

Intervención
social, cultural
y ética
un debate
interdisciplinario



COLECCIÓN GENERAL

biblioteca abierta

Trabajo Social

Claudia Mosquera Rosero-Lab

Marco Julián Martín

Belén Lorente Moli

EDITORES(AS) Y COAUTORES



UNIVERSIDAD
NACIONAL
DE COLOMBIA
SEDE BOGOTÁ
FACULTAD DE CIENCIAS HUMANAS

**Intervención social, cultura y ética:
un debate interdisciplinario**

Editores(as) y coautores(as):

Claudia Mosquera Rosero-Labbé

Marco Julián Martínez

Belén Lorente Molina

Universidad Nacional de Colombia

Facultad de Ciencias Humanas / Departamento de Trabajo Social

Grupo de Investigación sobre Igualdad Racial, Diferencia Cultural,

Conflictos Ambientales y Racismos en las Américas Negras, Idcarán

Bogotá D. C.

Intervención social, cultura y ética: un debate interdisciplinario / [ed. y comp.] Claudia Mosquera Rosero-Labbé, Marco Julián Martínez y Belén Lorente Molina – Bogotá: Universidad Nacional de Colombia. Facultad de Ciencias Humanas, 2010. – (Biblioteca abierta. Trabajo social) 524 p.

Incluye referencias bibliográficas

ISBN: 978-958-719-423-4

1. Trabajo social 2. Antropología aplicada 3. Cambio social 4. Cambio cultural 5. Ética profesional 6. Grupos étnicos – Aspectos sociales 7. Política cultural I. Lorente Molina, Belén 1968- II. Martínez Moreno, Marco Julián, 1980- III. Mosquera Rosero, Claudia Patricia, 1965- IV. Serie

CDD-21 361.3 / 2010

**Intervención social, cultura y ética:
un debate interdisciplinario**

**Biblioteca Abierta
Colección General, serie Trabajo Social**

**Universidad Nacional de Colombia
Facultad de Ciencias Humanas
Departamento de Trabajo Social**

**Grupo de Investigación sobre Igualdad Racial, Diferencia Cultural,
Conflictos Ambientales y Racismos en las Américas Negras, Idcarán**

Este libro es producto del proyecto de investigación «Construcción de saberes de acción en los procesos de intervención social con población afrocolombiana desplazada», cofinanciado por Colciencias (código 1101-10-17934, contrato 233-2005) y por la DIB código 8095018, resolución 1409 año 2006 de la Vicerrectoría de Investigación de la Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá.

© 2010, editores(as) y coautores(as)

**Claudia Mosquera Rosero-Labbé
Marco Julián Martínez
Belén Lorente Molina**

© 2010, varios autores

© 2010, Universidad Nacional de Colombia
Bogotá D. C., abril, 2010

Preparación editorial
Centro Editorial, Facultad de Ciencias Humanas
Universidad Nacional de Colombia, sede Bogotá
ed. 205, of. 222, tel: 3165000 ext. 16208
e-mail: editorial_fch@unal.edu.co
www.humanas.unal.edu.co

Impreso por Javegraf
Impreso en Colombia



Excepto que se establezca de otra forma, el contenido de este libro cuenta con una licencia Creative Commons "reconocimiento, no comercial y sin obras derivadas" Colombia 2.5, que puede consultarse en <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/col>

Contenido

Introducción	11
PRIMERA PARTE	
La intervención social como espacio polifónico	
BELÉN LORENTE MOLINA	
Intervención social: ciencia, cultura profesional y ética	41
MARÍA ELVIA DOMÍNGUEZ BLANCO	
Acción, conversación e interpretación: tres saberes distintos y un solo conocimiento verdadero en la intervención social	63
JOSÉ FERNANDO SERRANO AMAYA	
La intervención y la transformación social: reflexión personal desde la pasión por una novela	75
SEGUNDA PARTE	
La intervención social como espacio paradójico	
DANIEL VARELA CORREDOR	
Cuando el intervenido interpela la intervención. Excombatientes de grupos armados ilegales en proceso de «re-intergración»	93
MARCO ALEJANDRO MELO MORENO	
La producción de sujetos juveniles en las investigaciones e intervenciones sobre sexualidad y salud sexual y reproductiva en Colombia, 1992-2005	125
JUANITA BARRERO GUZMÁN	
Inclusión/exclusión, la intervención social en tensión	141

TERCERA PARTE**La intervención social como espacio de posibilidades**

YOLANDA PUYANA VILLAMIZAR

Una mirada desde el enfoque narrativo
a la atención psicosocial del desplazamiento forzado 161

BÁRBARA ZAPATA CADAVID

Trabajo social con familias: entre la tradición profesional
y la construcción disciplinar 179

EDUARDO AGUIRRE DÁVILA

Programa de prevención y atención a niños
en situación de explotación laboral 195**CUARTA PARTE****Intervención social y culturas**

RUBY ESTHER LEÓN DÍAZ

El trabajo social intercultural: algunas reflexiones
a propósito de la intervención en una comunidad indígena
del Trapecio Amazónico colombiano 217

MARCO JULIÁN MARTÍNEZ

Transformarse para ser un buen hombre 239

MAURICIO CAVIEDES

La lucha del pueblo embera-katío del Alto Sinú
y el ejercicio de una antropología apócrifa 265

CLAUDIA MOSQUERA ROSERO-LABBÉ

Prejuicios, incomprensiones culturales y aperturas cognoscitivas
en la atención psicosocial a personas negras y afrocolombianas
desterradas por el conflicto armado interno colombiano 285**QUINTA PARTE****Intervención social y éticas**

EDGAR MALAGÓN BELLO

La intervención social como imperativo moral 331

DELMA CONSTANZA MILLÁN

Mostrar que en Bojayá sí siguen pasando cosas 351

GINNA MARCELA RIVERA RODRÍGUEZ

Saberes y pareceres éticos. Un análisis desde
la formación y la intervención del trabajo social 381

ANDRÉS LEONARDO GÓNGORA

Escuchar y acompañar la enfermedad:
vivir con VIH en la zona Cachacal de Barranquilla 391**SEXTA PARTE****La intervención social y los desarrollos disciplinares**

MAIRA JUDITH CONTRERAS SANTOS

Formación para la intervención en trabajo social
en la Universidad Nacional de Colombia 425

ROBERTO PINEDA CAMACHO

La antropología aplicada 467

Los(as) autores(as) 505

Índice de materias 511

Índice de nombres 517

Índice de lugares 523

La lucha del pueblo embera-katío del Alto Sinú y el ejercicio de una antropología apócrifa

Mauricio Caviedes

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

EN ESTE ARTÍCULO PRESENTO la experiencia de algunos antropólogos que llegaron a trabajar con el pueblo embera-katío a la región del Alto Sinú, en el momento en el que se inició el proceso de construcción del Proyecto Hidroeléctrico Urrá. Proyecto contra el cual, tiempo después, un sector de este pueblo se organizaría para luchar pacíficamente, con el acompañamiento de ciertos antropólogos, quienes ejercerían una antropología «apócrifa». Los resultados de este ejercicio de la antropología no se materializan en la producción literaria de uno o varios autores, sino en el proceso organizativo del pueblo embera-katío: una antropología elaborada en conjunto entre antropólogos e indígenas, de manera colectiva, sin un autor conocido.

El pueblo embera-katío y la construcción del Proyecto Hidroeléctrico Urrá

Los embera-katío hacen parte de un gran complejo cultural embera, cuyos orígenes pueden remontarse a la época de la Conquista, cuando dominaban la Cordillera Occidental, especialmente hacia el cerro de Tatamá, y los afluentes superiores de los

ríos Atrato y San Juan. En el Bajo Atrato, el Baudó y la Costa Pacífica habitaban otras comunidades, en las que tienen su origen las cunas, que, con el tiempo, se retiraron hacia el Darién en Panamá (algunos también en el lado colombiano), donde la mayoría se ubica ahora. Hoy en día los emberas ocupan tierras desde el Chocó hasta las cuencas de los ríos Sambú y Balsas, al noroccidente; en Panamá, por el norte, y hasta el río Sanquianga, en Nariño. Hacia el oriente, el límite está en los ríos Verde, Sinú y San Jorge, y las serranías de Abibe y San Jerónimo. Alcanzan en el departamento de Antioquia a los municipios de Dabeiba, Cañasgordas, Frontino y Andes; habitan los ríos Mistrató, Santuario y Apía, en Caldas, y Riofrío, Trujillo y Obando, en el Valle del Cauca (Pineda Giraldo y Gutiérrez de Pineda, 1999).

Pero los emberas no se encuentran en estas regiones por una casualidad histórica. Han configurado este territorio asentándose estratégicamente y desarrollando formas particulares de interacción con esta zona específica, durante siglos. Estas referencias geográficas permiten mostrar como el espacio territorial de los emberas es bastante extenso, con el cual ellos se relacionan, ubicándose en poblaciones de pequeñas comunidades aisladas a la orilla de los ríos, a varias horas de camino entre una comunidad y otra (Pineda Giraldo y Gutiérrez de Pineda, 1999).

Según Pineda Giraldo y Gutiérrez de Pineda (1999), los emberas-katío han poblado las vertientes de la Cordillera Occidental en el departamento de Antioquia, en los municipios de Dabeiba (Pital, Antadó, Chimandó, Murrí y Rioverde), Frontino y Cañasgordas. Pero también se encuentran más hacia el norte, en el municipio de Tierralta, en los ríos Verde, Sinú y Esmeralda, así como en algunos puntos pequeños del río Manso. El pueblo embera-katío del Alto Sinú está conformado por alrededor de 3.000 personas, distribuidas en 24 comunidades ubicadas en los ríos Sinú (Keradó), Verde (Iwagadó) y Esmeralda (Kuranzadó), en el resguardo embera-katío del Alto Sinú. Este resguardo se traslapa en buena parte con el Parque Nacional Natural Nudo de Paramillo, al sur del departamento de Córdoba, en el municipio de Tierralta (Córdoba), que a su vez limita al sur con los municipios de Dabeiba, Ituango y

Peque (Antioquia), abarcando una extensión de aproximadamente 200.000 hectáreas (Pernía y Jaramillo, 2002). Las 24 comunidades que lo componen están ubicadas como pequeños caseríos a lo largo de los ríos de manera dispersa, pero cerca de las orillas.

Desde hace años los emberas-katío se encuentran afectados por el llenado de la represa Urrá, que comprende 7.400 hectáreas al norte del resguardo. La relación de este pueblo con la construcción del embalse es justamente el suceso que permite explicar su situación actual. Dicha construcción es el culmen de un largo proceso de colonización del territorio embera-katío, que ha tenido como estrategia la marginación y violación sistemática de sus derechos étnicos y su derecho al territorio.

Según Pineda Giraldo y Gutiérrez de Pineda (1999), la explotación minera en el territorio embera está ligada históricamente a la persecución de los pueblos indígenas y la usurpación de su territorio desde mediados del siglo XIX. En el pasado la estrategia de los emberas, en tiempos de confrontación con otras comunidades indígenas, fue la movilidad, pero con la colonización, la ocupación y usurpación de sus territorios, el espacio para movilizarse se fue reduciendo al punto en que los pueblos indígenas han quedado reducidos y limitados a sus resguardos.

Justamente a finales de la década de 1980, con el primer intento de construcción de la represa Urrá II en las bocas de río Esmeralda, inician los esfuerzos de militarización del territorio indígena y la persecución de los indios por parte de los grupos armados. Hasta la década de 1980, el EPL (Ejército Popular de Liberación) hizo presencia en la región, pero, poco tiempo después, fue disminuido militarmente, y las FARC y las fuerzas paramilitares fueron ocupando estos mismos territorios, hasta la desmovilización del EPL en 1990 (Acción contra el hambre, 2000). Durante la década de 1990 y la primera década de 2000, el pueblo embera-katío ha sufrido la desarticulación de sus estructuras de organización social y política como resultado de la construcción de la represa y las políticas de indemnización del Estado (Caviedes, 2004).

La antropología aplicada y las transformaciones de la antropología en Colombia en las décadas de 1970 y 1980

El tipo de antropología realizado por los llamados «pioneros de la antropología» en Colombia, influida primero por Rivet y más tarde por las teorías provenientes de Norteamérica (donde los pioneros habrían de formarse en postgrados), sufrió un momento de oposición crítica, por parte de un sector que Carlos Alberto Uribe denomina «la generación intermedia de la antropología en Colombia», la cual demandaba un giro hacia el marxismo y un compromiso del antropólogo con las comunidades con las que trabajaba (véase Uribe, 2005; Jimeno, 2005, 2000; Caviedes, 2000, 2004). Aquella antropología de la generación intermedia, que fue fuertemente influida por la antropología mexicana (en especial por el trabajo de Bonfil Batalla), rechazó de manera explícita el ejercicio de la antropología aplicada en Colombia, según explica Roberto Pineda Camacho (Caviedes, 2004). La antropología aplicada era considerada una aliada del proyecto colonial británico, como lo había planteado originalmente Bronislaw Malinowski (1945).

Roberto Pineda Camacho encuentra paradójico que el curso de antropología aplicada, que debía formar a las nuevas generaciones de antropólogos, había «desaparecido» de la formación universitaria en las carreras de antropología de las décadas de 1970 y 1980. Pero, como él lo explica, el curso no simplemente desapareció. Por el contrario, fue saboteado, rechazado por quienes originalmente eran estudiantes y que pronto serían los profesionales cuyo ejercicio laboral se reducía a la demanda estatal que los antropólogos pioneros habían creado (Caviedes, 2004).

Desde esta postura crítica nacieron otras opciones opuestas a lo que se consideraba el ejercicio colonial de la antropología clásica. Una de tales opciones fue la «antropología de la acción». Esta propuesta fue impulsada por algunos antropólogos, en especial Horacio Calle, quienes proponían, no un investigador neutral, sino un científico social comprometido «al estilo weberiano», que no estaba a la caza de información, que no estaba entre las comunidades para escribir un libro o para terminar una investigación para

una institución del Estado. Muchos antropólogos buscaban llegar a ser algo parecido, explica Pineda Camacho (Caviedes, 2004).

Esta «actitud» caracterizaba no solo a antropólogos que trabajaban con indígenas. Una amplia gama de profesionales, dedicados al trabajo con campesinos, buscaba también una alternativa a la antropología aplicada. La propuesta que encabezaba Horacio Calle determinó fuertemente el trabajo de autores como Darío Fajardo y Myriam Jimeno, quienes en ese entonces trabajaban con comunidades campesinas. En aquel momento, explica Pineda Camacho, muchos antropólogos empezaron a encontrar espacios laborales en el Incora y el tema campesino adquirió importancia por la discusión sobre la reforma agraria y el nacimiento de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos. Dentro de este grupo de investigadores que trabajaban sobre el campesinado, muchos antropólogos desarrollaron trabajos desde la idea de una antropología comprometida con las comunidades y no con el establecimiento. Su trabajo adquirió importancia dentro de las llamadas «estaciones antropológicas», que debían constituirse en espacios comunitarios de impulso al desarrollo de las comunidades rurales indígenas y campesinas (Arocha, 1984).

Los antropólogos y el Proyecto Hidroeléctrico Urrá

En este contexto político e histórico de la antropología, en 1980 la empresa de ingenieros Gómez y Cajiao empieza a buscar antropólogos, a través de Piedad Gómez Villa, quien estaba encargada de analizar desde la antropología, la factibilidad y los efectos sociales del proyecto Urrá. Según Pineda Camacho, a pesar de ser la hermana de uno de los ingenieros fundadores de la empresa, Piedad Gómez mantenía una posición crítica frente al proyecto. Pineda Camacho sostiene que ella tuvo un papel importante, primero en la creación de un área de análisis social del proyecto Urrá (en un momento en el que la ley no obligaba a hacer estudios de impacto ambiental) y, más tarde, en la formulación de una posición crítica frente al proyecto (Caviedes, 2004).

Piedad Gómez llegaría a crear un grupo de trabajo sobre el impacto social del proyecto Urrá, debido a su formación como antropóloga en Oxford y su trabajo en Argentina en el análisis antropológico del impacto ambiental de las grandes represas. Con esta experiencia adquirió interés por este problema en particular y llega a Gómez y Cajiao a crear un grupo de investigadores. Este grupo debía desarrollar el tema en el estudio de impacto ambiental del Proyecto Hidroeléctrico Urrá.

Entonces [afirma Pineda Camacho] Piedad empieza a buscar y nadie le aparece, ¿quién se iba a poner a trabajar en un embalse? Además para localizar a una gente, a unas comunidades indígenas, pues esa sí era la antropología aplicada que abominábamos, eso era como ayudar a las empresas y al gobierno a sacar a una gente, eso era... (Caviedes, 2004: 126-136)

Pero eso no era todo. Participar como antropólogos del proyecto Urrá, no solo implicaba jugar a favor de un proyecto del Estado en contra de las comunidades. Además, Tierralta y el sur de Córdoba en general eran una región dominada por el EPL, razón por la cual, muchos antropólogos se negaban a ir allí (Caviedes, 2004). Sin embargo, Piedad Gómez encontró a una primera discípula que decidió ir a aquel lugar desprevenidamente —piensa Pineda Camacho— para realizar trabajo de campo. Esta primera antropóloga, Nora Druvovka, regresó de su primera visita a campo sin mayores percances. No obstante, según Pineda Camacho los campamentos de Urrá no dejaban de ser fortificaciones imponentes, rodeadas de protección militar, pues aunque la guerrilla de entonces «no era tan agresiva como la de ahora [recuerda Pineda Camacho] siempre existían riesgos de que tirotaran los campamentos» (Caviedes, 2004: 129). Así que, mientras los funcionarios de la empresa ISA S.A. llegaban en helicóptero, los ingenieros y los antropólogos permanecían en el campamento.

El trabajo del grupo de Piedad Gómez, influido por las teorías del impacto cultural de grandes proyectos de Thayer Scudder, se orientó por una postura crítica hacia el proyecto Urrá. «Y esto empieza [dice Pineda Camacho] con un grupo de antropólogos tra-

bajando para una compañía de ingenieros [...]. Algo sospechoso» (Caviedes, 2004: 130).

Lejos de estar de acuerdo, los ejecutivos de ISA seguían pensando que los indígenas de la región podían ser convencidos de abandonar el resguardo por un bajo precio (Caviedes, 2004). Sin embargo, los cambios en la legislación ambiental en el país obligaron a ISA S.A. a contratar en 1981 a una compañía internacional, Dames & Moore, para hacer un estudio de impacto ambiental del Proyecto Hidroeléctrico Urrá. Contratada por su reputación como empresa consultora internacional, Dames & Moore hizo, no obstante, una evaluación negativa de los impactos y empezó a advertir de muchos de los efectos que, de hecho, han tenido lugar: la desaparición del pescado (base de la alimentación del pueblo embera-katio y la economía de la región) y la descomposición inadecuada de la materia vegetal inundada son los más visibles (véase Müller Plattenberg, 1995).

Pero en una primera etapa del trabajo primó la relación con las comunidades campesinas. Solo hasta principios de la década de 1980 se inició un proceso de discusión con las comunidades embera-katio. En aquel momento, los indígenas tenían legalizada la tenencia de la tierra, pero la titulación del resguardo estaba por definirse. Este proceso desencadenó una discusión con el Gobierno sobre los linderos del resguardo, en la cual intervino Funcol (organización no gubernamental dedicada a la defensa de los derechos de los pueblos indígenas) durante varias reuniones realizadas en Montería, donde empieza a discutirse también la idea de una indemnización, planteada por el Gobierno ya desde entonces (Müller Plattenberg, 1995).

Sin embargo, Piedad Gómez, jefe del grupo (y hermana del gerente de Gómez y Cajiao), se enfermó gravemente y dejó de interactuar con la firma cuando la discusión llegó al momento crítico. El grupo de científicos sociales buscó una indemnización adecuada para las comunidades y defendió una negociación desde la «conciencia social», mientras que ISA insistió en no informar a las comunidades, en mantener la situación y la información oculta, en no revelar la situación. Esta tensión, en pocas palabras, destruyó al grupo de investigadores (Caviedes, 2004). Piedad Gómez siguió

trabajando en el proyecto, pero con mucha menos intensidad, debido a una deficiente condición de salud. El grupo original de antropólogos y sociólogos fue relevado por una nueva generación de antropólogos, muchos de los cuales provenían de la Costa Atlántica pero habían sido formados en la Universidad del Cauca y la Universidad Nacional de Colombia.

Este nuevo grupo de antropólogos pasó a ser parte del equipo consultor de Corelca (Corporación Eléctrica de la Costa Atlántica S. A.), la empresa eléctrica que distribuía a la Costa Atlántica, cuando esta última recibió el proyecto Urrá que ISA le entregaba. La participación de los antropólogos y científicos sociales pasó a ser financiada por Corelca, y administrada y coordinada por la Universidad de Córdoba.

De acuerdo con Pineda Camacho, estos nuevos antropólogos de la región, formados en la primera generación de antropólogos de la Universidad del Cauca, regresaron a trabajar a Córdoba, pero en una situación particular. Muchos de ellos habían participado o tenido contacto con los procesos organizativos del Consejo Regional Indígena del Cauca, aunque no habían tenido un papel protagonista ni en las organizaciones indígenas ni en la antropología.

Es irónico y tal vez contradictorio que estos antropólogos llegasen de apoyar las luchas indígenas y las organizaciones indígenas del Cauca a trabajar como consultores de la empresa privada para la construcción de una represa. Represa que se proponía expulsar a las comunidades indígenas de sus territorios. Sin embargo, es importante tener en cuenta que, para aquel momento, no existían organizaciones ni procesos organizativos indígenas en el Alto Sinú. El contacto con las comunidades indígenas del Alto Sinú era difícil (sigue siéndolo) y existían muy pocas etnografías. Los embera-katío eran (y siguen siendo, a pesar del prejuicio promovido por la clase política de Córdoba) una comunidad muy tradicional. Pero esta situación se incrementaba debido al control del EPL en los territorios ocupados por las comunidades y que mantenía la zona relativamente aislada. A pesar de ello, las autoridades indígenas, algunas de las cuales comerciaban con unas pocas cabezas de

ganado, según explica Pineda Camacho, visitaban eventualmente la cabecera municipal para el comercio (Caviedes, 2004).

Hacia 1984, no obstante, el proyecto Urrá se había congelado. Después de los estudios desfavorables de impacto ambiental, el Banco Interamericano de Desarrollo había retirado su apoyo al proyecto (Muller Plattenberg, 1995). Pero para 1984, Roberto Pineda Camacho participó en la elaboración de un concepto para el Ministerio de Gobierno sobre Urrá. El grupo de trabajo de Piedad Gómez argumentó, con base en la teoría de la relocalización y el informe de Dames & Moore, que la represa sería un gran desastre natural y una catástrofe social tanto para campesinos como para indios. Esta era, sin embargo, una opinión que no obligaba a la empresa a abandonar el proyecto ni al Estado a detenerlo (Caviedes, 2004).

Cuando el proyecto parecía haber muerto, en Colombia empezaron a experimentarse los efectos de la crisis energética y la discusión sobre Urrá revivió, al mismo tiempo que las élites políticas y económicas de la Costa Atlántica argumentaron que el proyecto Urrá era necesario para el desarrollo de la región. Paralelamente, la presencia del EPL disminuyó y las FARC empezaron a hacer presencia en la región. Para principios de la década de 1990 cuando el proyecto Urrá resurgió, en manos de Corelca existía un nuevo marco legal que determinaba cambios en la relación entre las empresas y las comunidades (Caviedes, 2004).

Los antropólogos de los embera-katio enfrentan a los antropólogos de Urrá

La primera vez que tuve que responder una pregunta similar fue cuando estuve en la Sierra Nevada, con los kogui, cuando me invitaron a la cancurua, lo cual fue un halago para mí porque me escogieron entre muchos profesionales y estudiantes que estaban allá hacía mucho tiempo. En la cancurua ellos prenden varias fogatas y cada quien entra con un palo de leña. Entonces me pidieron que les explicara a los mamos qué es un antropólogo. Yo dije que un antropólogo es un tipo que se prepara en una universidad para joder a los indios y que yo estaba buscando que la antropología sirviera para lo contrario. (Caviedes, 2004: 76)

De esta manera empezó Antonio Cardona su narración sobre su experiencia como antropólogo frente al problema de los embera-katío del Alto Sinú. Antonio estudió antropología en la Universidad Nacional en la época de más fuerza de la discusión y movilización estudiantil. Pero en su cabeza estaba una pasión permanente por los indígenas de Córdoba y, en especial, por los mitos indígenas de esta región. Antonio se dirigió al Alto Sinú donde tenía un mayor interés (Caviedes, 2004).

En 1978, cuando se creó la Oficina de Asuntos Indígenas en Montería, las comunidades indígenas del Alto Sinú permanecían en una fuerte condición de aislamiento. Antonio tuvo la oportunidad de trabajar en esta dependencia y allí estableció su relación inicial con el proceso político de los embera-katío. Aunque suene contradictorio, según Antonio, la primera propuesta de crear cabildos indígenas no surgió de la ONIC, la OIA o la Orwea. El primer impulso surgió de la Oficina de Asuntos Indígenas del Ministerio del Interior. Pero los cabildos organizados por Asuntos Indígenas resultaron dramáticamente artificiales. «El secretario no sabía escribir, el tesorero no tenía plata que guardar, los voceros no sabían qué hacer», recuerda Antonio (Caviedes, 2004: 74). Así, su conformación era bastante débil. Pero esto inició un proceso de trabajo a más largo plazo entre funcionarios de la Oficina de Asuntos Indígenas, porque ya en aquel momento Urrá se planteaba como una realidad peligrosa para las comunidades nativas. Esto llevó a que dicha dependencia priorizase el trabajo con los embera-katío del Alto Sinú. Entonces, Antonio llegó a las comunidades a realizar un trabajo más prolongado, dentro de la población, viviendo y trabajando con ella diariamente (Caviedes, 2004).

Esta cercanía lo llevó a compartir horas con cada indígena y a una discusión casi persona por persona, no con la intención, aclara Antonio, de convertirlos ni inducirlos, sino de explicarles su opinión sobre el tema. Sin embargo, Antonio no fue el único que realizó tal ejercicio, porque (confirmando la versión que me diera Roberto Pineda Camacho) él llegó al Alto Sinú junto a muchos antropólogos formados en la Universidad del Cauca y la Universidad Nacional. Algunos de ellos llegaron a la región, trabajaron un

tiempo y luego abandonaron la antropología. Otros llegaron con Asuntos Indígenas y, con el tiempo, terminaron contratados por Urrá (Caviedes, 2004).

Sin embargo, a pesar de este trabajo de motivación política más que de apoyo organizativo, las comunidades indígenas estaban escépticas sobre la necesidad de organizarse contra la construcción de Urrá. Afirmaban que les parecía imposible que el ser humano pudiera atajar el río y, en caso de que fuese capaz de hacerlo, el río mismo derrumbaría la construcción. Había, en resumen, escepticismo entre las comunidades indígenas. Aun así, ellos habían mantenido los cabildos, no como instituciones sólidas, sino como instrumentos coyunturales que, para ellos, no tenían otra utilidad más que facilitar la relación con las instituciones del Estado en trámites muy específicos, como la legalización del resguardo. Pero Antonio había conocido la posición del naciente CRIC, cuando los líderes de este aún se agrupaban en la secretaría indígena de la ANUC (Caviedes, 2004).

Esta experiencia conectó a Antonio con algunas personas de Asuntos Indígenas con el fin de contactar a los líderes indígenas del Cauca con las comunidades embera-katío, a través de personas conocidas en la ANUC y en el Incora, que a su vez tenían contacto con los líderes del CRIC. Antonio se puso en contacto con algunos líderes de la familia Piñacué, quienes accedieron a viajar para reunirse con las comunidades indígenas de San Andrés de Sotavento, que más tarde se articularon a la ONIC.

La reunión con los líderes de este último resguardo tuvo lugar en un ranchón en Cerro Vidales, un sitio relativamente discreto, donde las comunidades zenúes y los líderes del Cauca pudieron encontrarse, escuchar la experiencia del Cauca y apuntar contactos. «Después nos fuimos pa'l Alto Sinú» y en la reunión que, según Antonio recuerda, duró desde las ocho de la noche hasta las cuatro de la mañana siguiente, los indígenas del Cauca iniciaron presentándose (Caviedes, 2004: 78).

Sin embargo, para un grupo que se mantenía tan aislado de las costumbres no indígenas, como los embera-katío, los indígenas del Cauca, en su mayoría nasas, aparecían como simples campesinos,

vestidos con zapatos tenis, con pantalones y mochilas. Así que los embera exigieron a los nasa que hablaran en su lengua nativa y los nasa lo hicieron. Durante un buen rato hablaron sobre cosas que, por supuesto, nadie entendió. No obstante, este acto sencillo permitió la confianza de los embera y cambió las condiciones de la reunión, que pasó a ser más abierta, de más confianza, con preguntas de unos hacia otros y de intercambio de experiencias entre los embera y los nasa, mientras tomaban chicha, incluso con la participación de las mujeres embera (Caviedes, 2004).

Este primer encuentro provocó un cambio de actitud. Los embera-katío no estaban solos. Esta nueva conciencia de la posibilidad de articularse a un proceso mayor, si bien no produjo un cambio repentino total, sí inició nuevas actitudes de parte de la comunidad embera-katío (Caviedes, 2004).

Pero hubo otros factores. Junto con los funcionarios de Asuntos Indígenas, los embera-katío, por sus relaciones de parentesco con los embera del Chocó, buscaron el apoyo y la asesoría de la naciente Organización Regional Embera Wounaan (Orewa) y más tarde con la Organización Indígena de Antioquia (OIA). Desde aquel momento, la OIA empezó a enviar asesores indígenas y no indígenas, y la interacción entre ambos también creció (Caviedes, 2004).

Por otro lado, Antonio propuso, junto a otros funcionarios de asuntos indígenas, la realización de un congreso indígena del Caribe. Esto, igual que la visita de los líderes indígenas del Cauca, fue financiado parcialmente por la Oficina de Asuntos Indígenas. Así que a través del contacto logrado con las organizaciones indígenas del Cauca, fue posible invitar a las organizaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta. Pero también asistieron los wayúu, emberas de Antioquia y representantes del pueblo kuna. Incluso participaron líderes como Aníbal Tascón, dirigente y abogado embera-chamí del resguardo indígena de Cristianía, a quien más tarde asesinaron y a quien Antonio recuerda como un gran orador (Caviedes, 2004).

Pero esto no fue todo. Además, a través de la Oficina de Asuntos Indígenas se invitó a los líderes indígenas de Córdoba a un encuentro en «Ortega, Tolima» (probablemente Antonio se re-

fiere al Primer Congreso Nacional Indígena, donde se decidió la creación de la ONIC, en 1981, realizado en Lomas de Ilarco). Los contactos de Antonio volvieron a funcionar y esto ayudó a organizar la llegada de los líderes de Córdoba a Bogotá. Él recuerda cómo recorrieron Bogotá con los embera y los zenúes, mientras los indios, especialmente los embera, observaban la ciudad asombrados. «Íbamos como en paseo de kínder, agarrados de la mano pa' cruzar la calle. Los embera que casi nunca salían del río, apenas pa' ir a Tierralta, que era un pueblito, veían edificios por todos lados y preguntaban qué comía esa gente». Justamente una de las visitas que hicieron fue a una represa. «Ellos querían ver una represa y los llevamos a ver una represa» (Caviedes, 2004: 80). También llegaron a las oficinas de *El Espectador*, donde hicieron las primeras denuncias públicas contra el proyecto Urrá. De nuevo, a través de relaciones que Antonio conservaba de su época de estudiante en la Universidad, los embera-katío establecieron contactos con Funcol, organización que había apoyado los procesos de recuperación de tierras indígenas en el Cauca y que, por un tiempo, asesoró los esfuerzos de los embera-katío contra la construcción del proyecto hidroeléctrico (Caviedes, 2004).

A medida que avanzaba el proceso de organización y de preparación de las comunidades indígenas, avanzaba también el proceso de construcción del proyecto (el proyecto hidroeléctrico tiene dos etapas: el embalse Urrá I inundado en 1999 y el proyecto Urrá II, aún sin construir [Müller Plattenberg, 1995]). Pero cuando empezó la construcción de la represa, cuando se pasó de campamentos a oficinas, a construcciones más grandes y a una base del ejército con helipuerto en el río Esmeralda, Antonio salió del trabajo en Asuntos Indígenas (Caviedes, 2004).

Volvió tiempo después, trabajando, no con Asuntos Indígenas, sino con el convenio Corelca-Universidad de Córdoba, el cual se aprobó, tanto para el estudio etnosocial, como para la exploración arqueológica. Pero, puesto que la construcción de la represa se había hecho prioritaria, Corelca y la Universidad de Córdoba exigieron que se iniciara con el «estudio etnosocial». Así que, dentro de este grupo de «antropólogos costeos», como los define Antonio Cardona y

entre los cuales se encuentra él mismo, formados en la Universidad Nacional y en la Universidad de Cauca, se inició el trabajo en las comunidades embera-katío de nuevo (Caviedes, 2004).

En aquel momento, el miedo de las comunidades de río Esmeralda no era infundado. El embalse Urrá I, que estaba en proceso de construcción, amenazaba inundar tres cuartas partes del resguardo. El estudio etnosocial funcionó los años de 1984, 1985 y 1986, pero fue actualizado en 1991. Así que, cerca del final de los estudios, Antonio cuenta que decidió viajar a Bogotá para dirigirse a la ONIC, en acuerdo con los líderes indígenas embera-katío. Allí, por su relación con William Villa (antropólogo que había trabajado en el Alto Sinú y asesoraba a la ONIC en aquel momento) y con Ana Cecilia Betancourt, a quien conocía también desde antes y quien era abogada asesora de la ONIC, pudo ponerse en contacto con la mesa directiva de la organización. Antonio cree recordar que entonces Abadio Green era presidente de este organismo, sin embargo, no está seguro. Antonio planteó que «había que hablarse con los duros de esa vaina [la ONIC]» y logró reunirse con algunos altos directivos de la organización y entregarles una carta, solicitándoles que se apropiaran del caso, debido a la amenaza crítica de la construcción de la represa. Todo ello ocurrió en la década de los ochenta, cuando la asesoría de la ONIC era aún moderada en el Alto Sinú (Caviedes, 2004).

La ONIC accedió a analizar el tema y a tomar acciones, pero debió pasar un periodo prolongado entre aquella reunión y la llegada plena de la organización, con sus asesores y su apoyo al Plan Jenené (o plan de etnodesarrollo del pueblo embera-katío), que no ocurrió sino con el Dowambura (la «despedida al río», acto con el que se denunciaba a nivel nacional la imposición del proyecto hidroeléctrico), ya en 1994. A principios de la década de 1990, Antonio trabajaba en el Chocó y, para cuando regresó a Córdoba, había empezado ya «el mierdero bien duro de la audiencia pública», producto de las protestas iniciadas con el Dowambura (Caviedes, 2004).

La antropología en el Alto Sinú y los debates universitarios de las décadas de 1970 y 1980

Al analizar en el mapa su trabajo y compararlo con las comunidades y sus alianzas políticas con uno u otro cabildo, Antonio Cardona explica que aquel sector de los ríos Sinú y Verde, liderado por gobernadores que no dependían de la economía extractivista y donde ellos pudieron realizar su trabajo, sostuvo inicialmente una posición menos radical que en el río Esmeralda. Aunque se opusieron a la represa y a las influencias de esta, permitieron la presencia de los antropólogos de Asuntos Indígenas y más tarde del estudio etnosocial de Corelca y la Universidad de Córdoba. Con el tiempo, al compartir una relación con estos antropólogos, construyeron procesos de movilización en alianza con otros sectores indígenas, a la vez que una relación con instituciones del gobierno que, aunque conflictivas, les transmitieron la experiencia necesaria para comunicarse mejor y enfrentar a las mismas instituciones del gobierno. El trabajo de este grupo fue posible solo en una comunidad del río Esmeralda: Beguidó, a la cual pertenecía Kimi Pernía, quien, según Antonio Cardona, entonces era «un pelao mujeriego que estaba contratado por Urrá, pero ya estaba cambiando, tenía ya metida en algún lado la chispa del líder» (Caviedes, 2004: 84).

Años más tarde, Kimi Pernía se convirtió en el líder más visible del pueblo embera-katío en la lucha contra la construcción del proyecto Urrá. Kimi continuó trabajando con el antropólogo Efraín Jaramillo para divulgar las razones de la lucha de su pueblo. Y en 2001, fue asesinado por las AUC en el municipio de Tierralta, Córdoba (Pernía y Jaramillo, 2002; Defensoría del Pueblo, 2003).

Sin embargo, aquel grupo de antropólogos, que llegaron a la región junto con Antonio, que acompañaron procesos de organización iniciales y que establecieron relaciones que más tarde permitieron a los embera-katío del Alto Sinú articularse al movimiento indígena nacional, se fragmentó. El Proyecto Hidroeléctrico Urrá se convirtió en una empresa independiente de aquellas que le habían dado origen. La presión de la nueva empresa sobre los embera-katío, la construcción inminente del proyecto y la supuesta

necesidad de una vinculación laboral llevó a algunos de estos antropólogos a aceptar trabajar para la empresa Urrá S.A. ESP, creada con capital mixto, del Estado colombiano, de la empresa privada en el país y de empresas privadas internacionales. ¿A dónde se había ido el compromiso de estos antropólogos?

«Estaba pegado con babitas», me respondió Antonio, explicando que los debates protagonizados por profesores como Luis Guillermo Vasco y Guillermo Páramo, en el Departamento de Antropología de la Universidad Nacional, que abogaban por un intelectual comprometido con las reivindicaciones de los sectores populares, aunque representaban un momento de la historia de la antropología, no pervivieron en las transformaciones que con el tiempo sufrió la antropología hecha en Colombia (Caviedes, 2004).

**La experiencia de los antropólogos
en el Alto Sinú y la antropología
en Colombia hoy: compromiso
¿con quién?**

El 28 de abril de 2004, el entonces director de la Dirección de Etnias del Ministerio del Interior, Jesús Ramírez, sostuvo ante los medios de comunicación de Córdoba que las comunidades indígenas del alto Sinú despilfarraban los recursos que recibían como indemnización por la construcción de la represa Urrá I en sus territorios, pues eran incapaces de administrarlos. Afirmó también que el dinero había pervertido su condición prístina y había acelerado la pérdida de sus costumbres tradicionales. Finalmente, aseguró que los grupos armados determinaban las decisiones de las autoridades indígenas (*El Meridiano de Córdoba*, abril 28 de 2004: 4A). Esta declaración daba a entender que es un error reconocer el derecho (protegido por la Corte Constitucional en la Sentencia T 625 de 1998) a ser compensados por el daño catastrófico causado a sus comunidades con la construcción de la represa (República de Colombia, 1998), porque estas son despilfarradoras. Con esta afirmación la dirección de Asuntos Indígenas se opone a que este dinero llegue a manos del pueblo embera-katío, porque considera que en manos del obierno se gastaría más apropiadamente. Y peor

aún, piensa que los indígenas no pueden razonar por su propia cuenta, sino que son títeres manipulados por otras fuerzas, a pesar de la Declaración Defensorial 013 de 2001 (Defensoría del Pueblo, 2001) y el rechazo público de las autoridades indígenas embera-katío a la presencia de grupos armados en sus territorios (Cabildos Mayores embera-katío de los ríos Verde y Sinú, en ONIC, Cecoin y GhK 2002).

Recientemente, el gobierno y los medios de comunicación han anunciado la construcción de la segunda represa que hace parte del antiguo Proyecto Hidroeléctrico Urrá. La construcción de esta nueva fase inundaría tres cuartas partes de lo que queda del resguardo embera-katío del Alto Sinú.

La pregunta que los antropólogos en Colombia se hicieron ante las luchas de sectores populares en las décadas de 1970 y 1980 sigue siendo válida, aunque algunos autores traten de restarle significado histórico (véase Uribe y Restrepo, 2000). La relevancia de esta pregunta radica justamente en los debates traídos a la antropología desde el movimiento estudiantil sobre el papel social del intelectual. La cuestión nunca fue como el antropólogo debe «intervenir» adecuadamente en la situación de una comunidad para transformarla, pues aquella era la pregunta de la cual partía la antropología aplicada a la planeación del colonialismo humanista de Malinowski (1945). Para estos analistas, la relación del antropólogo con un pueblo indígena o una comunidad (campesina, afrodescendiente o de otro tipo) no partía de los principios o postulados éticos que el antropólogo establece desde la academia o el pensamiento científico. Por el contrario, el trabajo del antropólogo «comprometido» parte de un proceso de empatía entre el proyecto político o el proyecto de vida de aquella comunidad y la labor del antropólogo. Como en las historias narradas por Pineda Camacho y Cardona, esa empatía no es una súbita comunión, sino un proceso de conocimiento mutuo, que se desarrolla a lo largo del tiempo, en la medida en la que los científicos sociales y las comunidades y pueblos con los que los antropólogos trabajan construyen sus proyectos de vida, su actitud frente a las imposiciones económicas y sus posiciones políticas.

Ese proceso colectivo lleva a la construcción de un conocimiento tanto desde los antropólogos sobre las comunidades y pueblos con los que trabajan, como desde esos pueblos y comunidades sobre la sociedad mayoritaria. Pero también de esas sociedades, pueblos o comunidades sobre sí mismas, así como de los antropólogos sobre sus sociedades. El conocimiento crítico de la antropología a cerca de las consecuencias del desarrollo a partir de grandes proyectos, así como la construcción de un proceso organizativo, a partir del conocimiento de la realidad indígena nacional por parte de los indígenas embera-katío del Alto Sinú, es resultado de un trabajo conjunto, de una interacción, que condujo a la crítica, la reflexión y el conocimiento. Pero este conocimiento no es producto de la genialidad de un autor, ni de la decisión política o ética de una corriente disciplinaria, sino el resultado de una transformación mutua, ejercida por los embera-katío sobre los antropólogos y viceversa.

Esta experiencia no se limita al Alto Sinú, sino que puede encontrarse en las críticas de la antropología mexicana a la postura colonialista de la antropología británica y norteamericana. También en la propuesta del profesor Orlando Fals Borda de una Investigación-Acción-Participación, que incida en el fortalecimiento de los procesos organizativos y reivindicativos de sectores populares (Fals Borda y Rodríguez Brandao, 1987). En la experiencia de la antropología brasilera, como la explica Alcida Rita Ramos (1990), más inclinada al acompañamiento a las reivindicaciones de los pueblos indígenas a través del conocimiento académico, que a la formulación de una teoría sobre el comportamiento humano de las antropologías norteamericana y europea, en la búsqueda de un proyecto de sociedad conjunto. También puede verse en la propuesta de un conocimiento solidario de doble vía (Tamayo, 1986), que parte de un proyecto de sociedad, donde sea posible el reconocimiento del proyecto autónomo de los pueblos indígenas, junto con aquel del investigador social y otros sectores sociales (Velasco, 1983; Vasco, 2002; Bonilla, 1983; Findji, 1983).

Pero este conocimiento mutuo es construido colectivamente, en conjunto y, por ello, se convierte en una antropología «apó-

crifa», es decir, sin autor conocido. Tal vez por eso, es rechazada por las academias, que la señalan de ser «esencialista» por afirmar que los pueblos indígenas pueden tener un proyecto de sociedad propio que busca la autonomía y que se diferencia del proyecto de Estado-nación moderno inmerso en el capitalismo globalizado; y que la acusan de «militante» por aceptar la posible construcción de formas de organización social que no corresponden a las impuestas por los Estados-nación latinoamericanos (véase Uribe y Restrepo, 2000). Tal vez es rechazada por las academias, porque no admite que el conocimiento del (la) pensador(a) académico(a), sea la única forma legítima de conocimiento, sino que el conocimiento puede ser y es construido en un debate entre diferentes sectores sociales, pueblos, comunidades y tradiciones de pensamiento.

Bibliografía

- Arocha, J. (1984). Antropología propia: un programa en formación. En J. Arocha y N. S. de Friedemann. *Un siglo de investigación social* (253-300). Bogotá: Etno.
- Bonilla, V. D. (1983). Experiencias de investigación educación en comunidades paeces. *Boletín de Antropología V* (17-19), 373-386.
- Caviedes, M. (2000). *Antropología y movimiento indígena*. Tesis para optar por el título de antropólogo, no publicada. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Caviedes, M. (2004). *Antropología apócrifa y movimiento indígena*. Tesis de Maestría en Antropología Social, no publicada. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Defensoría del Pueblo (2003). Sin Rastro de Kimi Pernía. *Revista Población Civil 2* [revista en línea]. Consultado el 3 de marzo de 2009 en: http://www.defensoria.org.co/red/anexos/pdf/03/pc/kimy_ Pernia.pdf.
- El Meridiano de Córdoba* (28 de abril de 2004). *Mala Indemnización: 4A*.
- Fals Borda, O., y Rodríguez Brandao, C., (1987) *Investigación acción participativa*. Montevideo: Instituto del Hombre, Ediciones de la Banda Oriental.
- Findji, M. (1983). Relación de la sociedad colombiana con las sociedades indígenas. *Boletín de Antropología V*, 17-19.

- Jimeno, M. (2000). La emergencia del investigador ciudadano: estilos de antropología y crisis de modelos en la antropología colombiana. En J. Tocancipá (ed.), *La formación del estado-nación y las disciplinas sociales en Colombia*. Popayán: Taller editorial Universidad del Cauca.
- Jimeno, M. (2005). La vocación crítica de la antropología en Latinoamérica. *Revista Antípoda* 1, 43-65.
- Malinowski, B. (1945). *Dynamics of culture change: An inquiry into race relations in Africa*. New Heaven: Yale University Press.
- Müller Plattenberg, C. (1995). Territorios Indígenas e Hidroeléctricas. En ONIC, Cecoin y GhK (eds.), *Tierra profanada. Grandes proyectos en territorios indígenas de Colombia*. Bogotá: Disloque Editores.
- Pineda Giraldo, R. y Gutiérrez de Pineda, V. (1999). *Criaturas de Karagabí*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- Ramos, A. R. (1990). Ethnology Brazilian Style. En *Cultural Anthropology* 5(4), 452-472.
- República de Colombia (1998). Sentencia T-652 de la Corte Constitucional.
- Tamayo, A. B. (1986). *Jambaló: autonomía o muerte*. Tesis de grado para optar por el título de antropóloga, no publicada. Medellín: Universidad de Antioquia, Colombia.
- Uribe, C. A. (2005). Mimesis y *paideia* antropológica en Colombia. *Revista Antípoda* 1, 43-67.
- Uribe, M. V. y Restrepo, E. (2000). Introducción. En M. V. Uribe y E. Restrepo (eds.), *Antropologías Transeúntes*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Vasco, L. G. (2002 [1983]). Algunas reflexiones epistemológicas y metodológicas sobre la utilización del Método Etnográfico en el Trabajo de Campo. En *Entre Selva y Páramo, viviendo y pensando la lucha india*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 434-441.
- Velasco, A. C. (1983). Introducción al pensamiento jurídico de los indígenas. En: *Boletín de Antropología* V, 17-19.

Prejuicios, incomprendiones culturales y aperturas cognoscitivas en la atención psicosocial a personas negras y afrocolombianas desterradas por el conflicto armado interno colombiano*

Claudia Mosquera Rosero-Labbé

Universidad Nacional de Colombia, Bogotá

Introducción

MI INTERÉS ACADÉMICO EN los procesos de atención psicosocial con personas negras y afrocolombianas desplazadas está relacionado con la búsqueda de un posicionamiento académico de la intervención social como espacio de construcción epistémica (Mosquera Rosero-Labbé, 2005; Zemelman, 2005), es decir, como lugar en donde saberes interculturales anclados y situados pueden emerger y tornarse inteligibles. Entiendo estos saberes particulares como aquellos conocimientos con base en los cuales, personas con

* Este artículo hace parte de los resultados de una investigación realizada entre los años 2005-2008 titulada *Construcción de saberes de acción en los procesos de intervención social con población afrocolombiana desplazada*. Esta investigación fue financiada por Colciencias (código 1101-10-17934, contrato 233-2005) y la Universidad Nacional de Colombia, por medio de la Dirección de Investigación de la sede Bogotá (DIB), y una beca otorgada en el año 2005 por la AUCC. Deseo agradecer a las asistentes de investigación, las trabajadoras sociales Nini Johanna Cortez Perdomo y Johana Duque, y a la antropóloga Julie Chaparro por sus agudos comentarios en el análisis de las entrevistas realizadas a intervinientes sociales que sustentan este artículo. De igual manera, agradezco los valiosos comentarios de la maestra Carmen Cabrales Vargas, de la Universidad de Cartagena.