el interés que tenían los suboficiales y oficiales de pararlo a uno para el reenganche.

Así, en 1944 me metí a la vida pública. Venía de la vida cotidiana, de la gran costumbre. Allí vi cosas. Me tocó cuando apresaron a López Pumarejo, vi que yo estaba ciego, no sabía por qué era liberal. La conversa

de mi papá era corta. ¿Quién se aprovechaba de las luchas? En el servicio militar pensé que tenía que no dormir. Trataba de recordar cada cosa. A los 6 meses tuve oportunidad de ascenso, como era un buen soldado me dieron permiso para ir a la casa.

Pero resulta que un día cualquiera, poco tiempo después, cuando ya tenía ocho meses de estar pagando servicio, hubo una voz diferente a los suboficiales de nosotros, que dio la voz de levantarse la compañía. Me vestí rápido. Escuché voces. En ese tiempo era totalmente lluvioso y existían los barrizales en el patio número cuatro y allí tenían las vacas y las mulas; el cabo segundo que nos ordenó la levantada de la compañía, dio orden de levantada y dijo: "adelante, carrera mar". Sin alcanzar a vestirnos, unos salimos sin ni siquiera puestos los pantalones, otros pues, con los pantalones en las manos, otros viringos.

De todas maneras, nos llevó a base de tendidas hasta el patio número cuatro y allí nos asentó la cara sobre el barro, de una patada se le asentaba a uno la cara, de manera que entonces teníamos que de todas maneras asentar la cara en el barro, obligado o no obligado, a la bruta. Juré salirme ante todo. Desde ese día juré no quedarme nunca en el ejército, ni ser dependencia de la vida militar, fuera en la policía o fuera en el ejército por el hecho de que consideré que el hombre no debe quedarse como hombre humillado al otro hombre. La humillación de hombre al hombre, o quedarme a humillar hombres, no. Eso iba contra el respeto humano y por eso me fui del ejército, aunque era un gran militar.

Inicié la vida política. Busqué recuperar al partido liberal en las corporaciones en 1948. Salí del ejército. Estaba en efervescencia la política: Turbay, Gaitán y Ospina. Como era liberal, busqué, pero la idea de Gaitán me gustó mucho más. Era una honra que le decían a él, el indio Gaitán. Para mí es una honra que me digan así.

Allí fue donde yo adquirí muchos conocimientos, en que el hombre debía ser una persona dependiente de alguien, pero con un trato honesto y no en esas condiciones como lo hacen en el ejército, a base de patadas, ¿no cierto? Lo que hacían en el ejército, humillarlo. Y el más superior humillar al de grado inferior y esas cosas no me gustaban. Entonces encontraba que había una cosa distinta, por el hecho de que yo me regía por la crianza, y pensaba que deberían tener, digamos, esa forma de tratar a la gente un poco igual como si fuera un segundo padre de la familia; debía tratarse la gente con dignidad, con respeto y decoro. Pero ya no, era una cosa muy degradante, por el hecho de que se trataba a culatazos, a pata-

das, con madrazos... en una forma muy deshonesta. Y eso fue una de las cosas que ya no me gustó al conocer algo dentro de la vida militar.

Pero también lo que vi me sirvió mucho y todavía me está sirviendo, pues adquirí el conocimiento de que había clases, es decir, que el país como era Colombia, estaba compuesto de varias clases sociales; que lo componía la clase media, la clase más alta y que la clase más alta era la poderosa y digamos que no estaba de acuerdo porque la misma crianza de mi papá me decía que todos debíamos tener derecho como personas a las cosas.

También había discriminación racial, en el sentido de que al ser indígenas, no podíamos o no podían los compañeros pronunciar el castellano como castellano, entonces les arremedaban a los que no lograban hablar el castellano y de todas maneras era una persona a la que se le tenía como diferente, es decir, como para saciarse de la persona, burlarse.

En el ejército me gustó ver cómo hacían las casas. Como era un gran militar, me mandaban en Popayán al campo de aviación. Estaban haciendo allí una casa nueva. El maestro era un negro. Los obreros eran pobrecitos y venían a traerles la comida. Vi que le traían el almuerzo a un trabajador y lo llamé a almorzar, pero no era todavía la hora. El maestro capataz, cogió al obrero a patadas y trató de humillarlo, diciéndole "indio hijueputa". Salí a defenderlo. Quise hacerme, entonces, maestro en construcción y tratar bien la gente.

Lo que me di cuenta también es que el militarismo, los militares estaban al servicio del gobierno, como jefe supremo el Presidente de la República, pero defendiendo una casta capitalista. Una casta pues, politiquera, una casta de partidos, y de todas maneras los obligaban a cumplir las órdenes, pues los mandaban a defender la casa del capitán tal o a cuidar la del mayor tal, o la del coronel, de manera que entonces en ese sentido yo vi que al pobre soldado raso lo ponen al servicio, coma o no coma, en fin, de todas maneras al servicio de los que tienen más plata.

La cosa es que nos decían que había que defender los intereses de la propiedad privada, que era pues la de los ricos, que por ejemplo, de pronto iba alguien a quererles arrebatar, en fin de todas manera, que hubiera orden para cuidar esas cosas.

Al ver todas esas consecuencias que sufríamos como soldados rasos, yo resolví no quedarme, no reenganchar, no quedarme al servicio del ejército, porque encontraba de que si me quedaba al servicio del ejército era un hombre que tenía que humillar al hombre. Ya como hombre quedar humillado de los mismos hombres, que eran los superiores que iban a

ordenarme a mí o a mandarme, entonces resolví irme para la casa a ver, pues volver a mi vida privada, así la pasara amarga.

Y digo que la pasara amarga, por el hecho de que en la vida de mi juventud pues habían pequeñas épocas de crisis, de manera que entonces me volví para la casa, que no tenía necesidad de mendigarle al gobierno, ni al sistema, sino que en el mismo trabajo tendría la posibilidad de vivir.

Consiguiendo nuevos conocimientos

Al volver a la casa, volví a La Sierra, no al resguardo, pero como era o es, un municipio donde se compone de gente que se llama "mestiza", no me gustaba porque de todas maneras a nosotros como indígenas nos rechazaban, éramos rechazados, había discriminación racial; también nos rechazaban, nos ofendían con palabras así raras, diciendo que éramos unos indios pendejos, unos indios salvajes, unos indios cebolleros, toda esa vaina. Entonces, me estuve unos poquitos días y me volví para el resguardo de Guachicono.

Por allí me estuve muchos días, pero no dejaba de volverme a la casa en La Sierra a verlos, aunque fuera por temporadas, porque esa lección o esa escuela que tuve en el ejército me hizo ver muchas cosas más que el hombre tenía que saber; cuáles eran los medios de conseguir conocimiento de lo que uno no conocía. Por ejemplo, a mi me gustó ya el arte de la carpintería; me gustó la arquitectura, pues yo intenté que debía aprender la carpintería y el arte de la arquitectura y logré (véase figura 21). Pero sin que nadies, nadies me estructuró sino que logré yendo donde estaban construyendo a pedir trabajo, me pagaran el jornal o no me pagaran, pero lo interesante era de que me dieran trabajo para yo aprender y eso lo conseguí. Cuando volví a la casa, ya volví maestro de construcción. Iba a las carpinterías, por ejemplo, imitaba, veía cómo eran los trazos, cómo se hacían las cosas y también logré volverme carpintero y después de eso yo no estaba satisfecho de eso, pues me fui quesque a ayudar a trabajar en las carreteras. En poquito tiempo que estuve trabajando en la carretera, aprendí algo de mampostería, como es hacer muros, toda esa vaina, pero pues no me desprendía de ninguna manera la costumbre de la agricultura.

Los indígenas vendían en el mercado del pueblo la cebolla. Yo cultivaba en el lote de mi papá, pues yo no había logrado conseguir nada, por el hecho de que anduve así buscando cómo trabajar, entonces pues no había plata, no había recursos económicos.

El Cabildo, de todas maneras, entregaba la tierra a la persona que ya era mayor de edad y que hiciera las peticiones legalizadas del caso. Entonces por parte del Cabildo no había ningún inconveniente, lo que pasa es de que yo me sentí totalmente solo porque mi familia ya no vivía en Guachicono, sino que vivía en el municipio de La Sierra. Todos se vinieron al municipio de La Sierra, los demás hermanos con mi papá y ya quedé solo y ya sintiéndome solo, ya me salí de allá.

Figura 21 Palechor en la carpintería, 1980.

Los demás hermanos, uno se consagró a la agricultura, el otro se consagró y logró hacer hasta cuarto año de complementaria en el municipio de Almaguer y lo ocuparon como maestro y fue un gran trabajador, muy honesto. Manejó muy bien lo que se llamó la educación, cumplió y lo ocuparon y parece que ya se va a jubilar. El otro hermano que no adquirió sino seis meses de escuela, se fue a trabajar en las mismas condiciones como me tocó a mí. Ir a buscar trabajo y aprender cosas y él se especializó también en carpintería, un gran carpintero, ya es ebanista; se consagró también a la arquitectura –gran constructor–, también se consagró en el trabajo de acueducto y alcantarillados y ahora está trabajando con la Federación Nacional de Cafeteros. Mi papá se fue a La Sierra sencillamente por el hecho de que le pareció un poquito mejor el clima, por ser parte templada.

Después de eso, yo salí en busca de aprender algo, y volvía durante diez años; esos diez años fueron la escuela para algunos conocimientos con respecto a los artes. Después de eso ya me engañó una fémina y me casé. Era muy trabajador, pero como ya estaba solo, ya mi mamá había muerto, mi papá había muerto, ya no había nadies quien nos atendiera en ninguna forma, pues yo vi que había una necesidad que hubiera una persona quien siquiera hiciera algo para comer, para seguir trabajando. Entonces, a pesar de yo tanto recelo, pues yo le tuve mucho recelo al matrimonio por la grande responsabilidad que consideraba que se asumía, la responsabilidad en dos sentidos: responsabilidad de atender el hogar como hogar y la responsabilidad de en caso de adquisición de familia, responderle a la familia. Pero sin embargo, allí en el año 55, como ya decía, la fémina me engañó y me casé con ella. De eso principió a venir la familia pero yo respondía, porque tenía organizada la familia y yo en la agricultura, en el conocimiento de arquitectura, carpintería, toda esa vaina. Yo ya era bastante ocupado en ese sentido. Ella no es indígena, tenía 16 años cuando nos casamos en La Sierra, porque es de allí (véase figura 22).

Para encontrar a mi mujer fue en la propiedad privada, en La Sierra. Era huérfana y muy pobre. Yo quería una mujer pelada, igual que yo y de mi misma escuela. Lo otro es que yo investigué hoja por hoja y era gente muy honrada. Tuvimos seis hijos. El mayor se murió de quince días de nacido, en 1955. El siguiente estudia derecho en la Universidad del Cauca. Antonio, el otro, está en Radio Super, y llegó una muchacha, de 30 años. Luego Chucho, que estudia bachillerato. Otro se murió. Con ellos hay respeto y solidaridad.

Figura 22 Palechor y su esposa en Popayán, 1980.

La vida pública y la violencia política

Pasaríamos ya al aspecto que yo considero se llama politiquero, ¿no cierto? Entonces en ese tiempo se hablaba del partido liberal y el partido conservador. Resulta que en la casa mi papá ya nos había principiado a informar que el papá señor de nosotros, el abuelo, había sido capitán en la Guerra de los Mil Días, como dije al comienzo. Nos contaba desde que éramos muy pequeños, todavía ni siquiera íbamos a la escuela. Entonces, dentro de mi pensamiento pensaba y nos informaba cómo habían sido las atrocidades, por ejemplo, de los gobiernos y del partido conservador, es decir, ya nos informaba de que los conservadores en la Guerra de los Mil Días llegaban y se comían las vacas, se comían las ovejas, se comían las gallinas, se comían los cuyes y que para la alimentación hacían preparar a las mismas mujeres liberales y que eso, pues, era lo que defendían los liberales para tener un derecho, para que no hubiera toda esa persecución. Todos esos hechos contra los liberales, nos informaba mi papá; que por eso había sido la creación de la Guerra de los Mil Días y que por lo tanto había contribuido mi papá señor; por el hecho de que los conservadores y los gobiernos perseguían, en una forma demasiadamente fuerte, en ese tiempo y que por lo tanto había que defender al partido liberal. Entonces, yo en toda mi ignorancia, ya principié a emocionarme, ¿no cierto? A emocionarme de que había que defender una política y que esa po-

lítica era del partido liberal y se me creó esa sicosis por todo ese tiempo, de que había que defender el partido liberal y quedé totalmente consagrado a eso hasta cierta época.

Desde el mismo ejército le decían a uno quesque como miembro del ejército no debía pertenecer a ningún partido político, pero de todas maneras, como ya dije, desde la vida de niño estaba muy contento pertenecer al partido liberal, porque mi papá señor había sido guerrero en la Guerra de los Mil Días. Todo eso me influía para yo también hacer, para defender el partido liberal. Entonces, en 1946 cuando se efectuaban las elecciones presidenciales que estaban totalmente reñidos, dentro del partido liberal existía Gabriel Turbay y Jorge Eliécer Gaitán, y el otro era Mariano Ospina Pérez, candidatos a la presidencia. Ya me gustó mucho la política de Jorge Eliécer Gaitán y desde esa época luché a favor de la política de Jorge Eliécer Gaitán (véase figura 23).

Me gustaba porque él mencionaba los derechos que de todas maneras tenía el hombre, ¿no cierto? Que pues en algunos discursos que se lograban conocer, porque en ese tiempo era muy difícil conocer más a fondo la opinión de los candidatos, pero a veces yo observaba por los periódicos, en fin, de que la política de Jorge Eliécer Gaitán era totalmente diferente a la política de Gabriel Turbay o de algunos liberales. Al principio me sentí en la actividad de colaborar de que había que votar por Jorge Eliécer Gaitán, pero no muy consagrado, sino que me gustó esa política y seguí con él. Después de eso ganó el partido conservador, que fue Mariano

Figura 23 Jorge Eliécer Gaitán.

Ospina Pérez, ya las gentes al haber perdido nos desmoralizamos y no hallamos qué hacer. Por ejemplo, yo creía una pérdida demasiadamente dura, haber perdido el Dr. Gaitán. Pensaba pues, yo ya pensaba más, yo ya conocía más cosas, procedimientos, en fin muchas cosas, administrativas, políticas.

También cómo se iban concentrando los odios personales por intermedio de la política, entonces me preocupaba mucho, ¿no? Entonces pues, como ya he dicho, yo salía. Estaba trabajando también transportando víveres del municipio de San Sebastián al municipio de San Agustín, departamento del Huila. Vendía papa hasta San Agustín pues por el Alto de Las Papas había un camino, y me alquilaban las bestias. Resulta que estaba yo trabajando por allá cuando acordamos pues, el 9 de abril, radialmente informaron la muerte del Dr. Gaitán, el asesinato. Entonces de todas maneras fue una gran sorpresa para nosotros y entonces se oía decir que el doctor Darío Echandía asumiría la responsabilidad y que de todas maneras se organizaría para ver qué se hacía con respecto a todo eso.

Como ya predicaba en San Agustín y en Popayán las ideas de Gaitán, me persiguieron. Ese día fui a San Agustín a vender papa; habló Silvio Villegas: "Hay que acabar esos rojos"; los del pueblo decían: "Donde haya un rojo lo pelamos". Cogí las bestias y ni más.

Entonces el liberalismo pensó en organizarse para alguna cosa, pero resulta que Darío Echandía, como a los tres días volvió a declinar, que no se metía en esas cosas; entonces incluyendo de que yo pues pensaba colaborar en algo, por ser liberal, pero como ya declinó Echandía, pues nos quedamos quietos. Y resulta que como ya había una discriminación política a los liberales, principiaron, como ya era gobierno conservador, a vernos mal, toda esa vaina. Si era posible, ir desapareciendo los liberales de los puestos públicos, de la administración del gobierno, en fin. Luego, después de la muerte de Gaitán, se declaró la violencia contra el partido liberal y eso fue una de las cosas muy horribles que yo anoto dentro de mi tiempo.

En 1950 dijeron que nos iban a obligar a votar por Laureano. Como era visible ya, como organizador, me invitaron a una reunión y sugerí no ir al pueblo y retirarse. Pasaron las elecciones pero la violencia empeoró. Mosquera Chaux y los dirigentes nacionales se habían ido fuera del país. Me fui a La Sierra, allí mi papá tenía una tierra y podía permanecer.

Yo aconsejaba a todos no enfrentar. Me cayeron tres veces, pero corrí. Yo trabajaba por medio de la Ley. Había que hacerlo así, para defender la

gente de la arbitrariedad, para defender la tierra y de los atropellos de jueces, alcaldes, y como había cómo pagar, me metí de tinterillo.

Se oía de otras partes, dentro de los resguardos paeces, se sabía que estaban matando la gente, que las echaban a un carro y que las iban a ahogar al río, bueno, en fin, pues eso era para nosotros una cosa muy desagradante, muy lastimosa. También a los liberales en cualquier pueblo que no fueran resguardo que llegaban y los asesinaban, asesinaban señoras y niños de distintas edades, pues eso nos llamaba mucho la atención. Hubo, por ejemplo, en el resguardo de Río Blanco, mandaron empleados como inspectores a administrar quesque justicia y hubo mucha persecución, hubo mucha humillación, pero tampoco no hubo asesinato.

Después de varios años, tuvimos informaciones de que en las zonas de los resguardos por ejemplo, en el Resguardo de Caldono, politiqueramente se fueron apoderando de las tierras de los compañeros indígenas, utilizando todo el dominio, todo el mando que tenían los conservadores. Entonces, decían que había un señor que era senador de la República, un señor Mario S. Vivas, que se fue apoderando de las tierras de los indígenas y los amedrentaba llevándoles a la cárcel y lavándolos tres días hasta obligarlos a decir que había que extinguir el resguardo o que había que repartir la tierra y la gente ya muy inutilizada, pues se obligaban a decir que sí, aunque fuera a la brava. Otros se dispersaron, se fueron, hubo mucha migración, de esa manera se hicieron a las tierras y por eso hay terratenientes en Caldono.

La iglesia, en la época de la violencia, no cumplió ningún papel en defensa de los indígenas. No cumplió, incluyendo el caso de los paeces por ejemplo, en Tierradentro. Allá había un señor, un monseñor Vallejo, entonces lo que ordenara el monseñor Vallejo. En esa forma parece que la estadía del señor Vallejo fue el acabose de la vida de los compañeros indígenas de Tierradentro.

No los amparaba en ningún sentido, pues yo pienso que el señor Vallejo no cumplía nada del invento que le llaman religión católica porque si hubiera cumplido algunas cosas, siquiera una cosa, de la misión de que se decían estaban encomendados, por ejemplo, hacer que se cumpliera lo que decía Cristo, la igualdad o el respeto, eso no lo cumplían. Entonces él, teniéndolo como ministro de Cristo, ministro de la Iglesia, pues no desempeñaba ningún papel, porque era el que colaboraba contra los indígenas, incluyendo hasta terratenientes.

Cuando estaba vivo el compañero Benjamín Dindicué[21], él contaba esto:

> La violencia en el 48, cuando el 9 de abril, fue muy dura porque anteriormente casi no había adjudicaciones así propias, adjudicadas por Cabildo sino que todo era mancomún, comunitariamente, criaban animales todo junto, animal de uno y de otro se juntaban y se iban por allá. Toda esta parte de aquí habían bestias y ganado, ovejas y todo era comunitariamente. Pero llegó la violencia y la mayor parte del ganado y las bestias de los indígenas se la robaron, los que en ese tiempo les decíamos chulavitas o policía. Mataron compañeros y quemaron las casas. Para comprar una libra de sal había que sacar un papel en el puesto militar y si traía más se lo quitaban todo, lo requisaban así como están haciendo por allá en el medio Magdalena. A tipos que decían sospechosos los cogían e investigaban y les hacían de todo. Para comprar ropa, compraban un pantalón y una camisa y tenían que ir a presentarse, donde el comandante. Murieron muchas gentes indígenas.
>
> Hubo un cabo Henao, en el resguardo de Belalcázar, un Corredor y un teniente Bustamente, esos fueron los asesinos de la matanza del resguardo de San José. Ahí mataron treinta y nueve personas. Dicen que fue monseñor Vallejo que dijo que ahí en San José estaba la guerrilla. Claro que la guerrilla había pasado por ahí pero no por el pueblo sino por el páramo, de pasada, y allá cogieron esa gente indígena que estaba trabajando, los llamaron y sacaron los santos de la iglesia y los metieron a otra casa y a los indígenas los llevaron al puente y los mataron a pura bayoneta. Sólo uno no más se favoreció.

Eso mismo de la matanza de San José lo cuenta mucha gente. La compañera Maximina Cuene de Moras, cuenta cómo vivieron en esa época[22].

> Durante la violencia teníamos que dormir afuera porque la tropa nos perseguía diciendo que éramos la "gente de la montaña". Pero no conocíamos eso, sino a la tropa. La tropa decían que iban a acabar la gente de Moras. De ahí mi papá, que es Rubén Cuene, lo hicieron herir. Él no hizo caso, pues

[21] Indígena paez del resguardo de Wila, en Tierradentro, miembro del Comité Ejecutivo del CRIC. Fue asesinado en su casa el 4 de febrero de 1979. Este relato fue hecho por Dindicué en 1978.

[22] Vereda de la parte alta del resguardo de Mosoco, Tierradentro.

le dijeron: "ahí viene la tropa, no salga. Vamos al monte a esconder", pero él dijo "conmigo no hay nada".

Se encontró con la tropa y a los que se encontró con ellos en el camino le dispararon un tiro que le dio en la cadera y lo tiraron a una chamba. De eso murió después, sin poderse curar pues la herida nunca le sanó. Las mujeres, usaban de ellas la tropa. Entonces para no verse con la tropa tenía que meterse al monte. A Adelmo, mi marido, lo cogieron, diciendo que estaba dando de comer a la gente de la montaña. Pero eran puras mentiras. Lo tuvieron un mes, diciéndole que les avisara dónde estaban. Al mes, lo metieron a la montaña de San José y sólo encontraron ovejos. Se trajeron los ovejos y se los comieron en Mosoco. Lo soltaron y le dieron papeletas, para que puediera moverse a Belalcázar y a Silvia.

En San José, la tropa invitó al Cabildo que se esperaran, la gente creyó. Fueron señores, señoras y niños. De ahí les dijeron que tenían que sacar y llevar a Mosoco todos los santos. Quemaron entonces todas las casas. En el Rancho del Molino dejaron los santos, dejaron ahí las mujeres. Los hombres llevaron al puente de ir a Mosoco y allí les dispararon y los mataron. Engañaron la gente del Cabuyo, la tropa que estaba en Mosoco. Como a las siete de la noche entraron a una casa y les dijeron a siete señores que ellos eran compañeros, que los acompañaran a Mosoco. En la mitad de la plaza de Mosoco los mataron y dijeron que eran la gente de la montaña, pero era mentiras.

En Moras usaron de una señora que era bastante de edad porque no encontraron las hijas. Ella era de edad y los soldados salieron diciendo "estaba buena la viejita, mascando coca".

También pasó que habían varios indígenas detenidos. Trajeron a Samuel Cuene, bien estropeado, diciendo que era cabecilla de la gente de la montaña. Él dijo: "Capitán, hágame el favor, regáleme un vaso de agua", él le daba una patada. Después estaba acomodándose para dormir; un agente le dijo: "Samuel, salga. Una gente lo necesita" y él salió, a lo que salió le soltaron la metralladora, lo volvieron pedazos y también lo mismo a un pitagüello, Ismael Casas.

Al otro día dijeron que se estaban volando pero fueron mentiras, que ellos mismos los mataron y los pusieron en un lechero para mentir que se estaban fugando; cuando los mataron, estaban contentos, hicieron baile. Un soldado que le decían cari-culebra, dijo que él sacaba a los demás para matarlos, pero el sargento dijo que no, pues había diez detenidos, casi todos viejitos. Todo eso pasó en 1955 y 1956.

Cuando estábamos en la casa uno se daba cuenta y otras señoras cuando venía la tropa avisaban. Un día una señora corría y con un muchacho "que viene la tropa; que se quiten". Había maíz y una señora alcanzó a correr y se escondió en el maíz. Era de bastante edad y la encontraron, también hicieron uso de ella. Por eso nosotras teníamos miedo y nos avisaban si venían para meternos al monte con los niños. En unos palos de árbol dormíamos.

Durante la violencia, la necesidad me obligó de tinterillo

Como de todas maneras me di cuenta desde la escuela donde recibí algunos conocimientos, por mi propia cuenta y en el ejército, como le decía, el derecho de que debe tener el hombre y de que no debe estar el hombre humillado a otro hombre, entonces yo diré que había que poner mucho cuidado a las necesidades que existían dentro de los vecinos. Entonces, yo desempeñé un papel, digamos de colaborarle a los vecinos, sobre todo a la gente más débil, a la gente más pobre, en el sentido de que los deshonestos aprovechaban de que hubieran conflictos administrativos para hacerse, es decir, para ganarse un pleito.

Por ejemplo, los pleitos eran por linderos o por pedacitos de tierra, o calumnias, bueno todas esas cosas; entonces principié por hacerme tinterillo, pero no sabía absolutamente nada de cómo lo podía desarrollar y rompí cabezas, hasta que logré comprender cómo podía enfocar un memorando para presentárselo a las autoridades competentes que ventilaban los casos y logré, pues, ayudarle a la gente más escasa de recursos económicos y escasa de conocimientos.

Yo de muchacho curaba gente. Leía los orines, hacía mis remedios, pero por la persecución lo más inmediato era defenderse. La razón que encontré para hacer el tinterillaje es que no había quién defendiera; el enemigo robaba, atropellaba y no había quién dijera nada. Todos tenían que estar callados. Eso no podía seguir así.

En 1955, un conservador quiso quitarle la tierra a un pariente de mi mujer, pues ya me había casado. Él no sabía que yo sabía de leyes. Salió el alcalde de La Sierra y fui a acompañarlos en una inspección ocular. Había unos amangualados contra ese familiar de mi mujer. El alcalde vino arbitrariamente a entregar la tierra al conservador. Yo sabía que para ser vocero había requisitos y yo no los tenía, pero decidí hablar. Dije al alcalde, "como el señor no tiene vocero, le pido aceptarme a mí". Me vio remen-

dado y casi por burla aceptó. Como vocero pedí ver los documentos antes de tomar resolución. De la parte mía presenté la escritura. El conservador se enojó: "Vos, indio, no tienes ni cara de gente". Le dije, "hablemos de leyes y no de cosas personales". Alegué y alegué. Era el familiar muy pobre, sólo tenía un ranchito. Al medio día, me fui solo con ellos a su casa a almorzar, hirvieron un pollito que era lo único que había para comer, llegó la policía y el alcalde dijo que iba a entregar la tierra. Me rebelé y no fui con ellos. Volvieron al punto del litigio. Entonces fuimos. Seguí alegando; "haga lo que quiera, le dije: he expuesto razones, además hay más superiores y hay leyes sobre la propiedad privada". El alcalde me rodeaba con el caballo. Le dije "si usted no resuelve, hay superiores y hay leyes que pueden resolver esto". El alcalde se asustó y gané mi primer pleito; desde allí, donde había pleito, estaba como tinterillo. La gente me creyó y me buscaba.

Antes, en 1933, cuando estaba en Guachicono, los mestizos quisieron quitar una tierra del resguardo. Mi papá se metió a las reuniones y al pleito y me llevaba. Yo ayudaba a alcanzar la coca, el mambe y el machete, y oía todo.

Cuando empecé no era conocido, principié por ir a presentar un alegato con un alcalde, o bueno, el que propiciara o la autoridad que fuera, a una inspección ocular por ejemplo, yo les hacía preguntas; yo entendía de que la gente que utilizaban como empleados públicos era gente que no era sino compuesta por gente sectaria, gente odiosa, y gente vengativa. Entonces, yo hacía preguntas, por requisitos que ya conocía de la ley y yo veía que no tenían conocimientos. En esa forma fui teniendo bastante fama y en muchos asuntos que se ventilaron en esa época logré triunfar a favor de la clase más desfavorecida.

Para coger esos conocimientos, resulta que como no sabía nada de leyes, entonces me fui para Cali a la librería Caicedo, por allí me compré unos códigos de policía y otros libritos que me sirvieron para asesorarme y eso me sirvió.

En este tiempo de 1950 a 1960, pues yo defendí la gente y la gente muy contenta. Pues a pesar de yo pertenecer a una raza indígena, a una clase desposeída, porque le cuento de que yo ni siquiera tenía ropa, pues era ropita remendada, no tenía pantaloncito, no tenía zapatos en ese tiempo, ni siquiera alpargatas, absolutamente nada, la gente me ocupaba mucho y yo les presté mis servicios.

Pero no me ocupé únicamente de eso sino que ya viendo de que había mucha gente analfabeta, yo investigaba. Como principiaron a ocu-

parme para hacer documentos de compra-venta, pues había necesidades de buscar testigos y se buscaba testigos pero le decía a un señor, "préstenos la firma" y lo que contestaba "es que no puedo leer ni servir de nada". Entonces, me agarré a investigar y vi que había mucha gente analfabeta; me fui a las casas a preguntarles de que si iban a mandar a sus niños a las escuelas. "NO", porque todos decían "absolutamente no". Entonces yo iluminaba a las gentes diciéndoles que había que hacerla educar o aprender algo con el objeto de que un día cualquiera aprendieran a defenderse, que se acordaran de la violencia; que la violencia, por ejemplo, estaba aprovechando la incapacidad de la persona porque como no tenía estructura y tampoco tenía plata para poner un tinterillo o un abogado como vocero, de todas maneras las cosas las perdía.

Decía yo que había que educarse, estructurarse para la vida. Entonces, en esa época, en 1954 o tal vez en el 53, principiamos por organizar una escuela primaria en el sector donde ya mi papá ha comprado, en el municipio de La Sierra, y yo colaboré mucho y se estableció.

Se estableció la junta escolar primero y como era indígena nadie me tuvo en cuenta pues mandaron otro señor que tenía zapatos, buena ropa de paño y una tira de trapo colgada que le llaman, ¿cómo es que le llaman? eso, corbata. Entonces a mí no me tuvieron en cuenta para nada. Pero esa junta había sido corbata no más, no había hecho nada en un año.

En el 54 volví a organizar; llamé al alcalde, al cura, para que les fuera a dar misa y salvar un poco de almas. Entonces ya se organizó la nueva junta y recayó la presidencia de la junta escolar en mi persona, se hizo la escuela y lo primero que hicimos fue organizarla, fue que la escuela la pagáramos los padres de familia, por eso no duró sino quince días. En esos quince días logré organizar a la gente y se hizo una petición. En ese tiempo en los municipios existía concejo, existían juntas de hacienda para que le pagaran el municipio, ya la pagó el municipio, se logró eso y por intermedio de mi dirección. Luego yo puse mucho cuidado que maestro o maestra que se nombrara en esa escuela pues, debía ser gente responsable, gente capaz, y habíamos abierto un poquito los ojos. Entonces ya sabíamos cosas que debían cumplir los maestros de manera que ya obligatoriamente lo hacían; como persona yo les colaboraba mucho, no era sectario, no era odioso, no era vengativo, sino que me gustaba la vida muy tranquila, pacífica, siempre y cuando que cumplieran los deberes, cuando no lo cumplían si había que decirle algo, ¿no cierto?

Desde un principio, como he hablado, principié a ver, a darme cuenta de que el hombre tenía derecho a la vida, ¿no es cierto?, pero el problema era el complejo de inferioridad que nos tenían en aquel tiempo, pues de dentro de la vida privada hasta los 21 años, no adquirí ningún conocimiento. Pero ya la escuela que fue el servicio militar, como dije, pues eso me formó mucho más. Vi que en realidad la humanidad en este país estaba compuesta por varias capas sociales, y había una más dominante y había una mayoría de gente dominada. De entonces los conocimientos los vine adquiriendo pues, a base de la mera necesidad. De una necesidad que yo veía que había de cualquier manera que ir saliendo de ese pantano. Y eso me ha causado muchos sacrificios, porque para adquirir conocimientos en principio me tocó, como anotaba anteriormente, tres años de escuela, pero el único que me estaba sirviendo, era el primer año, porque alcancé a medio leer y firmar, eso es lo único servible.

Entonces me consideraba que no tenía ninguna civilización. Después de que salí del ejército, me agarré a leer bastante, mucho a escribir. Dañaba papeles y redactaba, de una manera y de otra, e iba componiendo cosas, así fueran de asuntos pequeños, pero pues, yo los iba conformando, iba arreglando y cosas que de todas maneras veía que iban saliendo bien. Pensé que el hombre debía, así fuera ignorante, desempeñar algún papel frente a los problemas, porque vi que pertenecíamos a una clase explotada.

Yo vide que la política de los gobiernos, pues de ninguna manera servía. Entonces ya veía que algunas personas que hablaban en público, hablaban muchas cosas, pero de todas las cosas que hacían, o es decir, hablaban mucho y hacían poco. Entonces tenían esa imagen de engañar a la gente con una palabrería y yo pensé que había que en ese caso, pues que hablarle a la gente. En principio me daba un poquito de temor hablar, pero lo logré, pues principiar a hablar en público y a la misma necesidad me obligaba, porque veía que debía hablarle un poco más claras las cosas, dentro de la organización hogareña o familiar. Que había que hablarle con seriedad, respeto al público, como era en la fundación de la escuela.

Como estuve en el Concejo, allí aprendí muchas cosas, que de toda la tramposería de los políticueros y de la política del Frente Nacional. Toda esa vaina me hizo seguir hablando, aunque en principio, los intelectuales y alguna clase fanática principiaban a burlarse. Se burlaban, se reían de mi persona, pero eso no me acomplejaba; yo sabía que tenía un derecho como ciudadano, como hombre, a seguir hablando.

Juan Gregorio Palechor en su casa, Timbío, Cauca.

Luego pasé ya con los hijos a los colegios. Resulta que un día cualquiera como era yo totalmente pobre, me tocó ir a la finca a buscar comida. Un día sábado, llegué de la finca donde estaba en Timbío, donde tenía mi familia y no encontré a mi señora y pregunté: "mi señora ¿a dónde está?", "En el colegio". Yo pensé que la señora pues, no tenía la posibilidad de hablar las cosas, que yo consideraba muy importantes para el buen funcionamiento escolar. Entonces no me cambié de ropa, sino me fui así no más, pues todo hecho una nada. Entré y encontré una muchedumbre reunida en el colegio y oí hablar a un mandamás de pueblo en que criticaba a los mismos profesores, criticaba a los padres de familia, criticaba a los niños o a los estudiantes; difamaba mucho contra la humanidad. Entonces quien dirigía la reunión, que era una profesora, quedó como regañada, le dijo a los vecinos, a los padres de familia que "quién quería tomar la palabra", "que hablaran, o que dijeran algo", pero nadie se animaba. Entonces pedí la palabra y la gente voltió a ver, pues en esa reunión había mucha gente bien vestida, bien arreglada con su buen zapato, su buen traje, de mucho paño, mucho corbatín, entonces al verme que pedí la palabra, se rieron, se burlaron. Mas sin embargo, la profesora utilizando la

educación de ella, dijo: "Venga a ver qué va a exponer el padre de familia", aunque ella no sabía si yo podía hablar o no hablaría, ¿no es cierto?

Entonces de todas maneras pasé allá enfrente de la mesa directiva y eché pues mi palabrerío en defensa, digamos del profesorado, porque el anterior había hecho críticas no constructivas que en realidad no lo merecían los profesores; ni tampoco las críticas que le hizo a los padres de familia, que no las merecíamos, ni merecían tampoco las de los niños. Pues entonces, yo hice todas esas contestas. Le contradije todo lo que dijo el cacique.

Entonces la gente entendió, vio que no era el traje el que estaba hablando, sino que era una persona. Ya me informaron que ese día era para la organización de la junta de padres de familia. Al cacique lo separó la gente, él también tuvo la necesidad de separarse. Ya quedó aislado, y él no supo qué era lo que había sucedido. Para él era raro que una persona remendada, que dentraba a un colegio a exponer, lo hubiera hecho para sacarlo a él. Entonces ese día la gente muy poco me conocía el nombre y la directiva dijo, bueno, vamos a nombrar junta de padres de familia, vamos a ver quién es el presidente de la junta. Entonces dijeron, la gente pues, muy contentísima, dijo, aplaudió diciendo que "el que habló, el que habló", pero como no me conocían mi nombre, pues de todas maneras me señalaban con el dedo. De todas maneras, no podía engañar a la gente porque son cosas que asumía responsabilidad y no quise.

Como quiera, de todas maneras me llevaron a la vicepresidencia, acepté la vicepresidencia, pero ya me tomé la mesa directiva. Entonces, fue donde el mismo municipio, en la misma cabecera del municipio, y las mismas gentes se dieron cuenta que no era lo que pensaban, ni era lo que se decía, de que el indio era salvaje, de que el campesino era ignorante, o que el campesino no tenía ninguna vocería. Todo eso me fue sirviendo y así yo iba a reclamar muchas cosas, incluyendo que salvé muchos problemas en el municipio de Timbío, en los colegios. Problemas que tenían entre estudiantes, profesores o rectores.

Todos esos garrotes que he llevado como persona y como organización, pues me han servido para hacerme un poco más activo, así no tenga claridad, así diga las palabras, pues no muy claras. O que me consideraran como muy sectario, pero ya tengo qué decirles porque yo entiendo que el hombre tiene un derecho, porque es un ser humano. Y es un ser que hace parte de la producción de los dineros del Estado, porque yo soy una persona que vivo en mi propio trabajo. Y trabajo y hago producir, no para mantener únicamente a mi familia, sino porque ese mismo proceso

del trabajo, hace que todas esas cosas sirvan para defender a la gente como clase. A los estudiantes que necesitaban prepararse para la vida, porque yo entendía y sigo entendiendo que el que estudia, el que se prepara, pues será el que va a representar la patria en su tiempo. De manera que entonces, todas esas cosas me han hecho para formarme.

Después ya pasando a otro nivel, universitario, también conocía por el hecho de que algunos universitarios eran un poco sectarios, incluyendo de que cuando estuve trabajando en la política del MRL, algunos estudiantes sectarios, cuando yo defendía la política de tal persona, los estudiantes me decían: "indio pendejo", "indio bruto", "¡vos qué venís a decir aquí!". Yo entendía que también en esa gente había indelicadeza, había imprudencia.

Hay un complejo, digamos, que le han metido a uno, le han dicho de que de todas maneras el que habla es el que se capacita. Que el que habla, es el que va al colegio, el que va a la universidad. Y que es la única persona capaz de resolver todos los problemas y que los que no vamos a ninguna primaria, ni a secundaria, ni a la universidad, pues que no tenemos ninguna capacidad. No tenemos casi ni derecho de hablar porque somos ignorantes.

Como yo había dicho anteriormente, como carecemos de educación y lo tanto, nos llaman salvajes; entonces pues, ese ha sido el complejo a que estamos sometidos los campesinos. El campesino le da miedo, el campesino le da vergüenza, lo avergüenzan porque habla, o como dije, lo avergüenzan porque se le ríen, se le burlan, esa ha sido la forma en que lo han sometido.

Y he tenido la gran ventaja de que nunca he sido fanático, orgulloso, por ejemplo, de desconocer mi tradición, de desconocerme yo mismo de ser indígena; para mí era un orgullo ser indígena, podía estar entre blancos o a veces que estaba entre mestizas y me gustaban en veces las mestizas, pero no dejaban de ser sectarias y me decían "indio", bueno, muchas cosas más.

Yo era feliz de decir: "Bueno, yo soy indio, y a ustedes qué les importa si yo soy indio; así soy". Entonces yo me sentía muy indígena y yo no quería olvidar absolutamente mi tierra, ¿no cierto? Yo quería volver, quería establecerme nuevamente, intentar[23]. En veces yo volvía, hablaba con los vecinos indígenas y me decían los vecinos indígenas: "Hombre, no se vaya.

[23] En esa época se había establecido en La Sierra, fuera del resguardo.

Estese aquí con nosotros y siga, usted que es buena persona, que se está capacitando, que nos ayuda". Yo estaba muy contento entre ellos, pero el problema era diferente, ¿no cierto? El problema era que ya volver sin un centavo y quien me colaborara en la casa, ni quien me tuviera estimación de ninguna forma, pues yo ya no puedo volver.

Mas sin embargo, como indígena yo me sentía mejor, pues de todas maneras era una persona diferente, ¿no cierto? Donde fuera, así me ofendieran, así me trataran mal, así me discriminaran, pero me sentía muy indígena y, digamos, sí, me era un orgullo ser indígena. Me seguían considerando indígena porque yo hacía respetar mi raza, de ser indígena. Entonces así en todas partes, hasta en el cuartel me decían "el indio" y a mí no me importaba que me dijeran indio, si soy indio y para mí era un orgullo, pues yo seguí conservando eso.

En la parte administrativa cuando tocaba actuar, los jueces o el alcalde, toda esa vaina, sabían que iba a ir ese indiecito, feíto, entonces había que medio asustarlo. Entonces llegaba la policía y de todas maneras manoteaba en los asuntos, pero ya no me daba absolutamente miedo porque yo pensaba: "si he de morirme, pues que me muera porque ya qué vamos a hacer". Pero lo importante era defender a la gente, sus derechos que tenían, ¿no cierto?

Poco a poco, pues ya como me fui defendiendo a pesar de todas esas amenazas, pues de todas maneras me ponían muchos problemas, porque ya era una persona convertida, defendiendo una clase, tuve muchos problemas. Pero, por el otro lado, la gente, en el mismo pueblo, es decir, en la misma cabecera del municipio, en las mismas veredas, se fueron dando cuenta de que era una persona que estaba al frente en defensa de la misma gente. Así fui adquiriendo mucho prestigio social, puede decirse, político, porque la gente me principió a tener estímulo, respeto, en fin, todas esas cosas las gozaba en ese tiempo.

Dentro del proceso de la lucha por la adquisición de los bienes que se necesitan para la construcción de la obra de la escuela y otras peticiones que se hacían a las autoridades, las autoridades municipales se burlaban, se reían. De todas maneras esta es una forma de discriminación, ¿no cierto? A mí lo que me valía para adquirir la atención que se hiciera por las peticiones, era pararme de frente, exponer cuáles eran las necesidades y para qué servía la educación. Cómo era la situación de una persona ignorante y cómo era una persona que se principiaba a educar. Entonces, todas esas cosas me servían.

En Popayán, por ejemplo, cuando uno dentraba ya notaban que uno estaba remendadito, entonces había unas mujeres que mantenían allí en la Gobernación, en la Dirección de Educación. Unas mujeres pintadas la boca y los ojos de no se qué, entonces se reían y me decían: "Bueno, el gobernador no está" y se sonreían y se burlaban, trataban de burlarse de mi persona, ¿no es cierto? Y yo, paradito, oyendo y viendo, pero estaba echando cabeza al por qué me discriminaban. Yo pensaba que porque pertenecía a tal clase, pero de todas maneras la necesidad me obligaba a ir allí. La necesidad lo obligaba a ser sinvergüenza. Veían que pasaba vergüenza por esa vaina de la burla que hacían conmigo, pero yo tenía que hacerme fuerte y hacer las peticiones. Bueno, en veces me hacían ir hasta dos o tres veces, hasta que fui viendo que estaban sacándome a base de habilidades de ellos por no atenderme.

Entonces me tocó consagrarme y conseguí lo que necesitaba, incluyendo de que en 1957, después que tumbaron a Rojas Pinilla, cuando era la Junta Militar compuesta por cinco miembros y era otro gobernador, logré una petición para que me dieran un auxilio para la construcción de la escuela. Ya logré, me atendieron, ya me hice más serio y más firme y tenía más capacidad, más posibilidades de atención para entonces lograr que se me atendieran en estas condiciones, pero sí había esa discriminación.

Y esa discriminación no deja de existir; cuando llegan los compañeros de las zonas, por ejemplo del norte, del centro, del oriente o de Tierradentro, pues lo ven a uno con la gente, no dejan de burlarse de uno. Pero uno qué va a hacer, pues consideramos y yo considero, que es un derecho del ser humano, del ser viviente, de manera que tenemos que hacerlo, pero esa discriminación sigue lo mismo.

La formación de Juntas Comunales. El MRL y el Frente Nacional

En ese tiempo las peticiones que hacía eran para la escuela, pero resulta que yo veía que no era únicamente la escuela, se necesitaban otros servicios. Entonces ya salió ese órgano que le llaman "Acción Comunal", entonces ya en la comunidad me nombraron como presidente de la Junta de Acción Comunal, porque era una persona que prestaba el servicio y era progresista.

Principié a hacer peticiones y pedir un camino carreteable que conducía a La Sierra en dirección de Río Blanco. En esa época tuve muchos problemas, porque algunos pequeños propietarios políticos, que se con-

sideraban los mandamás, creían que ellos eran materia intocable y no querían dejar pasar la carretera. De todas maneras, yo me les enfrenté, hablé con el secretario de obras públicas y bajo mi dirección, como presidente de la Junta de Acción Comunal, principié el camino carreteable, como dije, que principia del municipio de La Sierra hacia el corregimiento de Río Blanco.

Yo reconocía en la Junta Comunal una cosa que principiaba a ser formada para utilizarla algunos politiqueros, porque esa junta fue creada por el gobierno de ese tiempo. Veía que de esa manera aunque fueran pequeñas dádivas, o pequeños servicios, podrían servir para algo, ¿no cierto? Sabiendo que los dineros con que trabajaba el Estado eran del pueblo trabajador.

En esa época, por ejemplo, como todavía estamos en la época del 57, los politiqueros, sobre todo el partido liberal, ni el partido conservador a pesar de tener su gobierno, muy poco entendían las juntas comunales. Pero a alto nivel consideramos que eso lo hizo el partido conservador con el objeto de politizar al pueblo de campo. Los partidos políticos controlaban las juntas por intermedio de la dirección departamental, o controlaban cómo se administraba en lo municipal y en lo veredal. Pero en ese tiempo todavía no las utilizaban mucho políticamente. Politizar todo eso, lo politizaron más cuando establecieron el Frente Nacional. Entonces allí se metieron los políticos liberales y conservadores a que la junta de acción comunal para recibir un auxilio, tenía que estar al servicio de los politiqueros vitalicios o de turno.

Por entonces, yo seguía creyendo en los liberales; en todos los asuntos yo me concreté a defender a los liberales aunque había liberales sectarios, odiosos y vengativos con los demás vecinos. Yo defendía a la gente que tuviera más derecho y mucha razón, pero pues no había ninguna organización con respecto al partido liberal.

No me metía en campañas pues era la época de la violencia, la época del gobierno de Mariano Ospina Pérez. De allí se vino desvirtuando los valores de la dirección de los políticos liberales a nivel nacional. Ya después vino el gobierno de Laureano Gómez y luego en el 53, Rojas Pinilla tumbó al gobierno de Laureano Gómez, pero no había ninguna organización del partido liberal, de manera que yo únicamente como persona y defendía liberales, pues eran liberales, desde mucho tiempo atrás.

¿Cómo cambié mi forma de pensar en lo político? Cuando se perdieron las elecciones del 46, luego asesinan a Gaitán, viene la persecución. Luego el golpe de Rojas y él tampoco hizo nada por el pueblo. No dio

nada Laureano Gómez, ni Rojas Pinilla. Cuando predicaron la política del Frente Nacional yo estuve en contra. ¿Cómo nos hacían creer dos personas, Laureano Gómez y Lleras Camargo, que había que olvidar la sangre y echarle tierra a los trescientos mil muertos liberales? El Frente Nacional era como el reparto de la marrana. Ya en ese momento había analizado qué hicieron los partidos, cuál su administración, había estudiado el problema de López Pumarejo.

En el 60, caí en lo del MRL. Las palabras eran bonitas, hablaban de cambiar el Estado colombiano. López Michelsen estaba contra el Frente Nacional y así lo creíamos nosotros. Me interesaba la política del cambio para enderezar los daños de la política conservadora. Darle un vuelco a la política. Estuve del 60 al 66. Lo que hice fue aceptar estar en la dirección municipal y fui concejal cuatro años en La Sierra.

En el Cauca era Aníbal Prado, que me entusiasmaba. Él, desde estudiante, era de izquierda. De estudiante también Omar Henry Velasco. Como concejal yo luchaba por la política del MRL.

Prado hablaba de un cambio en el país: una política social, un país industrializado, Prado era una persona honesta. Luego murió.

En 1966 López entró al gobierno. Ese fue el motivo para retirarme de los partidos. López dejó al movimiento parado en la calle y sin consultar a nadie, no valíamos nada y él sólo decidió entrar al gobierno, sin consultar (véase figura 24).

En el III Congreso Campesino, López como presidente estuvo sentado ahí. Intervine y hablé del engaño del MRL. Los compañeros de Nariño se asustaron porque había tratado mal al presidente. López había sido conocido personal mío. Él había ido a La Sierra y allí pronuncié frente a él discursos. Un día hice un discurso y dije que no queríamos una revolución como Cuba, que no nos engañaran con esa clase de revoluciones.

Después, en 1966, decidí marginarme, pero crearon la política de usuarios campesinos. No quería oír nada. Nos habló Carlos Lleras de la transformación nacional, pero fue cuando se subieron todos los congresistas el sueldo. Los de los congresistas y los demás. Los usuarios campesinos se agarraron a trabajar, pues decían que con una tarjeta que dijera que era usuario campesino, le daban todo: crédito, tierra y todo.

En 1970 hubo un seminario en Popayán. Los de La Sierra me llevaron de todas maneras, pues había hablado. Fui como delegado a este seminario de usuarios en Popayán. Di rendimiento porque le aclaraba a la gente. Me pusieron para que diera informe del cursillo. Me eché un discurso de los

Figura 24 Historieta sobre Alfonso López Michelsen, revista Alternativa, n.º 29, marzo-abril de 1975.

buenos. Era 20 de julio. Decía que había que buscar otra política que no fuera la de Carlos Lleras. Había que buscar una política propia. Coincidió con la gente de la llamada línea Sincelejo. Al cursillo habían asistido también indígenas del Cauca y por eso luego me buscaron para el CRIC.

Pero resulta que en el 57 estalló lo que llamaron la creación del Frente Nacional y oí de una comisión, para ir Alberto Lleras Camargo a donde estaba Laureano Gómez en España. De allá, de esa reunión, había el cuento de la formación de un Frente Nacional, pues en esa época ya principiaba ese organismo, de todas maneras tumbaron el gobierno de Rojas Pinilla el 10 de mayo. Yo supe de eso por el periódico.

Como mi preparación no ha sido únicamente leyendo libros, mi preparación ha sido leyendo mucho periódico, porque como no tenía ninguna estructura y quería conocer muchas cosas, entonces me servía de

mucho la lectura del periodismo. Leía también muchos libros, muchas obras, incluyendo que me había hecho hasta escritor. Yo escribía cartas a algunos amigos, de enamorados, ¡esa vaina! Yo estaba al servicio de toda esa gente y les hacía conseguir mujeres, novias, en fin.

Cuando oí hablar de la política del Frente Nacional, a mí absolutamente no me gustó, en el sentido de que establecida la política del Frente Nacional quedaba impune la muerte de trescientos mil liberales. Entonces, de esa manera tapaban el asesinato de toda esa gente que ya dije, entre el partido liberal y el partido conservador. Donde me voy dando cuenta que no era estímulo de los jefes liberales al partido liberal, ni estímulo de los jefes conservadores al partido conservador, sino estímulo al reparto de la marrana de los intereses que produce el Estado o sea la producción que da todo el pueblo trabajador.

Yo vi que lo que sucedió para la formación del Frente Nacional fue que aprovecharon que la gente había pasado por un poco de tragedias, un poco de problemas, muchas cosas que habían sucedido, sobre todo el asesinato del gobierno del partido conservador a los liberales. Entonces, a la gente la engañaron que formando el Frente Nacional habría nuevamente nueva vida, que el pueblo tenía acceso, derecho a todo en una forma democrática, a todo lo que quisieran, es decir, con el fin de aplicar la política democrática. Que se terminaría esa dictadura y como las gentes no entendíamos qué era dictadura, qué era democracia, entonces la gente se engañó.

"Un día hice un discurso y dije que no queríamos una revolución como Cuba, que no nos engañaran con esa clase de revoluciones".

En esas condiciones, había que votar por el Frente Nacional, entonces para sustentar la política del Frente Nacional, resolvieron los dirigentes organizar una elección que se denominó Plebiscito, para que el pueblo diera su voto si estaba de acuerdo con el Plebiscito o no estaba de acuerdo. Ya se entendía que ese plebiscito era un programa hecho por los dos partidos políticos, entonces la gente toda desorientada, pues se le ocurrió que había que votar por la democracia en ese plebiscito y la gente votó.

Después de que establecieron la política del Frente Nacional fue donde principiaron a organizar las mujeres y a los jóvenes y hasta los niños, que había que sostener la política plebiscitaria y la política del Frente Nacional. Yo reconocí que con el Frente Nacional recogían sobre todo la gente más ignorante a ese respecto de la política. La recogían para sostener, organizar ese pilar para sostenerse y luego vivir de ese Frente Nacional, repartiéndose los intereses como era apoderándose de los puestos públicos, por ejemplo, ir al Congreso, ir al Parlamento, llevar presidentes de ambos partidos en turno. Entonces, yo vi que en esa época engañaron mucho la gente y por eso no me metí en eso.

Entonces, al desengañarme de esos jefes liberales, por ejemplo, tenía en comparación la política administrativa del gobierno de Enrique Olaya Herrera que gobernó de 1930 a 1934. Me di cuenta que había hecho una gran obra y era de que había recuperado esa tierra, es decir, principió el conflicto de la tierra vendida por los godos en el puerto de Leticia, entonces yo todavía tenía alguna esperanza. Luego me recordaba la política que desarrolló el gobierno de Alfonso López Pumarejo en que le daba siempre el derecho al obrero y al campesino, por ejemplo, de tener derecho a sus trabajos, los obreros ya principiaron por darles alguna cosa como ropa, como zapatos, en fin. Consideraba como una cosa que de algo servía, pues todavía estaba muy absorbido de los llamados jefes liberales, más sin embargo, tenía en cuenta de que el famoso inventor del Frente Nacional que era Alberto Lleras Camargo, me recordaba que él fue el que entregó el gobierno del partido liberal al partido conservador en el 46. Entonces, yo me quedé totalmente desengañado de la dirección de esos políticos.

La religión, el dinero y la política

En este tiempo, como ninguno conocíamos o yo no conocía absolutamente de qué se trataba, me consideraba muy a oscuras, como quien anda en tinieblas, que no ve nada. De todas maneras, me atemorizaba,

pensaba que si se contrariaba, por ejemplo, las formas en que establecían los curas la enseñanza de la religión, pues sobre todo cuando decían que había cielo, tierra y gloria, pues, que entonces se cometía alguna falta. Sobre ese particular, tenía un poco de temor que en de pronto me iría al infierno y que allá los diablos me estuvieran echando candela en la nalga.

En cuanto al día de hoy, yo pienso es que ha sido un engaño y sigue siendo un engaño la religión, por el hecho de que de acuerdo con lo que predicaban los llamados ministros de la Iglesia, que son unos sacerdotes, los curas, no están cumpliendo con lo que predicaban en ese tiempo, ni lo que predican ahora. Veo que esas cosas al no cumplirlas el llamado ministro, mucho menos las van a cumplir los fieles, como dicen ellos.

Para mí sería una forma de sometimiento, una forma de engaño y una forma de mantenerlo totalmente sometido a un pilar que les interesa sostenerlo por mucho tiempo para explotar a la gente. Yo veo claramente que muchos sacerdotes lo que han hecho es dentrar a las comunidades indígenas, dentrar hacia las zonas campesinas a explotarlas y vivir de ellas.

Hay curas que se han hecho ricos, se han hecho terratenientes, tienen sus buenas quintas en las ciudades. Entonces no hay ninguna penitencia que están haciendo, sino que están haciendo es una explotación al ignorante, para vivir de ellos.

Pero el proceso de la religión católica, digamos la Iglesia, de todas maneras tiene que buscar el cambio. No dando un tratamiento como el que pasó y todavía existe en algunas partes, ¿no? Tienen que cambiar, o no sé hasta qué punto sea ya necesario terminar con ese negocio, ¿no?

Con el Frente Nacional yo ya veía que las cosas habían cambiado mucho. La situación social y política más antigua era totalmente diferente. Había por lo menos más respeto entre los unos y los otros. Por ejemplo, en los negocios la palabra era el documento, la palabra era la escritura, la palabra era la que más se cumplía. Nadie necesitaba de documentos ni de escrituras porque ya se sabía que de su boca había salido una palabra de compromiso y que esa era la que se cumplía.

Después, poco a poco, principió a irse, digamos, congestionando. Se fueron viendo cosas muy horribles. Principió haber ladrones, principió haber asesinos, toda esa vaina. De manera que todos los días se ha venido congestionando. Yo pienso que esta congestión social que se ha venido sucediendo en las comunidades indígenas, en el sector campesino, en el sector obrero, ya corresponde a una mala política aplicada por los gobiernos. Entonces, nosotros podemos decir que es un sistema adoptado por

los politiqueros vitalicios y de turno, para vivir de él y ponernos a pelear. Por ejemplo, a nosotros los liberales contra los conservadores, o campesino contra campesino, para poder aprovechar de toda la producción o de todos los intereses que produce el campesino, para vivir de él.

Pienso que hay dos cosas: una parte es la política, digamos el capitalismo de los terratenientes y de empresarios y de algunos intermediarios. Considero que eso es también una mala política de los gobiernos, de que la política del gobierno totalmente se rige a lo que le llaman "Ley Constitucional". Pero nosotros vemos que esa ley constitucional es organizada o formada por politiqueros y que los politiqueros que van al Congreso, a la Cámara de Representantes y Senado, son gente que medianamente tienen su capital, y ya estando montados allá, no se acuerdan de que el pueblo necesita alguna cosa.

Se acuerdan es de formar una ley que les sirva únicamente contra los de ruana y a favor de ellos mismos, de los mismos capitalismos y el gobierno. Entonces es una masa organizada, bien acimentada, para poderse aprovechar de la clase pobre.

Sin embargo, volviéndonos al aspecto de la política, pues esa misma política lo que les interesa es la defensa de la plata, la defensa del capital, pero nunca les interesa ver las necesidades que existen en la clase proletaria. De todas maneras, como buscan es enriquecerse, pues lo del total es que buscan capitalizarse en plata, o en muchos otros bienes. Entonces le veo una cosa muy grave, buena para el politiquero y para los administradores, terratenientes y toda clase que intermedia para la explotación y muy desfavorable para nosotros.

El mismo sometimiento dice que hay que tener un capital. Hay que tener un dinero suficiente para disponer, para vivir, entonces, en veces la gente, pues quiere tener más, ¿no es cierto? Pero ya digamos que sí, la unidad del indígena, pues la mayoría está muy de acuerdo más bien a formar la unidad para adquirir el respeto y por ella poder aprovechar de sus bienes que producen.

Viendo dónde caminaba la política con el Frente Nacional, entonces surge en 1960 la política del MRL con su jefe Alfonso López Michelsen. Lo que yo pensaba era que hacía falta, digamos un liberal fino, por ejemplo, defensor del partido liberal para que hubiera una dirección, para que esa dirección defendiera sobre todo la filosofía del partido liberal.

Entonces, surge en 1960 Alfonso López Michelsen. Principió a hacer campaña diciendo que había que hacer una revolución social y económi-

ca. Entonces, los que no estuvimos de acuerdo con la política del Frente Nacional, los que pensábamos que en realidad sería un jefe que cogería las banderas del partido liberal, para no estar involucrados en el reparto de los bienes del Estado sino defender la causa del partido liberal. Entonces muchos creíamos, muchos nos engañamos y nos metimos a la política del Alfonso López, que desde entonces se denominó MRL, Movimiento Revolucionario Liberal.

Para yo entrar al MRL fue un poco imprevisto, en el sentido de que yo me hallaba totalmente marginado, porque yo no hallaba para dónde partir, cómo darle salida a nivel municipal, porque no había nadie quien hablara de la política del partido liberal. Los demás liberales ya se habían entregado a la burocracia del partido liberal y conservador. Pues ya me sentía de que los jefes se habían acabado, ¿no?

Entonces en esa época iban a efectuar elecciones para corporaciones públicas. Hubo un movimiento de juventudes sin ningún compromiso con politiqueros a nivel municipal. No estábamos de acuerdo con algunos caciques y ese movimiento de juventudes creció. Yo me hice más visible en esa época, porque yo luchaba junto al movimiento de juventudes y logramos algunos éxitos.

Pero resulta que un día cualquiera, hicimos una reunión donde asistimos cuarenta y cinco jóvenes y yo les hablaba del caso de que si era que iban a plantarse como hombres, que esa política había que sostenerla, porque se trataba que iba a seguir a contra del sistema del Frente Nacional. Los jóvenes aceptaron. Les gustó mucho, pero después se dejaron convencer de todas maneras, porque pertenecían a la familia del cacique, al compadre del cacique, bueno, a la comadre, en fin, etc.

De manera que entonces, ya faltando como quince días para la elección, se acabó la política del movimiento de juventudes. En esa época encabezaba la política departamental de izquierda del MRL el doctor Aníbal Prado y llegó faltando quince días a la población de La Sierra. Fue a preguntar del movimiento de juventudes y resulta que el movimiento de juventudes se acabó, porque se entregó a los politiqueros del Frente Nacional. Ahí terminó.

Ni siquiera estuve ese día en el mercado, donde había llegado el doctor Prado. Él era muy activo, muy en desacuerdo del sectarismo, del odio que había contra la clase, él buscaba una vida popular, una vida hacia los derechos del hombre, o derechos que tenía la sociedad en este país. Era muy inteligente, muy capaz. Era un tipo hasta poeta, un gran escritor.

Trabajaba mucho en derecho penal. Entonces, él, provisionalmente organizó un directorio municipal, y entre esas pues, había recaído la secretaría en un hermano mío, que casi ni sabía firmar. Yo, digamos, me reía, hasta burlándome de que el hermano que de secretario de ese directorio y no sabía qué era lo que estaba diciendo y haciendo, ¿no? En ese caso, ya se reunió la gente, me llamaron la atención a mí para que les colaborara. Yo no les acepté, sino qué iba a pensar.

Luego, ya viendo que había gente que se estaba moviendo, entré de lleno a colaborar. A los ocho días presentamos plancha para el Concejo, así no hubiéramos hecho campaña o no hubiera tiempo, pero había que presentar para presentar valores, como gente de izquierda, como gente digamos, que buscaba el derecho o acceso a las cosas políticamente. Entonces, desafortunadamente recayó en mi persona encabezar la lista, pero como no era sino de quince días de campaña, no saqué sino 96 votos a mi favor, cosa que no saqué renglón.

Y... bueno, por su lado los caciques de costumbre ofrecían las escuelas, ofrecían pues, los puestos, la salud, bueno, muchas cosas, lo de siempre. Nosotros ofrecíamos era desligar, es decir, desligar por sí solos y quedara el partido liberal más fortificado. Que tenía que seguir, por ejemplo, las banderas del MRL, pues este estaba defendiendo la política del partido liberal. Que los otros ya eran vendidos. Entonces, gente que era muy honesta, y que había recibido la persecución, mucha persecución en la época de la violencia, de todas maneras caminó hacia ese sector. Nosotros no ofrecimos absolutamente nada. Nada absolutamente, sino que fueran voluntarios y que pensaran a corto y largo plazo, para qué servía la política del MRL. Pensamos en que el gran jefe que se decía, Alfonso López, cumpliría.

Entonces el doctor Aníbal Prado, aquí en el Cauca, fundó el periódico *Orientación Liberal*. En lo nacional, pues López Michelsen organizó *La Calle*, un periódico (véase figura 25). Allí, en esa publicidad, habían muchos, muchos políticos de izquierda, muchos escritores y hablaban mucho, escribían, hablaban muy bien. Ya hablaban de izquierda, ya hablaban de derecha y el cambio social y político en este país. Ellos también engañados en la mayoría y nosotros, pues, también le comimos cuento, porque se trató de cosa nueva.

Entonces, en el año 62 siguió más reñida la política del MRL con la del Frente Nacional. Las clases populares volvieron a que yo encabezara la política del MRL, incluyendo la plancha para el Concejo, y volví aceptar,

Figura 25 Ramiro de la Espriella en el comando del MRL en Cartagena. Foto de 1960. Fuente: Botero, 1990, p. 167.

con el fin de oponerme a los caciques y a los politiqueros del Frente Nacional. Con todas las trampas que nos hicieron, nosotros sacamos en la elección para corporaciones públicas setecientos setenta y siete votos los del MRL y los oficialistas, setecientos ochenta y siete, o sea que me ganaron con diez votos, con todo el tramperío que ustedes saben[24], que hace el sistema. Nosotros sacamos dos renglones del MRL, dos concejales, y salieron dos concejales liberales del Frente Nacional, los otros cuatro que les correspondió al Concejo, eran del partido conservador.

En esa ocasión, por ejemplo, a nivel municipal se hizo mucha política, mucho prestigio. Así creció el MRL a nivel municipal y departamental.

[24] Se refiere a los intelectuales.

Consistió en que los dos renglones del MRL, que recayó en mi compañero y mi persona, fuimos muy fuertes para sostener y defender la causa. Fuimos, digamos, venciendo el caciquismo y venciendo todos los problemas que nos ponían los del Frente Nacional a nivel municipal. Fuimos ganando terreno, se hizo pagar algunas deudas que debía el municipio, el derecho de trabajar juventudes de que lo necesitaban, se debía pedir que fueran capaces de prestar un servicio y se les hizo nombrar como empleados.

Enseguida pasamos ya al año 64 donde se volvió otra vez a enfrentarnos a la política. Ya en esa época no quise encabezar sino que quedé como suplente, pero sí en el renglón que salió. Como el principal renunció en ese período, ya fue donde logré dominar más los caciques, por el hecho de que se había tenido un acuerdo municipal de rotar la mesa directiva, es decir, seis meses liberales y seis meses conservadores. El primer período le correspondió a un conservador como presidente de la mesa directiva. A los seis meses había que rotar, recayó en mi persona, y me les apoderé de la mesa directiva diez y ocho meses. No fueron los seis meses, sino 18 meses, es decir, que yo terminé en ese período administrando la presidencia del concejo municipal.

En 1964 fue la elección para corporaciones públicas y ya pues el gran jefe Alfonso López nos hacía creer que él seguiría trabajando. Ya era presidente Guillermo León Valencia.

Luego en el 66, que eran las elecciones presidenciales, se enfrentó Alfonso López, pero no ya mayor cosa de fuerte. Entonces, de todas maneras, ganó las elecciones Carlos Lleras Restrepo.

Pero hasta las elecciones Alfonso López nos estaba haciendo creer de que él era del MRL y que sostendría la tesis del partido liberal limpia. Pero resulta que apenas ganó Lleras Restrepo, como a los noventa días se entregó a la política de Carlos Lleras y nos dejó a todos los seguidores del MRL parados en la calle, sin saber para dónde partir.

Y aquí en el departamento hubo gran dispersión. Unos siguieron con el Frente Nacional, otros pues ya se retiraron, es decir, se dispersó todo el movimiento. Las gentes que habían luchado quedaron totalmente desprendidas, de nunca dejarse creer más de politiqueros de esa naturaleza, porque ya lo consideramos como un vendido, como un sinvergüenza, como una persona que no servía para un carajo en el aspecto político.

Yo creo que a mucha gente le pasó lo que me pasó a mí, ¿no cierto? Yo me marginé. Me dio rabia, me daba odio oír de política, me daba odio hablar, oír hablar del partido liberal, por el hecho de que había habido

un... un, yo lo calificaba en ese tiempo, un desgraciado, un corrompido que nos había entregado en la calle, entonces ¿para qué?

No había que pensar en politiquería ya. Eso no servía para nada. La política del Frente Nacional yo la califiqué y la sigo calificando como haber sido autora, una encubridora de los hechos del enemigo, del enemigo de la época de la violencia que fue el partido conservador. Entonces ya vino digamos, los puestos públicos, que allí mandaba el partido liberal o el partido conservador, digamos, de parte y parte, de manera que entonces, allí quedó totalmente el partido liberal desacreditado, ya como entregado, como conservatizado. De manera que todas esas cosas yo no las veo muy claras y ha sido el acabóse, por ejemplo, de la fe viva que había dentro del partido liberal, por tanto la mística que había en ese sector ya no la hay.

Las luchas que me tocó atravesar dentro de la política del MRL fue muy trágica, porque también fuimos perseguidos. Los del Frente Nacional dijeron que los del MRL eran rateros, ladrones; en ese tiempo se hablaba de que había chusma, que había bandolerismo.

Entonces nos calificaron de chusmeros, bandoleros, toda esa vaina. Entonces había señalamiento y nos perseguían a nosotros los del MRL y nos encarcelaban a la gente a la brava. En partes le hacían dar patadas o garrote, bolillazo a la gente. Fue una situación muy horrible la que pasamos.

Cuento que yo, cuando entregó el movimiento Alfonso López a Carlos Lleras Restrepo, a mí lo que me faltaba era buscar quien me diera rejo en el culo pelao, todos los días, por pendejo. Porque entonces yo tenía gran acogida dentro de mi profesión como arquitecto constructor y trabajaba mucho en la arquitectura, en la agricultura y en la carpintería. Yo producía buena plata; entonces la mayoría de la plata que conseguía la metía en la política del MRL. Perdí un poco de plata, así se diga que no.

En ese tiempo no se hablaba absolutamente nada de la política indígena, sobre todo hablo del sector sur, donde soy yo, sur del departamento. En ese tiempo por allá no se hablaba nada de movimiento indígena que se buscara medios de defensa, medio de organizarse para reclamar los derechos, pues no, no había nada todavía.

El caso es que los resguardos del sur, Río Blanco, Guachicono, Pancitará, Caquiona, San Sebastián, son resguardos muy politizados. Unos son liberales, otros conservadores, de manera que cada uno estaba consagrado a la política del partido liberal o a la política del conservatismo. Entonces, al MRL se metieron indígenas muy valientes, porque sabían que

iba a haber persecución contra ellos, pero por defender la causa que se llamaba en ese tiempo partido liberal, fueron gente muy resuelta, pero fueron unos pocos, por ahí la cuarta parte de las zonas indígenas.

El trabajo con el MRL y los partidos políticos

En la época en que estuve trabajando como miembro del Concejo Municipal, lo primero que hice fue hacer pagar deudas morosas, que siempre acostumbran en los municipios, como era el salario a que están comprometidos con la gente trabajadora, a la gente que trabaja tal vez por necesidad. Había muchas deudas que le debían a la gente que había estado al servicio del municipio, y lo primero que hice fue eso.

Otro punto que hice fue que no se nombrara como empleados públicos municipales la gente de tal partido, sino que tenía que ser gente que en realidad trabajara a favor del municipio. Ya tenía en cuenta que la política estaba mangoneada por los caciques del pueblo, ¿no es cierto? Los llamados liberales o conservadores. Entonces esos caciques utilizaban esas condiciones para el nombramiento de empleados públicos municipales. Y era para eso que luchaban en la política, para tener acceso a nombrar como empleados a los hermanos o a los hijos, a los sobrinos y en veces hasta a los criados o, de todos modos, los sirvientes que estaban al servicio de la política de ellos.

Todas esas cosas se fueron, digamos, separando. Se fue separando y se iba logrando dar las posiciones de acuerdo a lo que yo presentaba. Los demás ediles, concejales, se fueron dando cuenta que la política no era como la mentaban, diciendo de que era pues la gente sectaria, odiosa o vengativa sino que estaba al servicio de las necesidades del mismo pueblo.

Otro caso es que en cuanto a las mejoras. En esos cuatro años, primero se logró instalar la Caja Agraria, donde tendrían acceso a pequeños créditos algunos agricultores que lo necesitaban. A esa ponencia de pedir la Caja Agraria se oponían los caciques porque eran los que explotaban también a la gente. Vivían de la producción agrícola de la clase trabajadora. Entonces, eso no les gustaba; pero sí se logró que se instalara esa Caja Agraria, aunque con mal gusto, con tantas dificultades, pero se luchó hasta que se estableció la Caja Agraria.

También en esa época se logró con las fuertes críticas que hicimos a los directivos políticos del Frente Nacional, municipal y nacional, algunas par-

tidas para arreglar la casa municipal. Después de eso se logró también conseguir una partida para la elaboración del edificio para la galería[25].

Por entonces yo era presidente del Concejo, cuando se elaboraron los contratos para la construcción de la primera planta de la galería. En esa forma, habiendo tratado en una forma muy popular, otro punto que presenté, fue que se debía fundar el colegio. Pero a ese colegio se le opusieron los caciques y no, pues de todas maneras, ¡no! Esa proposición de la fundación del colegio que yo creía más importante para la educación de la gente, pues no se logró aunque el pueblo apoyaba el proyecto. Sin embargo, fue el primer pie, pues después de que salí, el pueblo logró convencer a la gente para que se organizara. Esa fue organización de base y no fue organización de caciques políticos, sino de la gente que principió a trabajar; la gente veía que tenía necesidad del colegio y eso se logró.

¿Por qué los caciques se oponían al colegio y a la Caja Agraria? Pues ellos se oponían a la Caja Agraria, porque lo que pasaba era que ellos tenían algún capitalito, pequeño capital y compraban la producción, como era el café, comprándole el producto adelante. Decían que prestaban una plata hasta la cosecha, después, necesariamente tenían que vendérsela directamente por arrobas, o por cargas. Ellos se la vendían a un platudo y entonces tenían muchas ganancia. Por ejemplo, habían veces en que si la arroba valía 20 pesos por ejemplo, entonces, adelantando el pago de esa producción pues lo pagaban por ahí a dos o cinco pesos, entonces en el año y con muchas arrobas que se compraban, pues ganaban un poco de plata y por eso era la oposición a la Caja Agraria.

En cuanto a la escuela o colegio, se oponían porque ellos eran los únicos que mangoniaban, que ordenaban y no querían que nadie se les fuera a oponer; y eso lo habían manejado hacía ya cincuenta años de fundado el municipio de La Sierra. Entonces, ellos veían que a los cincuenta años de fundado el municipio había llegado un indio a ponerles problemas. Todas esas cosas pues, los mortificaba y a los más no les gustaba que la gente se educara para que viviera ignorante y de todas maneras poderle engañar económicamente y mangoniar en todo sentido, en la administración o en la legislación municipal. Ese era el motivo de que no querían lo de la Caja Agraria ni lo del colegio.

Desde entonces también estando dentro de la legislación municipal que era el Concejo, encontré la política del Frente Nacional porque se-

[25] Plaza de mercado.

guían única y exclusivamente el reparto de los intereses que producía el municipio, el departamento y la nación para unas pocas personas. Pero eso nunca estaba al servicio del pueblo; porque de eso muy poco se consiguió mejoramiento para los pueblos. Esos trabajos que se han venido desarrollando, han sido petición y esfuerzo del trabajo de la misma gente, como es eso de caminos carreteables, escuelas, ha sido esfuerzo de la gente. Por eso cuando colaboré para la fundación de la escuela de la región donde yo vivo, ahora en Timbío, pues hubo mucha oposición de los caciques.

No he estado nunca al servicio de ningún platudo, ni terrateniente, ni politiquero, no he sido mejor dicho mandadero de ellos. Entonces, esa vida libre de opinión, me sirvió para lograr la fundación de la escuela, donde yo vivo ahora. Esa escuela a pesar de tanta oposición que hubo, se ha logrado y ya han salido bachilleres y normalistas y de ellos ya hay algunos en la universidad.

Encuentro de que la administración del sistema, la administración del gobierno, a la gente la tiene marginada, y ellos no se animan a hacer nada por la ignorancia y existe la forma de explotación porque no tiene el pueblo las posibilidades para poderse defender. Fíjense que si no es porque yo me opongo, y me propongo hacer fuerza, a luchar porque hubiera una educación en esta región, no contaríamos con los bachilleres ni los universitarios.

Para explicar por qué la cuestión politiquera estaba tan metida dentro de la gente, hay que ver que estaban y aún están muy sometidos a que perteneciendo al partido liberal o al partido conservador, hay que defender esa causa.

A la gente la tienen muy engañada; cree en muchas cosas de eso, la gente cree que si no vota le parece que se va a morir o que se va al infierno, como decían los curas. Esa es gente que si no vota se pone enferma, entonces la gente vota porque está muy sometida, está muy engañada a pesar de que no les den nada. Están sometidos a que si no votan los asustaban o nos asustaban que no se les da partida, no se les va a dar una escuela, no se les va a dar el puesto de salud que siempre lo prometían, cada que iban.

O por lo menos, los politiqueros acostumbran a decir, bueno, que iban a hacer los puentes. Pero entonces la comunidad decía: "pero aquí no hay ríos"; entonces decían ellos: "les hacemos los puentes y los ríos también". En fin, mucha demagogia que acostumbra el politiquero. Usted ya sabe de que el politiquero de alguna manera sale adelante para engañar a la gente.

Existe una enfermedad. Esa enfermedad que existe en toda la clase dominante para con la clase dominada, es que en realidad hacen los compadrazgos, ¿no es cierto? Otra cosa es que utilizaban a la gente más visible del campo, para nombrarla jefe de debate. Le mandaban una carta y le decían: "bueno, busté va a ser jefe de debate" y le decían que era un hombre importante, un hombre capaz y que de pronto pues... había posibilidades de ayudarle para una beca, o un puesto o ayudarle en alguna forma. La gente ignorante pensaba que esas habladurías se cumplirían como cuando ofrecían puestos o beca, toda esa vaina. La gente se dejaba engañar, ¿no es cierto? Y por eso la tenían al servicio de ellos. Pero resulta que cuando pedían un puesto de funcionarios, en empleados municipales, decían: "bueno, no alcanzó, ya no hay cómo, porque pues, hay que darle a la gente que más ha trabajado y hay que seguir trabajando, pero más allá, de pronto le sale". Que de todas maneras, si hubiera ya fundado el colegio... pero en esa forma, pues como no había colegio... ¡qué becas! A nivel departamental era imposible porque eso era poco. No tenía ningún resultado.

El compadrazgo con los caciques politiqueros del pueblo les funcionaba muy bien, porque a los compadres les decían que ser compadre de un cacique, que eso tenía gran trascendencia, mucha importancia. Y de otra parte, allí utilizaban lo que patrocinaba la Iglesia, ¿no es cierto? Los curas decían que había que tener mucho respeto con el compadre, mucho respeto con la comadre, mucho respeto con el ahijado y de que el compadre tenía que estar al servicio del otro compadre. Y el ahijado todo al servicio y al respeto del padrino y de la madrina. Entonces pues la gente engañada de todos estos actos, pues se obligaba y se le hacía un honor, una honra, ser compadre de un cacique de estos, de un explotador de esos. Yo hablo ya de explotador porque pues era un tipo que se aprovechaba de la debilidad de conocimiento de la gente.

El caso del gremio administrador de la religión católica

También allí puedo anotar un punto que yo también estuve muy sometido al caso de la religión católica. Como yo hacía las reuniones en la escuela, llamando al cura, al alcalde, entonces el cura me conoció como un poco ingenuo, como un poco fácil, doméstico, para el servicio de ellos. Entonces, cuando había fiestas para San Isidro, para la Inmaculada, el Sagrado Corazón, entonces, el padre lo que hacía era mandar una nota

en que decía: "usté está nombrado jefe para que colecte los fondos para la fiesta de fulano de tal".

Pero resulta que un día cualquiera se le fueron los pies al cura, y es que estaba en una reunión allí en la escuela que fundamos y encontró un periódico en que hablaban de la oposición en otros países donde se hablaba del comunismo, se hablaba del socialismo, se hablaba de democracias, se hablaba de dictaduras, toda esa vaina. Entonces le pregunto al cura: "bueno, pero usted está hablando contra el comunismo, contra la dictadura, por qué no me hace el favor y me explica eso qué es". Aunque yo tenía algún conocimiento de socialismo, pensaba que el socialismo de todas maneras era la unificación de las fuerzas y trabajar juntos, todos para todos. Entonces, entablamos una discusión ahí, interna en un almuerzo y dentro la discusión, a última hora el cura ya no pudo discutirme porque yo conocía algunas cosas de lo que llamaban socialismo y entonces, él lo que hizo, ni acabó de almorzar tranquilo sino que se levantó y se agarró hacer otra cosa. Allí terminó la mística que tenía él conmigo porque ni más me mandó la carta para que le recogiera los fondos para él, para el santo que él quisiera. Allí se acabó la voluntad que había conmigo, entonces, vi que también era una tramoya, una trampa que tenían ellos para engañar al campesino.

En estos momentos no puedo acusar ni mal calificar a todo el sacerdocio de Colombia o del mundo, ¿no es cierto? Entiendo de que parece que parte del clero ya ha ido pensando que ser ministro de un sector humano, que es lo que manejan la gente, que digamos se agrupa en la religión católica, apostólica, romana, que nos dicen. Han ido viendo que es una parte de engaño, al no cumplir en realidad con una misión que debía tenerla, o que debían cumplirla. Entonces ha habido algunos, y ya no puedo decir en estos momentos que todos se han dedicado a la explotación.

Hay gente que ha tenido un poquito ya de claridad, lo han pensado diferente, principiando por ejemplo, el padre Camilo Torres. Él se preocupó, se propuso defender la clase proletaria, colaborar con las gentes marginadas, con las gentes engañadas por los políticos, con las engañadas en todo sentido. Él principió a luchar, no sé hasta qué punto él tuvo algunas fallas, pero se vio de que sí tuvo interés por una clase, porque entendía que el país estaba gobernado por una clase toda la vida dominante, ¿no es cierto? Y que la clase proletaria, la clase que producía todos los intereses del Estado no estaba recibiendo ningún servicio del sistema, ya sea de los gobiernos. Entonces, eso lo anoto.

Y hay otros, por ejemplo, que van sucediendo, van colaborando con la gente, con la humanidad, pues quizás no fuera de engaño, sino que quizás sigan en realidad, decididamente. Quizá no tengan sus intereses, digamos personales, o sus intereses regionales, sino que siguieran hacia adelante.

Yo digo esto porque, por ejemplo, el caso de los compañeros, clase proletaria, como fue la gente en El Salvador; allí hubo un sacerdote y hay sacerdotes que están a favor de la clase. En El Salvador, por ejemplo, mataron al arzobispo que estaba dando misa, que estaba defendiendo a la clase obrera, a la clase trabajadora, a la clase desposeída. Entonces, eso quiere decir de que sí están pensando diferente y que sí buscan el cambio. Entonces eso quiere decir que están cumpliendo lo que es el compromiso que hicieron a favor de la Iglesia, o como herederos o hijos de Cristo, ¿no es cierto? Nosotros pensamos que están haciendo como dice la historia que así lo hizo Cristo.

Por ejemplo, en Nicaragua también, para el derrocamiento de Anastasio Somoza, se enfrentó parte del sacerdocio. De pronto, monjas que conocen, se dan cuenta de que están persiguiendo a la gente, inocentemente, a la gente ignorante, pues en veces colaboran y porque colaboran ya las sindican de ser guerrilleros o guerrilleras, en fin.

De manera que yo creo ya pasando a ese plano, que ese gremio de la gente administradora de la religión católica, pues está llegando al punto donde debía ser, ¿no es cierto? Estar al servicio del pueblo.

Aquí en el Cauca muy pocos los hemos conseguido. Parece que los anteriores, y todavía los arzobispos del presente, han tenido a la gente muy, muy consagrada así a la forma de explotación, a la forma de no colaborar con la gente. Parece que ahora en principio o en estos últimos momentos haiga gente que va principiando a ver si puede, pero todavía no podemos precisar quién es quién.

Otro caso es que haber tenido una esperanza como indígenas, como campesinos, como clase explotada, nos encontramos con los llamados ministros de la Iglesia, como era el arzobispo de Popayán, Arce Vivas. La misma necesidad nos obligó a quitarle una tierra que él le había quitado a las comunidades de Coconuco[26]. Y esa fue una pelea demasiadamente dura. A pesar de que él apeló a tantas dependencias para que se defendiera esa tierra, pero no la pudo defender. De todas maneras, pasó la tierra a manos de la comunidad, pero con tantas persecuciones, porque allí fue la

[26] Toma de tierras de la curia realizada en 1973.

persecución, también muy fuerte, coaligados el gobierno civil y el gobierno militar y el gobierno eclesiástico.

También hubo el caso de Tierradentro, monseñor Vallejo, que también hubo necesidad de luchar fuertemente, con serie de críticas. Tanta publicidad que se le hizo, por todas las infamias cometidas, pues tuvo que irse. Entonces, a la humanidad que no le sirve a su pilar eclesiástico, ¿no es cierto? En cambio, por ejemplo, podríamos decirle ya compañero, al compañero que existió en Corinto. El compañero Pedro León Rodríguez[27], él sí fue un hombre que salió a las comunidades indígenas para hacerles claridad, hacerles ver que el pilar, el estandarte fuerte de la religión católica no estaba cumpliendo y que para cumplir con ese deber era darle el derecho al que lo tenía. Defender a esa clase, porque se trataba de que la religión católica era para hacer sacrificio, no para volverse terrateniente, ni volverse capitalista, ni cacique de pueblo, sino un administrador de justicia social y católica.

La búsqueda de una organización, Usuarios Campesinos, la organización indígena

Como venía diciendo, ya fui investigando y encontraba discriminación en todo. Encontraba que también había discriminación administrativa por el hecho de que cuando iba gente pobre a pedir justicia, a presentar una demanda, o a reclamar alguna cosa, pues, al que tenía posibilidades económicas, un poquito más, esa era la persona que atendían. Y a la clase más pobre, más desfavorecida, pues de todas maneras así tuvieran derecho, no les hacían caso, no les hacían justicia, en ninguna forma. Yo pensaba que en ese sentido había una gran desigualdad, pero no me daba cuenta absolutamente qué era lo que sucedía entre por medio de eso.

Seguí investigando y llegué a entender que ya se trataba de que aplicaban allí la adquisición del poder económico y el poder administrativo. El poder económico ya era la plata. El poder administrativo era que los administradores hacían justicia únicamente al que tenía cómo, por ejemplo, darles gallina en una inspección ocular o darles trago en una cantina. Y denigrar del que más trabajaba o denigrar del pobre, o calumniarlo, en fin, etc. Entonces encontraba que era una cosa demasiadamente degradante, muy mal hecho por los administradores.

[27] Párroco del pueblo de Corinto, norte del Cauca, quien murió en 1975.

Políticamente encontraba que por el poder político, cuando manejaba la política un cacique de pueblo, un cacique de provincia, o sea del departamento o de tal mandatario o mandamás a nivel nacional, esa persona, ese funcionario, estaba al servicio de esa clase. Entonces, el que se metiera a la política, por ejemplo, al partido liberal o conservador, el que más fuera charlatán, más convencedor a la gente para el día de las elecciones, así fuera un ignorante, así fuera uno que ni siquiera supiera firmar, lo enviaban. Lo nombraban como empleado público, como inspector de policía judicial o como alcalde; basta con que fuera un sectario político a favor de un sector político.

Yo lo calificaba de todas maneras, como un gobierno mal formado, como un gobierno digamos que engañaba a la gente, por ejemplo, para que saliera a las elecciones, saliera a dar los votos. La compensación de esos valores que la gente iba a depositar en defensa de un partido, en defensa de un dirigente político, era muy deshonesto. Era muy deshonesto porque en calidad de administrador, al nombrar un analfabeta, no había una administración muy clara, muy correcta, sus capacidades no le permitían administrar como debía ser. Eso, por ejemplo, se vio y se ha visto no sólo una vez y no sólo en una sola parte. Hasta hace poco, antes de la elección de alcaldes, dentraban alcaldes que ni siquiera en los primeros días sabían dónde firmar la nómina, incluyendo de que dañaban las nóminas, por ejemplo, de los maestros, empleados departamentales o municipales y no sabían qué es lo que estaban diciendo ni lo que estaban haciendo.

Entonces, en ese sentido, principié a ver que la política de los partidos tradicionales no tenía clara esa situación de la gente de base, de la gente de campo. Había un organismo a nivel nacional, de alto nivel, en que buscaban el medio de cómo engañar a la gente y cubrirla con un ignorante para decir, "bueno, el que metió la pata, o el que no hizo justicia fue fulano de tal"; pero, ¿por qué metían a una persona ignorante? Para qué si metía la pata no importaba que se fuera a la cárcel, o no importaba que lo castigaran, o no importaba que el pueblo lo sabotiara. Entonces, esa es una de las cosas que consideré que no servía absolutamente esa forma administrativa así.

Incluyendo que, por ejemplo, la forma discriminativa, politiqueramente, cuando estuve dentro de esa campaña política del MRL, eran muy sectarios con mi persona. Me perseguían en todo sentido; por lo uno, me desacreditaban diciendo que como era indio, que ese indio pendejo, ese

indio salvaje, qué va a saber! Por otra parte, que ese indio pelao, que tampoco ¡qué va a saber! Bueno, entonces en toda esa forma pues, me desmoralizaban, mas sin embargo de eso, yo no me acomplejé porque ya sabía, entendía que había un derecho del hombre y que el hombre tenía que luchar en defensa de sus derechos del hombre, por los demás hombres.

Yo andaba decepcionado de todas esas cosas, en la política, en el gobierno de Carlos Lleras Restrepo. Entonces, él organizó los Usuarios Campesinos. Las gentes, mis amigos, me llamaban: "Palechor, vaya, acompáñenos a organizar la política de los usuarios campesinos, que ahora sí nos vamos a salvar, que ahora sí vamos a tener cosas". Yo les preguntaba: "Y ¿cómo se consiguen esas cosas que ha ofrecido el gobierno? No todo el que tengamos un carné, nos van a dar vacas, nos van a dar tierras, nos van a dar ovejas, nos dan bestias. Toda esa clase de crédito". Entonces, pues, que había que colaborar y había que comprar ese carné y ese carné valía cinco pesos.

De manera que yo ya desengañado de la administración de los Camargo, de los Lleras, de los López y el engaño que hizo Alfonso López Michelsen de último, pues yo ya no quise caminar. Yo no quería caminar de ninguna manera. Yo pensé, prácticamente ahora sí me paso a la vida privada. Ahora sí, muérase quien se muera, por política yo tengo que vivir en esas condiciones, porque todo el mundo engaña, todo mundo miente y todo mundo se acomoda a costillas del ignorante.

Pero hubo movimiento de usuarios; a las gentes les había gustado mucho la política de Carlos Lleras Restrepo, sobre el caso de los usuarios campesinos. Lo que no les gustó de Carlos Lleras fue la Reforma Agraria. En eso sí casi no les gustaba, porque no estaban muy claros en eso. Los usuarios, como digo, pues pensando en todos los créditos que les había ofrecido el gobierno, pues, algunas gentes se creyeron y se metieron en eso. Hubo organización ahí, pero la gente hizo muchas peticiones, muchos reclamos al respecto, pero de eso la ayuda me parece que fue en ceros. Tal vez, sí salía el caso que yo había pensado, que eso no era sino engañar a la gente, seguir siempre al engaño.

Que ¿por qué no les gustaba la Reforma Agraria? La Reforma Agraria a la gente no le gustaba por el hecho de que no la entendía, como digo. No entendían qué era la Reforma Agraria, mas sin embargo, pensaban que la Reforma Agraria era la negociación del gobierno de las tierras de los propietarios, para dárselas a la gente, pero totalmente no sabían cómo era eso.

En ese sector no existen terratenientes, sino pequeños propietarios, pues tampoco no les llamó la atención. Sobre los resguardos, el gobierno sabía que los resguardos indígenas nunca le iban a caminar al gobierno, a la extinción de los resguardos, porque eso sí, los cabildos de los resguardos del sur son muy celosos. Eso sí, la tierra sí la defendieron como el ojo de la cara y no deseaban, no querían que penetraran algunas cosas diferentes para sobre el caso de la Reforma Agraria.

Así que no me metí a la organización campesina de ninguna manera, porque, vuelvo y repito, estaba en manos de la política del Frente Nacional todavía y en manos de Carlos Lleras y ya se me acabó la fe en los liberales y entonces no quise.

Pero resulta que yo era una persona muy popular; un día cualquiera, día de mercado, que hacían las reuniones en la cabecera del municipio, un amigo me llevó cogido de la mano y me llevó que fuera acompañarlos y si en alguna parte los podía apoyar hablando a su beneficio. En la reunión vi que muchas cosas estaban mal hechas o mal pensadas, entonces, hice una pequeña intervención. La gente le gustó nuevamente, y más les gustó mi presencia en esa reunión y me invitaron para la reunión que hacían constante, cada quince días.

A los quince días llegó un señor, un coordinador de la Reforma Agraria de la zona sur, que la zona sur era el Valle del Cauca, el Cauca, Nariño, Putumayo y tal vez Chocó. Entonces esa zona le correspondía a un coordinador. A los quince días llegó ese coordinador que era, yo les llamo centralistas, porque es de esos politiqueros de tiempo completo. Entonces pues, era doctor. Resulta que ese día había sido para sacar gente para un cursillo de Usuarios Campesinos que se iba a hacer en Popayán, durante seis días. Y resulta que abrieron la elección para elegir esos que iban a ir como delegados al cursillo para que representaran la política de usuarios campesinos. Entonces, salí yo como a la cabeza, pues me encabezaron en esa lista y yo renuncié a la primera elección. Volvieron a hacer otra elección; volvieron y me sacaron electo encabezando esa lista. Volví y renuncié. En la tercera, volvieron y me encabezaron y ya era por tres veces. Entonces, el apellido de ese doctor era Álvarez, entonces el doctor Álvarez dijo: "Bueno, si el pueblo lo necesita, los campesinos necesitan, lo ocupan, pues déjese ocupar; vaya al cursillo y si no quiere más, pues no quiera más. Pues vaya". Entonces, pues viendo eso, pues pensé: voy a ir.

Y cierto; pues me presenté al cursillo, estuve en el cursillo por los seis días y resulta que como yo algo entendía, el curso era un poco claro, es

decir, que yo lo podía entender. Algunos vecinos, algunos campesinos no lo entendían, me preguntaban, yo les decía esto, aquello, pues me tocó informar, hablar, cómo había sido el desarrollo del curso. Mas sin embargo, yo no estaba de acuerdo, sino sólo por estar en esos momentos. La asamblea pensó en elegirme como miembro de Usuarios Campesinos departamental. Yo me saqué el lazo de alguna manera y no quedé. Sin embargo, en el uso de la palabra, pues yo se me fueron los pies; como en la clausura me tocó hablar y como ese día fue un 20 de julio y ese día 20 de julio se instalaba el Congreso Nacional, entonces en algunas partes de mi intervención dije: "Bueno, hoy por ejemplo, es fiesta patria, o lo que llaman 20 de julio es la instalación del Congreso. Hoy, que esa partida de pícaros se está repartiendo la marrana en Bogotá, hoy icemos aquí en Popayán la bandera roja del movimiento del pueblo colombiano. A defender los intereses que nos corresponden a los campesinos y a los indígenas, pero ya no untándonos ninguna de las políticas liberal ni conservadora!".

Así hice que como que agitaba, ¿no cierto? Entonces la gente vio que yo tenía algún interés, ¿no cierto? Algún interés diferente a los de los dos partidos, el liberal y el conservador. Entonces, surgió que los del cursillo, indígenas del norte, indígenas del oriente, indígenas de Tierradentro, indígenas del centro, anotaron mi nombre, quedé como hombre visible en el curso, pues desde entonces me han tenido en cuenta.

De ahí surge que me tuvieran en cuenta y como en el MRL yo me había hecho muy conocido con el compañero Gustavo Mejía[28], que también fue engañado en la política del MRL, pero él también decepcionado ya había organizado sindicatos agrarios en el norte del Cauca, entonces pues viendo esas cosas, que a nivel campesino ninguno caminaba, este compañero resolvió buscar la organización a nivel indígena (véanse figuras 26 y 27). Entonces, él buscando toda esa vaina, con algunos amigos de Silvia, de Toribío, de Corinto, habían resuelto hablar con los indígenas y hablando con ellos, resolvieron hacer una asamblea el 24 de febrero de 1971. Esa asamblea fue en Toribío, pero resulta que en esa asamblea de Toribío habló un politiquero, pero agitador, denominado de izquierda y denominado revolucionario y toda esa vaina. Entonces, agitó y hubo persecución contra los que se organizaron en el Consejo Regional Indígena. En esa época fue creado el Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC. Ya desde esa fecha, desde el 24 de febrero nace el Consejo Regional Indígena del Cauca.

[28] Líder de la organización campesina del norte del Cauca y posteriormente del movimiento indígena. Fue asesinado en Corinto en 1979.

Figura 26 Palechor y Gustavo Mejía.

Trabajando en el CRIC

A esa asamblea que digo, no asistí. Todavía no era conocido en dicha organización. Entonces, como hubo mucha persecución, el comité ejecutivo no tuvo mucho rendimiento en el trabajo. Estaban como del comité ejecutivo, compañeros del centro, del norte.

Como ya me habían conocido en el rendimiento del cursillo, entonces citaron otra asamblea para que se llevara a cabo en La Susana, también en el norte del Cauca. A esa sí me invitaron, pues el compañero Gustavo me conocía muy bien y dizque dijeron que había que invitar al sur, a Palechor, y algotros más; pero lo importante era que Palechor estuviera ahí porque me conocían como hombre decidido, hombre de lucha y algunas experiencias por los problemas que había sufrido, pues serviría de algo.

Vinieron los compañeros y me invitaron. Yo les dije que no podía, porque pues, no era porque no me gustara la organización, sino porque yo estaba totalmente decepcionado. Yo ya había dicho que no estaría en ninguna organización pública, por la decepción de la política del partido liberal y en especialidad del MRL, y que no quería nada. No quería oír nada de organización porque yo pensaba que de pronto era también para que se produjeran engaños, y que yo no quería estar más engañado.

La asamblea de La Susana fue el 6 de septiembre del mismo año 71. Yo no asistí tampoco. Ahí se nombró nuevamente el comité ejecutivo,

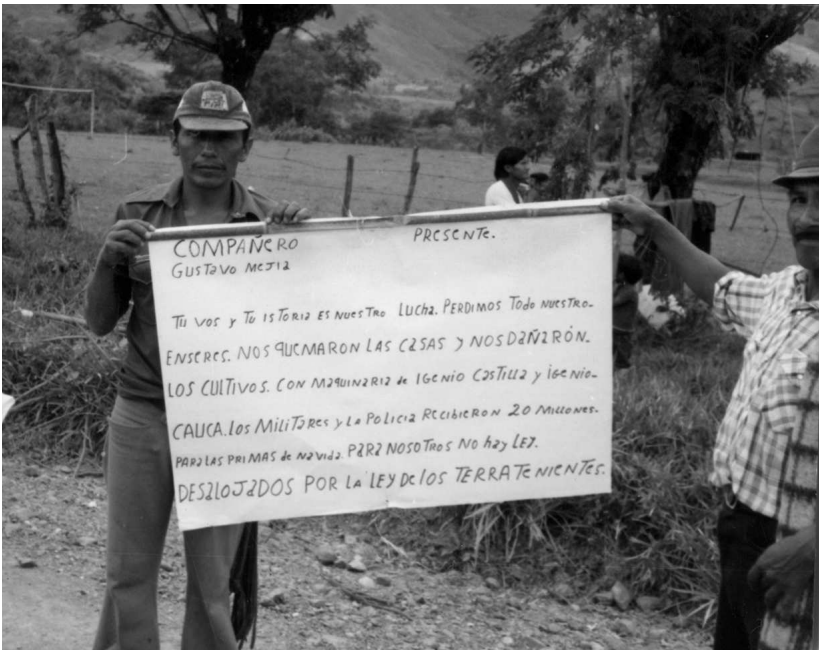


Figura 27 Cartel que denuncia un atropello por tomas. Invoca la memoria de Gustavo Mejía, asesinado en 1979. López Adentro, Cauca, 1984.

compuesto por otras personas. Desde entonces, a pesar de yo estar ausente, pues no fui, sin embargo, la asamblea me eligió como secretario del Consejo Regional Indígena del Cauca.

Entonces ya vinieron a informarme que estaba elegido, pues la asamblea me había elegido como secretario del Consejo o del comité ejecutivo. Yo no quería, porque yo no quería nada, nada quería y ¡no! Entonces los compañeros me convencieron, diciéndome que: "bueno, que asistiera una vez o dos, que si ya no me gustaba, pues que ya no siguiera". Entonces me tocó decir que bueno. Y el hecho de haber dicho que bueno, que sí iba a una reunión o dos, pues, de esa reunión ya llevo casi veinte años dentro del trabajo y no se acaban las dos reuniones (véase figura 28).

Sigo ahí porque lo que pasa es que el programa del Consejo Regional Indígena del Cauca es totalmente diferente a lo del sistema, a lo de los politiqueros. Y ya siendo informado de los siete puntos, dónde se iba a luchar, qué se iba a trabajar, pues, era totalmente diferente. Y lo que más me llamó la atención, porque exigí y pregunté, bueno, "y esto ¿qué tiene que ver con los políticos o con el gobierno?" No, ya me informaron los compañeros, "esto nada tiene que ver, ni con el partido liberal ni el conservador, ni los católicos, ni los evangélicos, sino que esta es una organi-

zación indígena, que nosotros nos hemos propuesto organizarla, es de nosotros y que nosotros como indígenas debemos principiar a trabajar y a luchar por todos los derechos que se nos han arrebatado desde los siglos anteriores hasta la fecha. Entonces tenemos que recuperarlo" (véase figuras 29 y 30).

Yo indagando muy seriamente, que en eso no intervenía ningún politiquero, entonces acepté y pensé que si eso se cumplía, pues tendría una razón concreta para hacerlo y sería una lucha que había que desarrollarse.

En ese momento se pensó en que debía desarrollarse dentro del programa de los siete puntos, con la recuperación de las tierras; principiaron los compañeros del norte, con el trabajo de la recuperación. Entonces el gobierno encerró a los cabildos de San Francisco, Toribío y Tacueyó y al compañero Gustavo Mejía. Los metieron a la cárcel, estaban en Toribío. Desde entonces, yo ya estaba dentro del comité ejecutivo, como secretario y fue donde ya principiamos a luchar para sacar a los compañeros de la cárcel y de todas maneras se logró sacarlos, porque eso se ventiló en la III Brigada. Desde esa época se nos asustaba y que de todas maneras un delito de esos, de recuperación de tierras, debía ventilarse en la III Brigada, o ya sea amenazados de Consejo de Guerra.

Al principiar, dentro de la organización del CRIC no estaban todos los indígenas; entonces a fines del 72, tal vez sería en 1973, resulta que los del

Figura 28 Palechor participa en la marcha inicial del Tercer Encuentro Indígena y 3ª Asamblea del CRIC, 1973.

III ENCUENTRO INDIGENA DEL CAUCA

I ENC TRO INDIGENA NACIONAL

Silvia, julio 15 de 1.973

CUANDO NACE EL CONSEJO REGIONAL INDIGENA DEL CAUCA. El 24 de febrero de 1.971 nos reunimos en Toribio en una gran asamblea de Indígenas del Cauca, para protestar y reunir nuestras luchas de indígenas campesinos, sobre todo las de recuperar las tierras y terminar con el pago de terrajes. Después, el 6 de septiembre de 1.971 reunimos la Segunda Asamblea, en la Susana, resguardo de Tacueyó (Cauca). El 15 de julio de 1.973 realizamos en Silvia (Cauca), el III Encuentro Indígena del Cauca y - Primer Encuentro Indígena Nacional.

El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) es una organización manejada por los Campesinos Indígenas. Por eso es una organización independiente de los partidos y del gobierno.

Haciendo crecer el CRIC mostramos el interés que tenemos los Indígenas en organizarnos nosotros mismos. Estas luchas de hoy, como las de ayer, nos han costado muchos sufrimientos, cárceles y persecusiones, y nos costarán más antes del triunfo, pero nos vamos fortaleciendo y seguimos la lucha sin miedo. "Ahora la juventud indígena debe despertar y buscar su camino. Seguir la lucha y no caer en la oscuridad" (1). De la raza secularmente aplastada surgen día tras día nuevos dirigentes de primera línea, a los que nuestra organización debe tareas abnegadas y una enorme base de apoyo en nuestra lucha anti-imperialista y antifeudal.

"De los vientres del sexo femenino indígena nacerán nuevas flores de inteligencia que llamarán la atención a toda la civ lización de explotadores, calumniadores, usureros y ladrones, quienes han desterrado de los bosques, de las llanuras y de las selvas a nuestros padres, hijos y esposos; engañándolos con licores alcohólicos para poderlos despojar de sus hogares, de sus cultivos y de sus tierras" (2).

CONCLUSIONES

INTRODUCCION

El Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) está actualmente elaborando unos documentos de análisis de la situación de las comunidades indígenas, para discutirlos - en su próximo Congreso. Las presentes conclusiones comprende los problemas más urgentes denunciados por los distintos delegados y algunas recomendaciones dirigidas sobre todo a los organismos gubernamentales.

Se ha tratado aparte la región de Tierradentro, pues tiene características en algunos aspectos muy diferentes al resto del departamento del Cauca y porque precisamente en Tierradentro programó el CRIC este Encuentro, pero ante la oposición tan intransigente como infundada del gobierno departamental, tuvo que aceptar el cambio de sede. En lo que respecta al problema indígena a nivel nacional, no hay elementos de juicio suficientes para dar una visión de conjunto. Aquí se recogen simplemente algunas denuncias presentadas por los voceros de las comunidades asistentes y se dan una recomendaciones de carácter muy general.

T I E R R A D E N T R O

ANALISIS DE LA SITUACION

1.- Tierradentro es una región subdesarrollada cuya población vive en la miseria y donde el atraso es evidente en lo económico, social, cultural y demás órdenes. La primera causa de esta situación está, en el régimen de opresión de tipo feudal que ejerce allí una pequeña élite, encabezada por Monseñor Enrique Vallejo, Prefecto Apostólico de Tierradentro, y de la cual hacen parte también el doctor Lordy Noriega de la División de Asuntos Indígenas y los Alcaldes de Belalcázar e Inzá.

2.- Este grupo dominante se opone ferozmente a cualquier intento de organización del sector indígena que no esté manipulado por los amos anteriores y denuncia como subversivos y comunistas a los dirigentes auténticos de las comunidades. Los indígenas no tienen ni voz ni voto en los asuntos de Tierradentro a pesar de constituír la mayoría de la población.

3.- No existe realmente libertad de movilización para los indígenas de Tierradentro. Es muy difícil que un indígena logre entrar o salir de la zona sin ser interrogado y remprendido por el respectivo Alcalde, Inspector de Policía o Cura Párroco.

(1) Manuel Quintín Lame
(2) Manuel Quintín Lame

Figura 30 Página inicial del documento de la Semana de Solidaridad con la lucha del campesino indígena, 1973.

INCORA principiaron a ver que había muchos problemas en las zonas indígenas, en los resguardos, por el caso de tierras. Resolvieron que se hiciera un censo indígena. Entonces nosotros no queríamos, por el hecho de que se trataba pues del mismo sistema, de la misma gente del gobierno. Pero nos pusimos a ver con todos los compañeros indígenas que de esa manera podía servir, pues a última hora lo aceptamos y se logró tener contacto con los demás indígenas, los demás resguardos, entonces el CRIC fue creciendo.

Figura 29 Página inicial de un folleto mimeografiado por un grupo de solidaridad de Bogotá, en apoyo del Tercer Encuentro Indígena del Cauca. Lo firman Julio Tunubalá, presidente del CRIC, Manuel Trino Morales, vicepresidente y Juan Gregorio Palechor, secretario, 1973.

Resulta que a como fue creciendo y a la gente le fue gustando, fue encontrando mucha razón. La organización rápidamente le gustó a la gente y principió a que se desarrollara el programa, por ejemplo, la recuperación de las tierras y el no pago de terraje. Entonces, a mí me correspondió ser supervisor, supervisar la zona del sur, que comprendía los resguardos de Río Blanco, Guachicono, Pancitará, Caquiona y San Sebastián, con el fin de ver ellos qué opinaban con respecto a la organización del CRIC. Ellos estaban totalmente y siguen sometidos a la politiquería, como habíamos hablado anterior. Entonces, como allá no hay terratenientes, pues casi no hay con quien peliar por tierra.

Entonces dijimos que para el norte y para el centro había prioridad sobre el trabajo de la recuperación de las tierras y el no pago de terraje, porque principiaron haber muchas demandas, muchos despojos de los terratenientes a los terrazgueros. Ya vimos que había prioridad al norte, al centro y a la parte del occidente. Los del sur no aceptaron en esa época de ninguna manera organizarse junto al CRIC porque lo que pensaban era de que nosotros tal vez de pronto era un engaño o pertenecíamos a la política de la Reforma Agraria. Por eso no creyeron. Ellos siguen siendo liberales y conservadores. Ellos están, pues digamos, cerrados en la banda de que tiene que ser así. Claro que en cuanto al régimen administrativo de los resguardos, sí. Ellos tienen sus cabildos muy bien organizados y hacen respetar las comunidades.

Para mí ya fue un trabajo más durísimo, que me cohibía de hacer, por ejemplo, otros compromisos dentro de mi trabajo. Pasé sufrimientos, pasé mucha crisis por colaborar, pues en atender dentro de la organización. Mas sin embargo, ya dando cumplimiento a mis propósitos y que ese era un compromiso que yo había hecho con mi señora y mis hijos, que haría un esfuerzo, todo un esfuerzo para que si tenía diez hijos o de ahí para atrás, los que tuviera, necesariamente mi promesa era de hacerlos estudiar, hasta que cada uno hiciera su bachillerato.

Entonces en ese tiempo como no había recursos económicos y yo no tenía pues, el suficiente tiempo para trabajar en la artesanía, pero pues yo busqué tierra por ejemplo, para sembrar aunque fuera unas matas. Y me esforzaba mucho. Mis hijos pasaron bastantes trabajos; ellos no pudieron estar muy bien arreglados, muy bien vestidos, como lo hace pues digamos, la gente que tiene su comodidad económica. Había veces que a duras penas se conseguía para un parecito de zapatos y una pequeña camisa. Entonces yo tengo un hermano muy colaborador, muy prudente, muy

honesto, muy consagrado también a la civilización del hombre, y sobre todo, los de la familia, entonces él me colaboró para que mis hijos hicieran los años primarios en la escuela donde él trabajaba, que era en la escuela de El Crucero, corregimiento de Río Blanco, municipio de Sotará.

Mientras tanto, yo me la llevaba en el mejoramiento de la pequeña parcela, en el municipio de La Sierra.

Cuando terminaron el quinto año de primaria de todas maneras, ya se pensaba en el colegio, es decir, que había que principiar a hacer años de bachillerato. Pero como ya contaba anteriormente que todos los propósitos que yo traté dentro del Concejo no se lograron, como era la fundación del colegio, no habiendo más a dónde, resolví salirme del municipio de La Sierra hacia el municipio de Timbío. Aunque de ahí, del municipio de La Sierra salí sin un centavo, pues no tenía plata, no, entonces, yo pensé que para educar mis hijos sería con el trabajo y que el trabajo sería el que me daba para el sustento de mis hijos y hacerlos educar. Fue la salida a Timbío.

Habiendo hecho ya el primer hijo el cuarto bachiller, me pidió que lo pasara a una Normal. Entonces, lo pasé a la Normal del municipio de La Vega. Luego, el otro hijo dijo que lo pasara a la Normal de Varones de Popayán y eso me hizo también pasarme a Popayán, a hacer educar los hijos. El que pasó a la Normal de Varones ya también se graduó. Y estoy pues luchando, por los otros dos que me faltan. Y eso es lo que me retuvo también en Popayán. De resto puedo decir que a mí no me gusta, digamos, estar en las ciudades o los pueblos, porque así sea que no les guste, me parece que el que está en la ciudad, es el haragán, ¿no es cierto? Eso queda para los haraganes. Me gusta mucho la agricultura, me gusta mucho el trabajo material. De manera que aquí[29] me hallo bastante acomplejado, porque no estoy en mis labores agrícolas. Pienso que después de que terminaran estos muchachos, si la suerte me ayuda o tengo vida, me voy para mi campo. Porque ese es un compromiso que hice con la señora y con los hijos que ya se iban formando, que yo los haría educar hasta que hicieran el bachillerato. De ahí para adelante, si ellos tienen capacidad mental para pasar a una universidad, ya es cuenta de ellos, de que ellos verán cómo se defienden, cómo trabajaban, hasta allí mi compromiso.

[29] Esta parte del relato fue registrada en 1980 cuando Palechor vivía en Popayán en una modesta casa que luego perdió, cuando fue invadida a raíz del terremoto de 1983. En ese momento, el trabajo en el CRIC lo ocupaba completamente.

De todas maneras ellos hicieron ese sacrificio y yo también. La mamá, muy honesta, los atendió a la medida de su capacidad pero que sí fue una vida muy dura, y sigue siendo dura, porque todavía pues, por el caso de estar dentro de la organización no tengo esa salida de buscar recursos económicos dentro de mi vida privada. Y eso me ha causado, digamos, el acabóse para mí. El caso de la salud, yo ya hoy carezco de salud, ya me he sentido muy agotado, muy enfermo. Yo no tengo la capacidad de que tenía hace diez años, físicamente. Pero en ese caso, yo estoy muy contento porque el aporte de todo mi esfuerzo, todo mi trabajo, por una parte lo tengo en la familia, que sería el futuro de ellos, pero estoy contento, porque he contribuido para la educación de ellos.

De otra parte, la fuerza de trabajo que está en favor de la organización de los compañeros indígenas, es como si yo estoy echando un capital a una alcancía, no para yo disfrutarlo sino para que disfruten los mismos compañeros indígenas. De manera que hasta la fecha, a pesar de todas esas consecuencias que anoto que he sufrido, yo estoy muy contento. Y me moriría feliz, si los compañeros indígenas se liberan de todo el yugo que existe de hace cinco siglos.

Por parte de mi señora, ella me ha colaborado porque a pesar de tantas dificultades no se desanimó, como ya dije. Yo le tenía miedo al matrimonio porque uno asumía grandes responsabilidades. Pero como resulta

"Me gusta mucho la agricultura, me gusta mucho el trabajo material". Foto: Libio Palechor.

que había mucha desigualdad en edades, ella era un poco más joven, pero logré educarla. Yo principié porque en todo sentido debía educarla porque yo sabía que dentro del proceso de la vida, el hombre debe tener su visión a corto y largo plazo, porque era inquieto. Yo no era que me quedara absolutamente durmiendo en los laureles, sino que luchaba, trabajaba, opinaba, no dormía, me levantaba y pensaba muchas cosas, porque como no era estructurado eso era la escuela mía, eso era el colegio, lo que yo buscaba. Entonces, logré educarla y ella sabe que hay una razón concreta por la cual ella también sufre esas consecuencias económicas, cual es el trabajo en la organización indígena.

Yo pienso que el papel de la mujer después de que la mujer está educada y esté consciente de lo que en realidad hay que hacer dentro de la vida pública y privada, pues el papel de la mujer es importantísimo. Para mí ha sido muy importantísimo, dentro de todo el tiempo. Desde que me casé, que hace 36 años, ella no ha puesto el primer problema, no lo he tenido por ninguna causa, y he tenido esa posibilidad de trabajar para mi hogar y la organización.

Las luchas del CRIC y las tradiciones indígenas

Bueno en total, para continuar dentro de la organización del CRIC, fue porque ya vi que las cosas eran totalmente diferentes. Se trataba de la defensa de una raza, de la defensa de una clase. De un organismo que buscaba la reivindicación de los intereses perdidos, como era la recuperación de las tierras, como era no pago de terraje, me aclararon muchas cosas.

Como yo había luchado, digamos, desde muchos tiempos atrás por buscar el cambio, por buscar otra clase de caminos, buscaba la vía del cambio social, del cambio político, del cambio administrativo. Que hubiera, digamos, una administración que le diera derecho al indígena, al campesino, al obrero, al estudiante, entonces pues, yo ya resolví quedarme, me quedé, seguí trabajando.

Así hubiera pasado dificultades, o esté pasando dificultades, pero ya me quedé trabajando porque ya no era lo impuesto sino que era un proceso que se buscaba para adquirir el derecho del indígena hasta donde mis posibilidades físicas y mentales lo permitían. Consideraba que la defensa de la tradición, las costumbres, era muy importante en nuestra lucha.

Consideraba que éramos una sangre que no estaba llegada de otra parte, una sangre pura, sin embargo, el sistema lo hacía que uno se aver-

gonzara. Por eso me quedé, pues ya me gustó esa lucha y muchas otras cosas, como la recuperación de las tierras. Viendo de que los compañeros estaban totalmente esclavos de los terratenientes, reconociendo que hacía cinco siglos que habían llegado los españoles y que por eso a pesar de ser dueños de la tierra los tenían esclavos, en esas condiciones me pareció muy bueno y por eso seguí trabajando y eso me hace estar aquí.

El CRIC está conformado por los resguardos de indígenas, a la cabeza los cabildos, pero los resguardos que tuvieron esa claridad. Yo hablo de que los resguardos más destacados, más visibles, más luchadores, más trabajadores, han sido los del norte, el centro, Tierradentro y más consecuentes como líderes visibles, han sido los compañeros de Puracé, compañeros de Coconuco, por ejemplo, Paniquitá. De los compañeros de Coconuco, de allí ya van dos presidentes del ejecutivo, que es el compañero Marcos, que estaba en propiedad. Después de que llevaron a la cárcel al compañero Marcos, pues lo reemplazó el compañero Jesús Avirama[30]. Compañeros de Paniquitá también han tenido una claridad, aunque pues ahora último no están muy cerca de nosotros, pero en cierta época colaboraron, impulsaron sin quedar por fuera los compañeros del norte, Tierradentro y el occidente, Chimborazo, Honduras, Aguas Negras. Compañeros del oriente, Jambaló, Guambía, en principio dentraron algunos pero tal vez por algunas causas que los obligó a retirarse (véanse figuras 31 y 32).

Algunos compañeros que se han destacado, por ejemplo, el compañero Manuel Trino Morales, que es una persona muy importante. Es una persona de bastante capacidad, de bastante valor, conocimientos que él ha logrado adquirirlos; muy honesto a pesar de que el enemigo le ha querido hacer críticas, pero no críticas constructivas. En realidad ha sido un hombre muy honesto, a pesar de eso han querido acusarlo, pues los de adentro y los de afuera, o sean ya los indígenas, los mestizos, bueno, en fin, pero ha tenido su gran prestigio.

Compañeros de Jambaló, pues, hay algunos compañeros que han tenido claridad y compañeros de Caldono. Como han sido regiones muy engañadas, muy marginadas, muy sometidas a la politiquería, de todas maneras han sido muy trabajadores, sobre todo para la recuperación de las tierras; se han organizado y están trabajando fuertemente.

[30] Esta parte de las conversaciones fue grabada en 1980, cuando algunos integrantes de la dirección se encontraban en la cárcel.

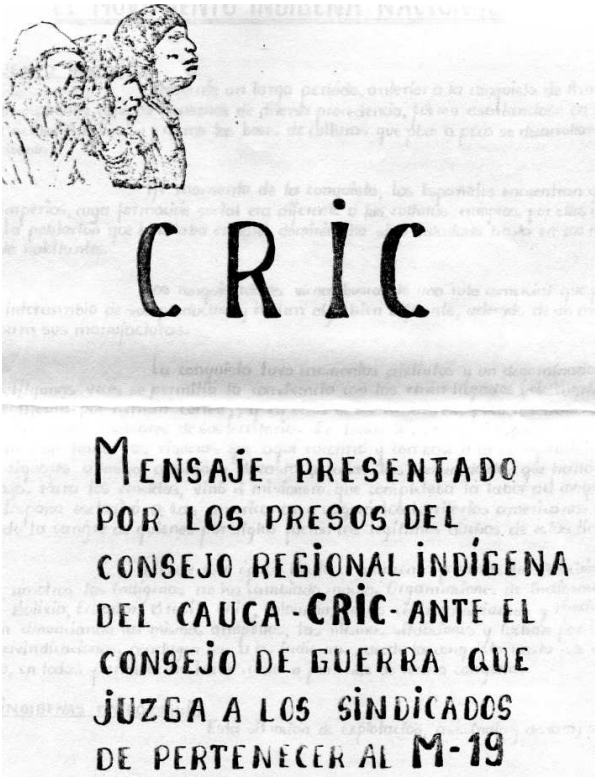
Figura 31 Afiche del grupo *Yaví* en Bogotá, que llama a la solidaridad con los presos del CRIC, 1980.

Me pregunta que ¿por qué algunos resguardos no han entrado al CRIC? Yo estimo de que ha sido en los resguardos del sur y en algunos otros resguardos de acá del centro y de Tierradentro que están muy engañados por los politiqueros. Todavía están pensando en el sueño que les imponen los politiqueros. Todavía piensan en ser inspectorcitos de policía o piensan ser alcaldes o piensan que siendo funcionarios del gobierno, que

es mucha honra, o mucho bien que llega así a su persona. Y otra parte es que en las zonas donde todavía no hay claridad, en el caso religioso o en el aspecto político, dicen que el CRIC, la organización del Consejo Regional Indígena del Cauca, es un mal elemento, que es comunista y el comunismo va contra el clero, contra la religión. Y que los comunistas se organizan para formar cosas contra el gobierno. Entonces, nosotros vemos de que es que carecen todavía de conocimiento político-gremial.

En cuanto en algotras partes, por ejemplo, como en el resguardo de Poblazón, que corresponde aquí al centro, pues hay unos pequeños propietarios que tienen tierrita, pero no la suficiente. Piensan que la organización les iría a quitar, porque el caso de que se recuperaran las tierras, piensan que un indígena que tenga ya cien hectáreas, de que ese ya le irían a invadir. Entonces, pues también falta de claridad; no entienden, ¿no es cierto? Es decir, una propiedad de cien hectáreas de tierra tampoco no se puede invadir, porque pues, eso no alcanza para nada.

Los que han existido dentro de la organización y luego se han salido, pues, algunos han sido tal vez personas que tienen alguna parte de


CRIC

MENSAJE PRESENTADO POR LOS PRESOS DEL CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA -CRIC- ANTE EL CONSEJO DE GUERRA QUE JUZGA A LOS SINDICADOS DE PERTENECER AL M-19

Figura 32 Primera página de mimeografiado de los presos del CRIC, 1981.

deshonestidad, ¿no es cierto? Algunas son personas que ya estaban acostumbradas también a mentir, igual que los politiqueros, a mentir igual a los terratenientes, a mentir iguales así a otras gentes que les gusta engañar a la gente para vivir. Entonces yo digo deshonestidad, pues que después de pertenecer a una organización tan importante que le considero la nuestra, pues se hayan salido por servir al sistema, recibir una inspección de policía o un empleo tan pequeñito, que lo considero, como ser personero. Bueno, en fin, son cosas en esa forma, se han salido. Y otros porque pensaban que de un día para otro era que la organización iba adquirir todo y que iban a volverse ricos también. De manera que entonces, esas cosas han perjudicado.

Otro punto, digamos, por el cual algunos compañeros se han retirado, ha sido también porque han sido engañados de grupos políticos que están muy interesados en llevarse los valores y la fuerza de trabajo de la organización. Y como la organización no le podía caminar pues también nos los han sacado engañados, diciendo que yéndose con ellos, que entonces ya conseguirán todo, y que los que están en el CRIC, pues ya no son gente que está reclamando los derechos sino que, también nos han calificado, pueden calificarnos como burócratas con el sistema. Entonces, todas esas cosas se han dejado creer y se han retirado.

¿Cuál ha sido el papel de la mujer en la lucha de la organización? Pues todavía ha sido muy difícil de concretar más a fondo, por el hecho de que existe todavía lo impuesto. Por ejemplo, dicen que la mujer es inferior al hombre y que porque es inferior al hombre tiene que estar bajo su dominio, el dominio del hombre y lo que diga el hombre.

Y allí está infundido lo que yo hablaba anteriormente, el caso que existió un paraíso terrenal y que ese paraíso terrenal, pues allí puso Dios a Adán y luego para formar la mujer le sacó una costilla y que de esa costilla era hecha la mujer. Y que luego, pues como Eva fue la que pecó, pues entonces ella tendría que sufrir todos esos castigos, es decir, más aún, para siempre.

Que eso era un pecado original, que quedaba en la gente, sobre todo para las mujeres y para los hombres también. Entonces todas esas cosas le infunden allí; se mete también lo que se llama la religión diciendo que sólo la pecadora es la mujer, sin reconocer que en virtud de decir que la pecadora es la mujer o sola la mujer, no le hicieron conocer al ser humano en realidad las cosas como son. Le han tapado esa educación que debía tener la persona, o sea, la mujer y el hombre en que ambos son seres humanos, ambos sexos tenemos derecho a la vida.

Entonces existe esa complejidad de inferioridad y eso ha sido el motivo para que todavía no es muy visible dentro del trabajo de la organización; pero para nosotros ha sido el papel que ha desempeñado la indígena muy importante. A pesar de sufrir todas esas cosas que ya anoté, porque se le ha dado valor al hombre, es decir, ha colaborado mucho. Ellas en la época de la recuperación de las tierras, se han enfrentado con la policía, han recibido garrote, han seguido recibiendo carcelazos. Las señoritas, por ejemplo, así les dieran garrotes o patadas, también han contribuido, entre esas Rosalía Jesús.

Entonces considero que el problema de que no desempeñe un papel más avanzado la mujer, consiste en que nosotros mismos, los hombres, nos hemos dejado sugestionar de la inferioridad, pues no la estamos educando. Yo considero de que nosotros debemos educar a la mujer. La mujer necesariamente necesita educarla. Educarla no quiere decir que la educación sea hacia el sistema que nos han impuesto; enseñarle a escribir y a leer, eso debe saberlo. Pero lo más importante que buscamos, el cambio; buscamos recuperar nuestros derechos perdidos y en este sentido debe contribuir la mujer. Y nosotros no la hemos educado en ese sentido, pues parece como si no estuviera colaborando, no contribuyera. Pero la mujer consciente, la mujer que medianamente se la ha ido educando, pues es consciente de lo que se está haciendo.

Por ejemplo, el caso mío. La señora mía no sale allá a echar garrote. No sale a echarle piedra a los enemigos en las recuperaciones de tierra, ni tampoco pues, va a las reuniones. Pero ella tiene un compromiso, es decir, dentro de la parte educativa, es de que ella tiene un compromiso con mi persona, y me contribuye cuando me toca salir a la lucha, y ella se entiende con todas las cosas de la casa, porque ha hecho parte de una pequeña educación que le he dado.

Creo que nosotros siempre hemos mejorado, que poco a poco, después de educar a la mujer, debe participar en los actos de los cuerpos organizativos, ya sea en la dirección. Pero, vuelvo y repito, lo que falla es la educación. La mujer de todas maneras tiene que educarse, muy bien educada. Tiene que saber de dónde viene, a dónde está y para dónde va, ¿no es cierto? Yo quisiera anotar que eso es un proceso a largo plazo.

La gente, las mujeres sobre todo, tienen que aprender a conocer todo el proceso de lucha. Toda acción en el campo de la lucha, en el terreno, entonces vemos que todavía, como yo decía, le falta educación, le falta capacitarse más. Entonces con ese complejo de inferioridad impuesto, la

maquinaria de la gente explotadora, de terratenientes y de sacerdotes, les inculcaban tantos sustos, pues que el diablo se las llevaba, toda esa vaina; entonces, todavía falta pero sí consideramos que en poco tiempo la mujer será muy útil a nivel de ejecutivo.

Antiguamente, que yo conozca, no ha habido mujeres en los cabildos. Pero ya hablándolo en plata blanca, y en la adquisición de conocimientos individuales de las mujeres, reconozco de que sí hay gente, que podría servir para esas cosas. Porque yo me recuerdo que en la lucha de los diez años, en el resguardo de Guachicono[31], las mujeres desempeñaron un gran papel. Y hay mujeres muy importantes y más capaces, de más valor físico, de más valor mental. Más fácil para dominar, más fácil para entender las cosas y de todas maneras, veo que sí la mujer es muy importante. Desempeñaría un gran papel si la lleváramos también dentro del cuerpo de los cabildos.

Eso no chocaría con las tradiciones de los indígenas siempre y cuando que la persona esté educada. Chocaría si no está educada. Si piensa que es la que va a mandar, la que va a ordenar, pues eso es difícil, porque yo entiendo también y me ha tocado ver, que la actividad de la mujer, en veces, por poca cosa, se sulfura. En cosa poca, pues se sulfura, se disgusta o hace cosas muy violentas. En ese caso hay que estar educado.

En lo de las tradiciones de nosotros me he propuesto y otros también lo hacen, investigar a fondo y comparar el funcionamiento de la medicina. El funcionamiento del organismo, de la medicina indígena tradicional con el funcionamiento de la medicina moderna.

Considero que la medicina más importante y que se debe llevar a efecto y que nunca debe olvidarse el hombre humano, o el ser humano, es la medicina vegetal. Porque dentro de las experiencias que tengo, veo que uno cuando toma, por ejemplo, una medicina contra una enfermedad, si toma la medicina vegetal, si no le hace efecto, si no le hace provecho para la enfermedad que tiene, no le hace mal. Pero en la mayoría de los casos, eso es más certero, es más seguro la medicina vegetal.

En cambio, cuando uno usa la medicina moderna, o lo que llaman medicina química, porque ya es procesada, aunque sea extraída de algunas plantas, pero como es procesada, me parece pues no muy efectiva. Me parece que es una cosa que contradice el organismo, por el hecho de que esa medicina puede que le haga provecho, o puede adquirir mejoramien-

[31] Se refiere a la lucha de los años treinta por defender un terreno del resguardo.

to, o una pequeña calma en la enfermedad, que le va a combatir con esa medicina. Pero resulta que si le hace bien, le da una calma para dicha enfermedad, le hace mal para otras enfermedades, es decir, que se le congestiona el organismo. Entonces no estoy de acuerdo en la medicina química, porque veo que se congestiona el organismo. Pienso que lo fundamental es seguir continuando la defensa de la costumbre de la medicina tradicional, en ese sentido. Porque hay otro caso que me doy cuenta y es que si uno acostumbra por ejemplo, una medicina química, de todas maneras le va obstruyendo, como dije, el organismo y se le van produciendo otras enfermedades que nunca han sido vistas en el ser viviente, en el ser humano. Yo pienso que esos son productos de tomar o utilizar la medicina química.

Está el caso de la planificación familiar. Yo opino que pues, son intereses impuestos; casi que yo no sé de dónde venga, digamos, ese invento de la planificación familiar. Yo pienso que ese invento de la planificación familiar venga de afuerita; como yo digo de afuerita, porque por ejemplo, Norteamérica o Estados Unidos ha sido un país muy interesado en apoderarse de los países suramericanos, para tenerlos bajo su dominio y a última hora pues ha regado mucho capital, pues yo pienso que de pronto sea para apoderarse de hasta de los territorios. Pienso que esa planificación familiar es para que no haiga mucha gente; para que los gobiernos de estos países no pidan tanto crédito, tanto préstamo o para que no haiga tanto problema. Oigo decir a la gente que no hay que tener hijos, o unos poquitos, unitos, dositos, viendo que los pueda educar. Y yo creo que no es porque no los pueda educar, sino que esa producción les haría falta a los explotadores. Un padre de familia, sea honesto y quiera educar a sus hijos, eso pues no va a salir para otra parte, sino que se queda pues fregado, de todas maneras invertido dentro del mismo terruño, dentro el mismo país y no sale pues para los Estados Unidos que es donde más acaparan la plata, ¿no?

Hay otra cosa y es que, para planificar debe ser por intermedio de unas pastillas, de otros remedios, ¿qué será que les ponen a las mujeres? Un aparato que ponen en el otro aparato quesque para que no tengan hijos. Entonces yo pienso que esas pastillas son las de esterilizar el organismo de la gente, y que si salen hijos pues salgan idiotas útiles, es decir, idiotas, es decir, que no sirvan para nada.

Porque eso es lo que le interesa al enemigo de la clase proletaria y a otros países de ese invento, pues sea de esterilizar a la gente y volverla un personaje que no sirva para nada, o que quede al servicio de un capitalismo. Entonces en ese sentido, no.

Pero hay otros problemas inmediatos y que es que la persona, por ejemplo, siempre se ha visto que las mujeres ya se alegran para no tener ese problema, que no les duela pues para tener los hijitos. Pues usan esas pastillas, pero resulta que cuando las dejan de tomar, pues, o se descuidan, entonces, cuando se acuerdan es que salen con dos o con tres, entonces eso es un problema que congestiona, es decir, lo considero como una cosa muy mal hecha.

Luego entiendo que esteriliza la sangre, esteriliza el organismo. Y no soy partidario de que se utilice lo químico para la planificación familiar y es por el hecho de que, yo digo que les esteriliza la sangre o el organismo. Porque es la misma cosa de los fertilizantes, la producción agrícola. Como ejemplo, si uno compra abono químico que es procesado, para la siembra de las matas, resulta que la primera siembra hace una buena cosecha; en la segunda, le echa el mismo abono pero ya se le da menos. En la tercera, le echa más abono pero se le da menos producto, ya menos cosecha tiene. Luego después de eso, ya no se da nada. Entonces el abono químico ha esterilizado totalmente, es decir, que ha acabado con la capa vegetal, que ha acabado con la capa orgánica, después no se da ni rabia. Eso queda convertida en tierras áridas que absolutamente no se da nada. Tienen que dejarla unos diez o veinte años para que principie a crecer nuevamente la capa vegetal para la producción. En las mismas condiciones, creo que el abono químico en el organismo del hombre, lo obstruye, lo termina, lo acaba y termina en quedar una raza, una familia degenerada.

Lo que sí creo es que necesariamente un Estado, un gobierno, para la planificación familiar, o un hogar, debe ser diferente. Debe tener educación porque no debemos hablar lejos, no podemos hablar de lo que no conocemos, sino de lo que conocemos.

Yo conozco que en cuanto a la vida en el contacto directo entre el hombre y la mujer hay mucha ignorancia en eso, no está educada la gente, no estamos educados, y por eso es que existe mucha familia; porque no estamos educados en ningún sentido y de que de esa mala educación existe en los amantes.

Los politiqueros, estatuas de paja

Yo no me hallo totalmente enemigo de las personas, sino enemigo del sistema, la forma del desarrollo de la política, ¿no es cierto? Porque de

ninguna manera he visto el mejoramiento hacia los pueblos marginados, a los pueblos menos favorecidos, la ayuda de los politiqueros.

Estoy muy descontento por el hecho de que los discursos que dan, por ejemplo, en los pueblos más ignorantes, ofrecen muchas cosas. Ofrecen digamos, el mejoramiento, el cambio, toda esa vaina, y como la gente está totalmente ignorante, la tienen ignorante, les hacen caso. La tienen sometida que si no vota, por ejemplo, por el partido liberal o por el partido conservador, pues que de todas maneras ya se van a quedar sin gobierno y sin ninguna ayuda; entonces la gente al oír esos discursos, dicen: "Ah, este señor sí que habla bien, vamos a votar por si acaso. No es que nosotros seamos liberales o conservadores, pues vamos a votar", así sepan que los mismos jefes liberales a nivel departamental vayan a la Cámara de Representantes o al Senado, y hacen leyes al gusto de ellos, y que las leyes que hacen ellos es a favor de ellos mismos. Entonces, después le agregan diciendo que después de que forman esas leyes, le llaman que eso es la reforma de la ley, la Constitución y que entonces, que ya es una Constitución del pueblo. Yo pienso que la Constitución debe formarse de una ley, de un gobierno de acuerdo a todos los problemas que se presentan en un país y que hay que solucionar estos problemas. Y eso no lo hace, sino una conversa que engaña a la gente.

Y por eso es que en ese sentido aquí en el Cauca, se ha hecho visible, por ejemplo, un señor de nombre Víctor Mosquera Chaux, que ha tenido esa posibilidad de engañar la gente, de someterla. Y que el pueblo es tan ingenuo, incluyendo que algunos intelectuales del mismo Popayán, o de las regiones, como por ejemplo, así sea gente del municipio de Santander, del municipio de Bolívar, o así de otros pueblos, pues se le van arrimando, se le van arrimando, que porque él les ofrece unos puesticos, y en realidad a algunos les dan, pero a los otros no les da puesto sino que les da por la nalga.

Sin embargo, no cogen experiencia, ¿cierto? Me acuerdo tanto, por ejemplo, uno que trabajó en la política del MRL y tanto luchaba contra Mosquera Chaux; pues resulta que un día cualquiera, cuando amaneció, pues que se le agregó a Víctor Mosquera Chaux, le mendigó la voluntad a Mosquera Chaux. Entonces eso hacía que esa gente que estaba con ese señor se metiera también por allí, engañada. Pero a ese señor después de que se le entregó a Mosquera Chaux, éste lo separó, no le ayudó en nada, y de todas maneras lo tiene por fuera de las puertas.

Entonces quiere decir que esa gente intelectual también, es decir, algunos intelectuales carecen de capacidad política, porque uno a pesar de

ser ignorante, cómo se va a estar entregando de patas y manos a un político de esos, sabiendo que esa es la forma de engañar a la gente. Entonces, en ese sentido se han hechos famosos, el tal Víctor Mosquera Chaux se ha hecho famoso, sin trabajar, sin colaborarle a nadies.

Ahora, por ejemplo, la ayuda a los pueblos, pues no se ve. Los trabajos son netamente elaborados por el mismo pueblo, por ejemplo, la fuerza de trabajo de la acción comunal, con mingas, toda esa vaina. El individuo yo no sé por qué causa engaña a la gente. Y hay gente que se entrega; yo pienso que ¿cómo es que se dejan mangoniar de un cacique con toda esa clase de mentiras? ¡Qué vergüenza para el Cauca!

Sí, ¡eso es una vergüenza! Que un individuo que absolutamente no le ha servido a su pueblo, a su patria chica, que no es sino sentarse, como un rey no más, donde está sentado y allá le van a aparecer las gentes, a mendigarle voluntades. Pues esos son los que han subido allí a ese señor.

Entonces es una raza, es una familia de tradición. Pues porque este viejo, como es que se llama... Tomás Cipriano de Mosquera, pues ocupó la presidencia por algunos períodos y que ya, pues, había que tenerle fe a esa descendencia que es Víctor Mosquera Chaux. Pero conseguir con la política de Mosquera Chaux no se ha conseguido nada; porque sobre todo en las zonas indígenas, en virtud de que hubiera estado defendiendo su gente, que vota por él, está haciendo lo mismo que hizo con el señor de que hablamos, dándole patadas, dándole garrote, dándole puños. De manera que entonces, eso es un engaño que le hacen a la gente. Es un engaño vitalicio de jugar como se dice, el gato con el mísero ratón.

Con respecto al CRIC, son los politiqueros que están totalmente en contra. Son los politiqueros que están demasiadamente encarnados hacia su politiquería y nunca defender a los indígenas. A los indígenas los engañan, diciendo por ejemplo, ahora, que ya les van a dar carretera, y les van a dar puestos de salud, les van a dar tierra para trabajar. Pero en carácter de mi persona yo veo que eso es buscando nuevamente agrandarse politiqueramente y luego, pues tomarse el poder, tomarse los mandos administrativamente, politiqueramente y luego a perseguirnos peor.

En ese sentido, para mí los politiqueros es como colocar un cero a la izquierda. En el sentido de que como de ninguna manera se le ha visto trabajo a favor de los indígenas, a favor de los campesinos, a favor de los estudiantes, a favor de nadies, es como quien construye una estatua que no sirve sino para verla, pero un estatua que se construye, una estatua de

paja. Que esa estatua de paja de todas maneras no sirve sino para verla. No es ni siquiera que sirva para recostarse porque va y se voltea. Entonces, digo que es una estatua de paja, es decir, de mentira, de engaños ante toda la sociedad campesina e indígena; lo que busca es terminar con nosotros como indígenas, terminar con nosotros como organización, entonces para nosotros lo que dicen, todo es paja.

¿Por qué una organización de indígenas?

Los indígenas han hecho como personas, lucha por sus intereses, pero es necesaria una organización para formar líderes. Si sólo depende de un caudillo, se muere y todo se acaba. No estoy de acuerdo en uno que mande a todos.

Para una lucha reivindicativa hay que educar a su grupo étnico; por una parte, una sola persona, si lesiona intereses o lo asesinan o la encarcelan, todo se acaba. Fue el caso de Manuel Quintín Lame (véase figura 33). En cambio, si se educa y se organiza y no está comandado por un caudillo, todos conocen lo que se hace, cuando asesinan un líder o lo encarcelan, la lucha sigue de todas maneras.

En el caso de Guachicono y otros, se han perdido costumbres, tales como la lengua. Pero entonces luchamos para que no se extingan las tradiciones y costumbres porque eso es lo que quieren el Estado y los mesti-

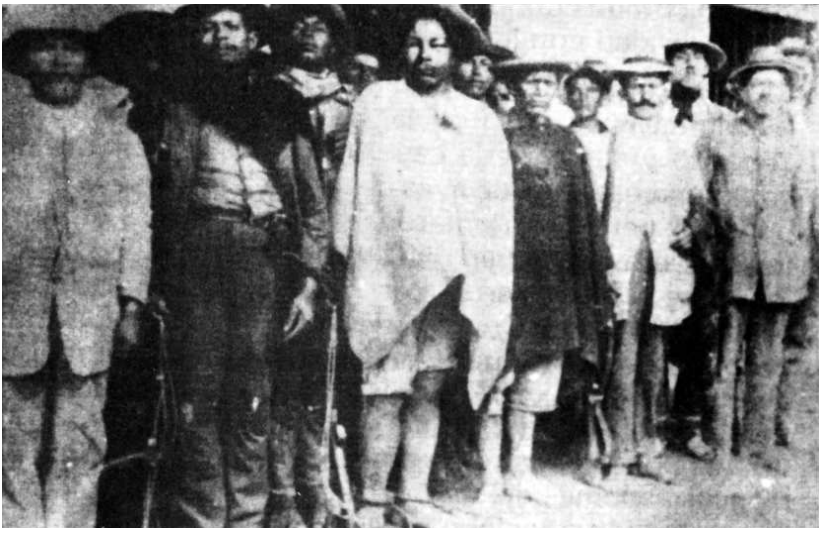


Figura 33 Foto de Quintín Lame aprehendido, El Cofre (Popayán), 1917; Quintín Lame en el centro con el rostro desfigurado por los golpes y los pies amarrados con grillos. Fuente: Fajardo, 1999.

zos. Los paeces siempre se han considerado indígenas, pero ven que les quitan el derecho, la razón y sus tierras.

Los yanaconas, nosotros, nos reivindicamos como indígenas porque a pesar de perder la lengua, todavía tenemos el cobijo indígena: nos gobierna el cabildo y estamos en resguardo, bajo la Ley 89 de 1890. A pesar de haber perdido costumbres, pensamos que si no nos organizamos nos extinguen. Pero queremos sobrevivir, estamos honrosos de sentirnos indígenas todavía. Somos de propia raza, nos consideramos de sangre totalmente indígena.

Entre 1989 y 1990 han ocurrido varias asambleas en el Macizo Colombiano para reivindicarse los cinco resguardos del sur del Cauca, que son Río Blanco, Guachicono, Pancitará, Caquiona y San Sebastián. Todos son de la zona del Macizo Colombiano. Estamos pidiendo una mejor educación. ¿En qué forma? Hacer completa la primaria y crear colegios agropecuarios y de artes industriales, que se tenga en cuenta el mejoramiento de la región, la cultura, en el caso de volver a recuperar tradiciones y costumbres.

Como también pedir al gobierno se nos dote de tierra suficiente para ampliar los resguardos o crear resguardos en la Bota Caucana; el gobierno está comprometido a solventar colaboración económica y social hasta que los resguardos tengan producción para poderse sostener. En adelante, le corresponde al Estado responder por estos asentamientos, pues en el Macizo no hay terratenientes.

En la Bota Caucana se pueden crear resguardos; en Río Blanco se puede ampliar, porque ese sí tiene tierras aledañas. Este movimiento no ha pedido asesoría al CRIC, pero tiene su propia organización, que es nueva.

Sobre el origen de los cinco resguardos, está en discusión. Hay un nombre que nos dicen: yanaconas, pero no tenemos otro conocimiento pues es por el historiador Juan Friede.

De niño nunca se hablaba sino de que éramos indígenas; era cierto porque estábamos bajo la Ley 89 de 1890, pero no se decía ningún nombre de grupo étnico, no había conocimiento de la sobrevivencia de otros grupos étnicos, no sabíamos del Putumayo, de los paeces o de los guambianos. La gente en comienzos del siglo se dedicó a la producción y no conocía nada más. Entre los resguardos del Macizo sí nos conocíamos, pero las reuniones se hacían en cada resguardo.

A fin de cada diciembre de todos los años, se nombraba cabildo, por voto popular. Votaban los varones mayores de quince años. El goberna-

Figura 34 Minga en Corinto, Cauca, 1979.

dor citaba a toda la comunidad en una fecha, por lo general el 25 de diciembre, día de pascua, para elegir el cabildo. Salían los electores con sus mujeres y sus hijos. El cabildo que había, aclaraba la forma en que debían depositar su voto. El voto era dando su firma o haciendo una raya por el que quería votar, las mujeres no entraban en eso.

El 1º de enero se posesionaba el nuevo cabildo ante el inspector que lo juramentaba y ese día daban el informe y los que salían entregaban por medio de un acta, no había ninguna ceremonia especial, ni fiesta. No teníamos varas[32] como otros. La gente era celosa y no dejaba arrimar mestizos; el cabildo siempre defendió la tierra. La creencia era defender la tierra y hacer cumplir la ley.

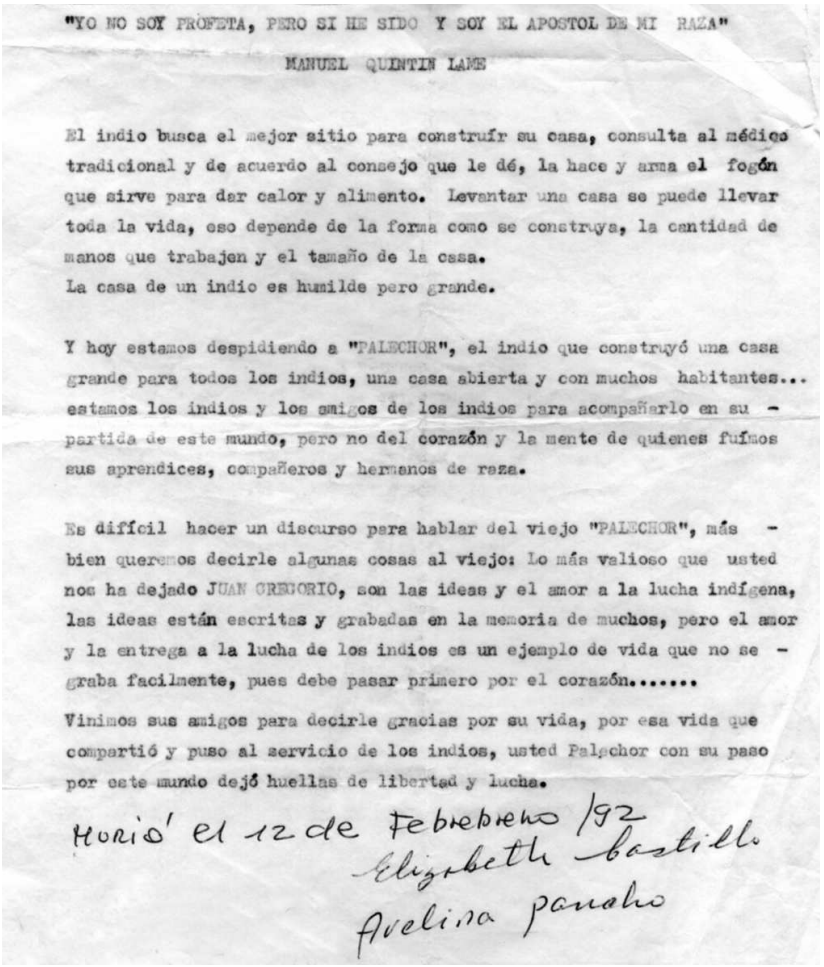
El cabildo se encargaba de oír las peticiones de los comuneros que no tenían tierra y el cabildo tenía que buscar dónde había un indígena que tuviera bastante y no la explotara y la adjudicaba al comunero. Claro que había y sigue habiendo peleas por linderos; el uno quiere pasársele al otro y quitarle tierra. Allá no ha pasado que algunos acapararan mucho. Claro que sí hay algunos que tienen más, pero no es como en otros resguardos que algunos han sido vividores y le han quitado a los más débiles. Otra obligación del cabildo era cuando discutían por linderos, hacer inspección ocular y decidir. Siempre era y sigue siendo respetado.

[32] Se refiere al uso de un bastón o vara que simboliza el rango de miembro del cabildo indígena, costumbre existente entre paeces y guambianos.

Había migración, desde que recuerdo. Los jóvenes no tenían cómo trabajar y se iban al Valle, Antioquia, Caldas, como jornaleros. Unos volvían y otros se quedaban por allá. Las mujeres eran las que más se iban. Querían rebuscar y estar bien presentadas.

Otra cosa importante del cabildo era hacer los caminos de herradura. Eso se hacía por medio de mingas o se le ponía como obligación de las personas.

La minga es la conglomeración de indígenas a trabajar en una cosa, por ejemplo un tramo de camino (véase figura 34). Los indígenas llevaban su herramienta y las mujeres iban a cocinar: sopa de maíz o caldo de papa. Todos mambean pero tomaban chicha y no otro licor. Había músi-



"YO NO SOY PROFETA, PERO SI HE SIDO Y SOY EL APOSTOL DE MI RAZA"

MANUEL QUINTIN LAME

El indio busca el mejor sitio para construír su casa, consulta al médico tradicional y de acuerdo al consejo que le dé, la hace y arma el fogón que sirve para dar calor y alimento. Levantar una casa se puede llevar toda la vida, eso depende de la forma como se construya, la cantidad de manos que trabajen y el tamaño de la casa.
La casa de un indio es humilde pero grande.

Y hoy estamos despidiendo a "PALECHOR", el indio que construyó una casa grande para todos los indios, una casa abierta y con muchos habitantes... estamos los indios y los amigos de los indios para acompañarlo en su - partida de este mundo, pero no del corazón y la mente de quienes fuímos sus aprendices, compañeros y hermanos de raza.

Es difícil hacer un discurso para hablar del viejo "PALECHOR", más - bien queremos decirle algunas cosas al viejo: Lo más valioso que usted nos ha dejado JUAN GREGORIO, son las ideas y el amor a la lucha indígena, las ideas están escritas y grabadas en la memoria de muchos, pero el amor y la entrega a la lucha de los indios es un ejemplo de vida que no se - graba facilmente, pues debe pasar primero por el corazón.....

Vinimos sus amigos para decirle gracias por su vida, por esa vida que compartió y puso al servicio de los indios, usted Palechor con su paso por este mundo dejó huellas de libertad y lucha.

Murió el 12 de Febrebrero /92
Elizabeth Castillo
Avelina Pancho

Figura 35 Palabras pronunciadas por Avelina Pancho, paez de Tierradentro, en el entierro de Juan Gregorio Palechor, el 13 de febrero de 1992 en Popayán.

cos de flauta y tambora que acompañaban el trabajo. Llevaban los niños para que se fueran acostumbrando a trabajar. En la tarde todos se iban a la casa.

De mí mismo creo que soy persona que primero pienso. Veo primero dónde está el daño y dónde la componenda. Después hablo y me siento que cumplo el liderazgo de enseñar. Soy pasajero y el mundo sigue caminando. Pero hay que dar buena orientación, para no andar para atrás. Si me hubieran enseñado algo, hubiera podido hacer más. Por eso reclamo al gobierno; esa es la rabia de Palechor.

¿A qué le tengo miedo? A caerme de mis propios pies. No he sentido miedo porque me he confiado de mi trabajo. Cada paso lo he pensado.

Bibliografía

Aceves, Jorge. 1991. *Historia oral e historias de vida. Teoría, métodos y técnicas. Una bibliografía comentada*, México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

_____. 1993. *Historia oral,* México: Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana.

Anderson, Benedict. 1983. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism,* Londres: Verso.

Archila, Mauricio. 1998. "Fuentes orales e historia obrera", en *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales,* tomos I y II, Thierry Lulle, Pilar Vargas y Lucero Zamudio (comps.), Barcelona: Anthropos Editorial.

Bakhtin, Mikhail. 1981. *The Dialogic Imagination: Four Essays*, Michael Holquist (ed.), Austin: University of Texas Press.

Clark, Katherine y Michael Holquist. 1984. *Mikhail Bakthin***,** Cambridge-Massachusetts: Harvard University Press.

Barnet, Miguel. 1968. *Biografía de un cimarrón*, México: Siglo XXI Editores.

Barth, Fredrick. 1976. "Introducción", en *Los grupos étnicos y sus fronteras.* México: Fondo de Cultura Económica.

Bauman, Zygmund. 2002. *La cultura como praxis,* Barcelona: Editorial Paidós.

Bellaby, Paul. 1991. "Histories of Sickliness: Making Use of Multiple Accounts of the Same Process", en *Life and Work History Analyses: Qualitative and Quantitative Developments,* Shirley Dex (ed.), Londres-Nueva York: Routledge.

Bertaux, Daniel. 1991. "Social Genealogies, Commented and Compared: an Instrument for Observing Social Mobility Processes in the 'longue durée', conferencia en 'Social Inequality in Historical and Comparative Perspective', Praga, 18-21 de junio de 1991.

_____. 1992. "Les transmissions familiales intergenerationnelles: esquisse d´une approche comparative", conferencia franco-soviética "Psychoanalyze et sciences sociales", Moscú, 30 de marzo-5 de abril de 1992.

Bonfil Batalla, Guillermo. 1987. *México profundo. Una civilización negada,* México: SEP-CIESAS.

Braun, Herbert. 1987. *Mataron a Gaitán. Vida pública y violencia urbana en Colombia,* Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Brumble, David. 1988. *American Indian Autobiography,* Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.

Bruner, Edward. 1986 (a). "Ethnography as Narrative", en *The Anthropology of Experience,* Victor Turner y Edward Bruner (eds.), Chicago: University of Illinois Press.

_____. 1986 (b). "Introduction", en *The Anthropology of Experience*, Victor Turner y Edward Bruner (eds.) Chicago: University of Illinois Press.

Burke, Peter. 1993. *Formas de hacer historia*, Madrid: Alianza Editorial.

Bynum, David. 1973. "Oral Evidence and the Historian: Problems and Methods", en Richard Donson (ed.), *Folklore and Traditional History*. La Haya-París: Mouton.

Caja Agraria, INCORA y otros. 1990. *Políticas del Gobierno Nacional para la Defensa de los Derechos Indígenas y la Conservación de la Cuenca Amazónica,* Bogotá: Caja Agraria.

Caplan, Pat. 1992. "Spirits and Sex. A Swahili Informant and his Diary", en Judith Okely y Helen Callaway, *Anthropology and Autobiography,* Londres: Routledge.

Codazzi, Agustín. 1959. *Jeografía física i política de las provincias de la Nueva Granada*, Bogotá: Banco de la República.

Colmenares, Germán. 1975. *Terratenientes, mineros y comerciantes,* Cali: Universidad del Valle.

_____. 1979. *Historia económica y social de Colombia*, Bogotá: Ed. La Carreta.

Colom, Francisco. 2002. *La política del multiculturalismo,* conferencia inédita. Bogotá.

Crapanzano, Vicent. 1980. *Tuhami, Portrait of a Moroccan,* Chicago-Londres: The University of Chicago Press.

Chapman, Malcolm, et al. 1989. "Introduction", en *History and Ethnicity*, ASA Monographs 27, Londres-Nueva York: Routledge.

De Coninck, Frédéric y Francis Godard. 1998. "El enfoque biográfico a prueba de interpretaciones. Formas temporales de causalidad", en *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales,* tomos I y II, Lulle, Thierry, Pilar Vargas y Lucero Zamudio (comps.), Barcelona: Anthropos Editorial.

Degregori, Carlos Ivan. 1990. *Qué difícil es ser Dios. Ideología y violencia Política en Sendero Luminoso,* Perú: Ed. El Zorro de Abajo.

Deng, Francis. 1986. *The Man Called Deng Majok: a Biography of Power, Polygyny and Change,* New Haven: Yale University Press.

Dex, Shirley (ed.). 1991. *Life and Work History Analysis: Qualitative and Quantitative Developments,* Londres-Nueva York: Routledge.

Domínguez, Camilo y otro. 1990. *La Economía Extractiva en la Amazonía Colombiana. 1850-1930,* Bogotá: Tropenbos Colombia, Corporación Colombiana para la Amazonia, Araracuara.

Duque Gómez, Luis. 1955. "Colombia, monumentos históricos y arqueológicos", en *El Occidente Colombiano,* pp. 191-199, México.

Echeverri de Ferrufino, Ligia. 1988-1991. "Socialización y vejez, una explicación teórica para el caso empírico colombiano", en *Maguare*, vol 6, n.º 6-7, Bogotá: Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Colombia.

Eickelman, Dale. 1985. *Knowledge and Power in Morocco. The Education of a Twentieth Century Notable,* Princeton: Princenton University Press.

Elias, Norbert. [1961-1962] 1997. *Os Alema?s. A luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX,* Río de Janeiro: Jorge Zahar Ed.

Escobar, Fray Gerónimo. 1983. "Relación para los muy poderosos señores del Real Consejo de Indias, ansi de la descriptión de la tierra que llaman Gobernación o Provincia de Popayán, como de los individuos que hay en ella, como de algunas cosas que convino hacerse para su buen gobierno, ansi en lo temporal como en lo espiritual", en *Cespedesia*, n.º 45-46, Suplemento n.º 4, enero-junio, Cali: INCIVA.

Fajardo, Luis ALfonso, et. al. 1999. *Manuel Quintín Lame y los guerreros de Juan Tama*. Bogotá: Nossa y Jara.

Faust, Franz. 1989-1990. "Etnografía y etnoecología de Coconuco y Sotará", en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXVII, pp. 53-90. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Ferguson, Brian R. y Neil Whitehead. 1992. "The Violent Edge of Empire", en *War in the Tribal Zone: Expanding States and Indigenous Warfare,* Santa Fe, Nuevo México: School of American Research Advanced Seminar Series.

Friede, Juan. 1944. *El indio en la lucha por la tierra. Historia de los resguardos del macizo central colombiano*, Bogotá: Ed. Espiral.

Geertz, Clifford. 1983. *Local Knowledge*, Nueva York: Basic Books Inc. Publishers.

Godard, Francis. 1996. "El debate y la práctica sobre el uso de las historias de vida en las ciencias sociales", en *Uso de las historias de vida en las ciencias sociales*, Godard Francis y Robert Cabanés, Cuadernos del CIDS, n.º 1 Serie II, Bogotá: Universidad Externado de Colombia.

Gow, David y Joanne Rappaport. 2002. "The Indigenous Public Voice. The Multiple Idioms of Modernity in Native Cauca", en *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America*, Warren, Kay y Jackson, Jean (eds.), pp. 47-80, Austin: University of Texas Press.

Griaule, Marcel. 1965. *Conversation with Ogotemmeli: An Introduction to Dogon Religion Ideas*, Oxford: Oxford University Press.

Gros, Christian. 1991. *Colombia indígena. Identidad cultural y cambio social,* Bogotá: Cerec.

_____. 1992. "Los campesinos de las cordilleras frente a los movimientos guerrilleros y a la droga. ¿Actores o víctimas?", en *Revista Análisis Político*. n.º 16, mayo-agosto, pp. 34-54.

Gusdorf, Georges. 1991. "Condiciones y límites de la autobiografía", *e*n *La autobiografía y sus problemas teóricos. Suplementos Anthropos,* n.º *29*, diciembre.

Gutiérrez, Francisco. 1998. "Historias de vida: notas acerca de la tradición polaca", en *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*, tomos I y II, Thierry Lulle, Pilar Vargas y Lucero Zamudio, Barcelona: Anthropos Editorial.

Jackson, Jean. 2002. "Contested Discourses of Authority in Colombian National Indigenous Politics: The 1996 Summer Takeovers", en

Indigenous Movements, Self-representation, and the State in Latin America, Austin: University of Texas Press.

Jimeno, Myriam y Adolfo Triana. 1985. *Estado y minorías étnicas en Colombia,* Bogotá: Ed. Cuadernos del Jaguar.

Jimeno, Myriam. 1996. "Juan Gregorio Palechor: tierra, identidad y recreación étnica", en *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 1, n.º 2, primavera, pp. 46-77.

Krupat, Arnold. 1985. *For Those Who Come After. A Study of Native American Autobiography,* Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.

Kuper, Adam y Jessica Kuper (eds.). 1985. *The Social Science Encyclopedia,* London: Routledge y Kegan Paul.

Kuper, Hilda. 1978. *Shobuza II Ngwenyama and King of Swaziland. The Story of an Hereditary Ruler and his Country*, Duckworth.

Labov, William. 1972. "The transformation of Experience in Narrative syntax", en *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular,* Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Lamb, Sarah. 2001. "Being a Widow and Other Life Stories: the Interplay Between Lives and Words", en *Anthropology and Humanism,* vol. 26 n.º 1: 16-34.

Langness, L. 1965. *The Life History in Anthropological Science,* Nueva York: Holt, Rinehart and Winston Inc.

Loureiro, Ángel. 1991. "Introducción: Problemas teóricos de la autobiografía", en *La autobiografía y sus problemas teóricos, Suplementos Anthropos*, n.º 29, diciembre.

Mitterand, Henri (ed.). 1987. *Littérature. Textes et documents S. XVIII,* París: Editions Nathan.

Molano, Alfredo y Fernando Rozo. 1990. "Observaciones sobre el Proyecto de Sustitución de Cultivos de Coca en el Sur del Departamento del Cauca", Informe de Trabajo para la ONU, Bogotá.

Molano, Alfredo. 1998. "Mi historia de vida con las historias de vida", en Thierry Lulle, Pilar Vargas y Lucero Zamudio, *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales,* tomos I y II, Barcelona: Anthropos editorial.

Morin, Françoise. 1993. "Praxis antropológica e historia de vida" en *Historia Oral,* Jorge Aceves (ed.), México: Instituto Mora, Universidad Autónoma Metropolitana.

Nasson, Bill. 1990. "Abraham Esau's War, 1899-1901", en *The Myths we Live By*, Samuel R. y P. Thompson (eds.), Londres-Nueva York: Routledge.

Neihardt, John G. [1932] 1988. *Black Elk Speaks. Being the Life Story of a Holy Man of the Oglala Sioux,* Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.

Okely, Judith. 1992. "Anthropology and autobiography. Participatory Experience and Embodied Knowledge", en *Anthropology and Autobiography,* Judith Okely y Helen Callaway (eds.), Londres: Routledge.

Pereira de Queiroz, María Isaura. 1983. *Variaçès sobre a técnica de gravacion ho resgistro da Informaçao viva*, São Paulo: CERU y FF LCH/USP.

Pineda Camacho, Roberto, L. Cardona, M. Chávez y otros. 1990. "Evaluación Cualitativa del Plan Nacional de Rehabilitación (PNR)", en *Comunidades Indígenas,* Documento de trabajo, Bogotá: Universidad de los Andes, Departamento de Antropología, PNR.

Pozas, Ricardo. [1952] 1975. *Juan Pérez Jolote,* México: Fondo de Cultura Económica.

Rabinow, Paul. 1992. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*, Madrid: Jucar Universidad.

Radin, Paul. [1920] 1963. *Crashing Thunder. The Autobiography of a Winnebago Indian,* Nueva York -Londres: D. Appleton and Company.

Ramírez, María Clemencia. 1996. *Frontera fluida entre Andes, piedemonte y selva,* Bogotá: Instituto de Cultura Hispánica.

Ramos, Alcida. 1998. *Indigenism. Ethnic Politics in Brazil*, Madison: Wisconsin University Press.

_____. 2002. "Los dilemas del pluralismo en Brasil", conferencia presentada en Bogotá en la Maestría de Antropología Social, Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, octubre 11.

_____. 1993. *Nacaoes dentro da Nacao: Un desencontro de ideologia,* Serie Antropología, Brasilia: Universidad de Brasilia.

Rappaport, Joanne. 1987. "Mythics Images, Historical Thought, and Printed Texts: The Paez and the Written World", en *Journal of Anthropological Research,* vol. 43 n.º1: 43-61, Albuquerque.

_____. 1990. *The Politics of Memory*, Cambridge: Cambridge University Press.

_____. 1998. "Hacia la decolonización de la producción intelectual indígena en Colombia", en *Modernidad, identidad y desarrollo,* María Lucía Sotomayor (ed.), Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Colciencias.

Reynoso, Carlos (comp.). 1992. *El surgimiento de la antropología postmoderna,* Barcelona: Gedisa.

Romoli, Kathleen. 1962. "El suroeste del Cauca y sus Indios al tiempo de la conquista española", en *Revista Colombiana de Antropología*, n.º 9: 239-301. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Rosaldo, Renato. 1986. "Ilongot Hunting as Story and Experience", en *The Anthropology of Experience,* Victor Turner y Edward Bruner (eds.), Chicago: University of Illinois Press.

Samuel, Raphael y Paul Thompson (eds.). 1990. *The Myths we Live By,* Londres, Nueva York: Routledge.

Sanjek, Roger. 1990. "The Secret Life of Fieldnotes", en *Fieldnotes. The Makings of Anthropology,* Roger Sanjek (ed.), Ithaca, Nueva York: Cornell University Press.

Shostak, Marjorie. 1983. *Nisa: The Life and Word of a !nkung Woman,* Inco: Random House.

Smith, Sidonie. 1991. "Hacia una poética de la autobiografía de mujeres", en *La autobiografía y sus problemas teóricos,* Suplementos Anthropos, n.º 29, diciembre.

Sotomayor, María Lucía (ed.). 1998. *Modernidad, identidad y desarrollo,* Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, Colciencias.

Swan, Brian y Arnold Krupat (eds.). 1987. *I Tell You Know. Autobiobiographical Essays by Native American Writens,* Lincoln y Londres: University of Nebraska Press.

Suely, Kofes. 1998. "Experiencias sociales, interpretaciones individuales: posibilidades y límites de las historias de vida en las ciencias sociales", en *Los usos de la historia de vida en las ciencias sociales*, vol. 1, Thierry Lulle, Pilar Vargas y Lucero Zamudio, pp. 82-101, Bogotá: Anthropos, IFEA, CIDS.

Tonkin, Elizabeth, Maryon McDonald y Malcom Chapman. 1989. "Introduction. History and Social Anthropology", en *History and Etnicity,* Tonkin, MacDonald y Chapman (eds.), pp. 1-22, Londres: Routledge.

Triana, Adolfo. 1989. "El Estado y el Derecho frente a los indígenas", en *Etnia y Derecho*, pp. 277-298, México: Instituto Indigenista Interamericano.

Turner, Terence. 2002. "Representation, Poliphony, and the Construction of Power in a Kayapó Video", en *Indigenous Movements, Self-Representation, and the State in Latin America,* Kay Warren y Jean Jackson (eds.), pp. 229-250. Austin: University of Texas Press.

Turner, Víctor. 1980. *La selva de los símbolos,* Madrid: Siglo XXI Editores.

Uribe, María Tila. 1994. *Los años pérdidos*. Bogotá: CESTRA, CEREC.

Wachtel, Nathan. 1992. "Note sur le probleme des identités collectives dans les Andes méridonales", en *L'Homme*, n.º 122-124, año XXXI, abril-diciembre.

Warren, Kay y Jean Jackson. 2002. "Introduction: Studying Indigenous Activism in Latin America", en *Indigenous Movements, Self-representation, and the State in Latin America,* Kay Warren y Jean Jackson (eds.), pp.1-46. Austin: University of Texas Press.

Warren, Kay. 2000. "Mayan Multiculturalism and the Violence of Memories", en *Violence and Subjectivity*, Veena Das, Arthur Kleinman, et al. (eds.),pp. 269-314. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.

_____. 1989. *The Symbolism of Subordination: Indian Identity in Guatemala*, Austin: University of Texas Press.

Watson, C. W. 1992. "Autobiography, anthropology and the Experience of Indonesia", en Judith Okely y Helen Callaway, *Anthropology and Autobiography*, Londres: Routledge.

Watson, Lawrence C. y Maria Barbara Watson-Franke. 1985. *Interpreting Life Histories. An Anthropological Inquiry*, New Jersey: Rutgers University Press.

Werbner, Richard. 1991. "Contending Narrators: Personal Discourse and the Social Biography of a Family in Western Zimbabwe", en Center for African Studies, University of Illinois, Spring Symposium, abril 11-13.

Whitten, Norman. 1975. *Jungle Quechua Ethnicity: an Ecuatorian Case,* La Haya-París: Mouton Publishers.

Documentos de archivo consultados

1. Memoria testamentaria de Gregorio Palechor, vecino del Distrito de Ríoblanco, n.º 572, 1892, vol. 1, Folio 23. Archivo Central del Cauca.
2. Escritura n.º 420, Salvador Palechor, 1919, vol. 1, Folio 2215. Archivo Central del Cauca.
3. Memorial elevado por los mandones de los pueblos indígenas de San Sebastián, Caquiona, Pancitará y Guachicono al gobernador de la Provincia, pidiendo su intervención para lograr la suspensión de las leyes de reparto. En Friede, 1944.
4. Informe de límites del resguardo indígena de Guachicono, municipio de La Vega, departamento del Cauca. Instituto Geográfico Agustín Codazzi, Subdirección de Catastro Nacional, Bogotá, 1983 (108 pp., planos y aerofotografías).
5. Diligencia del 3 de marzo de 1833 practicada por los agrimensores del resguardo de Guachicono, inscrita en 1924, en el libro duplicado n.º 2, 1934 - Notaría Pública del Circuito n.º 2, Almaguer. En IGAC, Informe de límites, documento n.º 4.
6. Escritura de junio 5 de 1924, Notaría del Circuito de La Vega. En IGAC, Informe de límites. En IGAC, Informe de límites, documento n.º 4.
7. Escritura No. 31 de junio de 1924 de la Notaría del Circuito de La Vega. En Informe de Límites. En IGAC, Informe de límites, documento n.º 4.
8. Sentencia del Juzgado 1ro. del Circuito de Bolívar, octubre de 1934 en proceso de deslinde propuesto por el cabildo indígena de Guachicono, contra el cabildo indígena de Pancitará. En IGAC, Informe de límites. En IGAC, Informe de límites, documento n.º 4.
9. Sentencia del Tribunal del Distrito Judicial de Popayán de diciembre de 1935, del proceso anterior. En IGAC, Informe de límites, En IGAC, Informe de límites, documento n.º 4.
10. Escrituras de 1939, 1941 y 1966, sobre terrenos cedidos al resguardo de Guachicono. En IGAC, Informe de límites, documento n.º 4.
11. Actas de deslinde del resguardo, de 1978. En IGAC, Informe de límites, documento n.º 4.

Juan Gregorio Palechor: historia de mi vida ilustra el constante proceso de reinvención de la identidad étnica en la persona de este líder yanacona. La autora consigue situar a Palechor en su contexto y presentarlo como una figura subalterna que tuvo la habilidad proyectar ante un auditorio nacional las reivindicaciones de las minorías indígenas. Su prosa clara nos brinda herramientas analíticas para la comprensión de la etnicidad y de sus tensiones frente al poder del Estado.

El diálogo, en forma de monólogo, que atestiguamos en estas páginas, nos permite asistir con Palechor a muchos de los episodios de una época en que el acontecer de las organizaciones indígenas del Cauca se manifestó como una novedad política e ideológica ante el Estado nacional colombiano. En estas líneas, Juan Gregorio Palechor rehace la memoria de su propia vida, toma la palabra con el temperamento que lo identificó, y lo hace para hablar una vez más ante una nación, con la voz de la experiencia del campesino, del indígena.

El lector encontrará una sensible correspondencia entre las partes que componen este texto; las claves que la autora nos ofrece para descubrir y entender el valor de Juan Gregorio Palechor, se deben no sólo a la agudeza de su interés antropológico sino también a su conocimiento y solidaridad con el movimiento indígena del Cauca.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS
CENTRO DE ESTUDIOS SOCIALES – CES

INSTITUTO COLOMBIANO DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

CRIC
CONSEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA
UNIDAD TIERRA, CULTURA Y AUTONOMÍA
PROGRAMA DE EDUCACIÓN BILINGÜE E INTERCULTURAL

Universidad del Cauca

ISBN 958806339-6
9 789588 063393