

Artículo de investigación

Conflicto armado colombiano y salud mental en población barí. Una perspectiva psicológica, histórica y cultural

Colombian armed conflict and mental health in the Barí population: a psychological, historical, and cultural perspective

Juan Carlos Torres*

Para citar este artículo: Torres, J. C. (2025). Conflicto armado colombiano y salud mental en población barí. Una perspectiva psicológica, histórica y cultural. *Jangwa Pana*, 24(3), e5994. doi: <https://doi.org/10.21676/16574923.5994>

Recibido: 04/07/2024 | **Aprobado:** 22/04/2025 | **Disponible en línea:** 01/09/2025

RESUMEN

El presente artículo parte de una evaluación rápida en salud mental solicitada por una organización no gubernamental (ONG) para valorar la necesidad de intervención psicológica en las comunidades barí del Catatumbo por afectaciones derivadas del conflicto armado colombiano. Este trabajo busca comprender el impacto cultural de dicho enfrentamiento social, discerniéndolo de los efectos del choque cultural, para pensar en posibles formas de atención en salud mental en este grupo étnico. Este análisis se desarrolla en torno a un encuentro entre dos universos simbólicos: por un lado, el de los indígenas y, por otro, el de los externos (funcionarios de una ONG y campesinos). Esta particular confluencia se dio en la selva de Catatumbo, Colombia, entre 2006 y 2010 por las actividades médicas y psicosociales desarrolladas con personas afectadas por el conflicto armado en la zona. La información de campo se recolectó en dos momentos. En primer lugar, en 2006 se hizo una evaluación médica sobre tuberculosis y luego, en 2010, se exploró la salud mental de individuos de la etnia a través de entrevistas y grupos focales, enriquecidos con una aproximación etnográfica al cohabitar en sus tierras indígenas por largos periodos durante las jornadas de salud en el territorio. El reto de la tarea investigativa radicaba en tres aspectos: primero, comprender y reconocer la complejidad del encuentro entre culturas como fenómeno social inevitable; segundo, la exploración desde la comunidad barí sobre el modo de comprender, por un lado, las interacciones con los Lava-dora (no barí) y, por otro, los efectos del conflicto armado sobre la población civil (indígena y mestiza); tercero, el marco institucional de intervención de la ONG. Los hallazgos, abordados en la discusión, permitieron identificar los recursos inter y transubjetivos (vigentes y en riesgo) de la etnia para interpretar y enfrentar las condiciones del contexto. Finalmente, se desarrolla una reflexión desde la psicología histórico-cultural que pretende resaltar los dilemas ético-culturales acaecidos en torno al posible impacto de nuestro proceder en los sistemas de creencias culturales de los barí.

Palabras clave: población barí; conflicto armado; salud mental; impacto cultural.

ABSTRACT

This article examines the cultural impact of the Colombian armed conflict on the Barí indigenous communities of Catatumbo, based on a rapid mental health assessment requested by a non-governmental organization and conducted between 2006 and 2010. The study aims to distinguish the effects of the armed conflict from those of cultural clashes with external actors, in order to consider appropriate forms of mental health care for the Barí. The analysis centers on the symbolic encounter between two worlds: that of the indigenous population and that of outsiders, including NGO personnel and local peasants. This convergence took place in the Catatumbo jungle during medical and psychosocial activities aimed at assisting populations affected by the conflict. Fieldwork was carried out in two phases: a 2006 medical evaluation focused on tuberculosis, followed in 2010 by a mental health exploration through interviews and focus groups, complemented by ethnographic immersion during extended stays in Barí territory. The research faced three main challenges: understanding the complexity of intercultural encounters as a social phenomenon; exploring, from the perspective of the Barí, both their interactions with the Lava-dora (non-Barí) and the effects of the conflict on indigenous and mestizo civilians; and considering the institutional framework guiding the NGO's intervention. The findings discussed in the article point to the inter- and transubjective resources (both active and at risk) that shape how the Barí interpret and confront their current context. The article concludes with a reflection rooted in historical-cultural psychology, emphasizing the ethical and cultural dilemmas involved in the potential impact of external actions on the Barí's system of beliefs.

Keywords: Barí population; armed conflict; mental health; cultural impact.

INTRODUCCIÓN

Los pueblos indígenas en Colombia han tenido que aprender a coexistir históricamente con los problemas que les han llegado de otras sociedades, desde la Conquista, pasando por la Colonia, hasta lo que se conoce como el conflicto armado colombiano, agudizado en las últimas décadas por el narcotráfico. En años recientes se han venido haciendo muchos cuestionamientos respecto a cómo estos fenómenos externos han incidido en las vidas de dichas comunidades (Pabón-Lara, 2023). En este escrito, el análisis se centra en específico en los barí, una población del Catatumbo, Colombia, territorio en donde se ha desarrollado con mayor intensidad el conflicto armado colombiano a lo largo de varias décadas, generando crisis humanitarias.

A razón de la situación mencionada, una organización no gubernamental (ONG) internacional venía desarrollando actividades médicas y psicológicas en la zona, en especial con población mestiza (colonos) para brindar acceso a dichos servicios pues por el conflicto eran prácticamente inexistentes. En cuanto a los barí, la ONG les ofrecía en principio servicios de salud física, y luego, en 2010, empezó a plantearse el interrogante sobre las necesidades en salud mental de estos indígenas del Catatumbo. De tal forma se consideró relevante conocer en profundidad los requerimientos de atención psicológica entre los integrantes de esta etnia con miras a determinar si era pertinente y viable una intervención en sus territorios.

La ONG solicitó entonces una evaluación en salud mental de la comunidad barí en relación con las afectaciones por violencia, tratando de discernir dichos impactos de los que podrían deberse a un choque cultural por otro tipo de interacción con otras etnias. Para tal efecto, se hicieron entrevistas y grupos focales con miembros de las comunidades indígenas, se aplicó un cuestionario cualitativo a los funcionarios de la ONG y se recolectó información a nivel etnográfico durante largos periodos de cohabitación (20 a 25 días al mes¹ por alrededor de cuatro años) con esta población.

Para la investigación, la elaboración del informe y la posterior escritura del presente artículo, se llevó a cabo una búsqueda bibliográfica específica sobre las afectaciones por violencia entre los barí. Como resultado, se encontraron referencias antropológicas, históricas y jurídicas, pero no se obtuvo información sobre intervenciones en salud mental, ni abordajes relacionados con psicología clínica, menos aún desde una perspectiva histórico-cultural sobre dicha etnia.

Por lo demás, este estudio permitió comprender, en primera instancia, los recursos inter y transubjetivos vigentes y en riesgo de la etnia, así como algunos

¹ Muchas jornadas de salud (al menos 1 por mes) se realizaban en las comunidades barí o cerca de estas ya que eran puntos posibles de confluencia tanto de indígenas como de colonos.

efectos de la interacción no violenta con otras sociedades. El artículo se inscribe en una reflexión investigativa a título particular del autor, y la lógica del texto procura una construcción narrativa interconectada.

METODOLOGÍA

Este artículo se desarrolla en torno a dos propósitos: primero, conocer en profundidad las afectaciones en salud mental de los barí a razón del conflicto armado, no relacionadas con el choque cultural de interacciones no violentas; segundo, evaluar la pertinencia y la aplicabilidad de una intervención psicológica desde un modelo occidental. Para abordar estos dos frentes, se realizó una investigación cualitativa exploratoria de tipo etnográfico, en la cual fue posible interactuar y cohabitar por cuatro años con la comunidad mencionada. Este contexto enmarcó las vivencias e interacciones entre integrantes de ambos universos simbólicos (trabajadores de la ONG y los indígenas).

El análisis parte entonces de la información recolectada a través de entrevistas sobre aspectos psicológicos y psicosociales con los barí, realizadas en dos tiempos. El primer momento corresponde a 2006, durante el acompañamiento psicosocial a una evaluación sobre tuberculosis (TBC) a ocho personas de cuatro comunidades indígenas, en el marco de un esfuerzo por realizar un diagnóstico epidemiológico y de situaciones del territorio y atender el problema que representaba el acceso al sistema de salud colombiano para la población en general.

El segundo momento de registro de información se dio en 2010, a propósito de una evaluación en salud mental. Estos datos se recolectaron de dos maneras: en primer lugar, con ocho indígenas de cuatro comunidades y a través de dos grupos focales en dos de estas comunidades. En segundo lugar, por medio de informes y un cuestionario cualitativo a ocho funcionarios de la ONG (una médica, dos enfermeros jefes, una bacterióloga, un conductor-logista² y tres profesionales de psicología).

Los datos se presentaron en un informe de gestión a la ONG médica internacional y se triangularon con las otras fuentes de información: por un lado, el trabajo etnográfico y de observación no participante y, por otro, una revisión de documentos bibliográficos a modo de contextualizar el conocimiento relativo al tema, informes de derechos humanos, así como artículos y libros sobre los barí para enriquecer el panorama histórico-psicocultural.

Los hallazgos de la investigación se presentan a través de un texto narrativo que da cuenta de: categorías preliminares tales como la etnia, el contexto y el territorio; la organización social y la salud indígena; y categorías emergentes a

² Personal encargado de las adecuaciones locativas para la atención médica.

raíz de la información proporcionada por los barí en las entrevistas y en los grupos focales, como representación identitaria e interacción con otros referentes culturales y los efectos de tales encuentros con otros procesos humanos. No se empleó software para el análisis.

Por último, cabe anotar que el ejercicio investigativo estuvo atravesado por dilemas profesionales al pensar desde dónde serían establecidos los efectos del conflicto armado en los barí. De igual forma, se reflexionó detenidamente en la pertinencia de los criterios evaluativos, las formas de comprender la afectación y, por ende, la viabilidad o no de la intervención en psicología.

DECLARACIÓN DE ASPECTOS ÉTICOS

El presente artículo es un análisis crítico reflexivo que parte de una evaluación rápida en salud mental solicitada por una ONG en el año 2010 para valorar la existencia de una necesidad de intervención psicológica en las comunidades barí del Catatumbo por afectaciones derivadas del conflicto armado colombiano. Esta investigación no representó ningún riesgo o afectación para la población participante ni sus comunidades.

El abordaje retoma dilemas éticos en psicología pues planteó aspectos paradigmáticos más colectivos que individuales en la forma de concebir las problemáticas, el impacto y la toma de decisiones respecto a las formas de intervención posibles y sus limitaciones. A nivel ético, el trabajo se orientó bajo los preceptos de no maleficencia y mayor benevolencia, que forman parte de los principios de bioética intercultural (Siurana, 2010). Este último es un marco comprensivo de los conflictos humanos desde el respeto y la protección de todas las formas de vida y expresiones humanas y no humanas, así como una reflexión sobre la ética y la pluralidad cultural (Villoro, citado por Mañón, 2006) que reconoce otros fundamentos, como los de autonomía, beneficencia y dignidad humana, cuestionando la disyuntiva entre cultura universal y cultura minoritaria.

DISCUSIÓN Y RESULTADOS

Etnia barí y contexto del territorio: la identidad como primer elemento en la discusión

Para contextualizar al lector, se puede comenzar por mencionar que los barí son un pueblo indígena autóctono milenario, conformado actualmente por veintitrés comunidades asentadas en dos países: Colombia y Venezuela. Sin embargo, esta población no se reconoce ni como colombiana ni como venezolana; se sienten barí, en una clara alusión a la diferencia ante el

pensamiento político de los *lava-dora*³. Esta etnia habita la cuenca de los ríos Catatumbo y Oro, y su vida se desarrolla en lo que consideran su territorio ancestral con sus costumbres, valores y tradiciones.

La comunidad pertenece a la familia arawak (considerados los hijos de la selva). Su lengua, el barí-ara (Galvis, 1995), no tiene grafos y, por lo tanto, no se representa en escritura. Desde una perspectiva mitológica, estos indígenas afirman provenir de la piña, y que su dios es *Sabasëba*, que significa «viento» (*saba*) y «suave» (*sëba*) (joven barí, comunicación en un grupo focal, 6 de abril de 2010). Para la población, esta deidad es la que da y quita la vida, y siempre quiere que estén unidos y contentos. Los relatos de la etnia cuentan que *Sabasëba*, al estar buscando qué comer, partió una piña y encontró en su interior a una familia. Luego de repetir esto con varias frutas, les dijo a todas las personas salidas de las piñas: «Ustedes se llamarán barí» (Fernández & González, 2012).

Por otra parte, existe un espíritu temido llamado *Dabiddú*, considerado el dueño de la noche, causante del mal en los barí y quien con su fatalidad trae la enfermedad y la muerte. Asimismo, la serpiente y el trueno⁴ son los reguladores sociales de la población, ordenados por su propio ente espiritual, *Sabasëba*. Esta jerarquía de entidades es un punto importante para una comunidad en la que la colonización evangelizadora de orden católico ha sido muy escasa, en comparación con muchos otros pueblos indígenas en Colombia.

El sistema económico de los barí está sustentado en lo que la naturaleza les brinda, por lo que se desempeñan como cazadores, pescadores y recolectores, e intercambian bienes a través del trueque. Esta etnia no entiende el territorio como una entidad independiente de sus vidas, a diferencia de los mestizos, para quienes la tierra es una posesión, un objeto material para tener —y en ocasiones quitar— para alcanzar estatus social y, con ello, bienestar emocional. Esta concepción es la que, justamente, distingue su percepción sobre lo que para occidente es la salud física o mental), está basada en una armonización relacional o, si se quisiera acuñar algún término científico occidental, de interacción holística.

Si bien en los barí no se había indagado a profundidad esta postura respecto a la salud mental, asunto que resultaba complejo de preguntar en sus términos, en otras investigaciones sobre comunidades indígenas en Colombia aparecen referencias al respecto. Tal es el caso del artículo «El movimiento indígena como víctima del conflicto armado en Colombia y su apuesta por una paz desde una visión territorial» (Osorio Calvo & Satizábal Reyes, 2020).

Si bien hay escasos estudios antropológicos publicados sobre la cultura barí,

³ Persona no barí, es decir, mestizos y blancos.

⁴ Estas comunidades viven en una zona denominada *el faro del Catatumbo* por la frecuente actividad eléctrica, pues es una región rica en yacimientos de petróleo y carbón.

como el de García (2018) acerca de salud mental en comunidades indígenas, y nulos desde el punto de vista de la psicología, se podría decir que, a partir de las interacciones vivenciadas y presenciadas durante la experiencia etnográfica de este estudio, los integrantes de la comunidad son colaboradores, amables, de buen humor. De todos modos, también se muestran un poco cautelosos a la hora de dar detalles de su cultura y lenguaje pues con esta reserva consideran que protegen su identidad. Por ejemplo, en una ocasión un hijo de cacique muy cercano al grupo de investigación respondió de esta manera al preguntarle sobre sus rituales y cantos: «Son muchas las cosas que hablamos entre nosotros que no compartimos pues los barí del pasado enseñarnos desconfianza para proteger territorio» (hijo de cacique barí, comunicación personal, 4 de marzo de 2010). Aquí se podría ver una medida protectora de su cultura, siguiendo los lineamientos de Sabasëba.

En el pasado, los barí eran un pueblo nómada y considerado por los mestizos como bélico⁵; sin embargo, las respuestas agresivas eran interpretadas por ellos mismos como una forma de defensa de su territorio. La tradición afirma que Sabasëba impuso a los indígenas barí *no casarse con personas que no pertenecieran a su propio grupo étnico* como modo de preservar sus propios valores culturales y exigencias de lealtad a sus creencias. No obstante, en ciertas comunidades ya existen uniones maritales con colonos y otras etnias, lo que podría representar un riesgo de choque y transformación cultural.

En la actualidad, los barí son semisedentarios en cuanto al hábitat. Tienen viviendas en territorios fijos, pero recorren la zona para desarrollar actividades basadas en la caza, la pesca y la recolección de verduras y frutas silvestres. Antes se movían constantemente alrededor de toda la selva del Catatumbo y construían sus viviendas, llamadas «*sóai-kái*» o bohíos⁶, de palma y bejuco (Castillo, 1992).

Antiguamente, la construcción y distribución de los bohíos reflejaba un orden social particular: los hombres dormían en el primer nivel, cerca de la tierra; las mujeres, en un segundo nivel, encima del hombre; y por último, los niños, en la parte más alta de la vivienda. Hoy la gran mayoría vive en casas de ladrillo y cemento, práctica que al parecer pudo haber potencializado la proliferación de la TBC y ha significado una reorganización de sus hábitos. Según El Espectador (1997), los fondos para estas construcciones fueron otorgados por feligreses y misioneros de otros países que trabajaban de la mano con Bruce Olson, un misionero que estableció contacto no bélico con los barí a mediados de los sesenta.

Según Olson (Soy Tibuyano, s.f.), los barí creían en un solo dios y en que este los

⁵ Esto responde a una histórica nominación colonizadora y peyorativa.

⁶ Viviendas plurirresidenciales.

había rechazado por haberlo engañado. Sus relatos afirman que un hombre llamado Sacamaydodji había venido a ellos diciendo que podía llevarlos a una tierra mejor, de manera que la comunidad abandonó a Sabasëba y lo siguió. Sin embargo, con el tiempo llegaron a creer que Sacamaydodji había sido un falso profeta y lamentaron alejarse de dios.

Particularmente, los barí tenían una profecía que anunciaba la llegada de un «hombre alto con el pelo amarillo» y que dios iba a «salir del tallo del banano», es decir, dos presencias que los orientarían en el camino de la vida. Esta creencia propició la aceptación y el acceso de Bruce Olson a las comunidades. Así, este hombre, que fue la primera persona interesada en conocer a esta etnia en su hábitat original, resultó ser muy importante para estos indígenas al vivir con ellos por largo tiempo. A pesar de que «antes de 1961 ningún hombre había salido con vida de las selvas que rodean al Catatumbo y mucho menos si osaba acercarse a una de las pocas culturas indígenas que jamás sucumbió a la presión del blanco» (El Espectador, 1997), este misionero llegó a ser reconocido por los barí como Saymaydodji-ibateraducura, una especie de descendiente directo de Sabasëba.

Su trabajo con la comunidad barí le valió a Olson en 1963 la designación de asesor técnico por parte del Gobierno colombiano para las relaciones con este grupo étnico (Olson, B. Citado por Soy Tibuyano, s.f.). Este acercamiento permitió al menos dos fenómenos: primero, la disminución de lo bélico en los encuentros interétnicos y, segundo, el acceso al territorio de otros grupos poblacionales y las multinacionales petroleras.

Cabe resaltar que la sociedad colombiana continúa apropiándose de territorios selváticos, en una forma de colonización que genera grandes dificultades al Estado a la hora de cumplir con su mandato como garante de derechos. Tal como señala Figueroa (2016), esta problemática ha afectado, por supuesto, a territorios indígenas, incluso desde la propia legislación estatal. Este escenario sigue siendo complejo, aun después de haber incluido a la región en el Acuerdo de Paz de 2016 entre el Estado colombiano y las Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo (FARC-EP) (Comisión de la verdad, 2020).

Como era de esperarse ante la situación conflictiva en el territorio, los barí, al igual que otras personas de la sociedad civil colombiana, han sufrido desplazamientos. En el caso particular de la población indígena, esta ha debido abandonar paulatinamente sus tierras por ocupación de colonos y compañías multinacionales: los primeros, en busca de predios para construir sus fincas, y los segundos, para explotar los recursos naturales del área (Corte Constitucional de Colombia, 2006). Para el pueblo indígena, la actividad extractiva no solo consiste en obtener petróleo; a su vez significa «ir ahogando la tierra».

Estos acercamientos interculturales también trajeron consecuencias a nivel de salud para el pueblo barí en términos de reducción territorial para su subsistencia (Asociación Comunidades Indígenas Motilón Barí de Colombia [ASOCBARI] & Corporación Colectivo de Abogados Luis Carlos Pérez, 2009). Este proceso significó una disminución de esta población indígena, que pasó de 16.000 habitantes a aproximadamente 3.200 en 2016, lo que supone una reducción de cerca del 80 % (Figueroa, 2016).

A su vez, la presencia de las guerrillas del Ejército de Liberación Nacional (ELN), las FARC-EP y el Ejército Popular de Liberación (EPL) y de los paramilitares ha limitado aún más la movilidad de los barí, exponiéndolos a las incidencias del conflicto armado colombiano. Según un testimonio registrado en el *Informe de la situación de derechos humanos del pueblo indígena motilón barí* (ASOCBARI & Corporación Colectivo de Abogados Luis Carlos Pérez, 2009), «se han presentado constantes y reiterados señalamientos como guerrilleros, hostigamientos, maltratos y atropellos constantes, se nos ha señalado y atropellado por el uso de nuestra lengua» (p. 20). Los datos en esta materia indicarían una situación dramática para los barí, pues sus vidas y su organización social se han visto afectadas por conflictos de interés sobre su territorio, incluyendo confinamientos cuando hay combates (cacique barí, comunicación personal, 13 de mayo de 2010).

Por otro lado, frente a los demás actores armados la situación también ha sido compleja. De acuerdo con Asobarí y la Corporación Colectivo de Abogados Luis Carlos Pérez (2009), «los grupos armados insurgentes también han desconocido e irrespetado los derechos del Pueblo Barí: al territorio, la autonomía, la integridad étnica y cultural, y han cometido infracciones al Derecho Internacional Humanitario al no respetarnos como Población Civil» (p. 40).

Pese a la desmovilización de los paramilitares en diciembre de 2004 y el Acuerdo de Paz de 2016 con una de las guerrillas, la población (colonos y barí) siguió sintiendo la presión del conflicto armado, pues aún temían que llegaran nuevos actores que continuaran perpetrando acciones violentas como forma de asumir el control territorial, lo que, para el caso de los indígenas, respondería a una restricción de su movilidad. Este factor se reviste de vital importancia puesto que los barí son una etnia que despliega sus actividades vitales en el territorio. De hecho, han tenido que dialogar con los distintos actores del conflicto para poder hacer respetar su vida (Sánchez, 2016).

A propósito de la violencia del conflicto armado, este tipo de interacciones de confrontación resultan extrañas para los barí pues entre sus prácticas sociales las formas de dirimir diferencias o las pautas de crianza están mediadas por el diálogo, y en casos extremos las penalizaciones consisten en aislamiento social temporal (puede estar presente en las reuniones, pero no puede opinar). Este rasgo particular se obtuvo también a través de los grupos focales, en donde se le

preguntó a la comunidad cómo solucionaban sus conflictos. Así, los indígenas aseguraron que resolvían las disputas «dando consejos», es decir, hablando argumentativamente hasta llegar a un acuerdo (joven barí, comunicación en un grupo focal, 6 de abril de 2010) y, de ser necesario, uno de los dos en contienda debe abandonar el escenario y podrá regresar después para dialogar. Este modo de interacción les permite afianzar su identidad y diferenciarse de los no barí, entre los cuales se incluyen los actores armados.

Por lo demás, la observación durante la estancia del equipo de salud en la comunidad barí reveló que las prácticas socioeducativas de los barí se basan en la acción (el hacer), de manera que los niños acompañan a los adultos mientras realizan sus tareas cotidianas o actividades de recolección y pesca, primero observando y luego ayudando. Posteriormente, cuando los jóvenes son más grandes, apoyan en la cacería. De esta forma se constatan los planteamientos de Vygotsky (1978), según los cuales todo proceso interpersonal se transforma en uno intrapersonal. Por lo tanto, toda función en el desarrollo cultural de un menor de edad aparece dos veces: primero en el nivel social (intersubjetivo), y posteriormente a escala individual (intrasubjetivo).

Los ritmos de actividades dentro de la comunidad indígena también son distintos, algo que representa un punto de cuestionamiento para los mestizos, quienes consideran a los barí como «perezosos». En este sentido, es preciso anotar que la comprensión del tiempo para esta etnia es muy diferente. De hecho, no usan relojes, y sus jornadas están marcadas por cuatro momentos: el amanecer, el mediodía, el ocaso y la medianoche (psicóloga de la ONG, comunicación personal, 18 de mayo de 2010).

Así, en el transcurso de este trabajo se detectó que, cuando se lograba comprender esta percepción del tiempo entre los barí, las interacciones e intervenciones médicas y psicosociales se hacían más sencillas: «Hay que entender que manejan su propio tiempo y tienen sus propias prioridades, que suelen no ser las mismas que las nuestras. Actualmente, ellos están pasando por cambios importantes ya que están viviendo un proceso de transculturización» (médica de la ONG, comunicación personal, 19 de mayo de 2010). Este testimonio condensa una revelación compartida por ambos nichos culturales en el sentido de que, si bien hay elementos diferenciales protectores, también hay riesgos de transformación en la identidad cultural.

Organización social y salud barí: una forma de enfrentar la adversidad. La comunidad como segundo elemento en la discusión

Hasta aquí se ha ido organizando un escrito en donde se plasma una forma de comprender el mundo de los barí en profundidad, vale decir, los modos de ser, sentir y pensar su realidad. En este sentido, se destacan algunas figuras sociales que le permiten a la comunidad enfrentar las diferentes dificultades de la vida.

Una de ellas son *los sabios*, «*Sag'dóu*» o ancianos, encargados de traer mensajes astrales y de orientar la vida espiritual del pueblo. Estas personas mayores también son quienes deben *secretiar*⁷ a sus paisanos para ayudarlos en distintas situaciones. Este secreteo, para autoras como Crespo y Brosky (2022), es una práctica indígena implicada en los procesos de patrimonialización que puede llegar a considerarse un mandato moral de transmisión oral; en el caso de esta comunidad objeto de estudio, esta forma de comunicación, junto al canto⁸, estaría vinculada a la sanación.

Ahora bien, debido a la presencia de la TBC, el sistema de salud colombiano introdujo una figura en el territorio para monitorear y hacer seguimiento a los casos tratados o por tratar: el promotor de salud. Este funcionario, de origen barí y formado en Cúcuta, Norte de Santander, cobró relevancia para enfrentar una enfermedad biológica que, en definitiva, llegó a través de agentes externos provenientes de otras culturas. En este sentido, es preciso describir un poco la forma en que esta comunidad indígena comprende y trata las afecciones.

La enfermedad es producida, según los barí, por tres causas. La primera son seres especiales maléficos; la segunda es la intrusión de objetos y sustancias extrañas en sus cuerpos (gusanos, insectos, etc.); y la tercera es el incumplimiento a las prohibiciones que Sabasëba impuso a los ancestros (promotor de salud barí de Karicachaboquira, comunicación personal, 11 de marzo de 2010). En este último caso, en particular, aparece la *Sibabió* o cenizas de viejecita, de donde surgen todas las realidades que generan situaciones difíciles y, dentro de estas, los males presentes en la comunidad.

Los barí afirman que, si no existiera *Sibabió*, no habría *Daviddú*, que sería en últimas la transformación de los integrantes de la comunidad en seres diferentes y amenazantes, con especial énfasis en los jóvenes. Tal como registra Castillo (1992), «fue precisamente el mal comportamiento de algunos barí lo que hizo que no llevaran a feliz término el mandato de Sabasëba de conducirlos a la plenitud en sus deseos de conquista total de su cultura». Es aquí donde los riesgos de cambios relacionados con otras culturas exponen a esta etnia a los males presentes en su territorio.

Estas interpretaciones son contempladas a la hora de encarar los riesgos y las tentaciones que el mundo de los lava-dora les ofrece; por ejemplo, involucrarse en trabajos como «*raspachines*»⁹ y otros negocios que generan conflictos entre los mestizos. Al igual que otras culturas indígenas, los barí tienen unas prohibiciones que se ordenan de acuerdo con el género, la edad y la comunidad,

⁷ El secreteo es lo que para la cultura occidental sería un rezo para solucionar problemas o enfermedades.

⁸ Esta es una práctica de transmisión oral cultural que no suele hacerse en presencia de otras etnias. En ella, los indígenas se reúnen para recordar sus orígenes y los mandatos de Sabasëba. Sin embargo, no les gusta compartir aspectos de sus cantos ni invitan a nadie que no sea barí.

⁹ Personas a cargo de la recolección de la hoja de coca en el monte.

y cuya trasgresión trae como consecuencias enfermedades y muerte (Sampson, *Mente, cultura y enfermedad*, 2000a). En este punto cobra importancia la figura de «*Sirogdóbarí*», un espíritu que se encarga de defender a este pueblo de los ataques de *Daviddú* (hijo de cacique de Brubucanina¹⁰, comunicación personal, 10 de abril de 2010).

Siguiendo con las concepciones de esta etnia en torno a la salud, la enfermedad y la muerte, también cabe mencionar la noción de que algunos barí «saben vivir» y otros no. Cada integrante de la comunidad tiene un ente espiritual que lo ayuda a vivir o que lo castiga: si la persona se porta bien, se salva cuando se enferma; en cambio, si se porta mal, muere (hijo de cacique de Brubucanina, comunicación personal, 10 de abril de 2010). Este punto es relevante en lo que concierne al impacto subjetivo por el conflicto armado dentro de este pueblo pues, según sus principios, si un barí es asesinado, es porque está involucrado en actividades conflictivas de los mestizos, es decir, se desvió de los designios protectores (caciques y jóvenes barí, comunicaciones personales, marzo, abril y mayo de 2010).

Estas posturas de la comunidad llevan a recordar los planteamientos de Geertz (1973), quien entiende la cultura como un macro-artefacto constituido por una serie de dispositivos simbólicos para organizar y dar sentido a la vida individual y colectiva. Por lo tanto, las personas llegan a ser quienes son debido a sistemas de significación históricamente creados por otros humanos, y en esa medida el espacio cultural es el que facilita la consolidación de los espacios de la subjetividad.

Otra teoría pertinente en este recorrido es la de Cole (1999), quien hace especial énfasis en el hecho de que el pensamiento humano solo adquiere sentido en la medida en que el lenguaje (herramienta social y cultural organizadora por esencia) le permite tomar forma y direccionalidad. Tales artefactos culturales serían, desde esta perspectiva, cristalizaciones del conocimiento y de las prácticas humanas, y como tales contendrían significados estáticos y dinámicos.

Ahora bien, para adentrarse en la salud mental en el contexto de los barí, es necesario indicar que no existen estudios previos al respecto. En consecuencia, pensar en esta dimensión desde la identidad de la etnia fue, justamente, un enigma. No obstante, la búsqueda inicial identificó dos artículos de investigación sobre salud mental en poblaciones indígenas.

El primer artículo abordó el desplazamiento de comunidades emberá a centros urbanos debido a afectaciones por el conflicto armado. Esta aproximación desde el pensamiento crítico resaltó el impacto en la salud mental de esta población

¹⁰ «*Natubai*» significa «cacique» en lengua barí.

indígena al verse obligada a salir de su referencia cultural, interrogando sobre aspectos como identidad y comunidad:

Con relación al conflicto, los relatos no solo se refieren al conflicto en el territorio; también se refieren al peligro que apremia la vida en la ciudad. El desplazamiento trae consigo multiplicidad de violencias, entre ellas, la violencia que se vive en el territorio (amenazas, muertes, bombardeos, etc.) y la violencia de una ciudad desconocida (violencia urbana, choque cultural, problemáticas sociales y de salud), y en el medio, en los dos escenarios de vida, la pobreza. (Ruíz Eslava, 2015, p. 403)

El autor de este primer artículo hace un análisis crítico en cuanto a la inequidad en los servicios de salud mental, a pesar del paradigma del enfoque diferencial para atender a población indígena desplazada. Según el investigador, «es así como el capitalismo, las inequidades, los significados construidos socialmente, la atención y las prácticas cotidianas participan en la construcción de sentidos sobre la vida misma y por ende sobre la concepción de la salud» (Ruíz Eslava, 2015, p. 405).

La segunda propuesta identificada en la revisión resalta que el concepto de salud mental propuesto por la Organización Mundial de la Salud (OMS)¹¹ no tiene resonancia directa con el que rige a los indígenas. Los escenarios de salud mental mencionados por los indígenas participantes en esta investigación¹² resultaron ser el territorio y el sistema de salud indígena propio e intercultural (Montoya et al., 2020). Los autores establecen dos tipos de elementos distintivos de este contraste, que también aparecen como ejes de análisis en este trabajo sobre los barí: los positivos (buen vivir, espiritualidad, armonía con la Madre Tierra) y los negativos (aculturación, discriminación, violencia, desobediencia).

En lo referente a salud en la cultura barí, se encontraron prácticas de *etnomedicina*, que es el sistema de curación basado en plantas medicinales desarrollado, ante todo, en el marco de actos simbólicos de sanación o protección (Páez Quintero et al., 2008). Para la comunidad, este uso de recursos naturales y la medicina tradicional representan sus referentes confiables para atender dolencias (ASOCBARI & Corporación Colectivo de Abogados Luis Carlos Pérez, 2009).

Tal como se observó, entre los rituales curativos de los barí se encuentran formas narrativas como el secreteo (enfermero de la ONG, comunicación personal, 19 de abril de 2010). Esta clase de artefactos culturales orientan la comprensión de la subjetividad de esta comunidad en particular. Desde estos elementos que

¹¹ La Organización Mundial de la Salud (OMS) define salud mental como «Un estado de bienestar en el cual el individuo es consciente de sus propias capacidades, puede afrontar las tensiones normales de la vida, puede trabajar de forma productiva y fructífera y es capaz de hacer una contribución a su comunidad».

¹² Uitoto, zenú, emberá-chamí, wayúu, wiwa, pijao, cubeo, tikuna, nasa y misak.

implican el principio de sentido (Mañón, 2006), fue posible preguntarse entonces: «¿existen necesidades en salud mental en los barí no atendidas por ellos mismos? De ser así, ¿qué tipo de necesidades son?, ¿desde dónde podrían comprenderse y cómo se podrían abordar?».

Para comenzar la reflexión, se puede decir que a lo largo de la experiencia en el territorio se dieron unos cuantos casos en los que se remitió a atención psicológica a personas que sufrieron lo que la comprensión occidental interpretaría como un problema de salud mental y que, en último término, dio cuenta de un padecimiento emocional impactante tanto para los remitidos como para su comunidad. Puntualmente, se presentó un episodio con una mujer:

Ella era bien, normal, y se la llevaron para Tibú a un tratamiento de TBC. La dejaron en Casa Barí¹³ y volvió como loquita... usted sabe. Yo creo que a ella le pegó feo eso de irse para Tibú porque ya era grande y nunca había salido de la comunidad y sin saber nada de español. (hijo de cacique de Brubucanina, comunicación personal, 10 de abril de 2010)

Como se verá, estas manifestaciones parecieran obedecer más a una especie de desajuste sociocultural entre los referentes simbólicos que la cultura de origen provee y que en el nuevo lugar no se pueden hallar o reconocer. Esta conclusión seguiría la línea de lo que plantea Nathan con respecto a la función de la cultura, que es evitar la perplejidad y el espanto (Sampson, 2000b).

Ahora bien, a la luz de estas teorías habría que entender por «cultura» un andamiaje de sistemas semióticos articulados entre sí que cubre la totalidad de la existencia de los seres humanos: sistemas alimentarios, vestimentarios, de género, de creencias, de sentimientos, narraciones canónicas, etc. Desde este punto de vista, al presentarse a un individuo otros códigos que no le permiten interpretar el contexto, ajenos a su cultura, es posible que provoquen una angustia emergente, desestabilizadora y disruptiva.

Al compartir con el pueblo barí fue evidente que sus integrantes casi nunca hablan con personas externas sobre sus problemas. Cuando existe un percance grave, como la separación de una familia, el cacique es quien hace las veces de psicólogo: «el cacique que esté es el que aconseja y recuerda lo que Sabäseba ha dicho» (promotor de salud barí de Karicachaboquira, comunicación personal, 11 de marzo de 2010).

De acuerdo con diferentes autores (Hatala, 2008; Kirmayer & Valaskakis, 2009; Nathan, 1999), cada cultura cuenta con líderes espirituales que tienen como papel fundamental la sanación de las personas, no solo a través de rituales o creencias, sino también mediante la *influencia* que ejercen sobre sus

¹³ Locación que la Secretaría de Salud Departamental (SSD) dispuso para el tratamiento por TBC a los barí del Catatumbo.

comunidades. La cuestión, entonces, fue determinar si los barí contaban con un sistema propio para organizar las experiencias subjetivas frente a lo atroz de la muerte por violencia. Una de las voces que se manifestaron al respecto y que daría luces al interrogante es la del promotor de salud barí, quien afirmó:

Yo vi a un señor decapitado y muertos. No pude dormir después. No comía, no podía pensar mucho. Consulté al cacique y me daba vuelta cabeza. Él me dio consejo; dijo que no me mezclara. Me dijo: «Piense bien lo que es [refiriéndose a los preceptos de Sabasëba]». (comunicación personal, 11 de marzo de 2010)

Pues bien, contar con *referentes de sentido* frente a las adversidades de la vida mostraba, de manera interesante e inquietante, las capacidades y los recursos de los barí que, desde la perspectiva de Benyakar (2005), se reconocen como intra, inter y transubjetivos¹⁴. En principio, estos factores confrontaban a los profesionales en psicología al tratar de comprender si había o no un lugar para las actividades en salud mental desde el modelo occidental y sobre el espacio posible para proponer y plantear la pertinencia de una intervención en dichas comunidades, más si se tenían en cuenta los parámetros institucionales.

Como parte de la reflexión, emergieron otros dilemas en torno a las posibles consecuencias de la intervención del equipo de psicología sin contar todos con herramientas aplicables en dicha comunidad o la luz verde para hacerlo desde una aproximación diferente. Ante este panorama, fue preciso cuestionarse el concepto de impacto cultural y su posible efecto de desinstalación de referentes propios, desde sus territorios.

A propósito de la presencia de nuevos comportamientos sociales, algunos de ellos relevantes a nivel de salud mental, específicamente en ciertas comunidades con mayor interacción con población no barí (campesinos), fue posible apreciar un choque cultural. Este fenómeno es entendido por Tajfel (1982) como el proceso de desorientación, malentendidos y conflictos que ocurre cuando personas de distintas culturas, en este caso indígenas y mestizos, interactúan y deben adaptarse a diferencias significativas en normas, valores, comportamientos y expectativas. Estos desencuentros pueden incluir una serie de desafíos como la discriminación, el prejuicio, la falta de comprensión mutua

¹⁴ Moty Benyakar (2005) aborda la subjetividad desde tres dimensiones. Por una parte, la intrasubjetiva o mundo interno se caracteriza por los procesos psicológicos individuales, la sensación, la emoción, la percepción, la conducta y la interacción, y el significado es personal. Por su parte, la intersubjetiva es bidireccional o multidireccional dado que el sentido ya no proviene del mundo interno, sino que deviene de la relación con los otros sujetos-nuevos-significativos, lo que implica el pasaje conceptual de objeto interno al otro. Esta segunda dimensión supone, a su vez, la inscripción de pactos y acuerdos implícitos, relacionados tanto con la positividad como con la negatividad, las alianzas y la organización de referentes colectivos por medio del vínculo. Por último, la transubjetiva comprende la representación del mundo pasado, presente y futuro en una cultura, y se constituye por incorporación de los objetos relacionales y simbólicos (parentales, familiares, sociales, etc.).

y las dificultades de comunicación.

Por otro lado, se pueden citar tres situaciones que ilustran a nivel general cómo son las prácticas de crianza, desarrollo y sexualidad en la comunidad. Un primer caso que refleja el cuestionamiento ante la introducción del castigo físico como modelo correctivo es el de una mujer que había permanecido en la Casa Barí durante seis meses y que durante su estadía ingresó a su hijo a la escuela por requerimientos del Estado. La madre llevó al niño a consulta porque su profesora le había dicho que él tenía trastorno de déficit de atención e hiperactividad (TDAH)¹⁵. Según la docente, el menor no podía quedarse quieto en su asiento por más de cuarenta y cinco minutos o aprender en otra lengua a la velocidad de sus nuevos y mestizos compañeros, por lo que sugirió que lo llevara al psicólogo. Por otro lado, una vecina mestiza le dijo que tenía que «darle chancleta» para corregirlo, pues era lo habitual en esos casos.

Ambas interacciones con otra cultura afectaron la relación significativa de crianza basada en los saberes tradicionales de la madre. En la reunión sostenida entre esta mujer, su hijo, un psicólogo y su supervisor se logró reconectar el proceso a las formas cotidianas de interacción y desarrollo de un niño en un contexto barí. Incluso, se descubrió que dicho encuentro cumplió la misma función de una práctica barí aplicada en casos específicos para corregir un sentido no cotidiano de interacción.

La intervención en este caso consistió en dialogar tratando, desde el lado del equipo de psicología, comprender y, desde el de la madre, reconocer en qué punto había emergido «el síntoma» que dio pie al desencuentro cultural interpretativo. Esta interacción consistió en hacer preguntas¹⁶ (dar consejos) a la señora para que lograra contextualizar la situación crítica experimentada por su hijo y cómo este respondía con sus recursos intra, inter y transubjetivos a pesar de que el nuevo contexto no había podido validar tales reacciones, sino en un sentido anómalo.

En conclusión, se reconoció que, contrario a los niños mestizos escolarizados, quienes deben permanecer sentados recibiendo información en su proceso de aprendizaje, los niños barí se crían en la selva. De manera que estos jóvenes están habituados a brincar y a moverse mientras aprenden a cazar y a pescar. Su aprendizaje supone moverse, identificar las cosas de su entorno e interactuar al lado del adulto, en un proceso que Vygotsky (1978) llamó «zona de desarrollo próximo».

¹⁵ El TDAH es una alteración del neurodesarrollo cuyos síntomas principales son inatención, hiperactividad e impulsividad. El trastorno altera las funciones ejecutivas, trayendo consigo dificultades para responder a determinados estímulos, planificar y organizar acciones, reflexionar, etc. Este concepto es una interpretación médica occidental, sin referencia en el mundo barí.

¹⁶ ¿Cómo corrigen a los niños en la comunidad?, ¿quién o quiénes lo hacen?, ¿cómo aprenden los niños las tareas de la vida?

El segundo episodio es una conversación surgida en un grupo focal de mujeres en el que hicieron referencia a algunos cambios en el patrón de la sexualidad, sus roles y posibilidades. Según las participantes, dichas transformaciones habían traído consigo problemas entre las parejas de la comunidad pues, en un principio, los hombres empezaron a buscar a las trabajadoras sexuales de La Gabarra, quienes, a diferencia de las indígenas, «se movían en la cama». Por lo tanto, algunos hombres barí prefirieron tener sexo con mestizas más que con integrantes de su misma etnia.

El asunto se complejizó cuando las mujeres barí decidieron realizar algunos de esos «movimientos» en la hamaca para agrandar a sus parejas, pues los hombres se asustaron y se enojaron porque creyeron que ellas estaban teniendo sexo con mestizos a escondidas (enfermera de la ONG, comunicación personal, 20 de abril de 2010). De este modo se introdujo un conflicto nuevo en cuanto a ideales sociales y relaciones interpersonales.

Esta especie de transformación de roles sexuales entre mujeres y hombres barí muestra un cambio cultural que puede ser entendido como una adaptación a nuevos modos de intimidad. Las indígenas barí, al tratar de satisfacer las expectativas sexuales de sus parejas, parecieron adoptar ciertos «movimientos» que habían escuchado que practicaban las mujeres mestizas y atraían a los hombres, pero generaron en cambio un desconcierto en la etnia, introduciendo tensiones en sus relaciones.

Aquí se puede evidenciar cómo una interacción específica no violenta entre diferentes culturas podría traer efectos conflictivos. En este caso, la pregunta por «el otro» no familiar, el extraño devenido rival, empuja a la búsqueda de una significación inquietante en el sentido de conflictos y crisis identitarias en cuanto a roles socioculturales. Lo mismo puede notarse también en la reacción de los hombres barí, que se sintieron celosos y confundidos, lo que refleja el inicio de una posible interrogación identitaria. Geertz (1973) nominaría esto bajo el concepto de teoría del significado.

Ahora bien, los cambios en las expectativas de comportamiento sexual de las mujeres barí pueden estar desafiando el orden establecido en sus comunidades, donde las normas de género y sexualidad se han sostenido de una forma particular. Desde una perspectiva antropológica, este tipo de conflicto puede ser interpretado como una manifestación del modo en que el poder de las estructuras sociales tradicionales se ve amenazado por influencias de otras culturas.

En esta línea de análisis se encuentra Hofstede (1991), quien plantea cómo las diferencias culturales pueden generar tensiones respecto, entre otros, a la sexualidad, los roles de género y las normas sociales. Los conflictos interculturales pueden surgir cuando estas dimensiones entran en contacto y no

se comprenden o se interpretan de manera diferente.

La tercera situación está protagonizada por un cacique que por un tiempo no estuvo muy interesado en que su comunidad hablara con los psicólogos. En una ocasión posterior a las múltiples visitas a sus territorios, comentó que sería necesario que el equipo de investigación, los no barí, hablaran por él «porque los jóvenes y el pueblo barí ya no escuchan como antes al cacique». En ese sentido, afirmó que las personas les creían a los lava-doras más que a él, y señaló que «ahora todos quieren parecer blancos».

El cacique resaltó que, anteriormente, los jóvenes hacían preguntas al líder de la comunidad o a los ancianos, y estos hacían largas narraciones pletóricas de detalles en los cuales transmitían distintos aspectos que daban cuenta de su sentido ancestral de vida. Sin embargo, en la actualidad la juventud parece no seguir completamente los lineamientos tradicionales, lo cual es interpretado por los barí como la fuente de muchas de las miserias que padecen hoy.

Lo mismo ya había sido detectado por los funcionarios de la ONG: «en los jóvenes no creo que haya mucho interés por perpetuar su cultura» (enfermero de la ONG, comunicación personal, 19 de abril de 2010). Si bien era posible reconocer en los barí herramientas para enfrentar las adversidades, también era evidente el riesgo al que la comunidad estaba expuesta al ir desvirtuando sus referentes culturales en procura de identificaciones externas, buscando nuevos patrones orientadores para resolver dificultades sin contar con su tradición. Este es, por tanto, otro modo en que puede verse el impacto que pueden provocar las interacciones con otros sistemas de creencias pues estas relaciones mantienen, modifican o transforman la estructura social, así como ellos, al mismo tiempo, son formados y moldeados en su identidad dentro de las relaciones sociales (Berger & Luckmann, 1968).

CONCLUSIONES

A modo de conclusión, se puede empezar por reconocer que haber tenido la posibilidad de trabajar en la zona y vivir dentro de algunas comunidades indígenas resultó un desafío edificante. Fue una oportunidad, por un lado, de confrontarse con una realidad cultural distinta a la de los colonos y, por otro, de abordar como profesionales una intervención no protocolizada de salud mental en un contexto de ayuda humanitaria y en medio de una situación cargada de dilemas, desafíos y limitaciones institucionales atravesados por la dinámica del conflicto armado, que presenta temporadas de recrudescimiento acordes a los problemas sociopolíticos del país. De hecho, el equipo de psicología repensó su papel en el terreno, cuestionando y construyendo nuevos conocimientos desde las realidades de las comunidades y su contexto a partir de sus intervenciones específicas.

En general, se observó que los barí cuentan con algunos artefactos culturales que protegen la vida y les dan significado a la violencia y a la muerte. Sin embargo, es preocupante que algunas influencias externas han empezado a modificar significativamente a la comunidad, en lo que se vería como un proceso de choque cultural. Un ejemplo representativo de estas tensiones, crisis y conflictos identitarios complejos devenidos de interacciones cotidianas no violentas entre culturas es el caso del intercambio sexual entre la población barí y las mestizas.

Este hallazgo supuso confrontar los marcos interpretativos de los problemas y las intervenciones desde la cultura del equipo de psicología. El asunto era que, para la población barí, no parecía pertinente ni aplicable una aproximación médica de la ONG con base en manuales estandarizados (DSM o CIE) y en los modelos de atención psicológica (de abordaje individual o grupal) que contemplan lo intra o lo intersubjetivo desde el paradigma egocéntrico (sí mismo referencial¹⁷) planteado por Landrine (1995), a diferencia de un modelo sociocéntrico (sí mismo indexical¹⁸). El abordaje debía tener en cuenta que esta comunidad cuenta con sus propios mecanismos culturales para dar sentido a sus vidas y los retos que se presentan. Así, en algunas ocasiones, la atención psicológica llegó a facilitar la reconexión de los consultantes indígenas con sus referentes ancestrales.

Siguiendo esa línea de reconexión cultural con sus referentes identitarios y comunitarios, la conclusión argumentada frente a la ONG fue una especie de dilema. Si se realizaba una intervención con los parámetros institucionales, se corría el riesgo de ir «occidentalizando» a los barí y no lograr metas claras pues los dispositivos, a corto plazo, no tendrían eficacia simbólica y, a largo plazo, podrían desactivar algunos procesos que estaban vigentes. Ahora bien, proponer un trabajo de corte más antropológico (psicología cultural) no estaba en los lineamientos del proyecto.

El dilema era entonces que, si se empezaba a intervenir, se estaría corriendo uno de los mayores riesgos de cambio al entramado de significaciones de la cultura barí; por ejemplo, cabía la posibilidad de empezar a superponerse a las funciones del cacique o de los sabios como órganos consultores que dan sentido

¹⁷ En las sociedades egocéntricas el «sí mismo referencial» es mucho más común. En ellas las personas tienden a ver el «yo» como algo autónomo, independiente y estable. El énfasis está en los logros, las características y las aspiraciones personales. En este tipo de comunidades, las identidades tienden a ser más individuales, y el autoconcepto se define por las cualidades internas de cada sujeto, sin demasiada referencia al contexto social o relacional.

¹⁸ En las sociedades sociocéntricas el «sí mismo indexical» es más predominante. En estos casos, la identidad de las personas está más influenciada por el contexto social, la cultura y las relaciones interpersonales. En lugar de ver el «yo» de manera independiente, la identidad se define en función de los roles que el sujeto ocupa dentro de su grupo social y de cómo interactúa con los demás. El «sí mismo» se concibe más en función de la interdependencia, la armonía social y las expectativas del grupo, en lugar de ser una construcción totalmente autónoma.

a las inquietudes de sus comunidades. Sin embargo, de igual forma es preciso reconocer que la interacción y el mestizaje cultural son fenómenos difícilmente ineludibles, más si las circunstancias del conflicto empujan a estos encuentros. Por lo tanto, si se piensa en una futura intervención en esta población desde la lógica sociocéntrica, se podrían acompañar los procesos para gestionar cualquier ruptura de referentes actuales o amenaza de desintegración cultural ante el recrudecimiento de la violencia en su territorio, buscando reconectarlos con sus propios recursos subjetivos.

Finalmente, fue posible comprender la importancia de no asumir posturas que sitúen la realidad del investigador u observador sobre la de los barí, emulando el concepto de «comparación denigrante» (Mañón, 2006). Relacionarse con una comunidad desde ese tipo de jerarquía solo daría cuenta de una especie de colonización del pensamiento que, en definitiva, impediría reconocer las diferencias y las similitudes existentes en los dos universos simbólicos y acompañar o no procesos inter y transubjetivos, en este caso, con los barí. En consecuencia, pensar un abordaje a estas poblaciones requiere considerar recursos exo-culturales sensibles desde una perspectiva psicocultural, a través de un diálogo de saberes y representaciones interculturales.

CONTRIBUCIONES DEL AUTOR

Juan Carlos Torres: estructuración general del artículo, diseño de la metodología, realización de las entrevistas individuales, recolección de información, análisis de la información y redacción del documento.

DECLARACIÓN SOBRE CONFLICTOS DE INTERÉS

Este escrito no estuvo bajo influencia en ningún momento por otros intereses distintos al de la expectativa por los resultados de la exploración. No hubo intereses propios o ajenos que incidieran en la rigurosidad de los resultados.

AGRADECIMIENTOS

Al pueblo barí por su calidez, a la ONG por la experiencia, y a ambos grupos por la disponibilidad mutua para realizar la intervención ante las adversidades del contexto. A Médicos Sin Fronteras por la posibilidad de haber conocido esta problemática en un contexto tan complejo como el colombiano.

REFERENCIAS

- Asociación Comunidades Indígenas Motilón Barí de Colombia (ASOCBARI) & Corporación Colectivo de Abogados Luis Carlos Pérez. (2009). *Informe de la situación de derechos humanos del pueblo indígena Motilón-Barí, Norte de Santander, Colombia*. Retrieved from <https://www.ccalcp.org/mediateca/090722%20Informe%20Pueblo%20Bari.pdf>
- Benyakar, M. (2005). *Subjetividad y desastres*. Paidós.

- Berger, P. L., & Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Amorrortu Editores.
- Castillo, D. (1992). *Mito y sociedad en los Barí*. Amarú Ediciones.
- Cole, M. (1999). *Psicología cultural: Una disciplina del pasado y del futuro*. Ediciones Morata. Retrieved from <https://es.scribd.com/document/471836263/Psicologia-Cultural-Una-disciplina-del-pasado-y-del-futuro>
- Comisión de la verdad. (2020). *Pueblo Barí, entre el exterminio estatal, extractivista y el conflicto armado [Video]*. Retrieved from YouTube: <https://youtu.be/i3-BOydU8Zw?si=YrotRU58OIMIOB74>
- Corte Constitucional de Colombia. (2006). *Sentencia T 880 de 2006*. Retrieved from <https://www.corteconstitucional.gov.co/relatoria/2006/T-880-06.htm>
- Crespo, C., & Brosky, J. (2022). Patrimonio, pueblos originarios y prácticas del secreto. *Revista Paginas*, 14(34), 1-21. doi:<https://doi.org/10.35305/rp.v14i34.582>
- El Espectador. (1997, mayo 15). *Una historia insólita*. Retrieved from Revista del jueves, No. 1046: <https://bruceolson.com/es/historia.html>
- Fernández, Z., & González, A. (2012). *Los Barí: Historia, sociedad y cultura*. Fundación Editorial El perro y la rana.
- Figueroa, I. (2016). Legislación marginal, desposesión indígena, civilización en proceso: Ecuador y Colombia. *Revista NÓMADAS*(45), 59–73. doi:<https://doi.org/10.30578/nomadas.n45a3>
- Galvis, H. (1995). *Somos Barí*. Ed. Presencia Ltda. Retrieved from https://www.ellibrototal.com/ltotal/?t=1&d=4884_4919_1_1_4884
- García, M. (2018). Salud mental en comunidades indígenas. In P. López (Ed.), *Intervenciones psicosociales en América Latina* (pp. 45–67). Editorial Latinoamericana.
- Geertz, C. (1973). El impacto del concepto de cultura en el concepto del hombre. In C. Geertz (Ed.), *La interpretación de las culturas* (pp. 41–84). Editorial Gedisa.
- Hatala, A. (2008). Spirituality and Aboriginal Mental Health: An Examination of the Relationship Between Aboriginal Spirituality and Mental Health. *Advances in Mind-body Medicine*, 23(1), 6-12. Retrieved from https://www.researchgate.net/publication/45389091_Spirituality_and_Aboriginal_Mental_Health
- Hofstede, G. (1991). *Cultures and organizations: Software of the mind*. McGraw-Hill.
- Kirmayer, L. J., & Valaskakis, G. G. (Eds.). (2009). *Healing traditions: The mental health of Aboriginal peoples in Canada*. UBC Press.
- Landrine, H. (1995). Clinical implications of cultural differences: the referential versus the indexical self. In N. R. Goldberger, & J. B. Veroff (Eds.), *The Culture and Psychology Reader* (pp. 401-415). New York University Press.
- Mañón, G. (2006). Ética y pluralidad cultural: Hacia una ética de la cultura. In C. Torres (Ed.), *Derecho a la no discriminación* (pp. 103-120). Instituto De Investigaciones Jurídicas Serie Doctrina Jurídica, Núm. 361. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Montoya, A., López, M., Cristancho, S., Valencia, M., Montero, O., & Hernández Holguín, D. (2020). Aproximación a la concepción de la salud mental para los pueblos indígenas de Colombia. *Ciência & Saúde Coletiva*, 25(3), 1783-1792. doi:<https://doi.org/10.1590/1413-81232020253.17832018>
- Nathan, T. (1999). *La influencia que cura*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Osorio Calvo, C. A., & Satizábal Reyes, M. (2020). El movimiento indígena como víctima del conflicto armado en Colombia y su apuesta por una paz desde una visión territorial. *Hallazgos*, 17(33), 197-219. doi:<https://doi.org/10.15332/2422409X.4369>
- Pabón-Lara, A. (2023). La frontera motilona: Relaciones interétnicas y conflictos en la región del actual Catatumbo (Colombia) durante la segunda mitad del siglo XVIII. *Anuario de Historia Regional y de las Fronteras*, 28(2), 165-194. doi:<https://doi.org/10.18273/revanu.v28n2-2023007>
- Páez Quintero, D. A., Sanabria Durán, M. D., Quintero Manzano, E., Cadena Morales, J. J., & Pacheco García, M. J. (2008). *Mundo Barí, un pueblo que se niega a desaparecer*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Retrieved from <https://es.scribd.com/document/355084963/Libro-MUNDO-BARÍ>
- Ruíz Eslava, L. F. (2015). Salud mental en tiempos de guerra, una reflexión sobre la relación conflicto armado-salud mental en la comunidad indígena Emberá en situación de desplazamiento forzado. *Revista de la Facultad de Medicina*, 63(3), 399–406. doi:<https://doi.org/10.15446/revfacmed.v63n3.49820>
- Sampson, A. (2000a). Mente, cultura y enfermedad. *Revista Colombiana de Psicología*(9), 23–31. Retrieved from <https://revistas.unal.edu.co/index.php/psicologia/article/view/16108>
- Sampson, A. (2000b). Funciones y sentidos de la cultura. In M. C. Tenorio (Ed.), *Pautas y prácticas de crianza en familias colombianas, Serie Documentos de Investigación* (pp. 259-268). Ministerio de Educación y la OEA. Retrieved from [https://cognitiva.univalle.edu.co/archivos/grupo%20cultura/AS/Articulosycapitulos/Funciones%](https://cognitiva.univalle.edu.co/archivos/grupo%20cultura/AS/Articulosycapitulos/Funciones%20de%20crianza%20en%20familias%20colombianas.pdf)

20y%20Sentidos.pdf

- Sánchez, N. (2016, noviembre 14). Los procesos de paz de los barís. *El Espectador*. Retrieved from <https://www.elespectador.com/colombia-20/paz-y-memoria/los-procesos-de-paz-de-los-baris-article/>
- Siurana, J. (2010). Los principios de la bioética y el surgimiento de una bioética intercultural. *Veritas*(22), 121-157. doi:<http://dx.doi.org/10.4067/S0718-92732010000100006>
- Soy Tibuyano. (s.f.). *Bruce Olson*. Recuperado el 20 de mayo de 2024, de Bruce Olson: <https://soytibuyano.wordpress.com/bruce-olson/>
- Tajfel, H. (1982). *Ethnic identity and intergroup relations*. Cambridge University Press.
- Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Harvard University Press.