

Investigación colaborativa, relacionalidad y reciprocidad: reflexiones con miras a la igualdad epistémica

Collaborative research, relationship and reciprocity: Reflections with a view to epistemic equality

Pesquisa colaborativa, relacionalidade e reciprocidade: reflexões numa perspectiva de igualdade epistêmica

Ana Judith Blanco Rojas

Artículo de investigación

Editor: Edgar Bolívar-Urueta

Fecha de envío: 21-04-2023. **Devuelto para revisiones:** 11-08-2024. **Fecha de aceptación:** 19-12-2024.

Cómo citar este artículo: Blanco Rojas, A. J. (2025). Investigación colaborativa, relacionalidad y reciprocidad: reflexiones con miras a la igualdad epistémica. *Mundo Amazónico*, 16(1), e108469. <https://doi.org/10.15446/ma.v16n1.108469>

Resumen

Este ensayo tiene por objeto explorar y hacer un balance sobre los enfoques teóricos y metodológicos que promueven la igualdad discursiva y epistémica entre investigadores con diferentes ontologías. La atención se centra en los esfuerzos de colaboración entre investigadores indígenas y no indígenas de la Amazonia, con ejemplos también de otros contextos interculturales en Colombia y Latinoamérica. A partir de esta revisión, se entreveran experiencias de campo de la autora en la tentativa de hacer un acercamiento a las dinámicas de las relaciones sociales en el Complejo Sociocultural del Vaupés y cómo estas relaciones pueden impactar la práctica de la investigación, a la luz de los roles asignados dentro de un sistema de valores que pondera los principios de reciprocidad y relacionalidad. Reconocer y comprender la forma como operan de manera diferencial dichos principios, así como la pluralidad de relaciones que preceden a la investigación, parecen ser aspectos ineludibles en un pacto colaborativo en esta área cultural. Las formas como se gestan las redes de intercambio —en sociedades donde los preceptos de descendencia y alianza aún permean de manera significativa las relaciones sociales— se vislumbra de utilidad para comprender las lógicas relacionales que se establecen en un proyecto de investigación colaborativa.

Palabras claves: investigación intercultural, etnografía amazónica, reflexividades indígenas, Noroeste amazónico, Vaupés

Ana Judith Blanco Rojas. Sinergias ONG www.sinergiasong.org PhD (c) Estudios Amazónicos en la Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonía. Máster en Salud Pública, University of Washington. Microbióloga de la Universidad Industrial de Santander. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2828-8101> E-mail: anblancor@unal.edu.co

Abstract

This essay aims to explore and take stock of theoretical and methodological approaches that promote discursive and epistemic equality between researchers with different ontologies. The focus is on collaborative efforts between Indigenous and non-Indigenous researchers in the Amazonian region, with examples also from other intercultural contexts in Colombia and Latin America. From this reflection, the author's field experiences are interwoven in an attempt to approach the dynamics of social relations in the Vaupés Sociocultural Complex and how these relations can impact research practice, in light of the roles assigned within a value system that weights reciprocity and relationality principles across different social spheres. Recognizing and understanding how these principles operate differently, as well as the plurality of relationships that precede research, seem to be inescapable aspects of a collaborative pact in this cultural area. The ways in which exchange networks are developed - in societies where the precepts of descent and alliance still significantly permeate social relations - are useful for understanding the relational logics that are established in a collaborative research project.

Keywords: intercultural research, Amazonian ethnography, indigenous reflexivity, Amazon Northwest, Vaupés

Resumo

Este ensaio tem o objetivo de explorar e fazer um balanço das abordagens teóricas e metodológicas que promovem a igualdade discursiva e epistêmica entre pesquisadores com diferentes ontologias. A atenção está centrada nos esforços de colaboração entre investigadores indígenas e não indígenas na Amazônia, com exemplos também de outros contextos interculturais na Colômbia e na América Latina. A partir dessa reflexão, as experiências de campo da autora são entrelaçadas em uma tentativa de abordar a dinâmica das relações sociais no Complexo Sociocultural do Vaupés e como essas relações podem impactar a prática da pesquisa, à luz dos papéis atribuídos dentro de um sistema de valores que ressalta os princípios de reciprocidade e relacionalidade. O reconhecimento e a compreensão de como esses princípios operam de forma diferenciada, bem como a pluralidade de relações que precedem a pesquisa, parecem ser aspectos inevitáveis de um pacto colaborativo nessa área cultural. As formas como as redes de intercâmbio são desenvolvidas - em sociedades em que os preceitos de descendência e aliança ainda permeiam significativamente as relações sociais - são úteis para a compreensão das lógicas relacionais que são estabelecidas em um projeto de pesquisa colaborativa.

Palavras-chave: investigação intercultural, etnografia amazônica, reflexividades indígenas, Noroeste amazônico, Vaupés

Introducción

En este ensayo cotejo algunas de las contribuciones y preocupaciones centrales de la investigación colaborativa y horizontal, en especial las apuestas etnográficas que intentan igualar los términos del diálogo entre investigadores con epistemologías y ontologías diferentes en la Amazonia, tomando también ejemplos de otros contextos indígenas en Colombia y Latinoamérica. A la par, exploro la transformación de las relaciones entre los sujetos que hacen las veces de coinvestigadores (los de fuera y dentro de la comunidad), deteniendo la mirada en dos valores fundamentales que parecen mediar en todo pacto colaborativo que se pretenda fructífero: la reciprocidad y la relacionalidad. Esto, con el ánimo de encontrar pistas para sortear los potenciales desafíos que se pueden encontrar en iniciativas interculturales y sopesar las condiciones de posibilidad para una construcción híbrida del conocimiento en medio de la igualdad discursiva y, por qué no también, de las desigualdades pactadas; es decir, las que aportan a un nuevo conocimiento reconociendo el valor de la diferencia.

Argumento que, hoy día, la investigación horizontal y otras apuestas teóricas similares indudablemente pueden apoyar a los pueblos indígenas y co-crear con ellos, pero solo si toman distancia de la idea de que se está trabajando con grupos vulnerables o desprovistos de algo, para situarlos en un plano equivalente de capacidades intelectuales, que involucra un acervo de recursos propios, entre ellos estrategias analíticas y de acción política a las que han recurrido diversos pueblos en las luchas por la autonomía territorial y epistémica y de las cuales dan cuenta algunas trayectorias etnográficas de la región amazónica (Andrello, 2006; Albert y Ramos, 2002; Cayón, 2010; Franky, 2010; Mahecha, 2015; Overing, 2006).

Mi interés por el tema surge por la necesidad de entender mejor los valores que priman en una investigación con pares indígenas y las formas más situadas para llevar a cabo una agenda de investigación sobre socialidad y estrategias comunitarias para vivir tranquilos, temas nucleares de mi tesis doctoral. La revisión bibliográfica se entreteje con reflexiones derivadas del trabajo de campo que venimos haciendo desde 2022 con un semillero de investigación local en cuatro asentamientos de la Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas Aledañas a Mitú – AATIAM; sobre todo de las sesiones de lectura e interpretación colectiva de fragmentos de etnografías amazónicas y otros textos que narran pactos colaborativos con pueblos indígenas. En estos espacios de diálogo, el co-análisis textual se configuró en un primer acercamiento para identificar las formas como queremos ser nombrados y para entender los roles y las dinámicas relacionales de nuestro quehacer investigativo en colaboración. El semillero está conformado por ocho hombres y dos mujeres de las etnias Pamiwa, Makuna, Desano, Siriano, y Tuyuca, todas estas afiliadas a la familia lingüística Tukano oriental.

Trochas colaborativas

La investigación enmarcada en la horizontalidad está relacionada con un enfoque epistemológico y metodológico que busca interpelar los procesos de producción de conocimiento, y para ello parte de la premisa de que la teoría y la práctica son procesos imbricados, pero los conceptos teóricos no necesariamente preceden a la práctica o determinan su contenido (Corona y Kaltmeier, 2012). Desde este enfoque, la descolonización del saber se materializa en la medida en que reconocemos que hacemos parte de una constelación relacional donde cada uno actúa dependiendo de su perspectiva conceptual. La horizontalidad supone una perspectiva ética que parte de revisar constantemente los términos del diálogo, reconocer la agencia de los sujetos con quienes compartimos el proceso investigativo, y exaltar sus saberes (Cornejo y Rufer, 2020), entendiendo que estos últimos tienen múltiples presentaciones y gradientes.

Postular la práctica investigativa desde un ejercicio relacional con potencial transformador para todas las personas involucradas ha sido una de las apuestas

ético-políticas y epistemológicas de la Investigación Acción Participante (IAP) desde su formulación en la década de 1970. En Latinoamérica, esta corriente tuvo como su principal promotor al colombiano Fals Borda y a sus colegas de “La rosca de investigación y acción social”¹, quienes, al unísono de las luchas políticas de las organizaciones de base aliadas, enfatizaban en la importancia de la dimensión relacional al hacer investigación, instando a romper con las asimetrías que comúnmente se daban en las relaciones entre investigadores locales y los que venían de afuera de las comunidades. Fals Borda convocó a “abrir surcos nuevos de comprensión del cosmos y retar versiones facilistas y parciales del conocimiento proveniente de la rutina académica” (2009 [1979], p.370); fue un crítico furibundo del colonialismo científico e intelectual, porque desdeñaba la capacidad creadora de los pueblos con relación al conocimiento y las posibilidades de que éste se construyera socialmente (Fals-Borda, 2009).

En las producciones bibliográficas de la IAP de aquella época no se menciona de forma explícita la investigación colaborativa u horizontal como tal, pero es un hecho que la IAP abrió nuevos caminos para repensar e inventar otras formas de investigación social en Latinoamérica y más allá; como, por ejemplo, el diálogo de saberes, que encuentra gran resonancia en contextos de diversidad social y cultural. El diálogo de saberes se propone como una conversación entre distintas formas de producir, transmitir, aplicar y validar conocimientos, donde cada uno aprende y enseña desde su propio marco cognitivo, buscando generar relaciones más justas entre las distintas formas de conocimiento (Suárez, et al., 2014). Los conceptos de “unidad en la diferencia” y la creación de un “lenguaje común para hablar pensando en lo mismo” (ibid.) encuentran eco en las palabras de Rappaport (2017) cuando dice que: “estamos hablando desde diferentes posiciones, aunque buscando cosas parecidas”.

Por otro lado, tenemos el trabajo del antropólogo Luis Guillermo Vasco y el pueblo Misak del Cauca, que es paradigmático porque hizo cambios sustanciales en la forma como se hacía etnografía en Colombia y fue pionero en señalar que la relación entre investigador e investigado se debía contemplar como una relación sujeto-sujeto y llevarlo a la práctica. Junto con Los Solidarios, este autor desafió el esquema clásico de un trabajo de campo en el que sólo se recolectaba información para luego trasladarla a la institución académica del etnógrafo, donde se analizaba y presentaba (Dagua et al., 1998; Vasco, 2002;2007; Vasco et al., 1993). En Guambía, paralelamente con la recolección de información, se hacía el análisis y se configuraban los resultados conjuntamente. La definición de las condiciones de financiación, de remuneración y de quienes realizarían el trabajo las estableció el Concejo del Cabildo, y Guillermo Vasco solo puso una condición, vivir con la gente (2007 [2000]). Con relación a las conceptualizaciones e interpretaciones analíticas de los Misak, Vasco sugirió que sus abstracciones:

Se expresaban a través de cosas concretas, es decir, que lo concreto y lo abstracto estaban interrelacionados, fundidos, y no separados como entre nosotros (...) Todos estos elementos concretos con los cuales piensan la realidad, la comprenden y la transforman, son elementos presentes en su medio y en su vida cotidiana. A diferencia de lo que ocurre con los nuestros, los conceptos guambianos no están en los libros, sino que están en la vida cotidiana (Vasco, 2007 [2000]).

Por su parte, Joanne Rappaport (2007) visualizó la etnografía colaborativa como un espacio crítico en el cual investigadores e interlocutores podían interactuar en la creación de nuevas construcciones teóricas. Para ella, la colaboración condujo a la teorización en el sentido que, más allá de esa interacción, se desarrollaron nuevos vehículos conceptuales que facilitaron aproximaciones innovadoras para interpretar los materiales etnográficos. En su extenso trabajo con el pueblo Nasa del Cauca, Rappaport y sus colegas indígenas recurrieron a diversas aproximaciones metodológicas y conceptuales, tanto indígenas como académicas, en la búsqueda de posibilidades de co-teorizar durante el trabajo de campo. Mucho más que la recolección de datos, en este espacio, ellos estaban desplegando un proceso de interpretación colectiva (p. 203).

Esta forma de hacer investigación presenta puntos de encuentro con las propuestas de Arturo Escobar (1999; 2018) en el sentido en que consideran que la producción intelectual, si se piensa desde la interrelación y la interdependencia, es de naturaleza colectiva y conlleva a la transformación de prácticas concretas en las formas de hacer y de significar. A su vez, las Epistemologías del Sur— que conciernen a los conocimientos que surgen de las luchas sociales y políticas y a la transformación de los sujetos ausentes en sujetos presentes como condición primordial para identificar y validar conocimientos— son complementarias a las propuestas de Fals Borda. La afinidad de estas dos apuestas «reside en la centralidad de la relación opresor/ oprimido y en el fuerte componente epistemológico de esta relación» (De Sousa Santos, 2018, p. 259). En contraste, sus diferencias radican en el modo de dominación, que para la IAP es el capitalismo y para las Epistemologías del Sur además del capitalismo, el colonialismo y el patriarcado; y es a partir de la lucha contra esta triada que los saberes «subalternos» construyen y validan el conocimiento (ibid.) Al igual que De Sousa Santos, académicos que promueven la investigación horizontal establecen como punto de partida para la definición de sus metodologías:

(...) el diálogo con grupos de actores subalternos, los cuales, a pesar del racismo, la discriminación y la falta de reconocimiento, son portadores de conocimientos múltiples (...) diversos investigadores que trabajan con otros grupos subalternos llegaron a conclusiones similares y usan herramientas horizontales (Cornejo y Rufer, 2020, p. 95).

Como vemos, son múltiples las reflexiones y contribuciones teóricas y metodológicas que se han puesto a nuestra disposición para repensar un trabajo de campo situado y comprometido; sin embargo, a mi modo de ver,

hay términos que pueden parecer obsoletos si se contrastan con un telón de fondo de igualdad discursiva y construcción híbrida del conocimiento. En ese sentido, sugiero que el preludio de un diálogo horizontal debe tener como condición básica la reflexión y evocación de los apelativos deseados como punto de partida para comprender la realidad intelectual entre investigadores con diferentes ontologías, modos de vida y creatividad (Kelly, 2011). Pensar en una igualdad discursiva implica una serie de concesiones y de gestión de las diferencias internas de cada conjunto de actores con los que se establece el diálogo, como veremos más adelante.

El campo define cómo queremos o no ser nombrados

En este punto de la revisión, se hacía prudente hacer un alto en el camino para saber lo que mis colegas del semillero de investigación pensaban al respecto. Las paradas en el camino siempre son necesarias y nos permiten ver las situaciones desde perspectivas diferentes y con frecuencia nos arrojan a nuevos puntos donde enfocar la mirada y reformular cuestionamientos. Si tanto ellos como yo estábamos embarcados en una suerte de diálogo horizontal, me preguntaba si debíamos reconsiderar lo que ambas partes entendíamos por ser investigador y hasta qué punto la forma como nos identificamos unos a otros podía afectar el modo en que se iba configurando nuestra relación. El análisis conjunto de pasajes narrativos de algunos de los intelectuales mencionados atrás y de intelectuales indígenas de la región fue útil para indagar por la conveniencia de apelativos y también para preguntarnos qué tanto reverberan nominaciones como las de solidarios, colaboradores, pares o investigadores no académicos y académicos, entre otros términos que pueden llegar a definir nuestro rol en la investigación. En la medida en que leíamos los fragmentos en voz alta surgían nuevas preguntas: ¿cómo se quieren representar actualmente los pueblos indígenas amazónicos, los del Vaupés, los que hacen parte de AATIAM? Si dentro de nuestro ideal colaborativo estamos anteponiendo como principios irreductibles la exaltación de saberes y el reconocimiento de la agencia de los sujetos con quienes compartimos el proceso investigativo, ¿cómo vamos a nombrarnos y a nombrar a los pueblos con los que interconecta nuestra investigación?

Para el caso de los *Pamiwa*, uno de los pueblos que conforman la Asociación AATIAM y del que también hacen parte cinco de los jóvenes investigadores del semillero, en su plan de vida reafirman éste como el nombre tradicional de su pueblo y como quieren ser nombrados. Cuando se trata de asuntos internos, que requieren la distinción de mayorazgo especifican que son *Miadava*, *Hehénewa*, *Taraviawi*, *Yuremawa*, *Bahúkiwa*, o *Korova*, según el clan al que pertenezcan. De esta manera, hacen uso de su identidad supra-étnica o genérica⁴ cuando sus intereses políticos así lo requieren, o echan mano de las particularidades de grupo cuando se trata de exaltar su cultura, establecer jerarquías, o de visibilizar situaciones que los desfavorecen:

Cubeo debe cambiarse por *Pamiwa*, que es el término tradicional para autodenominarnos. Para el presente documento memoria se implementan los dos términos para dejar constancia del momento en que se da inicio a la recuperación de nombres tradicionales, ya que la decisión de cambio de nombramiento se da a partir de trabajos que recientemente hemos venido realizando (AATIAM, 2016, p. 25).

Consideramos también otro escenario etnográfico para ilustrar este punto. Uno más cercano al otro conjunto de actores del semillero, cuyas familias están asentadas en territorio Pamiwa pero provienen del río Pirá Paraná, el centro del territorio de los Jaguares del Yuruparí. Las autoridades indígenas de este territorio expresan que «la base para replantear los sistemas propios está en hacer uso de los valores tradicionales para que los más jóvenes sean capaces de defenderse en su realidad, en lo blanco y lo tradicional, y que manejen esos dos mundos (ACAIPÍ, n.d., p. 4). La oscilación entre lo propio y lo del blanco se expresa con la idea de manejar dos conocimientos diferentes que convergen para encontrar un solo camino de pensamiento (Franky, 2010). Esta idea de que el camino del pensamiento es uno solo tiene implicaciones importantes para la forma como hacemos investigación colaborativa entre pares investigadores indígenas y no indígenas, toda vez que apunta “hacia una construcción del pensamiento común, sin que cada quien pierda lo propio” (p. 332). Joao Paulo Barreto (2022), académico del pueblo *Ye’pamahsã* del Alto Rio Negro destaca que tanto la ciencia como el conocimiento son específicos, pero diferentes, al igual que los pueblos indígenas y no indígenas que han sido separados para tener diferentes formas de conocimiento.

El conocimiento no termina, advierte uno de los payés que acompaña al semillero, luego de oír los fragmentos previos. Y con esto no solo hace referencia a que uno nunca deja de aprender y que siempre se puede profundizar más, sino también a los cambios que exige el mundo moderno y a lo que se espera de un investigador local, porque:

“aun cuando el conocimiento indígena hace énfasis en lo tradicional, debemos enfrentar esos cambios, porque el conocimiento no es uno solo, no es estático, no tiene fin. Tiene uno que ir mirando el comportamiento de las cosas y de la misma naturaleza y entonces hasta los mismos rezos se van modificando; por eso se les van agregando cosas según el contexto que vive cada pueblo”, complementa otro colega.

Poseer el mote de investigador implica:

Sobre todo, reconocer las intenciones de cada uno. Para nosotros es importante reconocer las intenciones de cada cosa, el por qué decidimos ser parte de este semillero; también, aceptar que yo sé, pero no a profundo, y para eso tengo que hablar con el sabedor y reconocer también a toda la comunidad en todos los proyectos, porque de ahí es que sale el conocimiento.

Una palabra que nos acerca un poco más es la de *˜masimoagî*, en makuna, que es una persona que le gusta aprender, preguntar y es muy inquieto en cuanto a aprender nuevas cosas [...] o la de *pegghi*, el que escucha, en desano. Toca pensar

más en el asunto. Por ahora, las recomendaciones del sabedor de responsabilidad, transparencia, compartir con todos y trabajo en equipo serán valores fundamentales para nosotros [...] El sabedor nos dijo que no podemos olvidar a los seres de la naturaleza. Cada conocimiento tiene su dueño, entonces sería sí o sí pedir permiso a esos dueños» [Bitácora compartida. Notas del intercambio de experiencias del semillero de investigación de AATIAM, abril 2024).

Las relaciones que se dan con estos seres del entorno son de naturaleza horizontal, según Barreto, en tanto que las relaciones verticales tienen que ver con su ley de origen, la cual usan para situarse y existir en el mundo (Andrade y Vieira, 2012).



Figura 1. Quiénes investigamos

Nota: Ilustración por Rosa González Henao y Wilson Rodríguez, 2022.

En este punto del diálogo, una compañera tomó la iniciativa, planteando que hay temas que pueden ser más preocupantes para el quehacer de un investigador y sobre todo para una investigadora, como, por ejemplo, el asunto de quién puede hablar de o acceder a ciertos conocimientos y hasta qué punto se pueden profundizar determinados temas. La recomendación es que sólo podemos contar por encima, dijo:

Como investigadores, no podemos aventarnos mucho a eso, porque no todos los temas se pueden transcribir o tocar a la ligera, porque son sabidurías que maneja solo el sabedor y que tienen un dueño espiritual y pueden traer complicaciones o atraer enfermedad que no siempre le afecta a uno en el momento sino con

el tiempo, o también afectan a los hijos de uno, complementa otro colega [...]. Los que median en esa relación son los sabedores que tienen que arreglar para los seres, organizar su casa. Todo lo que uno ve en este plano, los seres de la naturaleza también lo tienen en esa dimensión como nosotros. Es como si a su casa llegara a vivir otra familia y empezara a invadirlo. Esa es la interpretación que uno hace de las casas de esas personas, de su papel en la investigación y lo que sienten cuando un intruso entra en sus casas para investigar. Porque son personas que tienen sus casas, sus hijos, sus chagras, su comida. Ellos tienen todo y son mucho más intelectuales que nosotros porque de ahí parte la sabiduría, todo lo que han creado lo han sacado desde ese conocimiento de otro mundo, o lo sueñan, o lo miran, porque todo ese conocimiento está ahí». [Bitácora compartida. Febrero-marzo, 2024]

Ésta y otras conversaciones que tuvimos fueron fundamentales para hallar elementos que se configuran en valores y principios orientadores de la investigación en las comunidades de AATIAM y para ampliar nuestra idea, en particular la mía, acerca de quiénes conforman la red de actores o socios en la investigación (agencias humanas y no humanas, cada una con su conocimiento especializado y diferencial), y quiénes ostentan la autoridad científica (el payé, los abuelos, las abuelas y los diferentes especialistas de la comunidad).

Los análisis conjuntos del semillero también nos llevaron a conjeturar, sin pretender ser concluyentes, que más que la experiencia de subordinación, son las trayectorias de transformación y agenciamiento², pero también las relaciones de intercambio entre los sujetos que investigan, las que apalancan la producción del conocimiento. El empleo de términos como desfavorecidos, vulnerables, así como los de solidarios o subalternos, si bien disímiles y con una carga conceptual y política propia, no encontraron mayor eco en nuestros diálogos; sin embargo, sí se perciben como útiles a la hora de debatir las representaciones que se han hecho de los indígenas en la historia de la investigación, para retomar algunos de sus métodos, y también para analizar la evolución de las relaciones entre diferentes actores en los pactos colaborativos. En contraste, sí reverberó la idea de asignar el término de «desfavorecido» a la situación y no al sujeto, o al conjunto de sujetos que se pueden ver afectados por determinadas situaciones, las cuales operan de manera diferencial, según el espacio y el momento en que se den y, ante todo, son pasajeras y susceptibles de modificar.

Pares intelectuales y reflexividades indígenas

En las líneas que siguen, muestro los aportes de algunos etnógrafos amazónicos que, a mi modo de ver, tendieron puentes para reflexionar sobre nuevas prácticas colaborativas y alternativas epistémicas donde se inviertan las valoraciones sobre lo que es o no es una producción de conocimiento. Antes de pasar a esto, vale la pena mencionar lo que Kaltmeier (2012) dice al respecto:

Tal vez uno de los primeros intentos de profundizar en la reflexión acerca de la descolonización del conocimiento la hizo la antropología social al plantear una aproximación autocrítica donde no solo cuestionaba la construcción del otro, sino también las narrativas antropológicas, las relaciones durante el trabajo de campo y el uso del saber respecto del otro (...) Luego de esto hubo un importante debate en torno al lugar epistemológico de la antropología y se produce un cambio de perspectiva hacia una antropología de lo propio (2012, p. 26).

Al parecer, este viraje hacia una etnografía colaborativa, y también endógena o propia, ha sido más evidente en la Amazonia brasileña y colombiana. Sin pretender ser exhaustiva, menciono aquí algunos ejemplos que considero emblemáticos y cercanos al área cultural del Vaupés, ya sea porque ubicaron a sus interlocutores locales en un estatus de investigadores, en un momento en que no era usual, o porque formularon metodologías de trabajo donde los colegas indígenas, más que informantes o recopiladores de datos, fueron co-intérpretes o coautores del proceso etnográfico.

El trabajo de Irving Goldman sobre la cosmovisión religiosa y metafísica de los *Hehénewa* del Vaupés, desarrollado a finales de la década de 1960, fue pionero y sirvió de inspiración para muchos de los etnógrafos que lo sucedieron en el estudio de los pueblos de filiación lingüística Tukano oriental y Arawak del Noroeste amazónico. Inusual para la época, Goldman describe su propio trabajo como «un producto de la colaboración genuina en el que cambia la naturaleza de la relación entre el maestro etnógrafo y el informante subordinado» (Goldman, 2004 [1974]) y le da un estatus de intelectuales a sus colegas indígenas, reconociendo plenamente que eran ellos quienes hacían las reflexiones más importantes sobre sus propias tradiciones (Hugh-Jones, 2004). En la conclusión de su libro, Goldman dice:

Los antropólogos deberían tratar de reconsiderar la teoría dialécticamente como una praxis. Deshacer las relaciones de poder implícitas en el acto de teorizar no es solo probar que la práctica puede ser generada por la teoría. Es reconocer que la teoría en sí misma es una actividad formada a través de las relaciones con otros, sintonizando así el conocimiento antropológico con las preocupaciones de las personas. A medida que nos enredamos en estructuras reticulares imprevisibles a través de interacciones personales e íntimas en la vida cotidiana, también instamos a desarrollar una ética integral del cuidado. Esta es una forma de cerrar el círculo, con aportes, como dicen los indígenas, a la construcción de un «nuevo canasto» (2004. p. 217).

Por su parte Århem et al., (2004) hacen una propuesta metodológica experimental de conversación entre investigadores y escritura a varias manos, a partir del tema del chamanismo como eje articulador de asuntos como los fundamentos del pensamiento Makuna, dimensiones del conocimiento, manejo del mundo, historia, territorialidad y el mundo de los bailes.

En su posterior disertación, Cayón (2010) hace un llamado a:

(...) revertir el principio jerárquico que marca la actividad científica occidental y a desafiar y expandir fronteras de nuestro propio pensamiento antropológico (...) El pensamiento [de los *Ide Masa*] es en sí mismo la fusión de todas las ciencias, de todos los conocimientos, su sofisticada epistemología engloba disciplinas como la filosofía, sociología, física, historia, ecología, antropología, biología, medicina, arquitectura, lingüística, música, política, pintura, geografía, danza, astronomía, cognición, etología, poesía, oratoria...» (p. 29).

Otros ejemplos de colaboración en la investigación amazónica colombiana son las coautorías entre Candre y Echeverri (2008); Echeverri y Román (2008; 2001); Román Jitdutjaaño et al (2020). La obra de 2020 es el producto de un diálogo de 25 años sobre la sal como potencia fecundadora y principio formativo de los seres humanos y del manejo de sus relaciones y la de 2008 es una reflexión crítica sobre el diálogo de saberes que, según los autores, gira alrededor de tres aspectos: la naturaleza del objeto del saber (diversos saberes son puestos en diálogo y se combinan para producir un saber más elaborado y complejo); la demostración del saber (que usualmente es intelectual, discursivo, y ubicado por fuera del ámbito de la producción de ese saber); y la corporalidad del saber, que tiene que poder tocarse y probarse, de lo contrario, es solo una ilusión (Echeverri y Román, 2008).

Del lado brasileño, tal vez la experiencia más contundente sea la del pacto etnográfico entre Davi Kopenawa, del pueblo Yanomami y Bruce Albert, cristalizado en la obra «*A queda do céu*» (2015), catalogada por Viveiros de Castro como la primera tentativa sistemática de antropología simétrica. En esta, Yanomami nos transporta por el viaje onírico de sus ancestros para inspeccionar el mundo del blanco y el inminente fin del mundo, mientras que Albert, como lo hace en trabajos previos y posteriores, nos recuerda los términos básicos de este tipo de colaboración: 1) hacer justicia a la imaginación conceptual de los anfitriones; 2) dar cuenta fidedigna del contexto sociopolítico, local y global, al que éstos se enfrentan (sin olvidar que la sociedad observada está directa o indirectamente sujeta a la sociedad del investigador foráneo); 3) vigilar críticamente el marco de la propia investigación etnográfica; y 4) asumir la responsabilidad ética de conocer las estrategias de resistencia de estos pueblos frente a las políticas de discriminación y saqueo de las que son objeto (Kopenawa, y Albert, 2015, p. 520).

Igualmente, la colección de trabajos colaborativos, promovidos por la Federación de Organizaciones Indígenas del Alto río Negro (FOIRN) y el Instituto Socioambiental (ISA), ha permitido gestar un movimiento cada vez más fértil dentro de la investigación en la zona fronteriza entre Colombia y Brasil. Dos de las obras destacadas de esta parceria son: El libro de mitología Desana «*Antes o mundo não existía*» (Kêhíri y Pârökumu, 1980), organizado por Bertha Ribeiro y Dominique Buchillet, fue el primero de autoría indígena

en Brasil y después de varios años fue reeditado por la FOIRN; y más recientemente el de «*Manejo do mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro*» reúne investigaciones interculturales y colaborativas donde se reconoce la participación indígena como fuente primordial de conocimiento y se formulan también algunas propuestas de política pública para la Amazonia (Cabalzar, 2010).

Más allá de la colaboración intercultural, actualmente presenciamos el florecimiento de auto-etnografías y reflexividades indígenas del Alto Rio Negro-Uaupés, las cuales fundan sus investigaciones en las historias de sus mayores y sus trayectorias de vida y en el análisis de sistemas clasificatorios propios como una forma de autonomía epistémica (J. Barreto, 2021; S. Barreto, 2022; Rezende, 2021; Sarmiento Lemos y Rezende, 2017; Sodré-Maia, 2018). Además de los análisis autorreflexivos sobre sus sistemas mitológicos y conceptuales, los intelectuales indígenas vuelcan la mirada también sobre los sistemas de conocimiento occidental, sin que esto necesariamente conlleve a mezclar las dos formas de producir conocimiento, como una suerte de antropología cruzada o etno-antropología (Mendes y Machado, 2009) en la que representan su comprensión sobre la naturaleza de sus relaciones sociales y ponen de manifiesto su capacidad de agencia ante conflictos políticos que surgen de su relación con actores occidentales.

Los sujetos que investigan y sus formas de relacionarse

Mi preocupación por la investigación colaborativa y las relaciones entre los sujetos que participan de esa colaboración está estrechamente relacionada con mi interés en entender formas alternativas de análisis y coproducción de conocimiento en torno al tema de convivencia en comunidades multiétnicas contiguas al casco urbano de Mitú. Por esta razón, cabe aquí preguntar cómo y en qué medida las relaciones que se dan en la cotidianidad de la comunidad se verán reflejadas en las dinámicas de investigación entre las personas que hacen las veces de coinvestigadores. Existen unos roles preestablecidos, bien sea porque son las personas que detentan el poder asignado desde afuera (como el caso de los capitanes como figuras creadas por el Estado, o el del investigador foráneo, o sea yo, una mujer profesional que lleva puesta la camiseta de autoridad que me otorga la academia), o porque ostentan algunas de las especialidades definidas ancestralmente, como es el caso de los chamanes o sabedores, los especialistas rituales, los dueños del territorio, los que son de clanes mayores, los familiares del líder, los de tal o cual etnia, los que hablan una lengua, pero no la otra, etc. Pensar en este tire y afloje de relaciones y sus derivaciones positivas o negativas en la investigación ya parece muy complejo.

Desde mi revisión del tema, he visto que el énfasis se ha puesto en las asimetrías que se generan como resultado de la opresión que ejerce el investigador foráneo y colonizador que impone sus formas de producir y comunicar el conocimiento³, pero se ha hablado menos sobre las relaciones y tensiones que se generan durante la práctica investigativa entre los participantes o investigadores locales (o como se les haya llamado en su momento), por variables como el género, la edad, la especialidad o la etnicidad. Se ha tendido a enfatizar en las relaciones como si los sujetos involucrados en la investigación fuéramos dos partes (academia o autoridad científica /conocimiento local no científico), pero poco se han tenido en cuenta las diferencias intrínsecas a cada parte según las variables señaladas. En lo que sigue, se presentan elementos para aportar al debate, con énfasis en los investigadores de adentro de la comunidad, quedando pendiente la tarea para el primer conjunto de actores.

Las relaciones que se gestan durante la práctica investigativa se pueden pensar en el marco de un *continuum* que va desde el investigador que viene de afuera, con un acervo intelectual «autorizado» por la academia, y en el otro extremo las contrapartes locales, que cuentan con el privilegio del conocimiento íntimo de la experiencia vivida del tema en estudio (Pott y Brown, 2015). No obstante, este privilegio no siempre se reconoce como tal desde el investigador foráneo, y es en este punto donde probablemente radican buena parte de las fricciones interétnicas y epistémicas que se generan durante el proceso de investigación; además, del desconocimiento de la pluralidad de relaciones que preceden a la investigación. Para ampliar sobre esto, retomo la idea de Rappaport (2003) de que, para comprender las dinámicas subyacentes a la práctica investigativa, debemos escarbar en los intersticios de las relaciones intraétnicas, interétnicas y de las organizaciones indígenas, y de éstas con los actores externos.

Académicos de diversos pueblos originarios comparten la idea de que el trabajo investigativo dentro de contextos indígenas se trata, ante todo, de relaciones y reciprocidad (Archibald, 2008; Ashworth, 2021; Luciano, 2006; Sodré-Maia, 2018; Tuhiwai, 2012; S. Wilson, 2008). Desde este punto de vista, el concepto de conocimiento relacional prevalece sobre el de conocimiento individual y es por esto por lo que los involucrados son responsables de todas las relaciones cuando investigan. De acuerdo con Wilson (2008), la relacionalidad se puede poner en práctica honrando el principio de responsabilidad (*relational accountability*) (p. 97); lo que implica, entre otras cosas, el reconocimiento y comprensión de las tensiones culturales y las relaciones que se dan en el lugar, porque éstas son las que en últimas informan y moldean nuestras perspectivas y manera de obrar. Sobre esto, la académica maorí Linda Tuhiwai señala que tanto los investigadores de afuera como los de adentro deben mantener una actitud constante de reflexividad y no olvidar que el principio de responsabilidad tiene mayores implicaciones para los investigadores locales:

Las situaciones que enfrentan los investigadores de adentro generan unas tensiones y responsabilidades mayores porque tienen que vivir con las consecuencias de sus procesos día a día y para siempre (...) Además de tener que estar atentos a la consecución de los objetivos de la investigación, también lo tienen que estar de sus propias relaciones [y deberes] con su familia y con la comunidad (...) El investigador de adentro pertenece a la comunidad como un miembro con una serie de roles, relaciones, nivel y posición (...) Uno de los mayores riesgos que toman es el de poner a prueba sus propias perspectivas y premisas sobre su comunidad (Tuhiwai Smith, 2016, p. 187).

Linda Tuhiwai sugiere que hacer investigación con los parientes, puede desestabilizar las creencias, los valores, las relaciones y el conocimiento que tiene de su gente. Por ejemplo, la investigación con base familiar puede revelar actos de injusticia perpetrados por parte de una familia en perjuicio de otra, o llevar a descubrimientos que contradicen la imagen que algunos investigadores jóvenes tienen de los ancianos (Tuhiwai Smith, 2016, p. 188). En el investigador indígena, ya sea lego o formado en la academia, reverberan constantemente las voces de quienes le precedieron y con los que se relaciona, con sus ancestros, con su familia, con su comunidad académica, en el espacio geográfico donde inscribe su investigación, y para algunos incluso en el espacio onírico que inconscientemente moldea sus actos. Así, la investigadora o el investigador se puede entender no como una unidad, sino más bien como un sujeto o sujetos escindidos y atravesados por múltiples determinaciones y discursos contradictorios (de La Peza, 2020). Se podría pensar que esto es aún más relevante en contextos de pluriethnicidad, donde múltiples sistemas de relaciones y jerarquías entran en juego. En este sentido, me pregunto ¿qué podemos aprender de nuestros colegas indígenas en términos de relacionalidad y reciprocidad que nos ayude a sortear malentendidos en la comunicación entre saberes dispares y a honrar este principio de responsabilidad? ¿hasta dónde es aconsejable promover una igualdad discursiva en sociedades como las que encontramos en el Área Cultural del Vaupés, donde los preceptos de descendencia y alianza, demarcados por las normas de exogamia lingüística, aún permean de manera significativa las relaciones que se dan dentro y fuera de la comunidad?

Los grupos Tukano oriental y Arawak, que hacen parte del Complejo Sociocultural del Vaupés, por siglos han configurado una red compleja de intercambio, no solo de las especialidades entre grupos y de objetos utilitarios al interior de cada grupo, sino también con el mundo no indígena. El funcionamiento de estas redes de intercambio nos puede ayudar a ilustrar las lógicas relacionales que se establecen en un proyecto de investigación, tenga o no carácter colaborativo. En el Vaupés, las expectativas de una relación entre investigadores (de adentro y de afuera) se pueden pensar de forma similar a lo esperado en una relación de alianza; es decir, una donde se consoliden lazos interétnicos, políticos, rituales, y donde se intercambien bienes como comida, recursos financieros, o conocimientos. No obstante, si pensamos en

las lógicas que operan a la hora de definir quien ostenta el conocimiento o en la designación de los roles de investigadores locales o participantes de un proyecto, es frecuente ver que éstos se asignan a los líderes hombres de siempre o sus familiares⁵. Cuando no es así, suelen surgir malentendidos. En situaciones como esta, podríamos pensar que más que una relación de alianza, prevalecen relaciones jerárquicas definidas por la filiación patrilineal y el mayorazgo (orden de nacimiento).

Basta un ejemplo. En 2022, cuando realizábamos los diálogos iniciales para configurar uno de los proyectos del semillero que versa sobre la importancia de interpretar y comprender los sueños y las intuiciones para vivir tranquilos, uno de los sabedores que mostró interés en asesorar este grupo de jóvenes puso en consideración sus inquietudes diciendo:

Yo tengo mis conocimientos, que son propios que mi abuelo y mi papá me compartió, pero a mí me da pena porque siento que mis hermanos mayores me puedan decir algo o sentir algo por lo que voy a hacer o lo que voy a decir. Sin embargo, decidí que voy a acompañar a ustedes y a compartir mis conocimientos hasta donde más pueda. Espero que les sirva y que ustedes compartan también conmigo sus aprendizajes. [Bitácora compartida, Semillero de investigación].

Otra de las tensiones más recurrentes está relacionada con la forma en que se perciben y se construyen las nociones de género y los saberes femeninos, pues como explica Mahecha (2015), en estas sociedades “se fabrican cuerpos y pensamientos similares para algunas cosas y diferentes para otras” (p. 520). Para las mujeres, la repercusión de sus actos como investigadoras no es un asunto menor. En ese sentido, pasar por alto el llamado a “contar solo por encima”, aunque tiene consecuencias para ambos, hombres y mujeres, presenta una carga diferencial para ellas. Casi todos los investigadores e investigadoras del semillero refieren casos específicos de maldades sufridas por mujeres cercanas por hacer caso omiso a esta advertencia. Sin embargo, en asuntos de género en el Vaupés siempre hay cabida para la autonomía y la disidencia; ejemplo de esto es el proyecto de investigación *Majé curó mearõ*: Cuida y te cuido, de nuestra colega pamiwa de la comunidad de *Hihi ~ kapido*, que trata sobre el cuidado de los sitios sagrados y la enseñanza de la fabricación del cacurí y el matapí a las nuevas generaciones como pedagogía vivencial y estrategia para la vida tranquila en comunidad. Lo que la motivó a formular esta investigación fue “ir hasta allá, hasta el sitio [sagrado] a investigar y entender cómo puede contribuir para evitar el daño. Eso es muy importante para una mujer, poder decir a las otras mujeres: ¡Uy! yo llegué hasta este sitio, de noche y de día también”, dice. Aunque hablar de estos temas requiere permisos y protecciones para no atraer maldad, añade.

Por otro lado, están las diferencias semánticas que con frecuencia derivan en malentendidos interculturales y desventajas para los indígenas en sus negociaciones con las instituciones. Conceptos como el de neutralidad,

democracia, justicia, o equidad (discursiva, de género, en la participación, en la distribución de recursos), entre muchos otros, usualmente no se miden con el mismo rasero en el mundo indígena y en el mundo occidental y con frecuencia generan conflictos al interior de las comunidades. Un ejemplo de esto nos lo presenta Luciano Baniwa, quien revisa las experiencias de su pueblo y de otros del Alto río Negro en proyectos gestionados por las organizaciones indígenas, en colaboración con el Instituto Socioambiental. Él encuentra que “si la lógica Baniwa gira en torno del intercambio, del carácter distributivo, de la reciprocidad, y de la individualidad comunitaria, la lógica [de los proyectos] no tiene nada que ver con eso” (Luciano, 2006). En las lógicas de la filiación patrilineal, es esperado que los miembros de los clanes mayores participen y aporten más y, así mismo, se espera un retorno mayor por su contribución. No obstante, las personas que se encuentran en estas situaciones privilegiadas están sujetas constantemente al escrutinio público; como bien lo mencionan Franky y Mahecha (2018), al igual que con los dueños de maloca y los chamanes:

Su prosperidad individual será acogida si se portan como gente verdadera, viven bien, son generosos, y comparten los recursos de una forma socialmente aceptada. En contraste, [si son mezquinos o arrogantes], su comportamiento será condenado y cualquier enfermedad o infortunio será interpretado como una consecuencia de su comportamiento amor al (p. 15).

Alcida Ramos (2015) examina las consecuencias sociopolíticas de las brechas conceptuales y de comunicación entre pueblos indígenas amazónicos y la sociedad englobante. Uno de los conceptos con los que ejemplifica esto es el de nepotismo. Al respecto señala que, las prácticas de favorecimiento a parientes en estas sociedades indígenas no representan una transgresión de las normas públicas, sino que, por el contrario, son lo que se espera de una buena conducta. En tal sentido el nepotismo o favorecimiento a la parentela se configura como una brecha conceptual entre dos sistemas morales contruidos sobre bases diametralmente opuestas (Ramos, 2015). Tanto Ramos como Luciano Baniwa, coinciden en que estas brechas conceptuales o fricciones epistémicas afectan a la comunidad en su conjunto, pero constituyen una carga mayor para aquellos que han ocupado posiciones destacadas en el contexto interétnico. Las condiciones impuestas por los proyectos, dice Luciano (2006), tienen un costo social y cultural que requiere ser gestionado, toda vez que con frecuencia apuntan a horizontes socioculturales antagónicos: “Los líderes indígenas, al ser los interlocutores actuales con el mundo occidental, cargan con el peso de ese punto extremadamente fluido y muchas veces confuso y conflictivo en que los proyectos se desarrollan y van estableciendo sus raíces” (p. 132).

Por supuesto, nuestro camino de colaboración no ha estado exento de situaciones similares a las mencionadas arriba, aun cuando la concepción misma del embrión de tesis y del semillero fueron ejercicios colaborativos,

precedidos además de la elaboración conjunta de un corpus lingüístico orientado a encontrar el tan anhelado lenguaje común propuesto en el enfoque de diálogo de saberes. El espacio de la colaboración continúa siendo el escenario apropiado para construir significados compartidos, entre ellos los que atañen al quehacer investigativo.

Consideraciones finales

En este ensayo reviso contribuciones de las etnografías amazónicas y de apuestas colaborativas / horizontales en Latinoamérica, con el objeto de hacer un balance sobre los enfoques que promueven la igualdad discursiva y epistémica entre investigadores con diferentes ontologías y de hallar potenciales aportes para una construcción híbrida del conocimiento en contextos multiétnicos contemporáneos. Encuentro que, pese a haber una plétora de contribuciones que sugieren las bondades del trabajo en colaboración, son pocos los que discuten pormenores sobre la puesta en práctica de asuntos como la co-teorización, las coautorías, las voces autorizadas. Todos estos, aspectos críticos para pensar la producción del conocimiento en colaboración.

La IAP y la etnografía colaborativa han dejado un legado invaluable en el sentido que dislocaron la forma en que se concebían las relaciones entre el sujeto investigador y el sujeto investigado, perfilándola hacia una posición de igualdad dialógica y epistémica teniendo como base la praxis. Particularmente la IAP tuvo un impacto importante en las responsabilidades políticas de la academia con la producción de conocimiento. A su vez, la producción horizontal y de otras corrientes decoloniales ofrecen reflexiones y elementos también meritorios, toda vez que cuestionaron las formas de conocimiento dominantes y convocaron a abrir nuevos horizontes respecto a la diversidad cultural y epistemológica del mundo. La revisión conjunta de fragmentos de textos de algunos de estos autores nos lleva a sugerir que hoy día los aportes de estos últimos se verían enriquecidos si se descentra el foco de la opresión y en su lugar se privilegian narrativas de agenciamiento de los individuos y de cómo se quieren representar.

Por otro lado, sitúo la mirada en los pueblos amazónicos, especialmente en los del área cultural del Vaupés, para examinar cómo las relaciones que se dan en la cotidianidad de la comunidad se pueden ver reflejadas en las dinámicas entre los sujetos que participan en la práctica investigativa (los de adentro y fuera de la comunidad), a la luz de los roles asignados en un sistema de valores que pondera los principios de reciprocidad y generosidad en los diferentes ámbitos de la vida social. Para estas sociedades, estos principios aplican diferencialmente según el rol del individuo y están íntimamente ligados al fortalecimiento de los lazos de parentesco por la vía de la distribución de bienes y favores (Ramos, 2015). Obviar esto, al igual que las diferencias semánticas de conceptos asociados a la equidad, imparcialidad o justicia, puede generar

cortocircuitos en el entendimiento entre investigadores de adentro y fuera de las comunidades, con mayores afectaciones para los actores locales. Esto nos remite a la necesidad de que el trabajo de campo, en el marco de una experiencia colaborativa de investigación y co-teorización, se debe constituir en el espacio ideal para examinar, de manera crítica y reflexiva, los conceptos y valoraciones de uno y otro lado, para evitar caer en malentendidos en la comunicación. Tal vez de eso se tratan las (des)igualdades pactadas, de poner sobre la mesa todas esas diferencias, y sin juzgar si son justas o no, sopesar en conjunto los pros y los contras en aras del bien común.

Notas

¹ Fals Borda y un grupo de colegas fundaron en la década de 1970 “La rosca de investigación y acción social”. Juntos realizaron trabajo colaborativo de recuperación de memoria con organizaciones indígenas y campesinas de varios lugares de Colombia.

² Agenciamiento que diversos autores de la región, indígenas y no indígenas, refieren que está plasmado en la historia oral en forma de estrategias para preservar la memoria de los ancestros (Maia y Andrello, 2019), entender sus sociedades e interpretar las relaciones interétnicas (Hill y Wright, 1988), preparar a las nuevas generaciones (ACAIPÍ, n.d.), y para la reafirmación de la alteridad étnica apropiándose e incorporando instrumentos de dominación de la sociedad global (Luciano, 2006).

³ Joana Overing (2006), por ejemplo, se pregunta sobre cómo desarrollar una mirada antropológica que evite las falacias de la posición superior y descolonizar la intelectualidad al traducir saberes y formas de pensar de otras personas, para lo cual sugiere que el primer paso para intentar comprender las formas de pensar amazónicas implica descentrar las narrativas occidentales y darse a la tarea de descolonizar la intelectualidad amazónica (p. 6).

⁴ S. Hugh Jones, en el epílogo del libro de Goldman (2004) hace una reflexión sobre identidad genérica, señalando que: “la apuesta de los misioneros también fue por una identidad indígena genérica sobre la identidad del grupo lingüístico, lo cual fue un preludio de su proyecto de incorporar a los tucanoanos a una nacionalidad colombiana o brasileña “blanca”. Esta identidad genérica también encuentra ecos en las organizaciones indígenas del CRIVA y FOIRN, encargadas de la administración de tierras demarcadas en los territorios indígenas genéricos y no en nombres de grupos específicos, y organizadas sobre una base regional que se aleja de las agrupaciones tradicionales potencialmente divisorias. Para ampliar el tema de identidad supra-étnica ver: Vieco (2010, p. 147) y Franky (2010, p. 309)

⁵ Es importante señalar que mi interés aquí no es el de juzgar si estas lógicas son justas o no, sino exponer el trasfondo de relaciones que preveo en la investigación y mantener una actitud constante de reflexividad al respecto.

Referencias

- AATIAM. (2016). *Plan de vida indígena - Zona AATIAM. Asociación de Autoridades Tradicionales Indígenas Aledañas a Mitú. Proceso de fortalecimiento.*
- ACAIPÍ. (N.D.). *Plan de Vida Río Pirá Paraná, Vaupés.*
- ALBERT, B., y Ramos, A. (orgs.). (2002). *Pacificando o branco: cosmologias do contacto no Norte-amazônico.* Fundação Editora da UNESP. <https://doi.org/10.4000/books.irdeditions.24689>
- ANDRADE, J. A. A. D. de, y Vieira, A. M. (2012). Provas imateriais: experimentos entre a ciência e formas de conhecer indígenas. Entrevista com João Paulo Lima Barreto. *Revista De Antropologia*, 55(1). <https://doi.org/10.11606/2179-0892.ra.2012.47581>
- ANDRELLO, G. (2006). *Cidade do índio: transformações e cotidiano em Iauaretê* (N. de T. I. UNESP, Ed.; Kindle). <https://doi.org/10.7476/9788539302895>
- ARCHIBALD, J.-A. (2008). *Indigenous Storywork: Educating the Heart, Mind, Body, and Spirit.* UBC Press. The University of British Columbia. <https://doi.org/10.59962/9780774855440>
- ÅRHEM, K., Cayón, L., Angulo, G., y García, M. (Eds.). (2004). *Etnografía Makuna. Tradiciones, relatos y saberes de la Gente de Agua.* Acta Universitatis Gothoburgensis, Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH.
- ASHWORTH, S. (2021). Decolonizing Research: Indigenous Storywork as Methodology. *International Journal of Lifelong Education*, 40(4). <https://doi.org/10.1080/02601370.2021.1959749>
- BARRETO, J. (2021). *Umuã na kahtiroti-ukuse: uma “teoria” sobre o corpo e o conhecimento-prático dos especialistas indígenas do Alto Rio Negro* [Tese de doutorado]. Universidade Federal do Amazonas.
- BARRETO, J. (2022). *O mundo em mim: uma teoria indígena e os cuidados sobre o corpo no Alto Rio Negro.* Brasília DF: Editora Mil Folhas.
- BARRETO, S. (2022). *Wesé da'rase, õ're do'oke kiti. La orina convertida en sudor por el trabajo en los campos. Epistemología de las narraciones del pueblo Tuyuca.* Sciencia Scripts. Ediciones Nuestro Conocimiento.
- CABALZAR, A. (2010). *Manejo do mundo: conhecimentos e práticas dos povos indígenas do Rio Negro, Noroeste amazônico.* Instituto Socioambiental ISA & Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), Eds.).
- CANDRE, H., y Echeverri, J. (2008). *Tabaco frío, coca dulce: Palabras del anciano Kinerai de la Tribu Cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos = Jírué diona riérue jífbina: Jikofo Kinéreni éirue jito Kinerai ie jaiéniki komeki zuitaja ie jiyóitaja úai yoina.* Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia.

- CAYÓN, L. (2010). *Penso, logo crio. A teoria Makuna do mundo* [Tese de doutorado]. Universidade de Brasília.
- CORNEJO, I., y Rufer, M. (Eds.). (2020). *Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología*. CLACSO: Centro de Estudios Latinoamericanos Avanzados-CALAS. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1gm01vr>
- CORONA, S. y Kaltmeier, O. (Coords.). (2012). *En diálogo. Metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales*. Barcelona, España: Gedisa, 268 pp.
- DAGUA, A., Aranda, M., y Vasco, L. G. (1998). *Guambianos, los hijos del arco iris y el agua*. Fundación Alejandro Ángel Escobar, Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular. CEREC.
- DE LA PEZA, M. del C. (2020). Interpelaciones de las metodologías horizontales para pensar las condiciones de posibilidad de una ciencia mexicana. In I. Cornejo & M. Rufer (Eds.), *Horizontalidad: hacia una crítica de la metodología* (pp. 147–178). CLACSO. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1gm01vr.8>
- DE SOUSA Santos, Boaventura (2014). *Epistemologies of the South. Justice against Epistemicide*. Nueva York: Routledge. <https://doi.org/10.1215/9781478002000>
- DE SOUSA Santos, Boaventura (2018). *The End of the Cognitive Empire. The Coming of Age of Epistemologies of the South*. Duke University Press.
- ECHEVERRI, J., y Román, O. (uitoto). (2008). Diálogo de saberes y meta-saberes del diálogo: una perspectiva amazónica. *Revista Estudios Sociales Comparativos. Universidad Del Cauca*, 2(1), 16–45.
- ESCOBAR, 1999. (1999). *El final del salvaje: Naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. CEREC, ICAN.
- ESCOBAR, A. (2018). *Otro posible es posible: Caminando hacia las transiciones desde Abya Yala/Afro/Latinoamérica*. Ediciones desde abajo.
- FALS-BORDA, O. (2009). La investigación acción en convergencias disciplinarias. *Revista Paca*, 1, 7–21. <https://doi.org/10.25054/2027257X.2194>
- FALS BORDA, O. (1970). *Ciencia Propia y Colonialismo Intelectual*. Editorial Nuestro Tiempo.
- FRANKY, C. (2010). El camino del pensamiento es uno solo. Autonomía étnica y neocolonialismo entre los tanimuca y macuna del bajo Apaporis. In Chaves; M & C. (comps.) del Cairo (Eds.), *Perspectivas antropológicas sobre la Amazonia contemporánea* (pp. 309–334). Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH, Pontificia Universidad Javeriana.
- FRANKY, C., Echeverri, J., Vieco, J., Pabón, M., Forero, C., Fals Borda, O., Domínguez, C., Mahecha, D., y Oliveira, J. (2000). *Territorialidad indígena y ordenamiento en la Amazonia*. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonía. Instituto Amazónico de Investigaciones - IMANI.

- FRANKY, C., y Mahecha, D. (2018). Políticas nativas contemporáneas, chamanismo y proyectos de desarrollo entre los tanimuca y macuna del Bajo Apaporis (Amazonía colombiana). *Boletín de Antropología*, 33(55), 77–101. <https://doi.org/10.17533/udea.boan.v33n55a05>
- GASCHÉ, J. (2010). ¿Qué son “saberes” o “conocimientos indígenas”, y qué hay que entender por “diálogo”? In C. Pérez y J. Echeverri (Eds.), *Memorias Primer Encuentro Amazónico de Experiencias de Diálogo de Saberes* (pp. 17–31). Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia. <https://doi.org/10.5113/ds.2009.04>
- GOLDMAN, I. (2004). *Cubeo Hehenewa Religious Thought: Metaphysics of a Northwestern Amazonian People* (P. Wilson, Ed.). Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/gold13020>
- HILL, J., y Wright, R. (1988). Time, Narrative, and Ritual: Historical Interpretation from an Amazonian Society. In J. Hill (Ed.), *Rethinking History and Myth: Indigenous South American Perspectives on the Past*. University of Illinois Press.
- HUGH-JONES, S. (2004). Afterword. In *Hehénewa Religious Religious Thought : Metaphysics of a Northwestern Amazonian People*.
- JACKSON, J. (2001). *Treinta años estudiando el Vaupés: Lecciones y reflexiones Jean* (Traducción de Juan A. Echeverri). En: Carlos E. Franky y Carlos G. Zárate, eds., *IMANI MUNDO: Estudios en la Amazonia colombiana*. Universidad Nacional de Colombia, Instituto Amazónico de Investigaciones (C. Franky, Carlos; Zárate, Ed.).
- KALTMEIER, O. (2012). Hacia la descolonización de las metodologías: reciprocidad, horizontalidad y poder. En Corona & Kaltmeier (Eds.), *Diálogo, metodologías horizontales en ciencias sociales y culturales* (pp. 25–54).
- KÊHÍRI, T., y Pärökumu, U. (1980). *Antes o mundo não existía: mitologia dos antigos Desana-Kêhíripõrã*. FOIRN-Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro; UNIRT-União das Nações Indígenas do Rio Tiquié.
- KELLY, JOSÉ Antonio (2011). *State Healthcare and Yanomami Transformations: A Symmetrical Ethnography*. Tucson: University of Arizona Press.
- KOPENAWA, DAVI; Albert, B. (2015). *A queda do céu: palavras de um xama yanomami*. Trad. Beatrice Perrone-Moises. Companhia das letras.
- KUIRU-CASTRO, F. (2019). *La fuerza de la manicuera: acciones de resistencia de las mujeres Uitoto de La Chorrera-Amazonas, durante la explotación del caucho - Casa Arana* [Tesis de maestría en Estudios Políticos e Internacionales]. Universidad Colegio Mayor de Nuestra Señora del Rosario.
- LUCIANO, G. J. dos S. (2006). *Projeto é como branco trabalha. As lideranças que se virem para aprender e nos ensinar: Experiências dos povos indígenas do alto Ríó Negro* [Tese de Maestrado]. Universidade de Brasília.

- MAIA, A. y Andrello, G. (2019). Ye'pâ-Di'iro-Mahsã, gente de carne da terra: os Tukano do rio Vaupés. *Mundo Amazónico*, 10(1): 53-81. <http://dx.doi.org/10.15446/ma.v10n1.74221>
- MAHECHA, D. (2015). *Masã Goro: La crianza de “personas verdaderas” entre los Macuna del Bajo Apaporis*. Universidad Nacional de Colombia. Instituto Amazónico de Investigaciones-IMANI.
- MENDES, G., y Machado, C. (2009). Ciência da floresta: Por uma antropologia no plural, simétrica e cruzada. *Revista de Antropologia, Sao Paulo, USP*, 52(1), 137–160.
- OVERING, J. (2006). The Backlash to Decolonizing Intellectuality. *Anthropology and Humanism*, 31(1). <https://doi.org/10.1525/anhu.2006.31.1.11>
- RAMOS, A. (2015). Sobre malentendidos interétnicos. *Universitas Humanística*, 80(80). <https://doi.org/10.11144/javeriana.uh80.smai>
- RAPPAPORT, J. (2007). Más allá de la escritura: la epistemología de la etnografía en colaboración. *Revista Colombiana De Antropología*, 43, 197–229. <https://doi.org/10.22380/2539472X.1108>
- RAPPAPORT, J [CLACSO TV]. (2017, agosto 8). Panel “La ciencia, el saber y la colonialidad del poder”. [Vídeo]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=YM_JuHL3CsI
- REZENDE, J. (2021). *A festa das frutas. Uma abordagem antropológica das cerimônias rituais entre os Etâpinopona (Tuyuka) do alto rio Negro* [Tese de Doutorado]. Universidade Federal do Amazonas (UFAM).
- ROMÁN, O., y Echeverri, J. (2001). La sal de monte: un ensayo de ‘halofitogenografía’ uitoto. In C. Franky & C. Zárate (Eds.), *Imani Mundo*. Universidad Nacional de Colombia/Instituto Amazónico de Investigaciones Imani.
- ROMÁN JITDUTJAAÑO, O, Román Sánchez, S y Echeverri, J. (2020). *Íairue nagini: Aĩñiko uruki nagini Aĩñira uruki nagini*. Halógeno – Halofita Sal de vida. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia, Instituto Amazónico de Investigaciones IMANI. <https://doi.org/10.5281/zenodo.4308008>
- SARMENTO LEMOS, P., y Rezende, J. (2017). *Diroá mahami tohatisehe: mehêka marĩ nisere tũoñaro nisari?* = El regreso de los Diroá: ¿Un giro ontológico? *Mundo Amazónico*, 8(1), 133–149. <https://doi.org/10.15446/ma.v8n1.66882>
- SINERGIAS, AATIAM, Aatac, Aaticam. (2021). *Fortalecimiento de capacidades para la gobernanza territorial*.
- SODRÉ-MAIA, G. (2018). *Bahsamori o tempo, as estações e as etiquetas sociais dos Yepamahsã (Tukano)*. Núcleo de Estudos da Amazônia Indígena – NEAI; Editora da Universidade Federal do Amazonas.

- SUÁREZ, C., Mahecha, D., y Franky, C. (Eds.). (2014). *Entre más nos entendemos, menos cultura. El diálogo de saberes como forma de atender la diversidad cultural*. Universidad Nacional de Colombia Sede Amazonia. Instituto de Investigaciones - IMANI.
- TUHIWAI, S. (2012). *Decolonizing methodologies: research and indigenous people* (Second). Zed Books.
- TUHIWAI SMITH, L. (2016). *A descolonizar las metodologías* (LOM Ediciones).
- VASCO, L. G. (2002). *Entre selva y páramo. Viviendo y pensando la lucha india*.
- VASCO, L. G. (2007). Así es mi método en etnografía. *Tabula Rasa*, 6, 19–52. <https://doi.org/10.25058/20112742.285>
- VASCO, L. G., Dagua, A., y Aranda, M. (1993). En el segundo día, la gente grande (Numisak) sembró la autoridad y las plantas y, con su jugo, bebió el sentido. In *Encrucijadas de Colombia Amerindia* (pp. 9–48). Instituto Colombiano de Antropología y Colcultura.
- VIECO, J. (2010). Planes de desarrollo y planes de vida: ¿diálogo de saberes? *Mundo Amazónico*, 1, 135–160. <https://doi.org/10.5113/ma.1.9918>
- WILSON, S. (2008). *Research is ceremony: indigenous research methods*. Fernwood Publishing.