

Entrevista realizada por Paula Sáenz Aguirre
Entrevistado: Luis Guillermo Vasco

Paula: Llegué a la hora y al lugar del encuentro; él ya estaba. Nos sentamos uno frente al otro, yo pido un expreso y él una aromática. Le comento de forma breve de qué se trata mi tesis. Y sobre el desorden en que se encuentra la colección de etnografía del Departamento de Antropología de la Nacional.

Luis Guillermo: En diciembre del 67 y enero del 68, hubo una práctica de campo, creo que fue la primera que hubo en el departamento. Una práctica de campo de etnografía, que se hizo en la zona embera chamí de Risaralda. Esa práctica la dirigió Gloria Triana; se suponía que la iba a dirigir Horacio Calle, pero no se pudo, no recuerdo por qué razón; al regreso trajimos una serie de objetos, entre ellos recuerdo una cerbatana y se debieron haber traído, además de la cerbatana, las flechas en un carcaj de guadua, se trajeron unos collares de semillas, y otras cosas. Todo simplemente se entregó al departamento, pues en esa época no había laboratorio, ni había nada; el material estuvo guardado en la secretaría y después en la sala de profesores.

P: ¿Con qué objetivo los entregaban?, ¿para qué los traían?

LG: La idea era que en la etnografía de esa época se trabajaba bastante sobre objetos, es más, la etnografía en Colombia comenzó con ellos. Franceses y alemanes que mandaron de los museos a llevar colecciones; Preuss y otros vinieron a hacer eso a Colombia. Pero como en el departamento no había nada que sirviera de base o de contexto, simplemente se entregaron los objetos. Además, se entregaron unas fotos que tomó Marta Rodríguez; ella entregó los negativos y se mandaron a procesar y a sacar copias en la universidad. Cuando Marta reclamó, la universidad dijo que ese proceso se había hecho en su laboratorio y que el material era de su propiedad.

P: ¿Cómo así?, ¿los entregó?

LG: Ella entregó los rollos, porque Gloria Triana le dijo que en la universidad se podían procesar; yo no sé porqué los entregó porque ella tenía laboratorio en su casa. Ella dice ahora que tampoco sabe porqué los entregó y que haberlo hecho le costó disgustos con su marido, el cineasta Jorge Silva

P: Jorge Silva, claro.

LG: En todo caso, la universidad nunca le devolvió, dice ella, ni los negativos ni las fotos. Sobre las fotos, yo sí recuerdo que la universidad dijo que eran de su propiedad porque se habían procesado en el Centro de Medios Audiovisuales; a cada foto que sacaron, en tamaño 12X18, le pusieron un sello por detrás que decía que era propiedad de la Universidad Nacional. Marta dice que tampoco le

devolvieron los negativos. Hace como dos años, mandé una carta a Ximena Pachón, la directora del departamento en ese momento, diciéndole que Marta consideraba que el departamento le había robado su material y nos culpaba a Gloria Triana y a mí de ello, le solicité que por favor buscara y me respondió diciendo que no habían encontrado nada.

P: No sé cómo haya sido hace dos años, pero en el laboratorio hay muchas cosas dispersas.

LG: Además de eso, quedaron, también entregadas por Marta, unas cintas grabadas, de esas de las viejas grabadoras alemanas de cinta, no de casete, de alta fidelidad; estaban guardadas en uno de los muebles metálicos grises la última vez que las vi, pero no se podían usar porque ya no había grabadora de esas. El departamento tuvo una, no recuerdo cómo se consiguió, y se la prestaron al profesor Camilo Domínguez de Geografía y él dijo que se le había dañado, nunca se mandó a arreglar, nunca la pagó, entonces ya no había con que oír esas cintas. Había también unas diapositivas en colores, poquitas, debieron ser unas 30 o 40, un rollo, también tomadas por Marta, pero ella ni siquiera se acordaba; lo recuerdo porque yo las tuve en mi poder y, cuando me pensioné en 2002, las entregué con una carta.

P: ¿Y todos estos documentos que me dice fueron de esa salida de campo del 68?

LG: De esa salida de campo del 67 y 68. Pero se entregaron en enero del 68 cuando regresamos. El profesor Horacio Calle También había ido regalando unos objetos traídos de la comunidad Uitoto del Encanto. Yo no recuerdo exactamente cuáles fueron, pero sí recuerdo que los entregó, también sin un orden y sin la idea clara de hacer unas colecciones. Los collares de semillas que trajimos del Chamí eran 2 o 3; como se estaban llenando de polvo, yo los pegué en la pared de mi oficina y de ahí se los robaron. Hay una carta mía diciendo que se los habían robado, en qué consistían, cuándo se habían traído, etc. Entonces, aleatoriamente, hubo gente que empezó a donar objetos, lo mismo que se llevaban cosas de arqueología al laboratorio de arqueología.

P: Pero divididos, o sea ¿siempre fue dividido el espacio entre los objetos que venían de arqueología y los que venían del trabajo de campo en etnografía?

LG: Luego, ya no recuerdo en qué fecha, el Departamento de Antropología hizo un convenio con Artesanías de Colombia para unas investigaciones sobre la llamada “cultura material” indígena.

P: En el 86 fue eso.

LG: En el 86 debió de haber sido. El resultado de ese trabajo de campo se debió haber entregado en el 86. Se hicieron tres investigaciones: una, que hice yo con los embera, ya no solamente los del Chamí sino los del Valle y los del Chocó. Otra la hizo Francisco Ortiz con indígenas de los Llanos.

La universidad puso el requisito de que, como en esas investigaciones había que entregar una colección de objetos con fichas a Artesanías de Colombia, se entregara un duplicado al laboratorio de etnografía. Yo entregué más de treinta objetos de la mía, con sus respectivas fichas. Supongo que los otros entregaron fotocopias de las fichas que habían entregado a Artesanías, en donde estaba toda esa información.

P: ¿Pero esas fichas son diferentes a las diapositivas y al informe?

LG: Se entregaron diapositivas, una lista de las diapositivas y una ficha de cada objeto.

P: Estas fichas no las he encontrado.

LG: Son unas fichas grandes, de una página, donde hay toda la información sobre el objeto: quién lo hizo, qué es el objeto, si corresponde a alguna diapositiva, para qué se usa, cómo se usa.

P: Y esas fichas, ¿dicen quién las hizo?

LG: Sí, claro.

P: ¿O sea que en la ficha está la firma del investigador?

LG: Pues, yo no recuerdo si está la firma, pero sí que hubo informe, diapositivas y objetos.

P: Porque sí hay unas fichas, pero no sé si las estoy confundiendo, hay un formato de una hoja grande en donde viene la descripción del objeto, medidas, bueno todos los asuntos estos, pero no sé de quién son, porque hay unas que parecen ser de estudiantes, como si se hubiera hecho un ejercicio de clase a partir de esas fichas. Tocarías mirarlas.

LG: Bueno, la otra investigación la hizo Fernando Urbina sobre los indígenas del amazonas, pero no recuerdo si Urbina también entregó colección al Departamento, supongo que sí porque era el mismo contrato y, como Urbina era de filosofía, no creo que haya entregado nada a esa carrera.

Entonces, ese es el origen de la famosa colección; de ahí para adelante yo no sé si siguió creciendo; pienso que debió seguir disminuyendo, porque siempre las cosas se han perdido, y no sé si alguien llevaría después más objetos.

P: Profe, ¿cuáles fueron los criterios o bajo qué idea se seleccionaron esos objetos que conforman la colección?

LG: Pues eran los mismos objetos que se entregaban a Artesanías de Colombia y el objetivo de la investigación con esta era mirar las posibilidades de comercialización de esos objetos como artesanías. Entonces, se llevaron los objetos que se consiguieron; no es fácil conseguirlos, entre otras cosas porque en esa época no eran artesanías y por eso los indígenas no los vendían; uno iba a que la gente le vendiera sus objetos de uso y se negaban a venderlos porque no se podían comprar ni vender; a veces los regalaron, y después pidieron regalitos a cambio de ellos.

P: ¿Qué pidieron?

LG: Yo no recuerdo bien si chaquiras eran lo que más pedían; y a veces camisas y otras cosas que uno llevaba al trabajo. Me acuerdo que, una vez, un embera me pidió la pijama que usé en su casa; yo se la regalé y luego me enteré que se la ponía como vestido para ir a las fiestas. Incluso, pedían cosas que uno no podía entregar, como las navajas, los cuchillos, las grabadoras y otros materiales de la investigación.

P: ¿Eso no lo entregaban?

LG: No lo entregábamos y menos cuando esos elementos debían quedar para el departamento. Por eso, el laboratorio tuvo: grabadoras, cámaras fotográficas, filmadora; todo eso se perdió; las grabadoras y las cámaras fotográficas se perdieron del escritorio de Guillermo Páramo cuando él era el director del departamento. Se supone que hay una carta con una denuncia por esa pérdida, no sé si frente a las autoridades de policía o solamente a la universidad. La filmadora quedó de un trabajo que hizo Gloria Triana, que estaba en un Departamento de Antropología que hicieron en Ciencias Naturales con Correal, Ligia Echeverri y Gloria Triana. Esta hizo un trabajo y la filmadora quedó para el Departamento. Años después se perdió en manos del profesor Gabriel Restrepo, de Sociología. No entiendo por qué se la prestaron si era de Sociología, no era etnógrafo y no tenía nada que ver con Antropología. En épocas posteriores, me han llamado varias veces estudiantes del Departamento a decirme que están encargados, que son monitores del laboratorio y yo he ido y he identificado de nuevo los objetos embera que hay allá.

P: Y ¿han escrito algo sobre eso?

LG: Supongo.

P: ¿Pero no los conoce Ud.?

LG: No, qué me voy a acordar, ni siquiera me acuerdo quiénes eran los estudiantes, pero ocurrió por lo menos dos veces. Eran los mismos objetos, lo que quiere decir que del trabajo que hizo el primero no quedó nada.

P: Se borró. Pudo haber sido un ejercicio de clase, lo que le digo.

LG: Ese laboratorio empezó a crecer también como biblioteca; había libros que se podían pedir prestados, otros no y eran de consulta en el laboratorio, cuando había algún monitor o profesor que se encargara de eso; hasta donde recuerdo, el primer director oficial fue el profesor Roberto Pineda.

P: ¿Director del Departamento, no del laboratorio?, ¿no fue el profesor Francisco Ortiz?

LG: ¿Sería?, no me acuerdo bien.

P: Sí, yo encontré en el laboratorio una carpeta en donde decía más o menos quiénes habían sido. Pero no está toda la información.

LG: Ya no me acuerdo quien pudo haber sido primero, si Roberto Pineda o Francisco Ortiz; es posible que haya sido Francisco Ortiz, lo que pasa es que él salió pronto del Departamento. Prácticamente el Laboratorio funcionaba más como una biblioteca, porque casi el único profesor que utilizaba los objetos era yo, para mis cursos de etnografía.

P: ¿Cómo los utilizaba?

LG: Llevaba a mis estudiantes al laboratorio de acuerdo con el curso. Hice un curso sobre *jaibanás*, entonces utilizaba los objetos que estaban relacionados con el trabajo del *jaibaná*. Otros se utilizaban según el enfoque del curso; en una ocasión, con un enfoque que no era de los embera sino de los guambianos, quienes dicen que los objetos hablan; hice una experiencia sobre eso.

P: ¿Qué trabajo?, ¿un trabajo en clase?

LG: Una práctica para ver qué era lo que los objetos decían a los estudiantes, si oían o si eso eran cuentos de los indios.

P: Y, ¿qué notó usted del ejercicio?

LG: Cómo los estudiantes eran muy escépticos. Decían: “*qué va a hablar un objeto*”; como se supone que en antropología quien habla es el etnógrafo; y si el objeto es arqueológico, quien habla es el arqueólogo; porque en antropología no hablan ni los indios, quien habla es el etnógrafo.

P: En el Departamento están arrumados, es como si fuera una bodega, yo quiero hacer algo con eso, pero para hacer algo, hay que pensar bien qué se puede hacer.

LG: En una ocasión se hizo una exposición en el mismo laboratorio.

P: ¿En el mismo laboratorio?

LG: Con ocasión no recuerdo si de los 10 años del Departamento de Antropología o alguna cosa así.

P: ¿Cómo fue eso?

LG: No me acuerdo bien; incluso puedo estar diciendo mentiras, pero me parece que se hizo una exposición en el Laboratorio, que inicialmente ocupaba dos áreas. Un área que primero había sido la sala de reunión de los profesores, y otra que constituía propiamente el laboratorio, en donde estaban el computador, los escritorios, los libros.

P: ¿Bajo qué propósito hicieron ese laboratorio, cómo tal?

LG: Creo que al principio se conformó institucionalmente para que unos profesores privilegiados no tuvieran que dictar clases, porque eran coordinadores del laboratorio. En ese entonces, ser director o coordinador del laboratorio se contaba como equivalente a cursos académicos.

P: ¿Y no hacían nada?

LG: Es posible que no tuvieran ninguna idea de qué hacer, el propósito era burocrático. El objetivo ideal era que tuviera un papel en los cursos de etnografía pero, excepto en los míos, nadie lo usó para eso. Inclusive, Horacio Calle y Gloria Triana salieron del departamento y ellos, que habían tenido interés en llevar los objetos, tampoco tuvieron la oportunidad de utilizarlos.

P: Profe, ¿cómo fue la experiencia de campo con ese trabajo de Artesanías de Colombia?

LG: ¿Cómo así?

P: ¿Cómo fue su experiencia en campo allí?

LG: Yo llevaba muchos años trabajando con los embera; desde que fui a esa primera práctica, seguí trabajando allá.

P: ¿En esta primera práctica del 67 y 68 fue cuando hizo su trabajo de antropología?

LG: No, esa fue una práctica cuando estábamos en mitad de la carrera. Una práctica que se suponía que era de los cursos de etnografía. Cada estudiante escogió un tema para trabajar y debía presentar un informe a la profesora Gloria Triana después del regreso, presentando los resultados de la salida. Recuerdo que Marta Rodríguez y yo, aunque ella no se acuerda, trabajamos sobre lo que en esa época se llamaba mitos, ahí se hicieron las grabaciones que Marta dice que yo le robé para sacar los apéndices del libro sobre los Chamí, que fue mi tesis. Ella no recuerda que ese trabajo fue de los dos y dice que fue su trabajo porque era su interés para aplicar lo que había aprendido en Europa, y que yo me robé no solamente las fotos sino las grabaciones. Yo le pregunté cuáles son esas fotos y ella dijo que algunas de las que están en el libro de los Chamí; le planteé que me dijera cuales fueron para, aún 30 años después, darle los créditos en mi página en Internet, pero ella tampoco se acuerda cuáles son.

Hubo distintos tipos de trabajos; por ejemplo, hubo estudiantes que vinieron a trabajar en los archivos del internado misionero, pero ignoro si de eso quedaron informes; Gloria Triana y yo no solamente presentamos un informe, sino que hicimos un proyecto más amplio para investigar allá y lo presentamos a Colciencias; pero se nos fue la mano, porque Colciencias conceptuó era allí donde estaba todo lo de los chamí, que entonces qué íbamos a investigar. Pusimos toda la información que habíamos recogido de la primera práctica, que es lo que uno no debe hacer en los proyectos.

P: ¿No todo lo pone?

LG: Bueno, nosotros pusimos todo, era un mamotreto, entonces dijeron que si ya estaba ese trabajo para qué íbamos a investigar. Eso es lo que quedó de esa época.

Con Artesanías de Colombia hubo el acuerdo de hacer los trabajos con auxiliares de investigación que fueran alumnos del Departamento; yo trabajé con Marta Morales, de cuya vida actual no sé nada, y con Astrid Ulloa, que es profesora de la universidad en Geografía. Ellas fueron las auxiliares de investigación. Y en el primer viaje, que fue a la zona Chamí propiamente dicha, además de Astrid, fue también mi familia, mi compañera y mis dos hijos, que siempre viajaban conmigo. Ellos se vinieron y Astrid y yo nos quedamos. Cuando el trabajo iba en la mitad, los indios integrantes del cabildo nos sacaron azuzados por las misioneras.

P: Los integrantes del Cabildo que trabajaban, bueno, y ahí las misioneras Lauritas estaban trabajando ¿cierto, no?

LG: Sí, lo que paso fue lo siguiente, cuando nosotros llegamos yo me reuní con el cabildo y expliqué qué era lo que veníamos a hacer y pedimos autorización y el cabildo la dio. La dio porque era yo, que venía trabajando desde hacía muchos años; así lo dijeron los mayores.

P: Había trabajado ahí antes.

LG: En esa época, como la ONIC y algunas organizaciones indígenas habían decidido no recibir antropólogos, entonces el cabildo dijo que autorizaban porque era yo. Incluso, me dijeron que, como había dos zonas que yo no conocía, el gobernador me iba a dar una carta de presentación para esas zonas, porque *“como allá no lo conocen, de pronto no lo dejan entrar”*. Cuando fui a recoger la carta, esta decía que ellos habían cometido un error dando la autorización, pero que los cabildos veredales se habían reunido y los habían regañado por haberla dado, porque había la decisión de no recibir a nadie y que entonces nos retiraban la autorización. Pero luego, alguien me dijo que eso no era cierto, que no había habido ninguna reunión de esos cabildos veredales. Que no había habido ninguna reunión, que habían sido las monjas las que le habían dicho al gobernador que nos tenía que sacar.

Esa tarde, yo me baje a la casa en donde estaba alojado, que era la casa del indígena que en esa época era el inspector de policía, Misael Nengarabe. Y Astrid se quedó porque había una brigada de salud y ella tenía un problema en una muela, entonces se quedó a que los odontólogos le arreglaran la muela, y se quedó ayudando. Cuando estaba en esas, llegó uno de los miembros del cabildo, le sacó machete y le dijo que se largara o que, si no lo hacía, él no respondía. Astrid bajó, me contó y nos fuimos. Entonces desde esa época no volví.

P: ¿Pero eso fue ya terminando?

LG: Eso fue en la mitad de la investigación de Artesanías

P: ¿Por eso fue a los tres meses, cuando estaba programada para seis?

LG: No, yo no me acuerdo cuanto fue, pero hubo varios viajes porque se fue a varios sitios. Entonces nos fuimos. Los miembros del otro cabildo, porque en esa época ya había dos cabildos, dijeron que siguiéramos trabajando allá, en la vereda de ellos que es al otro lado del río; los del cabildo de las monjas, como lo llamo yo, dijeron que si íbamos allá, iban y nos sacaban a la brava. Entonces, el gobernador del otro cabildo dijo que para sacarnos de la casa de él tenían que pelear. Y yo no me iba a meter en esa, entonces salimos y dije que no volvía más por allá. Pero fuimos a otros sitios alrededor, no a las zonas de los resguardos, sino a comunidades que están por fuera de los resguardos, a una comunidad que quedaba en una vereda de Mistrató y a dos comunidades que quedaban por Pueblo Rico. Una de ellas en la propia casa de Asuntos Indígenas; ahí vivía una

familia que trabajaba cerámica; con ella se hizo parte del trabajo y, luego, fuimos a una vereda cuyo nombre es Villa Claret.

Allá hubo problemas con el cura. Nos habían dicho que fuéramos porque era un cura muy chévere, que no era como los misioneros de Purembará, que tomaba trago, que no sé qué otras cosas. Cuando llegamos, el cura nos recibió muy bien, nos dejó quedar en la casa cural esa noche; Astrid me contó al otro día que el cura le estuvo haciendo malas propuestas y, como ella no aceptó, entonces nos sacó de la casa cural y nos hizo campaña en todo el pueblo para que nadie nos recibiera. Pero, él tenía unos favoritos y otros en contra. Entonces, la gente que estaba en contra de él nos recibió y con ella se hizo el trabajo, nosotros nos alojamos en la casa de la enfermera.

P: Y ¿en qué lugar fue?

LG: Villa Claret, esa zona se hizo muy famosa porque allá fue la desmovilización del Ejército Popular de Liberación; cuando se desmovilizaron, se concentraron allá.

Y luego, se hicieron unos viajes al Chocó, por varios ríos; por el bajo río San Juan estuvieron Astrid y Marta; por el río Ichó estuve con Astrid, y luego se conocieron algunas comunidades que no eran propiamente embera sino waunana, de quebradas que desembocan al mar: Pichimá y Togoromá.

P: Usted tiene una experiencia amplísima en el trabajo de campo y es reconocido por su lectura y postura crítica frente al trabajo y ha escrito también sobre esto y lo ha difundido; es conocido por eso; ¿cómo fue llegar a tener ese criterio sobre el trabajo de campo y el trabajo con las comunidades? ¿Qué fue lo que lo tocó en su vida, para tomar esa postura?

LG: Antes de estudiar antropología, trabajé con obreros en Medellín, porque soy de esa ciudad, con obreros industriales. Luego, cuando me vine a Bogotá, trabajé con campesinos a través de la ANUC, de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos.

P: ¿Pero trabajaba haciendo qué?

LG: De todo, desde echar azadón con los más pobres hasta echar carreta con los más acomodados que vivían en la cabecera municipal. Sobre todo se trabajó en Carmen de Carupa y en una vereda, cuyo nombre no recuerdo, que queda sobre la carretera Bogotá-Tunja; esos trabajos me dieron el estar abierto a oír a la gente, que es lo que los antropólogos no hacen. Y si la oyen, es para montar encima su propio discurso, como dice Malinowski, que los indígenas tienen su opinión pero la que cuenta es la del antropólogo. Entonces, yo estaba abierto a oír a la gente, a creerle; en caso contrario, uno no puede trabajar con sectores populares. Cuando

yo llegué al Chamí en esa práctica, me encontré con dos cosas; primera, una gente totalmente distinta a todas las que conocía, no eran obreros, no eran campesinos, aunque en parte lo eran, y tampoco eran estudiantes. También trabajé en el movimiento estudiantil. Y en segundo lugar, una gente muy pobre, muy enferma, y una causa evidente de ambas situaciones: les habían quitado la tierra. En ese viaje conocí a Clemente Nengarabe, presentado por el misionero diciendo que él era un *Jaibaná* arrepentido; cuando Marta y yo dijimos que queríamos conocer y recoger los mitos de los chamí, el cura mandó llamar a Clemente Nengarabe a su casa, y entonces lo conocimos.

En esa misma práctica, todo el tiempo nos quedamos en el internado misionero, contrariando las normas de Malinowski, quien dice que uno tiene que estar en medio de la gente, que uno no se debe ir ni con los misioneros ni con los comerciantes ni con los administradores coloniales. Nosotros nos alojamos en el internado misionero porque Gloria Triana ya conocía esa zona, pues había hecho allá un trabajo para Bienestar Familiar con unas trabajadoras sociales, y la sede de su trabajo fue el internado. Entonces, nosotros llegamos al internado, con dos mulas cargadas de comida enlatada y empaquetada. Sin embargo, el último día, para zambullirnos en la vida indígena, como dice Malinowski, planeamos un recorrido y el señor Clemente Nengarabe, *jaibaná* arrepentido, y su hijo se ofrecieron a acompañarnos. Íbamos a ir a pasar el día en una vereda, para volver por la tarde al internado. Llegamos a esa vereda y había una epidemia de sarampión o de viruela. Una de las cosas que encontramos en el Chamí era que había enfermedades que la Organización Mundial de la Salud ya había declarado extinguidas en el mundo, como el sarampión y la viruela; allá la gente se seguía muriendo de ambas. Cuando llegamos y vimos que había esa enfermedad, pensamos que allí no nos podíamos quedar y nos íbamos a devolver al internado. Clemente y Misael, su hijo, nos propusieron que fuéramos a visitar su casa, y aceptamos. Por el camino nos cogió un aguacero terrible, además, no había camino propiamente, sino que había que atravesar sembrados de café, creo, pues era una loma muy pendiente, era un deslizadero terrible con ese aguacero. Al fin llegamos, todos embarrados y al atardecer. Entonces, resolvimos quedarnos allá; amanecimos en esa casa porque tocó, no porque estuviera previsto. Eso me afianzó la idea de que mi tesis de grado la iba a hacer allá y, efectivamente, cuando acabé la carrera, volví para hacer mi trabajo de grado, dos o tres meses: enero, febrero y marzo creo que estuve.

P: ¿O sea, el campo fueron dos meses?

LG: Dos o dos meses y medio en el 70, a finales del 69 y comienzos del 70. O sea, a los 2 años de ese primer viaje. Lo que los chamí decían concordaba con lo que uno estaba viendo, que los terratenientes les habían quitado la tierra, que entre ellos estaban los misioneros, que la finca más grande era la de la misión, que en ella los ponían a trabajar gratis, porque los misioneros decían que ese trabajo era para los hijos de ellos, que estudiaban en el internado. Los

terratenientes les pagaban con aguardiente, les pagaban de vez en cuando, les daban huesos de una vaca que se matara por ahí, con eso les pagaban los sueldos. Entonces, uno veía que lo que ellos decían concordaba con la realidad y esa era una razón más para creerles.

Después que terminé ese trabajo, me fui de profesor a la Universidad de Antioquia, con la idea de que allá iba a escribir el informe; y fui profesor un semestre.

P: O sea que antes en antropología el trabajo de grado era como la descripción de campo, ¿sí?, ¿no?

LG: El trabajo de grado podía ser muy distinto, hubo gente que nunca hizo campo y escribía con base en libros o ensayos.

P: ¿Qué piensa usted de eso?

LG: Pues que los antropólogos de escritorio siempre han existido y seguirán existiendo y más en un país en donde el campo se volvió tan peligroso. Creo que por eso en Colombia se acabó la etnografía, los paramilitares y la guerrilla acabaron con la etnografía de campo en Colombia. Ahora, la gente echa carretas teóricas, pero les da miedo irse a campo. Inclusive, en la Universidad ahora es un problema para que se realice una práctica. Hay una oficina que tiene que estar en contacto con la policía y con el ejército para ver cómo está la situación antes de autorizar una salida. En el último viaje que hice con estudiantes a Guambia, había un paro indígena y de todos modos nos fuimos; cuando llegamos a Santander de Quilichao nos pararon, porque estaba bloqueada la carretera, entonces, sin autorización de la universidad le dije al chofer que diéramos un rodeo, que saliéramos de la Panamericana y diéramos un rodeo por donde está la represa de la Salvajina y por Morales, para salir a Piendamó y de allí a Silvia. En el camino nos paró la guerrilla y nos tuvo ahí hasta el otro día y pintaron el bus con consignas. Cuando regresamos, al conductor le dieron un regaño por haberse salido de la ruta autorizada, yo fui y di la cara y dije que yo le había dado la orden porque no nos podíamos dar el lujo de perder 15 días de trabajo de campo o de pasarnos el tiempo esperando que abrieran la carretera.

P: ¿Pero también fue un riesgo amplio, no?

LG: Sí pero, al menos no quemaron el bus. La universidad obligó al conductor a limpiarle todas las pintas al bus. No sé con qué lo limpió, me imagino que con alcohol o algún disolvente. Entonces, después de eso y durante mucho tiempo, la Universidad no volvió a dar buses para las salidas; los siguientes viajes se hacían en Bolivariano o en otra empresa y la universidad daba la plata para los pasajes. Después de seis meses en Medellín, regresé a Bogotá y continué yendo al Chamí cada que podía. Iba en semana santa, en vacaciones de diciembre, en las

vacaciones de junio, cuando había puentes, a pesar de que era un día para ir, un día allá y otro para volver.

En el año 72, se dio el segundo congreso de la ANUC, en Sincelejo, y allá se creó la Secretaría Indígena de la ANUC, porque el CRIC, el movimiento indígena que se estaba desarrollando, lo hacía respaldado por la ANUC con el criterio de que los indios eran campesinos. En ese congreso se creó la Secretaría Indígena y la ANUC me sacó de trabajar en el movimiento campesino y me dedicó a trabajar con el movimiento indígena. Así empecé a conocer, ya no a los indios humillados, aporreados y moribundos del Chamí, sino a aquellos que luchaban en el Cauca, en Nariño, en la Sierra Nevada y en otras partes del país.

P: Y desde ahí ya comienza como...

LG: En ese entonces yo ya tenía toda esa apertura de oír a la gente y creerle lo que decía. Se da pues una base de diferenciación con la antropología que partía del principio contrario. Los antropólogos decían que si a los indios se les cree todo lo que dicen, entonces para qué antropólogos, y tenían razón. La antropología no sirve sino para colonizar, si no es colonizadora no es necesaria.

P: Entonces no es un ejercicio antropológico, ¿o sea necesariamente no es?

LG: Yo decía que mi trabajo no es antropología, los antropólogos dicen que sí porque la gente se pega de las palabras. Algunos estudiantes decían que lo que yo hacía era anti-antropología; no tengo ningún interés en cómo lo llamen. Pero sí es muy claro que eso no es lo que suelen hacer los antropólogos.

P: Pero yo sí he notado cambios sobre la forma de entender la disciplina, por lo menos viendo los trabajos de campo que han hecho mis compañeros; también veo que las forma de entenderlas han cambiado mucho y no solamente en términos de la acción con las comunidades, de la acción concreta, sino en el mismo interés de cómo se escribe y cómo se hace y...

LG: Pero igual se van a trabajar con el gobierno, o sea en contra de los indios, o a sueldo de las organizaciones indígenas, que ahora es casi lo mismo.

P: Es que también hay unos...

LG: Las condiciones son muy distintas, cada uno tiene sus proyectos.

P: Como hasta dónde va uno como sujeto, hasta dónde va lo que creé, lo que quiere hacer con su vida, pero también está sujeto a muchas cosas, o sea, uno mismo como antropólogo está sujeto a una serie de eventualidades y de sucesos que también lo sitúan y lo ponen a actuar.

LG: Lo que yo tenía muy claro antes de entrar a la universidad era que lo que uno estudiara tenía que servir para transformar la realidad, que si no era para eso, entonces no servía.

Lo que empecé a estudiar fue ingeniería, mucho antes de estudiar antropología. Quería hacer puentes; en Antioquia, uno salía por las carreteras y llegaba a un alto y al otro lado veía que volvía a pasar la carretera, por ahí a 100mts. En línea recta. Y uno tenía que bajar dos horas, cruzar el río y volver a subir 2 horas para llegar a ese sitio. Yo decía, voy a hacer un puente aquí, para eso empecé a estudiar ingeniería. Entonces cuando ya pasé a antropología...

P: ¿En dónde, en qué lugar...?

LG: ¿Qué?

P: ¿empezó a estudiar ingeniería?

LG: En Medellín, ingeniería civil en la Escuela de Minas. Después, pasé a estudiar ingeniería mecánica en la Universidad Pontificia Bolivariana. Después, estudié medio semestre de matemáticas y física en la Universidad de Antioquia, luego hice un mes de economía en la Universidad de Medellín, y luego me vine a Bogotá a estudiar ingeniería mecánica en la de América, pero allí no entré porque no me reconocían materias y que tenía que arrancar desde primer semestre. En la Nacional sí me reconocieron materias, y entré a estudiar ingeniería mecánica y estuve hasta quinto semestre, y me salí y me pasé a antropología, aunque yo quería pasarme a sociología. No tenía ni idea de qué era antropología, pero cuando pedí traslado, por problemas de papeles me quedé por fuera de las fechas de aprobación de traslado y, por lo tanto, quedé por fuera de la Universidad. Ese año abrieron la carrera de antropología y la de filosofía, que no existían, y yo me presenté a antropología, me tocó escoger entre antropología y filosofía, y con filosofía ya tenía muy claro que no quería hablar carreta sobre la realidad.

Desde el principio de la primera práctica, me dije: lo que yo haga con los embera tiene que servirles a ellos; lo que hacía allá después de que hice mi trabajo de grado era organización, para que pudieran tener una autoridad y recuperar sus tierras.

P: ¿Y cómo evalúa usted haber trabajado conjuntamente en ese proceso? Es decir, uno muchas veces también lee cosas equívocas, así intente escuchar lo que más pueda, lo que más pueda abarcar, puede haber equívocos, ¿hubo encuentros entre ese proceso de organización y lo que usted estaba escuchando de lo que ellos estaban diciendo?

LG: La gente allá estaba completamente subyugada, uno no puede entender eso si no lo ha visto. Completamente subyugada por los terratenientes y por los curas. Entonces, lo primero era tener audiencia, que le oyeran a uno decir que era posible que recuperaran las tierras, que no fueran por más tiempo esclavos de los curas y de los terratenientes; era carreta que yo echaba, alguna gente me oía pero no entendía nada y por lo tanto no se movía, hasta que, yo como ya estaba vinculado con el Cauca, una vez invité a dos de los indígenas más notables del Chamí, a un hijo de Clemente Nengerabe y a otro que mataron hace años; los invité al Cauca para que vieran como era eso en la vida real y que los propios indios guambianos les contaran cómo era eso de luchar por las tierras y de tener resguardos y cabildos.

P: ¿Esto fue en los 80?

LG: Fue en los 70. En el Chamí había habido resguardos y cabildos hasta comienzos del siglo XX, pero los extinguieron y ya no había ninguna memoria de ellos entre los mayores, aunque había unos muy mayores que solamente hablaban embera bedea. Fueron al Cauca y vieron qué era un resguardo, qué era un cabildo y cómo se podía trabajar con ellos. Por esa época, a mí me amenazaron los terratenientes del Chamí, que me iban a matar. No me lo dijeron ellos, alguien lo oyó en un bus y me dijo, entonces yo me perdí de allá durante dos años. Como de todos modos seguía teniendo vínculos con la ANUC, hablé con ellos y mandaron a alguien de Pereira, a un muchacho campesino, a que siguiera trabajando en la organización; cuando volví, dos años después, ya había un cabildo que se había hecho conjuntamente con ellos. A través de ese cabildo se empezó a pedir legalmente que hubiera una reserva indígena, que era la institución que la ley había aprobado en esa época, ley de reforma agraria del 72, pero que nunca se había usado. Recorrí todo el resguardo, de vereda en vereda, reuniéndome con la gente y explicando qué era y cuáles eran sus características y para qué se hacía. La gente que llaman ahora del margen izquierdo dijo que no querían estar en eso porque sin blancos no podían vivir, qué quién les iba a dar trabajo, quién les iba a vender la sal y la panela, porque los blancos eran los que vendían, y quién les iba a comprar el café.

P: O sea la misma gente, ¿quiénes dirigían esto?

LG: Los indígenas de la margen izquierda no entendían que se podía vivir sin blancos, entonces, cuando se solicitó la reserva se pidió sólo para la margen derecha, donde la gente sí estuvo de acuerdo y donde se había creado ese primer cabildo. Como yo tenía conocidos en el INCORA, se logró que enviaran una comisión y yo viajé con un funcionario del INCORA para hacer el informe que se requería para poder justificar esa reserva; y se hizo.

P: Uno ve que hay una postura de la acción muy concreta de cambiar la realidad y en esto también está el vivir, el ser, pero ¿en dónde queda o qué relación tienen estas cosas con los objetos, con la cultura material? ¿Por qué si está en los 70

con unas ideas de trabajar con estas comunidades, resulta en trabajar con Artesanías de Colombia?

LG: Porque Artesanías de Colombia ofrecía la posibilidad de un ingreso económico mínimo para la gente de allá que se dedicara a fabricar artesanías, sin embargo en ese informe hay una tipología de las distintas comunidades embera chamí, en el cual se plantea que en algunos sitios no hay posibilidades, en otros hay un cierto tipo de objetos que la gente está dispuesta a comercializar, o hay algunas clases de objetos que la gente se resiste a comercializar, se niega porque tienen determinada importancia; pero sobre esos objetos se pueden hacer variedades, empleando la misma técnica, pero que no son tradicionales y, por tanto, se pueden comercializar. Otras comunidades están ya inmersas definitivamente en una economía de mercado y la comercialización de artesanías podía ser por lo menos una tabla de salvación para tener algo que echar a la boca. Además, algunas ya estaban dedicadas a eso, vendiendo a menos precio en los pueblos, sobre todo la cerámica. Entonces, el énfasis en el informe se hacía para eso.

Con base en esas investigaciones y sobre los resultados de los trabajos, cuando se entregaron a Artesanías de Colombia se me propuso que dirigiera el programa, mejor dicho que creara el programa indígena de Artesanías de Colombia, pues no existía; no acepté porque era profesor de tiempo completo en la Nacional, no podía ser funcionario de tiempo completo de otra entidad oficial, por eso recomendé a quien en esa época era mi compañera, y ella lo creó y lo manejó durante varios años.

P: ¿Quién es?

LG: Aída Palacios, una Licenciada en Educación de la Pedagógica, maestra del distrito, pero que siempre me había acompañado a las zonas embera.

P: Con ella y los dos niños, ¿sí?

LG: Con la niña, primero, y, después, con los dos. Entonces, la contrataron. Ella creó ese programa y, sobre la base del trabajo que se realizó durante casi dos años, se montó la Feria de Artesanías en Corferias, que no existía en esa época. Fue ella quien montó por lo menos la parte indígena. Luego hubo un cambio en la dirección y nombraron a Cecilia Duque; acabaron peleando porque las visiones eran completamente distintas y Aída se retiró. Cecilia Duque, en la época en que la nombraron gerente de Artesanías de Colombia, era la directora de una fundación que manejaba el Museo de Artes y Tradiciones Populares, en la calle sexta con octava, claustro que ahora es de la Universidad Nacional, y ese museo se acabó. Allá había museo y un almacén de artesanías, que eran de una fundación privada.

Luego, seguí yendo al Cauca, pero no como antropólogo; en el Cauca yo era solidario con el movimiento y la lucha indígena, pero no era solamente yo, sino el Departamento de Antropología, que en esa época dirigía Blanca Ochoa de Molina. Ella iba a los encuentros y a las reuniones del movimiento indígena que se hacían en el Cauca, a dar la solidaridad del Departamento y de las mujeres liberales, además, pues a veces la acompañaba un grupo de señoras liberales. Todas, como ella, de 50 a 60 años, algunas acomodadas; su presencia fue importante porque en esa época ni siquiera les daban autorización para reunirse; con ellas se consiguieron muchas veces autorizaciones, directamente con el Ministro de Gobiernos, que en esa época era un liberal amigo de doña Blanca, ya no me acuerdo como se llamaba; con ella y con unos dirigentes indígenas fuimos una vez a pedir una autorización que les habían negado en el Cauca y, entonces, el ministro de gobierno la dio.

Durante años, estuve siempre yendo como solidario del movimiento indígena, hasta el año 85, cuando los Guambianos pidieron a alguien que trabajara con ellos en un proyecto, que ya venía desde tres años atrás, para la recuperación de la historia y, entonces, en el año 87, ya fui a Guambía como antropólogo o como etnógrafo o, por lo menos, a usar lo que había aprendido en la Universidad.

P: ¿Si le ha servido para algo?

LG: A olvidar, eso iba a decir; no, sí ha servido

P: ¿Para qué?

LG: Para darse cuenta qué es lo que no hay que hacer. ¿Qué aprende uno en la universidad? Si el profesor que uno ha tenido es bueno, aprende a observar, que es algo muy difícil y que, para mí, es clave ahora.

P: ¿Tuvo profesores buenos, quiénes?

LG: Sí, Gloria Triana, Horacio Calle, Virginia Gutiérrez de Pineda, Milciades Chávez, no me acuerdo si Nina de Friedman fue buena profesora o no. Tuvimos uno muy malo, que se llamaba Manuel Zabala, uno de tres hermanos muy conocidos en esa época, ese profesor fue muy malo, nosotros lo echamos del curso. Le dijimos que si quería aprender algo que se quedara, que nosotros lo recibíamos, pero que nosotros íbamos a dictar el curso; él no se quedó. Esos Zabala ya pasaron de moda; uno de ellos trabajaba con Golconda, un grupo de curas progresistas que se basaban en la teología de la liberación y que fue muy importante en esa época; varios de ellos acabaron de guerrilleros, como el padre René García; y con unas monjas laicas, antioqueñas, que no eran religiosas sino una comunidad laica que se llamaba USEMI, Unión de Seglares Misioneras, que trabajaban sobre todo en la Sierra Nevada, con los arhuacos y los kogi. Los Zabala fueron muy importantes en relación con esos dos movimientos, vinculando

religión y antropología. Planteaban que en las sociedades indígenas se podían encontrar muchos elementos para un socialismo raizal, un socialismo apoyado en las características de los sectores populares, sobre todo en los indígenas, discurso que 20 años después se copió Fals Borda, y con el cual se volvió famoso. Pero hubo buenos profesores y, sobre todo, esa práctica que hicimos en el Chamí fue muy clave.

P: ¿En la colección hay algunos objetos guambianos?

LG: No.

P: ¿Por qué?

LG: Porque los pocos objetos guambianos antiguos que se consiguieron se utilizaron para un museo que hicieron los propios guambianos en su resguardo, se llamaba Museo Casa de la Cultura Guambiana. Los guambianos crearon en el año 82 un Comité de Historia para recuperar su historia; una de las cosas que hizo ese comité fue ese museo y lo hizo recogiendo objetos que ya estaban en desuso, o sea que los guambianos ya no los usaban y, por lo tanto, no los fabricaban; los recogieron con la gente que los tenía guardados debajo de los catres, en los tumbados, en los cielorrasos de las casas.

Ahora, realmente, trabajo conjunto con los embera, como el que se hizo con los guambianos, no hubo; lo que hubo fue una amistad muy grande con Clemente Nengarabe y, derivada de esta, con su hijo Misael. Ellos me tenían confianza y, entonces, me hablaban todas las cosas del *jaibaná*. En el año 82, tuve un accidente y estuve incapacitado todo el año y, para no aburrirme, escribí ese libro de *jaibanás*, con base en lo que ellos me habían hablado de lo que conocían del *jaibaná*, y también de esas historias propias que ellos me contaron y que después yo nunca volví a llamar mitos. La base teórica y metodológica de ese libro, y lo digo explícitamente, es que a los indígenas y al mito hay que creerles, está escrito sobre la base de que el mito sí es verdad. Porque esa es la historia de ellos; los mitos son los relatos propios donde se conservan la historia y el conocimiento que ellos tienen acerca de la realidad y de la naturaleza.

P: Uno mira el informe que presentó a Artesanías de Colombia y hay una descripción muy aguda sobre el espacio y sobre el proceso de producción de los objetos, pero no hay esta profundidad del mito.

LG: No la hay, porque no había mucha historia de los embera sobre eso. Pero, la introducción de ese informe es un replanteamiento del concepto de cultura material, y ese replanteamiento se basa en que la cultura material no puede existir ni se puede entender por fuera de su significado y este no está dado solamente por esas historias, sino también por la vida cotidiana de la gente. Cito los mitos desana que hay en un libro sobre su cestería que Reichel publicó en Estados

Unidos, alguien que tenía un ejemplar me lo regaló, en inglés. Con base en esas historias y en los significados que les da a los objetos de los desana, más lo que yo había ido encontrando entre los embera, hice esa reelaboración del concepto de cultura material y empecé a hablar de producción cultural indígena, de la cual la producción cultural material es una parte.

Sin embargo, todavía no había llegado a donde los guambianos; estos nos invitaron una vez a una reunión para mostrarnos a los solidarios el museo, que estaba hecho sobre la base de que los objetos tienen muchas historias para contar y, por ejemplo, decían: miren esta olla, ella habla muchas cosas, tiene mucho para contar. Y uno puede durar horas enteras oyendo lo que esas ollas tienen para contar.

P: Pero también para escuchar se requiere una preparación.

LG: Se requiere una preparación y se requiere otro elemento, que creo que no está explícito en lo que yo escribía en esa época, pero que ya tengo muy claro; esos objetos hay que relacionarlos con la memoria y la memoria está en la cabeza y en la palabra de los mayores, es una dualidad entre objeto y memoria de los mayores, de aquél que relata muchas historias.

P: Hoy estaba pensando en esa frase de Marc Bloch, no me acuerdo en qué libro, de que *“los hijos se parecen más a su época que a sus padres”*. A veces cuando yo veo esos objetos y cuando estoy en el proceso de pensar que podría hablar de y con estos objetos, me encuentro con diferentes tensiones; una, que yo, una bogotana que tiene una formación “antropológica”, que ha tenido un trabajo de campo desafortunado o sea que no ha tenido trabajo de campo, que estoy cruzada por muchas cosas, no puedo entender, pero que también, cuando los traigo a ustedes, si me comienzan a contar cosas como que les doy otra dimensión, pero de todas formas estoy situada aquí y ahora; entonces pensaba en eso, en cómo hacer para que esos objetos dejen de ser parte de una bodega, que es el laboratorio, a ser un espacio de diálogo entre una bogotana, estudiante universitaria de antropología, yo, y las historias que ustedes han contado, pero también lo que hay allí, lo que los indígenas han puesto en ellos, todo lo que hay detrás en esta elaboración; no es un diálogo fácil, entonces pensaba en cómo resolver eso.

LG: Eso se resuelve de dos maneras: una, con la memoria de la gente que conoce de esos objetos y, segunda, viendo fabricar esos objetos; los objetos ya hechos son muertos.

P: ¿O sea que el objeto tiene valor en su producción?

LG: Y en el significado del objeto y de esa producción; el objeto no dice por sí solo su significado, su uso es muy importante, por ejemplo, cuando se empezó a

trabajar arqueología con los chamí y, luego, con los guambianos, ¿qué se encontró? Que ellos clasifican los objetos por su función; los guambianos, los chamí, y seguramente todos los indios, pero me consta de esos dos casos, los clasifican, inicialmente, por el uso, por la función, nunca por la forma, como hacen los arqueólogos y, luego, por la técnica de fabricación. Cuando escribí el informe sobre artesanías encontré, por ejemplo, que las clasificaciones de cestería que tenía Reichel-Dolmatoff eran equivocadas, porque las había hecho con base en objetos terminados, como puestos en una mesa, y nunca mirando el objeto mismo en el proceso de su fabricación; si uno los miraba en ese proceso, varias de esas clasificaciones estaban equivocadas.

P: ¿Cómo ver ese proceso?, la única forma que yo veo en este momento para seguir ese proceso es con las fotografías que ustedes tomaron, en donde aparece como súper claro, además por las descripciones que viene en las fichas, sin embargo, es un lío de tiempo. También a la hora de una contar una historia se enfrenta con un problema de tiempo, porque una cosa es la producción cuando ustedes la vieron y otra como se está haciendo ahora.

LG: Puede que no se haga ahora.

P: ¿Puede que no se haga... eso que significaría, que implicaría?

LG: Pues toca analizar el tipo de objetos, podría significar que los embera están cada vez más blanqueados. Por ejemplo, incluyo unas breves notas dentro de un capítulo para mostrar los cambios que ha habido en recipientes como canastos y cerámicas, a cajas de madera y luego a cajas de cartón. Ahora consiguen cajas de cartón en los pueblos y, entonces, ya no hacen canastos; o consiguen maletines de plástico y guardan en ellos la ropa que antes guardaban en canastos. Si ya no cultivan maíz, ya no fabrican la harina de este grano, entonces todo el complejo de objetos materiales que tienen que ver con la producción de la harina de maíz, que incluye cerámica y cestería y madera, tiene que haber desaparecido.

P: ¿Eso es un proceso de blanqueamiento?

LG: Pues sí, de volverse como blancos; sí, de dejar de ser indios cada vez más. Están en el camino de integrarse a la sociedad nacional.

P: ¿Usted encontró en ese momento que etnografió algún mecanismo de inserción de los objetos, que hicieran una actividad particular, un ritual o algo para los objetos que no son hechos por la comunidad y entran a ella, o simplemente iban entrando, circulando sin ningún...

LG: Se adoptaban por iniciativa de cada quien. En la Sierra Nevada sí había, no sé si todavía lo haya. Para que un objeto pudiera entrar a la comunidad tenía que ser

objeto de un trabajo por los mamos y, después de ese proceso, que a veces duraba bastante tiempo, el mamo decía si se podía usar o no. Pero, entre los embera nunca vi nada de eso. Entre los guambianos, cuando yo llegué, ya no había el uso de ningún objeto propio fuera de la ropa, que todavía la hacen las mujeres en los telares, pero ningún otro objeto, ni de madera, ni cerámica, ni nada de eso; en cuanto a la cestería, nunca he conocido un canasto guambiano. No sé si los hubo, pero nunca conocí ninguno; cosas de barro si conocí, en desuso.

P: Eso es un tema complejo que a mí siempre me ha dado vueltas, el de que la comunidad se cierre y diga que no entran determinadas cosas o que la comunidad introduzca objetos, pues las comunidades también se ven seducidas por objetos que les generan cierta facilidad, no sé, ciertas comodidades; no sé cómo evaluar esa relación entre la sociedad nacional y esas comunidades, ¿usted cómo...?

LG: La palabra seducción que acabas de emplear es muy clara, son objetos de seducción, mecanismos de seducción, pero el resultado es el sometimiento total de esas sociedades; cada objeto que introducen es como un pequeño caballo de Troya, entre otras cosas porque los hace cada vez más dependientes de una economía de mercado, porque todos esos objetos valen plata, entonces, si ellos no participan en una economía de mercado, no los pueden obtener.

P: Entonces, la relación directa entre esos objetos y la comunidad es vital para su existencia, ¿si esos objetos no están, como lo decía, en los procesos de cultivo y transformación del maíz, toda la historia que tiene desaparece?

LG: Es una cadena, nada está desconectado, ni siquiera en nuestra sociedad, y en las sociedades indígenas con mayor razón todo está integrado, nada está suelto. Entonces, cualquier cosa que cambie o entre produce una cadena de cambios, y esos cambios se van retroalimentando.

P: ¿No hay nada positivo en esa introducción de objetos?

LG: Sí, esa inicial facilidad de la que hablas, pero cambia muchísimas cosas, por ejemplo, nunca puedes saber lo que es una natilla de las que se hacen hoy en diciembre comparadas con las que se hacían hace 40 o 50 años, cuando el maíz era limpiado con ceniza, luego partido en piedra, eso es una cosa y la maicena es otra cosa, el sabor cambia completamente, y cambia más si se hace con azúcar y no con panela, o con panela de esa que venden ahora, llena de químicos para que no sea tan negra, y elaborada en unas condiciones de aseo que ya no les permiten tener abejas metidas en la panela ni nada por el estilo. Se puede pensar que el cambio de sabor no es importante, pero si uno ha leído algo de Levi-Strauss, descubre que los sabores son muy importantes en la vida de las sociedades, la cocina en general, pero sobre todo los sabores; hay un libro entero de Levi-Strauss que trabaja sobre la miel y las cenizas.

P: ¿Y en algo ayudan estos trabajos de recolección de objetos?

LG: Una de las razones por las cuales los indígenas adoptan objetos de la sociedad nacional no es tanto porque sean útiles o porque sean más útiles que los de ellos o porque que les faciliten el trabajo; una gran parte de las cosas que se adoptan, y no solo son objetos sino también costumbres y muchas otras cosas, tienen que ver es con el prestigio de lo blanco, con el prestigio de lo occidental, con el prestigio del dominador; se trata, pues, de razones sociales e ideológicas más que de razones prácticas, materiales; en muchos casos, los objetos que han sido adoptados por los indígenas no son mejores que lo que ellos tenían, no son más fáciles para trabajar, no dan el mismo resultado, pero son cosas de blancos, entonces ellos adoptan objetos de esos y se sienten más civilizados; a uno le parecen categorías externas, cuando uno es el civilizado, porque uno nunca es el salvaje, ellos si son los “salvajes”, con todo lo que implica serlo en una sociedad como esta, racista y discriminadora.

P: A mí eso me choca mucho, porque hay muchos discursos en contra de eso, pero en la sociedad son muy persistentes esas ideas

LG: Todavía se sigue insultando con la palabra indio: “no sea indio”, “usted si es indio”, “este indio”, y eso sucede con gente que ha pasado por las Universidades, pero se le sale su discriminación en la vida cotidiana, para no hablar sino de eso; todavía están las organizaciones negras protestando porque el presidente habló de que había dos mano negras que tenían jodido el país, una la derecha y otra la izquierda, ¿por qué habla de mano negra? Por qué las manos negras son malas, ¿por negras?, ¿por qué no dicen manos blancas o utiliza otro criterio de caracterización?; seguramente no lo dijo conscientemente, porque ese racismo se vuelve cotidiano e interiorizado de tal manera que uno no piensa ser racista cuando lo está siendo.

P: En cuanto a las técnicas usadas y a la metodología que registra en el informe, están la observación, la observación participante y la fotografía, como una auxiliar en el trabajo, ¿cuál es la relación entre la fotografía y la investigación?

LG: Hay un tomo de Malinowski, nunca publicado en castellano, que, precisamente, se refiere al papel de la fotografía como parte de la observación etnográfica, y hay algunas cositas que aparecen en otros textos; por lo menos la fotografía es una auxiliar impresionante en la observación, por buen observador que uno sea hay cosas que se le pasan y uno las descubre en las fotos; hay un trabajo muy bueno en eso, aunque no es fotografía sino filmación; es la tesis de grado de Dora Monsalve, quien trabajó sobre agricultura tradicional en una vereda de Garagoa; gran parte de todo lo que tiene sobre el proceso de trabajo y la manera como se realiza lo saca de las filmaciones, porque son las que le permiten

ver en detalle, por ejemplo, cuántos granos echaron en un hoyo al sembrar. Esos detalles se le pierden a uno en la observación por estar mirando tantas cosas.

P: Yo encuentro también una tensión, porque cuando uno está fotografiando o filmando no está observando, o la observación es diferente.

LG: Uno no puede fotografiar o filmar para que eso reemplace la observación, son complementos o auxiliares. Así es como Dora lo usa, en caso contrario, si uno no ha hecho una buena observación, lo que haya en la foto o en la filmación se le pasa por alto, entre otras cosas porque no lo ve conectado con nada; la diferencia entre la observación de los ojos y la de la fotografía de la cámara es que los ojos ven todo, la cámara selecciona un campo de edición, y ese campo lo tiene que seleccionar uno de acuerdo con el conocimiento y/o el propósito que ya tiene en el momento en que está filmando o fotografiando. A veces, uno decide abrir el campo y saca una panorámica o saca un detalle con un zoom, lo hace porque ya sabe algo, tiene una idea de lo que está filmando o fotografiando.

P: ¿Estas fotografías quién las hizo?

LG: ¿Cuáles fotografías?

P: Las de la colección.

LG: Yo

P: ¿Todas?

LG: De pronto hay una o dos de Astrid Ulloa, de las que se refieren al Chocó; las del Chamí y las de la zona del Río Garrapatas, las hice yo todas, y las que hay en mi libro de cestería y cerámica también.

P: ¿Cómo fue el trabajo con ellas dos, con Astrid y con Marta?

LG: Fue muy bueno, eran muy buenas, muy buenas observadoras, muy buenas para conversar con la gente, que es algo clave. Pero Astrid, tenía un problema, que para mí era un problema en el campo, era muy rumbera. A veces uno no puede escribir el diario de campo en el terreno y le toca trasnocharse haciéndolo, y ella se iba a bailar, peor todavía, lo hacía con el terrateniente, cosa que me podría de la rabia. Al otro día amanecía trasnochada, entonces no se iba a levantar a las 5 de la mañana, cuando saliera la primera luz, a acabar el diario, no, se levantaba y nos íbamos a campo; cuando volvía por la noche, ya tenía el acumulado de dos días y, si uno deja más de 24 horas, las cosas se le olvidan, puede que no se le olvide lo grueso, pero sí el detalle. Astrid tenía ese problema y por ponerse de tan buenas migas con el misionero, este acabó con proposiciones de cama, que nos jodieron parte del trabajo cuando ella no aceptó, y por qué va a

fraternizar uno con un misionero, si esos son los enemigos de los indios; ella no tenía ese criterio, el criterio de clase, digo yo.

P: ¿Y Marta?

LG: Marta tenía mucha teoría, pero yo creo que en la práctica era muy débil para manejar las cosas.

P: ¿En qué sentido?

LG: No era rigurosa, era buena para trabajar con la gente y buena observadora, pero no era rigurosa en el resto del trabajo.

P: ¿Qué es eso de ser riguroso?

LG: En esas condiciones significaba centrarse en mirar las cosas que se necesitaban directamente para la investigación; por ejemplo, Astrid encontraba contradicciones entre lo que hacíamos y lo que yo planteaba, Marta nunca las vio, sin embargo me veía trabajar y le tocaba trabajar de ese modo: Marta trabajó conmigo menos que con Astrid; una parte de los recorridos los hicieron Marta y Astrid solas. Astrid se daba cuenta de que uno llegaba a las casas como una especie de invasor, cosa que yo siempre había criticado de los etnógrafos; por supuesto, invasión en el sentido de entrar y preguntar por todo y hablar de todo y coger todo, pero yo no entraba sin permiso, por ejemplo. Cuando el indio levanta la cabeza y se da cuenta, ya tiene al etnógrafo parado al pie. Yo hacía lo mismo que los Chamí hacían: gritar antes de llegar, y presentarme y decir a qué iba y preguntar si alguien me invitaba a entrar, pero tocaba abarcar el mayor número posible de casos y no se tenía tiempo, con los plazos que dio Artesanías de Colombia, para poder trabajar detalladamente con todo el mundo; entonces, había casas en donde lo único que hacíamos era un inventario de objetos.

P: ¿Qué tiene usted acá, muéstreme? ¿Así?

LG: No, preguntaba: qué es esto, cómo se llama, para qué y cómo lo usa, etc. Yo no esculcaba, trabajaba con lo que estaba visible. A veces preguntaba por objetos que eran importantes, sobre todo en el campo de la cerámica. Ciertos objetos, como las cerámicas para hacer la chicha, una de las cosas que más atacaban los misioneros, podían estar guardados o escondidos, entonces preguntaba: ¿usted tiene chokó?

P: Una de las cosas que yo tenía por preguntar, en la base de datos no hay chokó, hay chokochaké, ¿qué es?

LG: Un chokó chiquito.

P: ¿Pero, en principio es lo mismo?

LG: Chaké quiere decir pequeño; se usa para los niños también, se trata de un chokó más chiquito.

P: Profe, ¿cuál ha sido uno de los errores más terribles del trabajo de campo?

LG: ¿Míos?

P: Sí, los mayores desaciertos.

LG: Haberme relacionado tanto, durante una época, con los misioneros del Chamí porque, cuando me separé de ellos y empecé a hacerles competencia, ellos se movilizaron para sacarme, ellos fueron los que definitivamente lograron que en esa ocasión nos sacaran a Astrid y a mí; y yo ya no volví. Les dije a los indígenas: puede que no haya sido una decisión de ustedes sino una cosa que les impusieron los misioneros, pero ustedes no hicieron nada. Varios me han invitado otra vez en los últimos tiempos. Cuando salí de allá, estábamos alojados en la casa de Misael Nengarabe, el hijo de Clemente, que era inspector de policía; cuando llegó Astrid con esa razón, le dije: nos vamos ya, empaque y nos vamos. La señora de Misael nos decía que no nos fuéramos, y yo le decía: no me quedo porque fue el cabildo indígena que lo dijo, está escrito por el cabildo, fue un miembro del cabildo quien amenazó a machete a Astrid, no fueron los misioneros. Alegaban que los misioneros fueron los que presionaron al Cabildo, pero, para mí, ya estaban grandes para tomar sus propias decisiones. Antes de irnos, les dije: si ustedes no pelean, los misioneros los van a volver mierda y, mientras esto esté así, yo no vuelvo. Y no volví. Hace dos años estuve trabajando un tiempo en Pereira, con unos profesores de la universidad, y a través de ellos Misael Nengarabe, que después de mi partida fue concejal del Mistrató, gobernador del cabildo y no sé qué más cosas, me mandó a invitar, que me esperaba en su casa de Purembará. Dije que no volvía. En otras ocasiones, otros gobernadores o gente que fue del cabildo de esa época me invitaban y me decían que Luis (el gobernador que me pasó la carta) se había dejado echar cuento de los misioneros; pero les dije: ustedes como miembros del cabildo nunca se opusieron, entonces yo no vuelvo, y no volví.

P: Y ¿no piensa volver?

LG: Ya no pienso volver, además, ahora no podría, porque tengo desgastadas las rodillas y no podría subir esas montañas.

Hay un elemento que me han criticado en mi trabajo, pero yo no creo que haya sido un error, dicen que la visión que presento es la de los indios, pues yo no investigué con los misioneros, ni con los terratenientes, ni con los dueños de las tiendas donde les vendían el alcohol impotable a los indios, o sea con los

enemigos de los indios; era mi criterio que también eran mis enemigos, entonces no me iba a relacionar con ellos.

P: Por qué, aparte de ver toda la explotación y todos esos procesos de violencia de los terratenientes y de la población blanca hacia los indígenas, yo sé que eso marca y le da a uno una postura, pero yo lo noto muy apasionado, tratándolos como enemigos totales.

LG: Yo le dediqué mi vida a eso; si uno no está apasionado por esa causa de los indígenas no le va a dedicar toda su vida; uno va y hace trabajitos de uno o dos años, o de meses, o lo nombran funcionario y se sienta en una oficina cinco años y, luego, lo nombran profesor y se entierra en la universidad otros 20; yo le dediqué mi vida a las luchas de los indios y a su bienestar. Si a uno no lo apasiona una cosa, no le puede dedicar su vida, y menos en el Cauca donde había una lucha muy violenta en contra de ellos, ahí se me radicalizó más ese apasionamiento, ahí donde había lucha.

P: Cuando uno tiene estas pasiones tan fuertes, también tiene decepciones profundas.

LG: Sí, claro,

P: ¿Una decepción profunda?

LG: Los indios. Yo inventé un refrán que dice: el que trabaja con indios muere solo; y no lo digo como queja, no, yo hice mi trabajo a conciencia desde que lo supe, nunca esperé gratitud ni recompensa, nunca esperé nada, pero he confirmado que es así. No he vuelto a trabajar a Guambía porque ya las organizaciones y los enfoques que tienen ahora los dirigentes de la comunidad, no tienen nada que ver con cómo veo las cosas; andan en la negociación en el manejo de las tierras y en la concertación con el gobierno, y yo a eso no le camino.

P: Es paradójico también, ¿no? Porque se parte de procesos colectivos y de un proyecto común y llegar a ese refrán debe ser, no sé, feo.

LG: Debe ser que la situación ha cambiado y yo no, pero no ha cambiado para bien.

P: ¿Por qué? ¿Cómo así?

LG: Me parece que en esta época, más que nunca, las sociedades indígenas están al borde de la extinción, y no solamente las que tienen 20, 30 o 40 miembros, que son los criterios del gobierno y de la ONIC, sino en sociedades de 30, 40, 100 mil miembros, porque están cada vez más integradas a la sociedad

colombiana; va llegar el momento en que la diferencia con los colombianos comunes y corrientes sea casi ninguna. Es un discurso o un disfraz, como dice el taita Lorenzo Muelas: nosotros ya somos blancos disfrazados, nosotros ya no somos indios; yo tengo otro dicho: va a llegar un momento en Colombia cuando los únicos indios vamos a ser los antropólogos, que usamos estos bordaditos del Ecuador (señalando la camisa que tengo puesta, que compré en una tienda china) o que usamos mochilas arhuacas y cosas similares. Va a llegar un momento cuando los indios ni siquiera van a estar disfrazados.

P: Sin embargo, los intereses de los antropólogos han variado mucho.

LG: Claro.

P: En mi curso, son muy pocos los que están trabajando con comunidades indígenas directamente, por muchas razones: 1) por el desplazamiento; enfrentarse a guerrilla, paracos, todo esto, pues da miedo. 2) por recursos; quien va hasta allá es el que tiene la plata para mantenerse, porque quién le da a uno dinero para irse a investigar a campo, nadie. Además muchos de los trabajos han sido acá, en Bogotá, y han sido sobre: hombres trans, moda, Parkour, históricos, hay un montón, sobre los Muisca; ya los intereses, de los mismos antropólogos no son ya esos, es decir, de mi curso de antropología social, solamente una persona se fue a trabajar con población indígena, o sea que los antropólogos tampoco van a ser los únicos que se crean indios.

LG: Por eso digo que ya no se aplica, pero en esa época sí se aplicaba.

P: Entonces, ¿para qué hacer una muestra, por ejemplo, de cultura material indígena? ¿Qué sentido tendría eso?

LG: Explico eso en la introducción de mi libro sobre el *jaibaná* embera, allí digo que el libro era para reivindicar la figura del *jaibaná*. Este es clave para la reproducción social embera. Los *jaibanás* se estaban acabando porque los mismos indios se estaban comiendo el cuento de los misioneros, de las autoridades blancas, de que los *jaibanás* se habían vuelto malos. Entonces, yo me planteaba que habían sido los criterios de los blancos los que estaban llevando a que los mismos indios comenzaran a menospreciar a los *jaibanás* y a matarlos.

P: Y había una ley que decía que era legal hacerlo.

LG: La ley sancionaba la actividad del *jaibaná*, como la aplicaban en esos pueblos. Hubo un caso que fue muy famoso en su momento. En un caserío del Chocó, los indígenas del caserío cogieron a una mujer *jaibaná* y la quemaron viva, y la propia organización indígena, la OREWA, respaldó eso, era algo terrible lo que estaba sucediendo. Entonces, mi objetivo se centró en el hecho de que un

blanco diga que el *jaibaná* es importante, que es mentira que el *jaibaná* trabaje con el diablo, que el *jaibaná* es un sabio, todo eso que muestro en el libro ayuda a que la propia gente indígena lo empiece a revalorar otra vez.

P: ¿Servirá de algo tener los objetos acá en Bogotá?

LG: Depende de qué hagas con ellos. En la época en que a mi casa todavía iban de visita indígenas del Chamí, para ellos era un factor positivo, por lo menos en su mente, darse cuenta que nosotros usábamos los objetos de ellos en la casa, que la sal se guardaba en saleros de guadua de los que ellos habían usado antes, pero que habían abandonado y ahora la guardaban en platos o pocillos esmaltados; que para ciertas cosas seguíamos usando las cucharas de totumo, que su cestería la empleábamos para guardar cosas. Que algunos alimentos se cocinaban en vasijas de barro hechas por ellos, cuando ya habían abandonado su uso.

P: ¿Pero desde el uso, o sea en la colección?

LG: Depende de cómo se use, la gente, incluyendo a muchos estudiantes de antropología, cree que los indios son brutos; entonces, si uno puede mostrar la capacidad que tienen, al menos en el campo de las obras materiales, para no hablar del Museo del Oro, pues una visita le quita a cualquiera la idea de que los indios son brutos o, por lo menos se dice que antes no lo eran, pero que ahora sí, pero ya por lo menos (un risa de él de fondo) revalúan su idea anterior (la risa la entiendo así: no es lo ideal que piensen que son únicamente los del pasado, pero por lo menos se dan cuenta que los indios no son brutos). Muchos de los objetos que fabrican son verdaderas obras de arte, o sea que tienen una estética muy elevada, una perfección de fabricación muy amplia, que revalúa los criterios sobre su incapacidad; claro que eso ha producido una cosa negativa: que Artesanías de Colombia les quitó los mejores fabricantes para volverlos artistas; los lleva a exposiciones internacionales y expone aparte los objetos que ellos hacen y les hace subir los precios, con el argumento de que van destinados a coleccionistas internacionales ricos.

P: ¿En la colección hay alguno fabricado por alguna persona que obtuvo ese estatus dado por Artesanías?

LG: No.

P: ¿Quiénes, ni idea?

LG: La presentación de la cestería embera coincidió con una época en que Artesanías de Colombia tenía la política de modernizar la artesanía para abrir mercado, entonces los diseños de los canastos, por ejemplo, Artesanías los utilizó en telas para manteles, en telas para cojines, etc., desnaturalizándolos

P: Los diseños los utilizó para hacer...

LG: Para hacer diseños en telas para cojines, entonces, finalmente, quien recogió la fama fue el diseñador, cuyo único trabajo fue copiarlos y estamparlos en una tela, y, por supuesto, no le dio crédito a quien había hecho el canasto.

P: Entiendo, eso es grave, es un problema ético.

LG: Tomemos, por ejemplo, los canastos *werregue*.

P: ¿Cuáles?

LG: *Werregue*.

P: ¿Cómo se escribe?

LG: Como lo oigas; ahora no lo llaman *werregue* sino *weguerr*. Esos canastos se elaboraban con una técnica tradicional embera y wuaunana, la misma de la alfarería embera, o sea de rollo, trabajo de culebra lo llamaban los embera, era un rollo tejido en espiral. Pero el canasto en sí no era tradicional, unas monjas españolas conocieron en el África una cestería hecha con la misma técnica, pero muy hermosa por su colorido y su calidad de factura, entonces enseñaron a los indígenas embera y wuaunana a mejorar la técnica para fabricar esos objetos tan hermosos. Hoy, un canasto *werregue*, sobre todo los que hacen los waunanas del bajo San Juan y de Pichimá y Togoromá, esas quebradas que desembocan en el Océano Pacífico, puede valer siete u ocho millones de pesos en una feria, o en la tienda del Museo del Oro, pero no se vende con el nombre del fabricante, son artesanía para coleccionistas internacionales, porque en Colombia quien va a dar esa plata por un canasto. Alrededor de estos canastos se crearon leyendas mentirosas para promover la venta, decían que ese tejido era tan fino que ahí se podía cargar agua, cosa posible si primero se impermeabilizaba con látex de caucho por dentro, pero no por la finura del tejido. Si uno le hecha agua a un canasto de esos, se pudre, porque no se seca nunca. Un canasto de esos se moja de venida en la lancha o en la canoa y se pudre antes que se acabe la feria; absorbe el agua y no tiene cuando secarse. Entonces la gente que lo compró y le hizo la prueba, lo perdió.

P: ¿Lo hicieron?

LG: Es posible, no sabe qué gringo lo compró y si lo usó para echarle agua (entre risas de fondo), al menos para comprobar. Hoy, una mochila arhuaca puede valer medio millón de pesos, cuando antes valían menos de 100; y una mochila wayuu también ha triplicado su precio.

P: Los que me dice de los canastos werregue sí son embera y wuaunana?

LG: Sobre todo wuaunana, ello son quienes más lo desarrollaron porque fue donde ellos que llegaron las monjas; algunas comunidades embera del río San Juan aprendieron a hacer esas nuevas técnicas, sobre todo el teñido de las fibras, con los wuaunana pero no lo hacen con la misma calidad. Otro problema es que se teje con fibras sacadas del cogollo de una palma, entonces estas están escaseando.

P: ¿Iracá?

LG: Palma de Werregue,

P: ¿Qué relación existe entre la investigación con Artesanías de Colombia y la Segunda Expedición Botánica de Colciencias?

LG: Es el mismo tema y todo lo que yo conocí en la primera, lo usé para la segunda.

P: *Semejantes a los Dioses* es resultado de la investigación con Colciencias

LG: Sí, y el libro que resulta del trabajo con Artesanías es *Del barro al aluminio*, que solamente está publicado en mi página de Internet.

P: Ese no lo vi.

LG: Porque uno solo ve lo que quiere ver. Ese libro es escrito con base en el informe que le presenté a Artesanías, pero allí no lo quisieron publicar porque con las fotos salía muy caro, pues tiene muchísimas fotos en colores. Cuando se editó el de la investigación con la Expedición Botánica, tuve que aceptar que las fotos se imprimieran en blanco y negro, porque la universidad se negó a sacarlas en colores por razones de costos; y hay unas que prácticamente no se ven. Además, los indígenas no reconocen sus canastos en las fotos que tiene el libro. Para mi libro sobre los chamí, tomé los diseños de los canastos *jabara*, y los abstraí del canasto, y esas abstracciones son las que salieron publicadas. Cuando yo volví para la investigación de la Expedición Botánica, llevé esas planchas porque quería preguntar los significados y me encontré con que nadie sabía de qué se trataba lo que estaba mostrando.

P: No lo relacionaban, estaba por fuera, estaba descontextualizado.

LG: Y menos lo reconocían en negro y blanco. Hasta que un día, casi un mes después, llegué a una casa y empecé a preguntar con las mismas planchas, y la señora no tenía ni idea de qué se trataba, entonces, vi un canasto con el dibujo por el que estaba preguntando, cogí el canasto y le dije: este es el dibujo, y ella

dijo: ¡¡aaaah!!, es pinta de *jabara*; lo reconoció porque lo vio en un canasto *jabara*; así fue como descubrí que los indios no usaban ese tipo de abstracciones, sino que todo lo ven en forma integral: el objeto, su significado, sus técnicas de fabricación, sus formas.

P: Significado, forma, proceso de fabricación, ¿qué más?

LG: Su uso y nada más. Por eso hablo en el libro de Artesanías de que hay objetos que tienen una historia, todos la tienen, pero algunos tienen una historia que recuerdan y relatan, y menciono la historia de uno de ellos del río Garrapatas. Tiempo después leí un libro maravilloso que se llama *La Vida Social de las Cosas*.

P: Ese es de Arjun Appadurai.

LG: Seguramente, ese libro me pareció maravilloso, entre otras cosas porque me vino a reafirmar muchas cosas que los indios me habían dicho o que yo había descubierto trabajando con ellos.

P: Pero ese libro tiene varios capítulos, es de diferentes investigadores.

LG: Entonces, ¿no es de un solo autor?

P: Lo pregunto porque es importante relacionar los objetos con las investigaciones que se han hecho; encontré en su página la referencia a ese proyecto, y entonces pensaba, yo cómo voy a hablar de esto, si es como toda su vida; no es como una investigación de tres meses o seis meses que se hizo con Artesanías, sino también lo que me contó de los inicios, la salida de campo con Gloria Triana, después lo de Artesanías pero también es este otro momento con Colciencias y también lo preguntaba porque no encontré informe del profesor Ortiz, pero si encontré que participó en el mismo proyecto de Colciencias.

LG: Sobre cestería Sikuni, él tiene un artículo de donde yo saqué unas referencias de unos venezolanos para mi trabajo de cestería, lo que no me acuerdo es cómo se llama.

Ortiz era amigo de Helena Pradilla, quien trabajó con objetos materiales de campesinos de Boyacá, e hizo arqueología en la Universidad de Tunja. Allá encontraron unos asentamientos indígenas cuando estaban rompiendo para hacer un edificio.

Esto tiene que ver con que yo seguí viendo los canastos todo el tiempo, no solo cuando iba al Chamí sino en mi casa; con estos se hizo la exposición del Museo Arqueológico del Banco Popular, con mis canastos complementados con algunos de Aída. Ahora, ella los tiene todos. Ella creó el programa de artesanía indígena en la Galería Cano. Luego trabajó con asuntos indígenas en la época en que

Gladys Jimeno, hermana de Miriam Jimeno, era la jefe de Asuntos Indígenas. Y luego se independizó y montó una empresa de exportación de artesanías.

P: ¿Entonces sí ha sido bien importante para ella el trabajo con objetos?

LG: Y para mí, pues siguió siendo parte de mi vida, yo traía también mis canastos, estaban en la casa por todas partes.

P: Termino la entrevista diciendo, bueno profe yo creo que hay muchas cosas que me quedan en la cabeza.

LG: Y otras que te quedan ahí (señalando el cuaderno en donde escribí durante toda la conversación).

P: Y espero que haya quedado bien aquí (cuaderno) y otras ahí (grabadora)

LG: Les pasa a los estudiantes de antropología, que cuando terminan de grabar descubren que no les grabó, o que en la grabación no se entiende nada.

(2011. La autora es estudiante de antropología en la Universidad Nacional de Colombia y hace su trabajo de grado sobre las colecciones del Laboratorio de Etnografía)