Disponible en www.sciencedirect.com

Anales de Antropología

Anales de Antropología xxx (2017) xxx–xxx

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES ANTROPOLÓGICAS
www.revistas.unam.mx/index.php/antropologia

Artículo

Etnografía compartida: algunas reflexiones sobre el trabajo de campo con los makuna en la Amazonía colombiana

Shared ethnography. Reflections on fieldwork with the Makuna in the Columbian Amazon region

Luis Cayón [1]

Programa de Posgrado en Antropología Social, Departamento de Antropología, Instituto de Ciencias Sociales, Campus Universitario Darcy Ribeiro, Universidad de Brasilia 70910-900, Brasilia D.F., Brasil

Recibido el 21 de junio de 2016; aceptado el 25 de enero de 2017

Resumen

A partir de una reflexión sobre las diferentes etapas de mi trabajo de campo *entre* y *con* los makuna sugiero que la mejor manera de conducir la investigación antropológica debe darse a partir de la etnografía compartida. Con esto me refiero a una convergencia de intereses y a una expansión del conocimiento mutuo donde los sujetos indígenas y el investigador establecen un diálogo en permanente retroalimentación que privilegia la inteligibilidad entre mundos diferentes.
© 2017 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Palabras clave: Trabajo etnográfico; Makuna; Inteligibilidad; Vaupés

Abstract

Having reflected on the various stages of my fieldwork *among* and *with* the Makuna, I propose that the best way to conduct anthropological research is to base it on shared ethnography. By this, I mean a convergence of interests and a broadening of mutual knowledge where the indigenous subjects and the researcher establish a dialogue of continuous feedback, which favours intelligibility between different worlds.
© 2017 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. This is an open access article under the CC BY-NC-ND license (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Keywords: Ethnographic research; Makuna; Intelligibility; Vaupés

Introducción

Después de un largo *mea culpa* de más de tres décadas, la antropología da señales de madurez para convivir y aceptar en igualdad de condiciones a las epistemologías y ontologías nativas. Propuestas como la "antropología simétrica" (Latour, 1994), la "antropología reversa" o "reversible" (Kirsch, 2006) o la "antropología ecuménica" (Ramos, 2011), de maneras diferentes, resaltan la necesidad inaplazable de la antropología de tratar en pie de igualdad los modos de pensar y vivir diferentes a los occidentales, ya sea usando los mismos procedimientos analíticos para estudiar Colectivos "modernos" y "no modernos" (Latour, 1994), explorando la multitud de modos de análisis indígenas, las consciencias teóricas de otros pueblos y las epistemologías nativas (Kirsch, 2006), o creando un intercambio fructífero en el que teorías antropológicas y teorías indígenas convivan en igualdad epistemológica, donde estas últimas sirvan de materia prima para las primeras sin que ello implique caer en la trampa de la arrogancia de la superioridad académica ni en la de la pseudohumildad de trivializar la teoría antropológica para que se

La revisión por pares es responsabilidad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Correo electrónico: luiscayon@hotmail.com

[1] Es autor de los libros: En las aguas del yuruparí. Cosmología y chamanismo makuna (2002); Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo (2013) y coautor de Etnografía makuna. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua (2004).

http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.01.001
0185-1225/© 2017 Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Antropológicas. Este es un artículo Open Access bajo la licencia CC BY-NC-ND (http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

Cómo citar este artículo: Cayón, L. Etnografía compartida: algunas reflexiones sobre el trabajo de campo con los makuna en la Amazonía colombiana. *Anales de Antropología* (2017), http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.01.001

reduzca ingenuamente a una imitación de las teorías nativas por un falso mimetismo (Ramos, 2011). Y este punto es fundamental para no camuflar con lenguajes nuevos algunos viejos vicios como el del uso monopólico de las categorías que el humanismo ilustrado se ha arrogado al considerar su ejercicio intelectual como si fuera único y exclusivo en toda la historia de la humanidad (Pratt, 2011), y el de relegar al anonimato del "dato etnográfico" a las teorías nativas como ha sido costumbre en el proceso de teorización antropológica (Ramos, 2011). Siendo hora ya de dejar atrás los lamentos y la autoflagelación colectiva por los orígenes coloniales de nuestra disciplina, y al haber constatado que los múltiples cuestionamientos a la dimensión epistemológica de la construcción del conocimiento antropológico (Strathern, 2014) así como a la etnografía, junto a la apropiación de esta última por parte de los nativos, han servido para redefinirla y repotencializarla, debemos tener claro hoy que uno de nuestros puntos de partida es el hecho incuestionable de que los "Otros" también hacen antropología y que sus teorías son equivalentes a las nuestras. Aceptando esto, renovamos nuestro compromiso intelectual y político con nuestros interlocutores nativos, y nos encaminamos hacia una nueva fase de trabajo y colaboración.

En las últimas décadas, los indígenas se han embarcado en innumerables experiencias políticas con sus organizaciones y movimientos, así como en iniciativas comunitarias y locales dirigidas al fortalecimiento cultural e identitario, apropiándose de herramientas del mundo occidental como, por ejemplo, la radio. También, muchos indígenas han realizado estudios universitarios y, con los años, es de esperar que el número creciente de indígenas con formación escolar y académica, junto a la visibilidad cada vez mayor de los intelectuales nativos gracias a trabajos colaborativos, ocupen un espacio fundamental. Es de esperarse que esos aportes le permitan a la antropología convertirse en una disciplina que logre cumplir con su ideal casi utópico de cubrir la diversidad humana, y donde diversas voces, conceptos y enfoques estén en diálogo y retroalimentación. Como esta era está aún por venir, podemos anticiparla por innumerables señales, principalmente por las derivadas de la eficacia y creatividad inagotable de los movimientos indígenas, cuyos discursos políticos o bien evidencian otras concepciones de política que manifiestan mundos y seres diferentes (De La Cadena, 2008) o están construidos a partir de la traducción de algunos de sus conceptos complejos –que a veces los analistas ignoran porque les parecen "esencializados"– que van acompañados de fuertes críticas culturales a los blancos y a los estados, evidenciando partes de sus teorías sobre la alteridad, y por la propuesta reiterativa de que varios "mundos" pueden coexistir en paz (Cayón, 2012). En gran medida y sin renunciar un segundo a sus particularidades, por su mayor experiencia y habilidad en la comunicación interétnica, los indígenas se han preocupado mucho más que los estados–que construyen una legislación única para lidiar con una gran diversidad– por encontrar puntos de inteligibilidad con las sociedades nacionales.

Las voces indígenas ganaron protagonismo y visibilidad en Latinoamérica después de largas décadas de lucha por la reivindicación de sus derechos, y tanto en esas luchas como en los cambios ocurridos en las Constituciones del continente, a finales de la década de los ochenta y comienzos de los noventa, los antropólogos tuvieron un papel fundamental por su colaboración comprometida con los movimientos indígenas. Varios autores (Ramos, 1990, Cardoso de Oliveira, 1998, Jimeno, 2005) han destacado que el compromiso intelectual y político es una de las marcas distintivas de la antropología latinoamericana, puesto que los investigadores, al mismo tiempo ciudadanos, se han interesado principalmente en estudiar y analizar el lugar ocupado por las minorías indígenas y negras dentro de sus naciones. Por esos motivos, históricamente, la antropología latinoamericana no ha respondido tanto a la lógica de la búsqueda del conocimiento por el conocimiento, sino a la de balancear la producción de conocimiento con su aplicación práctica en beneficio de las minorías proponiendo, entre otras cosas, metodologías innovadoras[2]. Como bien señaló Albert (1997, pp. 57-58. Mi traducción), "el compromiso social del etnógrafo, lejos de ser una escogencia personal política o ética, opcional y ajena a su proyecto científico, es un elemento constituyente y explícito de la relación etnográfica". De esa manera, la trayectoria militante, las preocupaciones éticas, las implicaciones políticas y las reflexiones sobre la manera de hacer trabajo de campo de los antropólogos latinoamericanos, después de décadas, han permitido cuestionar las relaciones desiguales de poder en la producción del conocimiento antropológico (Krotz, 1993, Ribeiro y Escobar, 2009, Restrepo, 2012) para proponer un escenario intelectual más igualitario y diverso, así como han servido de inspiración a varios antropólogos metropolitanos para reflexionar sobre el quehacer etnográfico en los centros de la disciplina (Hale, 2008).

En las últimas décadas, la conjunción entre práctica antropológica y activismo político constituyó a la etnografía en un espacio privilegiado de diálogo y discusión interétnica orientada a la acción política y a la reflexión, lo cual terminó por sepultar el canon malinowskiano del trabajo de campo y las pretensiones totalizadoras y objetificadoras de la disciplina. Esta combinación ha sido tan fértil que no ha parado de transformarse en estos años: la etnografía pasó de ser un espacio en el que los antropólogos "transmitían" consciencia política a los indígenas para que estos llevaran adelante sus reivindicaciones sociales y políticas (Ramos, 2007) a ser una herramienta privilegiada apropiada por los nativos para múltiples usos, incluyendo la capacidad de controlar la información que quieren que sea conocida sobre ellos al encauzar y orientar en su propio beneficio el trabajo de los antropólogos en el campo, y que permite, entre otras cosas, que los antropólogos realicen paralelamente estudios académicos. De esta forma, para el antropólogo, hacer etnografía en la actualidad a menudo implica colaborar con trabajos que los indígenas quieran adelantar y soliciten su ayuda (Beaucage y Taller de Tradición Oral del CEPEC, 2012), así como discutir con ellos los términos de la investigación y hacerlos partícipes de la "coteorización" (Rappaport, 2007), una de las cualidades principales de la etnografía colaborativa. Pero las cosas pueden ir un poco más allá, pues también debemos buscar la confluencia de intereses con ellos, recibir críticas y reelaborar

[2] Cabe mencionar la metodología pionera de la Investigación Acción Participativa elaborada por el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda.

Cómo citar este artículo: Cayón, L. Etnografía compartida: algunas reflexiones sobre el trabajo de campo con los makuna en la Amazonía colombiana. *Anales de Antropología* (2017), http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.01.001

trabajos e interpretaciones previas, así como percibir la manera en que los indígenas están usando la etnografía por su cuenta.

En esa dirección, quiero traer una reflexión desde un contexto en el que percibí que los indígenas estaban usando herramientas etnográficas para elaborar discusiones amplias e internas por fuera tanto de un trabajo nativo con alguna finalidad académica como del ámbito de las relaciones políticas con el estado, y que pueden mostrar un camino para meditar sobre el quehacer etnográfico. Este texto pretende traer algunas reflexiones a partir de mi trayectoria de campo, experiencia desde la que he visto cómo mi quehacer etnográfico se ha convertido con los años en una "etnografía compartida" con los makuna de la Amazonía colombiana. Parto del principio que la etnografía compartida no es simplemente una forma de retribución y compensación por trabajar entre ellos, tema muy discutido en las cuestiones del compromiso ético y la militancia, sino, mejor, el resultado de una convergencia de intereses y una expansión del conocimiento mutuo donde los sujetos indígenas y el investigador establecen un diálogo en permanente retroalimentación. De esa manera, el trabajo de campo además de implicar el trabajo solicitado por los indígenas se convierte en un lugar de pensamiento, reflexión y crítica: se cotejan y revisan las interpretaciones previas, se reformulan las preguntas, se vislumbran nuevas conexiones temáticas y teóricas, entre otras cosas, al tiempo en que se evidencian las maneras en que los indígenas se apropian de las herramientas etnográficas y trabajan con ellas para distintos fines.

Conociendo a los makuna: la ingenuidad de los primeros trabajos de campo

Los makuna o *Ide masã* (Gente de Agua) son uno de los veinte pueblos pertenecientes a la familia lingüística tukano oriental que habitan en las selvas del Vaupés colombiano, cerca a la frontera con Brasil. Son algo más de 600 personas que se localizan en varias comunidades, principalmente, en los ríos Pira Paraná y sus afluentes de la parte baja, así como en el río Apaporis. Después de haber sobrevivido a la captura de esclavos y a las deportaciones masivas (*descimentos*) efectuadas por portugueses y brasileros desde mediados del siglo XVIII, y a las vejaciones y violencia de los caucheros colombianos durante la primera mitad del siglo XX, los makuna y sus vecinos trataban de reorganizarse social y espacialmente, y de recuperarse demográfica y emocionalmente, a comienzos de la década de 1970, cuando los primeros antropólogos llegaron a hacer investigaciones académicas en la región al tiempo que otros de perfil más militante comenzaron a colaborar con sus procesos de organización política. A partir de los trabajos del antropólogo sueco Århem (1981, 1993, 1996), los makuna adquirieron visibilidad en el panorama etnológico de las Tierras Bajas suramericanas y alcanzaron gran fama por la inspiración que su sistema de conocimiento le ha dado a las caracterizaciones sobre animismo (Descola, 1996, 2005) y perspectivismo (Viveiros de Castro, 1996, 2002) –en medio del debate contemporáneo sobre la relación entre naturaleza y cultura que ocupa buena parte de las preocupaciones actuales de la etnología amazónica–, inspiración que está lejos de terminar pues apenas comenzamos a aproximarnos a la riqueza y complejidad de su conocimiento (Cayón, 2002, 2013).

Mi relación con los makuna comenzó hace 21 años y ha sido decisiva en mi formación y construcción como antropólogo, pues ellos son el referente de buena parte de mis preocupaciones temáticas, teóricas, políticas y éticas, así como la convivencia con ellos es un marco fundamental dentro de mi experiencia vital. A su vez, mi comprensión sobre estos asuntos dialoga y es, en gran parte, influenciada por mi formación y trayectoria académica, la cual está dividida entre dos países: Colombia, donde cursé mi pregrado, y Brasil, donde hice posgrado y soy profesor universitario. En los dos países hay praxis, intereses académicos y énfasis teóricos distintos, en parte derivados por las condiciones de construcción de la disciplina en cada país, y en parte producto de las peculiaridades y contextos históricos de cada uno. No cabe aquí señalar esas diferencias ni la variedad de enfoques y vertientes internas en la práctica antropológica de estos países –el ejercicio antropológico en ambos es múltiple–, apenas quiero señalar que me sitúo en medio de un triángulo delineado por mi entendimiento sobre los makuna a través de los filtros prácticos y conceptuales informados por ciertos problemas y predilecciones temáticas y teóricas de las academias brasilera y colombiana.

Conocí a los makuna del río Apaporis en 1995, siete años después de que el gobierno colombiano les entregara los títulos del Resguardo Yaigojé-Apaporis y cuatro años después de la promulgación de la nueva Constitución. En la época, yo era un joven aspirante a antropólogo que realizaba la práctica obligatoria de trabajo de campo que se hacía a mitad de la carrera en el Departamento de Antropología de la Universidad de Los Andes, en Bogotá. Mi tema de investigación era el de constatar la vigencia del famoso modelo tukano de intercambio energético entre los humanos y los dueños de los animales, formulado por Gerardo Reichel-Dolmatoff (1997 [1975]) en el célebre artículo "Cosmología como análisis ecológico" de 1975. En principio, yo pensaba con la ingenuidad de mis 22 años que sería fácil negociar mi permanencia en campo, aunque apenas llegué los indígenas me informaron que mi investigación debía ser aprobada por la Asamblea de Capitanes, espacio decisivo máximo del Resguardo. Aquella Asamblea ocurrió unos tres meses después de mi llegada y con cierta reticencia me dejaron quedar, pues era el quinto alumno de antropología que llegaba a trabajar con los makuna en menos de tres años. Durante esos meses, Arturo Makuna, mi anfitrión principal en esa temporada, me dejó permanecer en su maloca con la condición de no preguntar nada "sagrado" hasta tener la autorización de los capitanes, así que me dediqué a la observación directa de la vida cotidiana y a recolectar informaciones lingüísticas, puesto que no podía avanzar en el tema de fondo de mi investigación que era el chamanismo.

En mis diálogos con personas de las comunidades de Centro Providencia y Bocas del Pirá me sentía totalmente acorralado por mi ignorancia. Todas las personas que iban a hablar conmigo me preguntaban una multitud de cosas referentes al reordenamiento territorial, a la educación propia, a la Constitución y las leyes, la transferencia de regalías, entre otras cosas, y yo nunca sabía responder. Claro, ellos estaban ávidos por información ya que estaban iniciando un nuevo proceso de relación con el estado colombiano para avanzar en la autonomía propuesta por la Constitución de 1991 y acaban de comenzar los trabajos de asesoría

Cómo citar este artículo: Cayón, L. Etnografía compartida: algunas reflexiones sobre el trabajo de campo con los makuna en la Amazonía colombiana. *Anales de Antropología* (2017), http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.01.001

con la Fundación Gaia-Amazonas para elaborar su propuesta de ordenamiento territorial y plan de vida. Rápidamente constaté que no estaba preparado para ayudar a mis interlocutores y me consolaba con explicarles cosas, cuando me preguntaban, sobre nuestras prácticas matrimoniales o sobre algunos eventos de la historia de Colombia. La frustración fue matizada durante el corto tiempo que tuve para profundizar en mi propuesta de investigación por el acceso a ciertos detalles generales sobre el chamanismo makuna que me dejaron lleno de inquietudes y que, con la promesa de regresar un tiempo después para mi trabajo de tesis de pregrado (focalizado en los procesos de socialización de la naturaleza), en 1997, enraizaron en mí, hasta el día de hoy, el deseo de entender lo más posible su mundo y el compromiso de acompañarlos en su devenir.

Mis primeras dos temporadas de campo entre los makuna, 1995 y 1997, me condujeron hacia la preocupación teórica sobre la relación naturaleza-cultura y marcaron reflexiones fundamentales, en varias direcciones, sobre el quehacer etnográfico. Por un lado, me inquietaba la manera como, en mi percepción de la época, el trabajo de la escritura académica obviaba la dimensión emocional que, sin duda, era la parte fundamental de la vivencia de campo: la creación de lazos de afecto con los interlocutores y las responsabilidades derivadas de ello, la oscilación cotidiana entre familiaridad y extrañamiento, la soledad, el silencio y la euforia en ciertos momentos, la perplejidad y la apertura mental a una forma diferente de ser y estar en el mundo después de ver la extracción chamánica de sustancias patógenas, la expansión de mi conocimiento al confrontar mi matriz conceptual y política con lo que estaba aprendiendo sobre los makuna, y cosas por el estilo. En ese sentido, como lo sabe la mayoría de los colegas con experiencia de trabajo de campo entre pueblos indígenas, la etnografía es una experiencia transformadora que, entre otros beneficios, trae la comprensión plena, tatuada a fuego, en carne y alma, de conceptos antropológicos fundamentales como etnocentrismo y alteridad.

Por otra parte, en las discusiones con mis colegas sobre la tensión/oposición entre trabajo académico y militancia política –tensión fundadora de la antropología colombiana (Uribe, 2005, Jimeno, 2007, Caviedes, 2007)–, frente a los cuestionamientos sobre la inutilidad de mis preocupaciones más académicas sobre el chamanismo y la cosmología makuna, yo argumentaba que era imposible ayudar y colaborar con los indígenas si no entendíamos lo mínimo sobre ellos, pues corríamos el riesgo de convertirnos en un obstáculo o de volvernos paternalistas. Aunque mis ideas alrededor de una "militancia informada" no eran muy bien aceptadas por mis colegas de pregrado colombianos, más adelante, cuando inicié mis estudios de posgrado en la Universidad de Brasilia, corroboré que aquella tensión es una construcción histórica de la práctica antropológica colombiana, pues para la praxis académica brasilera eso nunca fue un problema. En Brasil, desde los pioneros constructores de la disciplina, se parte del supuesto de que el etnógrafo es al mismo tiempo académico y militante, y aunque haya antropólogos que tiendan más a un lado que al otro, eso no es censurable como en Colombia pues la trayectoria profesional junto a los indígenas implica alternar esas dos dimensiones según los contextos. De hecho, lo que nos muestran varios ejemplos de antropólogos brasileros o de antropólogos extranjeros que trabajan en Brasil es que la "militancia informada" es la más eficaz, como atestigua, solo para mencionar uno de los casos más famosos, la ardua lucha que adelantaron Alcida Rita Ramos y Bruce Albert, dos antropólogos con larga experiencia etnográfica entre los yanomami, frente a la catastrófica invasión de mineros al territorio indígena a comienzos de los años noventa (Ramos, 1998) y que concluyó con la demarcación de la Tierra Indígena Yanomami.

Conversaciones makuna: un experimento autoetnográfico

Con estas reflexiones en mente y sin renunciar a mis convicciones, regresé al campo en 2001 y trabajé por primera vez en el Pira Paraná, más específicamente en caño Toaka, el territorio tradicional de los *Ide masã*. Hice ese viaje en el contexto del proyecto "*Makuna conversations: fieldwork in city*" formulado por Kaj Århem durante su permanencia como profesor visitante en la Universidad de Los Andes, entre 1998-1999, y de quien fui asistente de docencia. Para la época de formulación del proyecto, el país se encontraba en medio de grandes dificultades de orden público y era muy arriesgado viajar al campo; por eso, la propuesta de investigación se basaba en una serie de conversaciones en la ciudad, aprovechando que Maximiliano García, un joven profesor makuna, estaba viviendo en Bogotá y viajaba por intervalos al Pira Paraná para dar clase en el internado indígena de la comunidad de Piedra Ñi. La idea inicial era que él podría conversar en la selva con sus parientes sobre temas acordados previamente con los investigadores y, eventualmente, invitaría a alguno de ellos para pasar una semana en Bogotá junto al grupo de investigación (que contaba también con Gladys Angulo, una colega que trabajó con los makuna). Por nuestras discusiones, rápidamente percibimos que la investigación podría constituirse en una metodología novedosa para poder trabajar en ese momento específico del conflicto armado colombiano.

El proyecto "Conversaciones makuna" se inspiró metodológicamente en el concepto de "conversaciones" sugerido por Gudeman y Rivera (1990). El concepto, como lo usan ellos, se refiere al encuentro entre diferentes tradiciones de conocimiento, visiones del mundo, experiencias y prácticas por medio de "comunidades de conversación"; estas incluyen "voces en la tierra" y "voces en el aire", es decir, la articulación entre intereses prácticos del presente al igual que las tradiciones orales o escritas del pasado. Las conversaciones vistas de esta manera constituyen, en cada aspecto, un diálogo intercultural, un encuentro entre una variedad de tradiciones culturales, formaciones académicas, inclinaciones teóricas y experiencias locales que se encuentran, entrelazan y dialogan entre sí. Como en la época las críticas a la etnografía eran ardientes, tomamos este formato de conversaciones como un método para trascender la relación convencional entre investigador e informante y entre entrevistador y entrevistado, pues implicaban un interés mutuo en algún tópico y un compromiso recíproco de los participantes en las experiencias y puntos de vista de los otros. Dichas conversaciones eran participativas y mutuamente esclarecedoras. En nuestro caso, las comunidades de conversación fueron constituidas de muchas maneras: un grupo de conversación fue conformado por

tres antropólogos, pertenecientes a diferentes generaciones y tradiciones académicas (sueca y colombiana), que discutieron la evolución del proyecto y sus resultados. Las conversaciones entre los antropólogos y su principal interlocutor makuna, Maximiliano García, constituyeron el núcleo de la investigación. Además, las comunidades de conversación tuvieron diferentes configuraciones en distintas épocas: Århem viajaba a Colombia y se programaba un tiempo de trabajo conjunto; Cayón y Angulo trabajaban con Maximiliano y en su ausencia transcribían y revisaban parte de la información, puesto que Maximiliano viajaba a la selva y formaba otros grupos de conversación con sus parientes y cuñados. Más tarde fue posible invitar a Bogotá a Roberto, el padre de Maximiliano y dueño de la maloca principal del grupo, para trabajar con nosotros. Angulo y yo pudimos además realizar viajes al campo; la primera al Apaporis y yo a caño Toaka. Todo esto significaba que podíamos reunir una gran cantidad de voces que confluían en determinados momentos y producían una "comunidad de conversación" muy grande y diversa. Los resultados después de dos años de investigación fueron abrumadores: más de cien horas de grabación, alrededor de 30 horas en lengua makuna, más de mil páginas de transcripciones, la fusión de nueve voces nativas, hombres y mujeres de diferentes edades y posiciones sociales, y dos años más para editar el material y producir el libro *Etnografía Makuna: tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua*, publicado en 2004 (Århem, Cayón, Angulo y García, 2004), y que se constituyó en un experimento de autoetnografía (ver nota 5) escrito predominantemente en la primera persona del plural.

En el viaje a campo a caño Toaka, en 2001, junto a Maximiliano García, vislumbré algunos destellos del potencial de la etnografía compartida y de la manera como esta opera en doble vía. Cuando comencé a trabajar con Maximiliano en Bogotá, él era un joven profesor casado con una antropóloga y quería explorar las maneras de vivir como un blanco en la ciudad y no parecía interesado en regresar a la selva, salvo por trabajo. Nos encontrábamos con frecuencia para hacer entrevistas, y luego intercambiábamos invitaciones a nuestras casas, salíamos a almorzar, hablábamos de cualquier tema, veíamos partidos de fútbol y así nos volvimos amigos. Cuando fuimos juntos a campo, percibí que las temporadas que pasó trabajando en el internado y que aprovechó para conversar con sus parientes sobre algunos de los temas de nuestra investigación le habían despertado un interés que antes no parecía tener sobre el sistema de conocimiento makuna. Muchas veces había respondido a mis preguntas con frases como "No sé nada de eso. Tengo que hablar con fulano para poder explicarle", y de repente lo estaba viendo en una maloca teniendo una discusión en el lenguaje erudito *ketioka* (Pensamiento o "Lenguaje de curación") con un chamán de un grupo vecino, al cual además le estaba explicando la secuencia de estrofas de los cantos del "baile de muñeco", ritual de máscaras realizado durante la fructificación del chontaduro. Cuando le comenté mi sorpresa, me dijo que él había nacido para ser cantor-bailador y que su aprendizaje había quedado incompleto por haberse ido a experimentar el mundo de los blancos y por haberse inmiscuido en la formación como profesor, pero que durante las conversaciones del proyecto había decidido retomar su instrucción. Más tarde me enteré que él estaba escribiendo un tipo de diario de campo –que me mostró pero no me dejó leer– para registrar las canciones y repasarlas, algo inédito frente al método tradicional de aprendizaje de cantos pues estos, al igual que el conocimiento chamánico, deben memorizarse a partir de los relatos de los sabedores. De esa forma, sin que yo lo supusiera, Maximiliano ya se había apropiado de herramientas etnográficas y las estaba usando a su manera para perfeccionar su aprendizaje.

En Toaka, hicimos una reunión para presentarme y negociar mi permanencia, y después de una larga conversación me dijeron que debería trabajar sobre territorio y hacerles un mapa. En ese momento específico, la comunidad de Toaka estaba discutiendo sobre su afiliación a la organización política del Apaporis (ACIYA)[3] o a la del Pira Paraná (ACAIPI)[4] y en cualquiera de los dos casos necesitaban hacer un mapa de su territorio para dialogar con las organizaciones y escoger la más adecuada para ellos. Trabajé con Maximiliano y Marcos, un joven chamán, para realizar el mapa. En las mañanas dibujábamos los ríos y afluentes para localizar los accidentes geográficos con sus nombres respectivos. Si había alguna duda, Marcos hablaba con los más viejos para aclararlas. Por la noche, la mayoría de las veces, nos reuníamos en la maloca con los viejos y me explicaban cuestiones relativas a las relaciones entre esos lugares con las enfermedades y con las narrativas de la creación, por ejemplo. En realidad, ellos querían hacer inteligible para mí el trabajo que estábamos realizando, y con ello me estaban introduciendo a conceptos complejos y a sus aplicaciones chamánicas. En varias ocasiones, ellos terminaban sus explicaciones y me preguntaban sobre las ideas de los blancos sobre el origen de la humanidad o de algunas enfermedades como la gripe, y con ello abríamos espacios de inteligibilidad mutua. Adicionalmente, esos diálogos orientados a la construcción del mapa me abrieron una puerta etnográfica inimaginable, cuyas conexiones analíticas apenas pude reconocer 5 años más tarde cuando percibí que en la etnología amazónica existía un vacío sobre las concepciones indígenas del espacio. Pero como suele ocurrir frente a la comprensión de asuntos complejos, necesité de años para decantar la información y comenzar a entender algunas ideas que los makuna me querían transmitir. De regreso a Bogotá, con ayuda de Diana Bocarejo y Gladys Angulo, digitamos e imprimimos el mapa para enviarlo con urgencia a Toaka.

Caminos de pensamiento: otros usos de las herramientas etnográficas

Después de concluir los trabajos de "Conversaciones Makuna" fui a realizar estudios de maestría y doctorado en la Universidad de Brasilia. Mi propuesta para la tesis doctoral era la de entender la relación entre la formación de la persona y los lugares por medio del chamanismo. Regresé al Pira Paraná a finales de 2007 y me reencontré con Maximiliano, quien había construido su primera maloca, oficiando como un joven especialista ritual, y se había convertido en un líder destacado de la

[3] Asociación de Capitanes Indígenas del Resguardo Yaigojé-Apaporis.
[4] Asociación de Capitanes Indígenas del Pira Paraná.

Cómo citar este artículo: Cayón, L. Etnografía compartida: algunas reflexiones sobre el trabajo de campo con los makuna en la Amazonía colombiana. *Anales de Antropología* (2017), http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.01.001

organización del Pira Paraná. Su maloca quedaba en la comunidad de Puerto Antonio, una aldea nueva que congregaba en la fecha a cinco chamanes muy famosos y que trataba de reagregar al clan *Tabotihehea*, clan que monopoliza hace varias generaciones la parafernalia ritual más importante de la Gente de Agua. La aceptación de mi propuesta de investigación fue algo polémica porque varias personas habían leído mis trabajos y algunas consideraban que mi interés estaba en robar el conocimiento, puesto que no les había gustado que yo publicara los nombres de ciertos instrumentos sagrados exclusivos de los hombres porque las mujeres y los niños podrían aprenderlos. La decisión pasó por una curación chamánica que pronosticó que la investigación sería positiva y que yo debería ayudarles con la elaboración del plan de manejo ambiental de la comunidad.

Así, me reuní con los miembros del grupo de manejo ambiental y con los chamanes para discutir lo que querían hacer. Ellos llevaban dos años trabajando en ello y se habían estancado porque no habían logrado sistematizar algunas informaciones. Revisando los apuntes que tenían, me explicaron que querían hacer unas tablas sobre los lugares sagrados y especificar características de ellos. Analicé los datos y propuse unas categorías para hacer las tablas (tipo de lugar, localización, tipo de restricción, espíritu dueño, función, etc.), discutimos y aceptaron. Lo que les parecía difícil era transformar en tablas una serie de conocimientos codificados en el lenguaje chamánico, pues con solo mencionar los nombres se estarían invocando poderes que solo debían traerse para las curaciones de enfermedades o los rituales. Los chamanes decidieron que el orden de la descripción de los lugares obedecería a las fórmulas del lenguaje chamánico y que se harían pausas al llegar a los mismos sitios estipulados para el descanso de los chamanes durante las largas recitaciones. Además, para trabajar siempre sería necesario usar coca y rapé de tabaco bendecidos y estaríamos bajo los cuidados de Jesús, el joven chamán que era el capitán de la comunidad. Demoramos varios meses para terminar las tablas, pues trabajamos sobre más de 700 lugares localizados en los cinco ríos principales por los que se desplaza el Pensamiento[5] makuna, y varias veces, para resolver dudas, recurrimos al auxilio del mapa que hicimos en 2001 en Toaka, y que ahora estaba en Puerto Antonio.

Uno de los objetivos del plan de manejo ambiental era el de producir información para la escuela, así que paralelamente asistí a las reuniones del grupo de educación, liderado por Maximiliano. Las discusiones que involucraban a los chamanes, los profesores y a algunos padres de familia estaban dirigidas a reflexionar la manera de conciliar el aprendizaje tradicional con el aprendizaje de los blancos, y a adaptar los contenidos y el calendario escolar al calendario ecológico tradicional. Maximiliano moderaba las reuniones, usaba el tablero para sistematizar las ideas y ordenaba la información. Ellos llevaban unos tres años haciendo reuniones quincenales y ya habían sistematizado y producido unas tablas impresionantes sobre su sistema taxonómico (árboles, palmeras, peces, animales de caza, etc.) con la finalidad exclusiva de subsidiar elementos para los procesos educativos propios y reflexionar sobre el tipo de enseñanza que quieren. La densidad de la información condensada en esas tablas haría palidecer las clasificaciones a las que tuvo acceso Lévi-Strauss para formular sus ideas sobre el pensamiento salvaje, y pensar en el proceso que las produjo me dejó absolutamente convencido de que las herramientas etnográficas habían sido totalmente apropiadas por los makuna y llevadas más allá. Los resultados de sus trabajos eran una construcción colectiva y consensuada que había implicado la organización de varias comisiones especializadas en la aldea para reflexionar aspectos diferentes con una visión crítica que los llevaba a cotejar permanentemente la comprensión sobre sí mismos y sobre los blancos.

Aunque Maximiliano fuera el moderador de las discusiones y lo hiciera con gran soltura, para mí era imposible establecer que, por su formación como profesor o por sus trabajos con antropólogos, él estuviera transmitiendo las herramientas etnográficas a los demás, pues desde algunos años atrás varias personas participaban de reuniones y talleres zonales con antropólogos y pedagogos de la Fundación Gaia-Amazonas, en el contexto de elaboración de mapas y calendarios para el plan de ordenamiento territorial, y aprendían con ellos elementos sobre metodologías participativas que implicaban autorreflexiones sobre su mundo y comparaciones y negociaciones con los mismos procesos de sus vecinos del Pira Paraná. Uno de los resultados evidentes de esos trabajos fue la escogencia de términos en español para traducir algunos conceptos complejos de su sistema de pensamiento, por ejemplo, "calendario ecológico" o "manejo del mundo", para centrar en ellos la propuesta de ordenamiento territorial y hacerlos comprensibles para el estado. Sin embargo, lo que yo estaba viendo en Puerto Antonio era algo diferente pues el proceso colectivo generado por la elaboración del plan de ordenamiento territorial sumado a la experiencia individual de Maximiliano se conjugaron en un proceso de reflexión interno sobre el devenir makuna, y en ese contexto diferenciado, ellos estaban usando por iniciativa propia las herramientas etnográficas en función de sus preocupaciones de igual manera y paralelamente a las conversaciones sobre los mismos temas pero al estilo tradicional en las malocas. De cierta forma, la apropiación makuna de las herramientas etnográficas estaba al servicio de una búsqueda de inteligibilidad interna para pensar en el futuro del grupo y complementaba las discusiones nocturnas realizadas en lenguaje erudito en el exclusivo espacio masculino de la maloca.

La totalidad de las discusiones planteadas en las reuniones de los grupos de manejo ambiental y de educación confluían en la dificultad explícita de articular dos lógicas de pensamiento diferentes. Y en ese contexto, tuve innumerables conversaciones por las noches en las malocas explicando detalles sobre la construcción del pensamiento occidental, los procesos históricos y económicos, religión, política, ciencia y estado, entre otras cosas. Finalmente, después de 15 años, yo ya podía responder eficientemente las preguntas de los makuna, pues lo que ellos deseaban era inteligibilidad sobre nuestro mundo. Mientras yo trataba de entrelazar mi conocimiento para relacionarlo con los

[5] Los makuna traducen la palabra *ketioka* al español como Pensamiento. Es un concepto complejo y polisémico que se refiere, entre otras cosas, a la dimensión invisible que conforma parte de la realidad, a los poderes chamánicos que fueron depositados por los demiurgos en todos los seres y lugares, a las propiedades básicas del mundo, a la capacidad individual de relacionarse con otros seres y al "lenguaje de curación", forma de lenguaje erudito en el que está codificado el conocimiento por medio de fórmulas poéticas.

Cómo citar este artículo: Cayón, L. Etnografía compartida: algunas reflexiones sobre el trabajo de campo con los makuna en la Amazonía colombiana. *Anales de Antropología* (2017), http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.01.001

procesos específicos que afectaron a los indígenas de la región, también recibía una retroalimentación de informaciones de la memoria oral, la cual me conducía a otros niveles de comprensión y duda. La sensación que las charlas me dejaban en ese momento era la de que ellos ni siquiera llegaban a imaginar que algunos eventos que ocurrieron en lugares muy lejanos hubieran influido de formas insospechadas sobre sus antepasados, pues nunca nadie se había dado a la tarea de explicárselas con detenimiento y seriedad. Solo basta imaginar la perplejidad e indignación de las personas al saber que el maltrato y las violaciones sufridas en los años cuarenta por sus abuelos, padres, madres y demás parientes tenían como fondo la imposibilidad de los aliados, durante la Segunda Guerra Mundial, de conseguir caucho en Malasia por causa de los japoneses y que el acceso al caucho era fundamental para sostener la industria militar y la guerra: guerra cuyo escenario era Europa y el Pacífico Sur, ¡a miles de kilómetros de ellos!

El resultado de tantas conversaciones, reflexiones y horas de trabajo me demostraron que al tiempo en que yo iba profundizando en varios conceptos y entendiendo parte de la lógica relacionada con los "caminos de Pensamiento" que hacen los chamanes en sus curaciones, los makuna hacían algo similar con lo que yo les contaba pues traían preguntas nuevas, me pedían aclaraciones sobre algunos puntos o usaban lo que habían comprendido de mis ejemplos para explicarme cosas sobre su mundo. De esa manera, además de fascinante, esta interacción dialéctica produjo nuevos puentes de inteligibilidad. En todos los sentidos, esa temporada de campo fue la más prolífica de todas, pues el nivel de las interacciones, diálogos y colaboración con los makuna llegó a otra dimensión cualitativa y aumentó nuestra comprensión mutua. Así como después de que me criticaran pude discutir ampliamente con ellos mis interpretaciones anteriores para corregirlas y entender algunas dinámicas características de la manera como los makuna codifican sus conocimientos en los lugares, por haber trabajado para ellos siguiendo los pasos de sus propias formulaciones, ellos pudieron discutir entre sí y reflexionar muchas informaciones sobre los blancos, principalmente sobre el carácter global de los procesos que los han afectado históricamente y el *modus operandi* de los blancos. Al final de esa temporada de campo, para concluir nuestro trabajo de manejo ambiental, Antonio Makuna, viejo y prestigioso chamán, me pidió hacer una sesión en la que explicó la razón de ser de ese trabajo para la escuela, enfatizó la importancia de dar a conocer a los blancos parte de su conocimiento para que este sea respetado, en especial por el Estado, e hizo una lectura desde el Pensamiento makuna de las diferentes fases del contacto en el siglo XX a partir de la secuencia de *booms* extractivos (caucho, pieles, coca, oro) de los que participaron los indígenas, resaltando el papel activo que tuvieron en ellos y cómo perjudicaron su propio conocimiento. En él no se vislumbró nada cercano a la pasividad y sí una división de culpas por los horrores del pasado.

Consideraciones finales: etnografía compartida

Me gusta pensar la totalidad de mi proceso investigativo y la forma en que he adquirido inteligibilidad sobre el Pensamiento makuna a partir de una analogía que ellos hacen sobre el proceso de aprendizaje chamánico. Los makuna dicen que cuando un chamán inicia su formación, su pensamiento es un cachorro de jaguar. A medida que el conocimiento va aumentando, simultáneamente, ese jaguar va creciendo hasta que se hace adulto, o sea, hasta que se consolida el conocimiento. Cuando el chamán muere, ese jaguar que es su pensamiento se queda merodeando en este mundo, como las obras escritas por cualquier autor después de su partida. La analogía me parece apropiada porque hace referencia a la expansión del conocimiento que es lo que va ocurriendo cuando se hace una investigación de larga duración, una etnografía profunda. Y lo que en particular me ha permitido profundizar en el conocimiento de los makuna ha sido justamente la etnografía compartida, aquella que crece junto o en resonancia para buscar inteligibilidad mutua.

Pero este no habría sido tan fértil si yo no hubiera tenido un conocimiento básico anterior, derivado de mis primeras investigaciones, desde el cual apoyarme. En realidad, trabajar desde la etnografía compartida convierte al antropólogo en la contraparte de una dinámica dialógica y reflexiva basada en retroalimentaciones permanentes con sus interlocutores cuyo resultado es la expansión del conocimiento mutuo y una mayor inteligibilidad entre mundos diferentes. Y esto es posible porque, a diferencia de realizar complejas e individuales maniobras intelectuales para encontrar conexiones entre mitos, sistemas de parentesco y cosmologías aplicando esta u otra teoría antropológica, los indígenas nos introducen en los caminos y conexiones de sus propios procesos de pensamiento porque estamos colaborando con lo que a ellos les interesa y compartiendo una experiencia. Así, con refinamiento y sutilidad, nos guían por sus mundos, nos van mostrando lo que ellos quieren y estamos preparados para aprender en el momento, van creando puentes de inteligibilidad sobre sí mismos y nos demandan a cambio inteligibilidad sobre nuestro mundo. A pesar de que nos sea imposible comprender algún día las dimensiones de ciertos conceptos muy complejos, podemos acercarnos un poco a ellos si nos dejamos guiar con humildad.

Trabajando de esa manera, logré arañar la superficie de la sofisticada teoría makuna del mundo. En esa medida, entender el funcionamiento de dicha teoría para los makuna es tan complejo como es para la ciencia desvendar los secretos de las partículas subatómicas o desentrañar los misterios de la genética. Pero no solo eso, pues los postulados de la teoría makuna del mundo, además de sus aportes a la etnología y la antropología, tienen mucho para dialogar con otras concepciones filosóficas, religiosas y éticas de suma complejidad, ofreciendo contrapuntos, semejanzas o variaciones. Para hacerle verdadera justicia a la complejidad de las epistemologías indígenas, además de usar las herramientas de la antropología con todo rigor y seriedad, debemos abrirles espacio en nuestra disciplina para que ocupen el lugar que les corresponde. Estoy convencido de que en poco tiempo veremos los resultados, pues a la velocidad que los indígenas se apropian y ponen a funcionar las herramientas dadas por la etnografía, como atestiguan los ejemplos que traje sobre los makuna, van a crearnos nuevos desafíos y debemos estar preparados para asumirlos con altura. Uno de ellos, con certeza, será el cuestionamiento a algunas teorías y conceptos, lo cual

Cómo citar este artículo: Cayón, L. Etnografía compartida: algunas reflexiones sobre el trabajo de campo con los makuna en la Amazonía colombiana. *Anales de Antropología* (2017), http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.01.001

confrontará vanidades académicas, ayudará a identificar a los verdaderos aliados de los indígenas, y traerá nuevas preguntas sobre la apropiación y uso del conocimiento indígena, las condiciones epistemológicas de la construcción del conocimiento antropológico y la expansión de las fronteras de la disciplina. Por ahora, lejos de considerar el trabajo etnográfico entre indígenas como algo anacrónico y sin sentido o como resultado de la "nostalgia colonial", como alguna vez me cuestionó con sorna un prestigioso colega colombiano, este continúa siendo la base de nuestro quehacer. La etnografía compartida crea inteligibilidad y, con ello, contribuye a sentar las bases de la convivencia entre mundos diferentes. Y eso no es poca cosa.

Agradecimientos

Agradezco el apoyo financiero de la FINATEC (Fundação de Emprendimentos Científicos e Teconológicos) y del Decanato de Pesquisa e Postgrado de la Universidad de Brasilia.

Referencias

Albert, B. (1997). 'Etnographic situation' and ethnic movements. *Notes on post-Malinowskian fieldwork. Critique of Anthropology*, *17*(1), 53–65.

Århem, K. (1996). The Cosmic Food-Web: Human-nature relatedness in the Northwest Amazon. En P. Descola y G. Pálsson (Eds.), *Nature and Society.* (pp. 185–204). Routledge: London.

Århem, K. (1993). Ecosofía Makuna. En F. Correa (Ed.), *La selva humanizada* (pp. 109–126). Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia-CEREC.

Århem, K. (1981). Makuna social organization. A study in descent, alliance and the formation of corporate groups in the Northwestern Amazon. *Uppsala Studies in Cultural Anthropology*, *4*. Uppsala.

Århem, K., Cayón, L., Angulo, G. y García, M. (2004). *Etnografía Makuna: tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua.* Acta Universitatis Gothenburgensis No. 17. Bogotá: Universidad de Gotemburgo e Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH).

Beaucage, P. y Taller de Tradición Oral del CEPEC. (2012). *Cuerpo, cosmos y medio ambiente entre los los nahuas de la Sierra Norte de Puebla. Una aventura en antropología*. México:Universidad Nacional Autonóma de México, Plaza y Valdés.

Cardoso de Oliveira, R. (1998). *O trabalho do antropólogo*. Brasilia: Paralelo 15/Editora da UNESP.

Caviedes, M. Antropología apócrifa y movimento indígena. Algunas dudas sobre el sabor propio de la antropología hecha en Colombia. *Revista Colombiana de Antropología, 43*, 33-59.

Cayón, Luis. (2013). *Pienso, luego creo. La teoría makuna del mundo*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.

Cayón, L. (2012). Plans de vie et gestion du monde. Cosmopolitique autochtone du développement en Amazonie colombienne. *Recherches Amérindiennes au Québec*, *XLII*(2-3), 63–77.

Cayón, L. (2002). *En las aguas de yuruparí. Cosmología y chamanismo Makuna*. pp. 256. Bogotá: Ediciones Uniandes.

De La Cadena, M. (2008). Política indígena: un análisis más allá de la 'política'. *World Anthropologies Network E-Journal*, (4), 139–171.

Descola, P. (2005). *Par-delà nature et culture*. pp. 623. Paris: Gallimard.

Descola, P. (1996). Constructing natures: Symbolic ecology and social practice. En P. Descola y G. Pálsson (Eds.), *Nature and Society* (pp. 82–102). Routledge.

Gudeman, S. y Rivera, A. (1990). *Conversations in Colombia: The domestic economy in life and text*. pp. 220. Cambridge: Cambridge University Press.

Hale, Ch. (2008). In C. Hale (Ed.), *Engaging contradictions: Theory, politics, and methods of activist scholarship*. Los Angeles, London: University of California Press, Berkeley.

Jimeno, M. (2007). Naciocentrismo: tensiones y configuración de estilos en la antropología sociocultural colombiana. *Revista Colombiana de Antropología*, *43*, 9–32.

Jimeno, M. (2005). La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Antípoda Número*, *1*, 43–65.

Kirsch, S. (2006). *Reverse Anthropology: Indigenous analysis of social and environmental relations in New Guinea*. Stanford: Stanford University Press.

Krotz, E. (1993). La producción antropológica en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, *3*(6), 5–12.

Latour, B. (1994). *Jamais fomos modernos*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 149 pp.

Pratt, M. L. (2011). La antropología y la desmonopolización del pensamiento social. En A. Grimson, S. Merenson, y G. Noel (Eds.), *Antropología ahora. Debates sobre alteridad* (pp. 49–59). Buenos Aires: Siglo XXI.

Ramos, A. R. (2011). Por una antropología ecuménica. En A. Grimson, S. Merenson, y G. Noel (Eds.), *Antropología ahora. Debates sobre la alteridad* (pp. 97–124). Buenos Aires: Siglo XXI.

Ramos, A. R. (2007). ¿Hay lugar aún para el trabajo de campo etnográfico? *Revista Colombiana de Antropología*, *43*, 231–261.

Ramos, A. R. (1998). *Indigenism ethnic politics in Brazil*. Madison: The University of Wisconsin Press.

Ramos, A. R. (1990). Ethnology Brazilian Style. *Cultural Anthropology*, *5*(4), 452–472.

Rappaport, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana de Antropología*, *43*, 197–229.

Reichel-Dolmatoff, G. (1997) [1975]. Cosmología como análisis ecológico: una perspectiva desde la selva pluvial, en Reichel-Dolmatoff, G., *Chamanes de la selva pluvial* (pp. 7-20). Foxhole, Devon: Themis Books.

Restrepo, E. (2012). Antropologías disidentes. *Cuadernos de Antropología Social*, (35), 55–69.

Ribeiro, G. L. y Escobar, A. (2009). Antropologías del mundo: transformaciones disciplinarias dentro de sistemas de poder. En G. L. Ribeiro y A. Escobar (Eds.), *Antropologías del mundo* (pp. 25–54). México D.F: CIESAS.

Strathern, M. (2014). *O efeito etnográfico e outros ensaios*. São Paulo: Cosac & Naify.

Uribe, C. A. (2005). Mímesis y Paideia antropológica en Colombia. *Antípoda*, (1), 67–78.

Viveiros de Castro, E. (2002). Perspectivismo e multinaturalismo na América indígena. En Viveiros de Castro, E., *A inconstância da alma selvagem* (pp. 345–399). São Paulo: Cosac & Naify.

Viveiros de Castro, E. (1996). Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio. *Mana*, *2*(2), 115–144.

Cómo citar este artículo: Cayón, L. Etnografía compartida: algunas reflexiones sobre el trabajo de campo con los makuna en la Amazonía colombiana. *Anales de Antropología* (2017), http://dx.doi.org/10.1016/j.antro.2017.01.001