

LA AUTO-ETNOGRAFÍA Y EL MÉTODO BIOGRÁFICO COMO MEDIACIONES DE LA COMPRENSIÓN INDAGACIONES EN PRIMERA PERSONA¹

Jeyson Alejandro Muñoz Cano

Magíster en Antropología por la Universidad de Antioquia

Comunicador por la misma universidad y profesor del pregrado de Periodismo

E-mail: jeyson.munoz@udea.edu.co

RESUMEN

La objetividad en el periodismo y la reflexividad en la antropología demarcan territorios abordados desde la etnografía y la reportería. En uno se busca no “meter tanto la mano” para no alterar la esencia de la historia, en otra se pretende poseer la “poción mágica” para comprender el lugar que ocupamos y que nos asignan en los contextos indagados. En uno u otro lado, lo que queda en evidencia es como la carga personal, ese filtro catalizador de la primera persona, que permea las investigaciones que realizamos. En este sentido el presente texto desmenuza una experiencia de investigación, que teórica y metodológicamente se va reconfigurando sobre la marcha, con base en la auto-etnografía y el método biográfico como referentes orientadores de ciertos procesos investigativos en las ciencias sociales.

Palabras clave: Comunicación, la comprensión como método, auto-etnografía, método biográfico, maloka fareka.

ABSTRACT

The objectivity in journalism and the reflexivity in anthropology demarcate territories approached from ethnography and reporting. The latter tries not to “interfere too much” in order to not adulterate the essence of the story, while the former believes it has the “magical potion” for comprehending the place we occupy and the place we are assigned in the contexts investigated. In both cases, what is evidence is that personal charge, this filter that catalyzes first-person narrative, permeates our researchers. In this sense this essay describes in detail a research experience in which theory and method are reconfigured on the go, based on autoethnography and on the biographical method as orienting reference for certain research processes in social sciences.

Keywords: Communication, comprehension as a method. Autoethnography, biographical method, maloka fareka.

¹ Este trabajo ha sido desarrollado en el ámbito del proyecto “De la comprensión como método”.

LA AUTO-ETNOGRAFÍA Y EL MÉTODO BIOGRÁFICO COMO MEDIACIONES DE LA COMPRENSIÓN INDAGACIONES EN PRIMERA PERSONA

Y aquí estoy, llevándome ahora mismo un poco de ambal a la lengua, comunicándome con una instancia sobrenatural que me permita solidificar mis bases ontológicas, para encontrar la palabra adecuada y el pensamiento pertinente a la hora de representar lo más justamente posible la imagen que hay en mí sobre la Maloka Fareka y que quedará expresada en este relato.

Todo esto empezó en el Museo de Antioquia, allí en noviembre de 2010 tuvo lugar el proyecto Anilla Cultural Latinoamérica-Europa, que el día de su inauguración presentó en vivo y por transmisión *on line* un ritual mándala con música en vivo, video performativo, donde participaron indígenas de tres etnias diferentes de Colombia, músicos urbanos, viejos y artistas plásticos. El ritual central fue en Medellín y se conectó vía Internet, específicamente con participación en São Paulo, Barcelona y Córdoba-Argentina.

Me acercaba por aquel entonces a tratar de definir el tema de investigación que iniciaría para optar al título de la Maestría de Antropología. Me llamó la atención de aquel evento el diálogo intercultural que provocaba el proyecto, al vincular diferentes comunidades indígenas con sus rituales a otros públicos en el mundo.

En el evento conocí a Jesús, un indígena uitoto que hacía varios años estaba en Medellín y quien tenía vínculos muy fuertes con el proyecto de la anilla cultural. En las primeras entrevistas con él, conocí sus posiciones sobre estas maneras de contacto y diálogo cultural a través de las nuevas tecnologías. En una de nuestras conversaciones me di cuenta que su interés por lo intercultural se conectaba con su historia personal, pues su padre Rodolfo, un indígena uitoto, desde hacía varios años realizaba encuentros interculturales en una maloca que construyó en el municipio de Guarne, oriente de Antioquia.

Me invitó a uno de esos encuentros para obtener nueva información y terminar de perfilar el tema y el enfoque investigativo, aunque desde el inicio me sedujo la idea de explorar la construcción de identidades y subjetividades en contextos interculturales.

Llegó el día del encuentro intercultural y previa cita con el abuelo Rodolfo estuve en la maloca a la hora que él me indicó. Fui recibido por el abuelo, quien se veía “clarito” por la gran presencia de luz que entraba en la Maloka Fareka, nombre con el que se conocía este espacio familiar, comunitario y sagrado. Le entregué un pedido que llevaba y de inmediato me senté a hablar con él. Tocamos el tema de la investigación, un poco de su vida en la ciudad, de cómo había llegado a estas tierras, hablamos y hablamos. En una de las pausas el abuelo, junto a su altar, extrajo una dosis de mambe, se lo llevó a la boca y seguidamente me invitó.

Lo miré detenidamente, de manera súbita una ráfaga de calor me subió por el cuerpo y se alojó en los ojos, pasaron unos segundos eternos ante la decisión de recibirle su invitación a mambeo o pasarla por alto; me vino el pasado, la experiencia personal se resumió en miles de imágenes que flotaban en la cabeza. La idea inicial, con su tema y su enfoque tan claro, tuvo un giro esencial.

Durante más de una década fui alcohólico, con resultados funestos para mi vida. Ese era el pasado que pesaba con rigor a la hora de tomar la decisión de aceptar o no la invitación a mambeo que me hacía el abuelo Rodolfo. Con esa carga biográfica me veía en tal disyuntiva. Y ahí seguía el Abuelo Rodolfo con su mano extendida ofreciéndome mambeo para seguir hablando. En una decisión rápida se lo acepté, tal como él lo hizo ubicó la dosis en una de las cabinas laterales de la boca. De repente tuve un miedo incontenible y le pedí permiso para salir de la maloca, afuera arrojé a una cuneta todo el contenido que estaba a punto de digerir. Por comentarios académicos y otros personales sabía de la existencia del mambeo, el *ambil*, el *yagé*, y otras plantas medicinales utilizadas en la vida cotidiana y en las prácticas rituales de comunidades indígenas. Los conocía, pero nunca había asistido a un ritual que tuviera como parte de su centro la utilización de medicinas ancestrales, que sirvieran para asentar o “aclamar” búsquedas personales a través de los estados alterados de conciencia, y era en este punto donde particularmente se concentraba mi miedo, en esa suerte de enajenación o alteración de conciencia, pese a la carga simbólica que revestía la práctica ritual encauzada por el abuelo Rodolfo.

Volví y no dije nada. El abuelo no me hizo preguntas y siguió respondiendo las mías. En ese momento me di cuenta que el tema de investigación tomaba un giro que no contemplaba, por la vinculación que directamente estaba teniendo con mi vida personal aquella experiencia. Con las personas que hablaba, en algunas asesorías, con los textos sobre etnografía y reportería que leía, supe la importancia social de la medicina para compartir y entender los rituales y los diálogos desde adentro. Sin embargo, no solo me movía la preocupación del etnógrafo/reportero y la imposibilidad de llegar a las cargas de sentido que le impregnaban los actores a sus acciones, a las cuales solo podría acceder haciendo uso del mambeo o del *ambil*, sino que me empecé a identificar con las personas que mambeaban y chupaban *ambil* con el abuelo Rodolfo, a la par que lo escuchaban en silencio.

En ocasiones separaba la atención de las elucubraciones y narraciones del abuelo, para ver el resto del grupo seguirlo casi hipnóticamente. Por ello decidí acudir al *ambil* y solo al *ambil* para, por un lado, asentarme social y performativamente en mi calidad de etnógrafo, recolectando la información desde adentro, como uno más, pese a la previa identificación que tenía como investigador. Por el otro, asumí que el *ambil* me conectaría en la palabra del

abuelo Rodolfo para explorar mi espiritualidad, en sintonía con las búsquedas que otras personas tenían allí.

La primera visita a campo, en pleno encuentro intercultural, me puso frente a frente con una realidad que no me era desconocida, a la que incluso llegué por una búsqueda personal que solo allí pude desvelar. La etnografía también tomó un giro, ya que era fundamental vincular a la investigación mi mundo biográfico, y es en este punto donde surge la auto-etnografía como estrategia orientadora:

La auto-etnografía es una estrategia de investigación que incorpora por una parte las tradicionales referencias a la actividad etnográfica, y por otra parte, la propia biografía del investigador. Pero ¿en qué sentido y con qué propósito se añade la voz del investigador que es en este caso actor y sujeto de la propia etnografía? La auto-etnografía es una modalidad de investigación etnográfica que utiliza los materiales autobiográficos del investigador como datos primarios. A diferencia de otros formatos auto-referenciales como la auto-narrativa, la autobiografía, las memorias o los diarios, la auto-etnografía enfatiza el análisis cultural y la interpretación de los comportamientos de los investigadores, de sus pensamientos y experiencias, habitualmente a partir del trabajo de campo, en relación con los otros y con la sociedad que estudia (Guerrero, 2014, p. 238).

Supe que estaba en una zona fronteriza, en la cual debí identificar mi rol sobre la marcha de los acontecimientos. Los encuentros interculturales que se programan en la maloca son fiestas muy ligadas a la vida de los uitotos (fiestas–cultura–danzas). Lo que se vive durante el encuentro y en la antesala corresponde, en estructura y esencia, a la tradición cultural de este pueblo.

Él² es el símbolo del poder, pues prepara a su pueblo para que esté a la altura de los tiempos sin olvidar sus tradiciones, su filosofar amerindio y su historia ancestral. Tampoco es posible hablar del rito sin la magnánima presencia del abuelo sabedor. En la maloca, en cada ocaso los hombres se reúnen para compartir sus vivencias del día y también para mambear, esto es, consumir en comunidad la hoja de coca ya preparada con sal vegetal, pues este es su alimento primordial y la puerta de entrada a la sabiduría del abuelo: él toma la posición sedente, en la penumbra de la gran casa comunal, para retornar en el tiempo y traer de allá la palabra antigua, el mito que los hombres reciben en su corazón, guardan en su canasto, para concretar lo dicho, es decir, para hacer obra el discurso mítico. El abuelo sabedor se constituye, entonces, en el dueño de la maloca, en demiurgo de ese microcosmos, en hijo predilecto de la madre generatriz (Rozo, 2005, p. 80-81).

En una de las jornadas de preparación de la fiesta hablé con el hermano del abuelo Rodolfo, también sabedor y que estaba recién llegado de la Chorrera–Amazonas³. Vino a supervisar las prácticas que su hermano hacía en la ciudad, en torno a la tradición del pueblo uitoto. Se llama Reinaldo Giagrekudo y es líder indígena

² Hace referencia al sabedor que, en este caso, es el rol que viene desempeñando el Abuelo Rodolfo.

³ La Chorrera es un corregimiento ubicado a orillas del río Igará–Paraná en el departamento del Amazonas. Allí conviven indígenas, en su mayoría uitoto, algunos bora, ocaina, ingano y mestizos.

del Resguardo Alto Predio Putumayo⁴. Cuando se estaba pintando la cara en los preparativos de una danza le pregunté por la relación que encontraba en la maloca del Abuelo Rodolfo con la tradición de su pueblo, me miró mientras le dibujaban unas líneas en la cara, me respondió que todo lo veía bien, con algunos detalles por cuadrar, pero que su hermano era fiel a la cultura uitoto y que admiraba la presencia de “gentes de otras partes” vinculadas al encuentro.

Cuando lo vi tan concentrado en la decoración de su cuerpo decidí no trazarme ningún dibujo para acentuar mi posición de investigador/espectador durante las actividades específicas que juzgué, serían más pertinente observar desde afuera. Como ya anotaba, en algunas danzas o sesiones de palabra con *ambil* y *mambe*, decidí participar directamente para sentir las desde adentro, ello porque comenzaba a identificar el componente sagrado y religioso del encuentro, base que sirve a este para catalizar las identidades en comunicación.

En la maloca las relaciones interculturales se marcaban desde lo experiencial y por lo tanto, mi presencia allí se sumaba a esa actividad hecha experiencia, más aún, cuando se produce un auto-reconocimiento en relación con el tema de indagación y la propia vida del investigador.

Es lo que algunos autores explican en diferentes trabajos sobre este género de etnografía como la exploración de la interacción entre el yo personal y lo social (Reed-Danahay, 1997), o entre el ser introspectivo y los descriptores culturales (Ellis y Bochner, 2000), esto es, la observación y la descripción detenida y en profundidad de la conexión entre lo personal y la cultura (Guerrero, 2014, p. 238).

O Como dice Kirsten Hastrup (1992) profesora de Antropología en la Universidad de Copenhague:

Esta dimensión experiencial del trabajo de campo en aras de una visión positivista es considerada a partir de la idea de que la verdadera experiencia etnográfica no es la de la “otredad no mediatizada”, sino la experiencia de la conexión entre el “nosotros” y el “otros”(p. 117).

Es clave el hacer reflexivo en los momentos de la recolección de información, de interpretación, de análisis y de escritura, las posiciones y roles del etnógrafo para distinguir el tipo de texto que surge mediado por un contexto específico, y para ello es fundamental dotar el ejercicio etnográfico de una carga de reflexividad transversal a la investigación.

El etnógrafo en el campo es el locus de un drama que es el origen de su reflexión antropológica. Eliminar la naturaleza experiencial del trabajo de campo supone mantenerse anclado en una

⁴ El resguardo Predio Putumayo, que cubre una extensión territorial de 5'869.447 hectáreas en la que habitan comunidades pertenecientes a varios grupos étnicos y lingüísticos como Witoto, Mirañas, Boras, Andoques, Ocainas, Muinanes, Nonuyas, además de estos también se encuentran poblaciones pertenecientes a los grupos étnicos Murui-Muinane, Carijona, Yucuna, Cabiari, Inga, Siona, y Letuama, entre otras.

visión radicalmente inapropiada de la práctica antropológica con la que todos nos hemos familiarizado en la era modernista (Hastrup, 1992, p. 117).

Creo que con mi experiencia en la Maloka Fareka, como un integrante más de las acciones rituales que se llevaron a cabo durante el primer encuentro, (fueron encuentros interculturales y una danza más de celebración, cada evento se realizaba formalmente durante un fin de semana, pero sus preparativos variaban en tiempo y forma de acuerdo con la intencionalidad que el dueño de la maloca le diera a la fiesta) me permitió crear un círculo de relaciones interpersonales y definir por empatía y afinidad, las personas con las que desarrollaría la investigación. Fue una elección que superó lo pragmático y útil de la investigación, pues la prioridad estuvo en el nivel de identificación, especialmente espiritual, que encontré entre sus búsquedas y las mías.

Mi experiencia en campo me posibilitó, dada mi búsqueda personal, comenzar a entender la carga de espiritualidad que se daba en el encuentro intercultural, lo que me significó hacer reflexiva “mi vida” en la maloca. Ya no era solo indagar por las identidades de otros y sus formas de negociar la convivencia en un contexto intercultural; ahora entraba en la escena como un actor protagónico, por lo que me convertía en “arte y parte” de la investigación. Por lo anterior decidí tomar el método biográfico como complemento a la estrategia orientadora de la investigación.

En las primeras visitas a la maloca y en los primeros días de preparación de las danzas comencé a identificar las personas en las que me centraría en las historias de vida. Entre esas, lógicamente, destaco la del abuelo Rodolfo, con quien sostuve conversaciones directas a través de entrevistas a profundidad, de diálogos informales en la maloca, en otros escenarios privados y públicos por los que se movilizaba, como su casa en un sector urbano del municipio de Itagüí y un museo en Medellín donde ofreció sesiones de palabra y medicina.

El abuelo Rodolfo es la persona central en la Maloka Fareka, es el personaje protagónico de ese cruce de historias y búsquedas individuales que convergen en él; entre esas búsquedas la mía. Por lo anterior, metodológicamente relacioné la auto-etnografía con el uso de un enfoque biográfico, con énfasis en la *historia de vida*, entendida ésta como lo plantea Denzin (1970 apud Berteaux, 1993, p. 03), a los estudios de casos sobre una persona determinada en donde se cuenta no solo con su propio relato de vida, sino de documentos complementarios o fuentes adicionales que pueden ser documentales o testimoniales.

Con la historia de vida del abuelo Rodolfo busqué conectar el presente de la Maloka Fareka y las personas que allí convergíamos, en una actualidad tan mediada por su presencia, con su pasado uitoto y lo que persiste de su cultura. En este aspecto el sociólogo Franco Ferrarotti (1981) citado en Mallimace y Giménez Béliveau (2006) expone la importancia de la historia de vida en la investigación social:

El relato de una vida debe verse como resultado acumulado de las múltiples redes de relaciones en los que, día a día, los grupos humanos entran, salen y se vinculan por diversas necesidades. Esta manera de comprender la historia de vida nos permite descubrir lo cotidiano, las prácticas de vida abandonadas o ignoradas por las miradas dominantes, la historia de y desde los de abajo. La historia de vida significa para este autor profundizar en el mundo de los valores, de las representaciones y subjetividades que escapa a la atención de las ciencias sociales en nombre de datos y actos “desencarnados”. Para este autor, las experiencias y valores compartidos constituyen el hilo conductor y el objeto privilegiado de las ciencias sociales. Critica así el positivismo dominante hecho ciencia en ciertos ámbitos académicos (Ferraroti, (1981) (apud) Mallimace y Giménez Béliveau (2006, p. 02).

Por la importancia en la historia de vida del abuelo Rodolfo, por ser un elemento vital y articulador de las dinámicas comunicativas dentro de la maloca, su relato biográfico legitima el rol que le asignamos quienes giramos en torno a su sabiduría y espiritualidad. El viaje emprendido al mundo uitoto y a su historia personal, nos pone ante una cultura que desde sus orígenes y mitologías le asigna un papel de vital importancia a la palabra como dadora de vida. Es así que en el plan de vida de los pueblos que habitan la Chorrera - Amazonas⁵ se destacan los apartes que tienen que ver con la fuerza de la palabra⁶.

La palabra se siente con vitalidad en la Maloka Fareka, una palabra que no cesa de pronunciarse en voz del abuelo Rodolfo. La historia de vida del abuelo, en una conexión temporal, carga de verdad y verosimilitud lo que emerge ante los sentidos de los visitantes en la Maloka Fareka. En su espacio se le ve concentrado, chupando ambil y mambeando, si lo pudiese afirmar bajo los argumentos que exige la ciencia, diría que cada palabra sale para pronunciar lo estrictamente adecuado, una conexión matemática y denotativa que se entiende casi como un signo compartido por todos quienes la escuchamos para significar lo que el emisor, puntualmente, quiere transmitir. En ese contexto, lo que podría surgir

⁵ Los pueblos indígenas uitotos, boras, ocaina y muinane de la chorrera en el Resguardo Indígena Predio Putumayo departamento del Amazonas entregamos a sus veedores, al estado colombiano, a la gobernación del Amazonas, y a nuestra propia gente el plan de vida y de abundancia de los hijos del tabaco, la coca y la yuca dulce, de la chorrera. Construirlo ha sido un esfuerzo colectivo de las 20 comunidades de la zona que ha significado años de reflexión y trabajo en los espacios comunitarios. Texto consignado en el **Plan de vida de los hijos del tabaco, la coca, y la yuca dulce de la Chorrera - Amazonas**. Azicatch (Asociación zonal indígena de cabildos y autoridades tradicionales de la Chorrera) 2008.

⁶ Uno solo es el tabaco, una sola es la coca, una sola es la yuca dulce quien nos dio la vida sobre esta tierra de abundancia y una sola es la palabra de vida con la que nos cuidamos las criaturas de todas las tribus para darnos crecimiento y abundancia. Este es el planteamiento central que resume la filosofía de vida que guía la vida de los indígenas pertenecientes a los pueblos que nos denominamos hijos del tabaco, coca, y de yuca dulce que desde siempre hemos habitado el territorio de nuestra cultura formando parte integral del territorio. El poder de la palabra se transmite de generación en generación acompañada de enseñanzas diarias mediante el ejercicio de las fiestas y normas de comportamiento de la sociedad y de la misma naturaleza. Texto consignado en el **Plan de vida de los hijos del tabaco, la coca, y la yuca dulce de la Chorrera - Amazonas**. Azicatch (Asociación zonal indígena de cabildos y autoridades tradicionales de la Chorrera) 2008.

como una simple percepción, se ajusta a cabalidad a la revisión de la cultura uitoto y el significado que para ellos tiene la palabra.

Para los uitoto, la palabra-poder (juziñauai) es otorgada a los hombres por el Padre Creador en los comienzos de la existencia y es la poseedora de acción, ya que ejecuta acciones simbólicas como matar, quemar, castigar, maldecir, curar y enseñar o corregir. Esta palabra es también asociada con el trueno, el rayo y la tempestad puesto que fue lanzada a los hombres y es recibida por los abuelos, quienes son los portadores de la tradición y, por ende, quienes regulan las relaciones sociales de la comunidad. La palabra-poder también se caracteriza por ser intangible, por ser el aliento, el soplo de vida primario y por esto los niños aprenden a callar cuando hay tempestades, para evitar que entren las malas energías por su boca. La palabra se convierte también en pensamiento, con el cual el hombre se comunica con el Padre Creador, generándose así una unión entre pensamiento y habla, la cual muchas veces está mediada por el uso de plantas medicinales pero principalmente de la coca y el ambil. El uso del mambe (coca pilada y cernida mezclada con ceniza de tabaco) dentro del mambadero se constituye en el espacio de interacción y enseñanza principal por parte de los abuelos, quienes imparten las enseñanzas a los hombres, mientras están sentados en su banco tradicional (Castro, 1998).

Entonces, si el abuelo es palabra y está en estrecha conexión con su cultura de origen y la tradición del pueblo uitoto se avalaba con mayor fuerza argumentativa la historia de vida en su dimensión y relación de hombre que habla e investigador que escucha, en una dinámica de aplicación y apertura multisensorial en los encuentros que tuve con el abuelo.

Por su parte, aunque las historias de vida de los demás personajes elegidos dentro de la comunidad revisten mucha importancia para la investigación, ellos solo son subsidiarios de la historia de vida central que está humanizada en el abuelo Rodolfo, pues con ese cruce de historias quería comprender la manera en que se negocian las diferencias culturales a través de acciones rituales, específicamente aquellas de la Maloka-Fareka entronizadas en la figura del abuelo Rodolfo y su familia indígena.

El matiz de científicidad en una investigación etnográfica que lo exige, no puede estar solo sometido a los azares del “feeling” o la empatía, por ello también tuve como criterio de elección el ubicar personajes clave en la comunidad Maloka-Fareka, que me permitieran remar hacia la comprensión del fenómeno comunicativo en ese contexto intercultural, más allá de la denominación que el mismo abuelo Rodolfo le da a los encuentros. Así, como afirman Mallimace y Giménez Béliveau (2006):

Elegir el tipo de relato o historia de vida debe responder a las preguntas de investigación. Depende del interés teórico-metodológico el buscar explícitamente personajes de gran presencia pública o a la inversa sujetos de vida cotidiana; buscar el caso considerado diferente o el que se considere representativo, indagar en una historia o en varias (2006, 1).

A las personas elegidas les hice un seguimiento en la maloca y en diferentes escenarios de su vida cotidiana, con la intención de conocer la incidencia o los efectos que tiene en su vida diaria la relación con el abuelo Rodolfo.

Con parte de las historias de vida ya armadas, en una fase avanzada del proceso de recolección de la información, me dediqué a hacer un trabajo de observación más que de participación, de las danzas y los rituales que se llevaron a cabo en el segundo encuentro intercultural. El trabajo de observación consistió en analizar las apuestas performativas/dancísticas y si era a través de ellas que se negociaban los procesos de comunicación intercultural. Además busqué entender estos rituales por medio de análisis semióticos, e identificar cómo los actores manifestaban sus particularidades religiosas y búsquedas espirituales personales y colectivas.

Tras la finalización de cada acto de danza y ritual, sobre todo en la tercera salida de campo, opté metodológicamente por definir una serie de conversaciones con los participantes de cara a obtener información sobre su vinculación en los rituales. Hablaba separadamente con algunos de ellos en las afueras de la maloca tan pronto culminaban la danza y aprovechaba el calor para realizar una corta entrevista que apelaba, básicamente, a la emotividad del momento.

Los personajes con los que conversé (profesores de la Universidad de Antioquia, un estudiante de doctorado español, un joven aprendiz del abuelo Rodolfo) fueron enfáticos en recalcar el poder liberador de la danza y la posibilidad que ella daba para entablar una relación horizontal y armónica. Es válido explicar que las danzas tienen un componente simbólico representado en la violencia como detonante de una crisis, pero conjurada por la presencia de la madre que, acompañada de su esposo o de un hombre de su clan, ofrece caguana⁷ en una totuma.

Es de anotar que estos personajes con los que hablé personal y grupalmente no son las fuentes elegidas con antelación para armar las historias de vida, ellos hacían parte del grupo de entrevistados a nivel general con los que conversé en charlas informales tan pronto terminaban una danza o una sesión de mambeo o ambil.

Igualmente, como dentro de la maloca se ubican por clanes, son grupos fáciles de identificar desde que llegan, danzan y se quedan socializando; así LA ESPIRITUALIDAD ME TOCA o del m la decidí aprovechar para hablar con ellos durante los encuentros. Lo hice básicamente en las noches y en la madrugada que son los momentos destinados para el baile, ya que mientras unos danzan otros esperan en calidad de espectadores. Durante ese tiempo hablé entre los grupos obteniendo en el mismo fragor del baile, en un momento casi de efervescencia, las impresiones de la danza bajo una pregunta que seguía apelando a la emotividad.

Los grupos estaban conformados por estudiantes y profesores universitarios, por algunos europeos asentados en Medellín, por profesionales de las humanidades y de las ciencias exactas, y uno que otro empleado u obrero. Lo que pude encontrar

⁷ Bebida espesa y dulce, derivada del almidón dulce de yuca mezclado con jugo de frutas. Con esa bebida la madre, en representación de dulzura, recibe a quien llega a la maloca. En la maloka fareka la caguana es dada por la madre, pero también la ofrecen sus hijas y sus nietas.

fue un público proveniente de la academia con un piso argumentativo sólido a la hora de conversar sobre las acciones acontecidas en la Maloka Fareka, incluso investigadores sociales que hacían parte activa de los actos rituales. Según me dijeron, habían encontrado la forma de entender/se al mundo desde una posición intercultural, donde la palabra y, sobre todo la palabra encarnada en el abuelo Rodolfo, era clave en ese sentido. Es decir, allí había un “target”, por llamarlo de alguna manera, con el que en esencia me identificaba.

En el fondo había una pregunta por la identidad o las identidades, ya que es inevitable no hablar de ellas al sentirme también identificado con las prácticas rituales y ceremoniales que se llevan a cabo en la Maloka Fareka.

Me centro en esta discusión por un interés marcado en la concepción de lo religioso y la religión del hombre moderno y las búsquedas espirituales a las que se ha visto abocado en la contemporaneidad. En ese sentido la Maloka Fareka puede entenderse como un escenario propicio para “hallar respuestas” y es ello lo que me hace direccionar el debate teórico a lo espiritual, con el fin de comprender las implicaciones de éste tipo en las relaciones que se dan en la Maloka Fareka entre el abuelo, su familia y los invitados a la hora de interactuar en ese contexto por medio de la danza, la fiesta, la medicina y la palabra.

En el campo, los personajes, sus acciones, sus testimonios, los objetos, los espacios, las estructuras, todo toma sentido en la cabeza del investigador–etnógrafo–periodista. Hay un mapa armado, guiado por unas premisas teóricas y unas preocupaciones personales que han despertado en el choque etnográfico; todo está en el papel ya cruzado con las variantes del caso y convertida la información en datos para sentarse a transmitir una idea o unas conclusiones de investigación.

Es esa realidad en la cabeza del investigador la que se debe escenificar con justicia, tanto hacia las personas que ven en nuestras investigaciones una posibilidad de comprenderse y de visibilizar sus causas estéticas, espirituales, políticas, entre otras; como a la del investigador mismo que es el filtro de esa realidad, muchas veces sorteada desde la propia arena del combate, es decir una pugna en la primera persona del plural.

REFERENCIAS

BARTOLOMÉ, Miguel. 1997, *Gente de costumbre y gente de razón: las identidades étnicas en México*, México, Siglo XXI.

BATESON, Gregory et al. 1982. *La nueva comunicación*, Barcelona, Kairós.

- BENAVIDEZ, Jairo. 2006. Las Palabras en los Uitotos: tipos, significados y clasificación. *Habladorías*, Cali, Universidad Autónoma de Occidente, núm. 4, pp. 7-19.
- BERTEAUX, Daniel. 1999. El enfoque biográfico: su validez metodológica: sus potencialidades. *Proposiciones*, Santiago de Chile, vol. 29, marzo, Ediciones SUR.
- BURRIGE, K. 1969. *In the way: a study of Christian missionary endeavours*. Vancouver, U.B.C. Press.
- CAICEDO FERNÁNDEZ, Alhena. 2009. Nuevos chamanismos Nueva era. *Universitas Humanística*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, vol. 68, pp. 15-32.
- CANTERAS, Andrés. 2001. Los nuevos modos de creer de los jóvenes: una interpretación sociológica. *Injuve*, Instituto de la Juventud, Madrid, núm. 53. Disponible en <http://www.injuve.es/contenidos.item.action?id=827069019&menuId=1534027782> [consultado el 26 de abril de 2011].
- DE LA TORRE, Renée. 2001. Religiosidad popular, anclajes locales de los imaginarios globales. *Metapolítica*, núm. 12, vol 5, p. 98-117. Disponible en <http://centauro.cmq.edu.mx/dav/libela/paginas/infoEspecial/pdfArticulosLaicidad/100101191.pdf> [consultado el 16 de marzo de 2011].
- DEL CAIRO, Carlos; ROZO, Esteban. 2006. Políticas de la identidad, ciudadanía intercultural y reivindicaciones territoriales indígenas en dos localidades amazónicas. *Universitas Humanística*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, núm. 61, p. 107-134.
- ECHEVERRI, Juan Álvaro; CANDRÉ, Hipólito. 1993. *Tabaco Frío, Coca Dulce*. Bogotá, Colcultura.
- ELIADE, Mircea. 1982. *El chamanismo y las técnicas arcaicas del éxtasis*, México, Fondo de cultura económica.
- FERRY, Luc ; GAUCHET, Marcel. 2007. *Lo religioso después de la religión*. Barcelona, Anthropos.
- GARZÓN, Omar. 2002. Rezar, soplar, cantar: análisis de una lengua ritual desde la etnografía de la comunicación. *Formas y función*. Santa fe de Bogotá, Universidad Nacional, Departamento de Lingüística, núm. 15, p. 119-140
- GIMÉNEZ, Gilberto; HÉAU, Catherine. 2007. El desierto como territorio, paisaje y referente de identidad. *Culturales*. México, Universidad Autónoma de Baja California, vol. III, núm. 005, p. 7-42.

- GLEIZER SALZMAN, Marcela. 1997. *Identidad, subjetividad y sentido en las sociedades complejas*. México: Juan Pablos Editor.
- GRIMSON, Alejandro. 2000. *Interculturalidad y comunicación*, Bogotá, Norma.
- GUERRERO, Joaquín. 2014. El valor de la auto-etnografía como fuente para la investigación social: del método a la narrativa. *Revista Internacional de Trabajo Social y Bienestar*.
- HASTRUP, K. 1992. *Writing Ethnography, State of the Art*. En: OKELY, J.; CALLAWAY, H. *Anthropology & Autobiography*. Londres: Routledge, p. 116-133.
- KATHERIN. 2007. “Costumbres Indígenas” [Mensaje de Blog], viernes 4 de mayo de 2007. Disponible en <<http://costumbresindigenas.katherin.blogspot.com/2007/05/huitoto.html>> [consultado el 20 de abril de 2011].
- KIDD, Stephen. 1996. Un modelo explicativo del cambio religioso. *Suplemento antropológico*, núm. 1-2, vol. 31, p. 67-99.
- LAPLATINE, Francois. 1993. *Identidad, Modernidad y Religión*. Paris, Les Editions Du Cerf.
- MALLIMACI, F.; GIMÉNEZ, Béliveau. 2006. *Historias de Vida y Método Biográfico: Estrategias de Investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.
- PREUSS, Konrad Theodor. 1994. *Religión y mitología de los uitotos*. Santa fe de Bogotá, eun.
- RONDEROS, Jorge. 2002. Neochamanismo urbano en los Andes colombianos. Aproximación a un caso: Manizales y eje cafetero en Colombia. *NOVUM*. Manizales, Universidad Nacional, núm. 26.
- ROZO, John. 2005. Una mirada al pensamiento uitoto. *Revista al Margen*. Santa fe de Bogotá, núm. 14, p. 78-84. Disponible en <http://www.almargenonline.com/pdfs/14/uitoto.pdf> [consultado el 12 de diciembre de 2011].
- WALSH, Catherine. 2007. Interculturalidad y Colonialidad del Poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. En: CASTRO-GÓMES, Santiago; GROSFUGUEL, Ramón. *El Giro Decolonial: Reflexiones para una Diversidad Epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- ZERAOUI, Zidane (Orgs.). 2000. *Modernidad y posmodernidad*. México, Limusa.