



ICANH

Todos los peces se fueron Beda jôma waurisia

Laura Gaviria Vargas

Programa de Estímulos ICANH Orlando Fals Borda 2025

Estímulos para la investigación sobre agua, alimentos y energía

Informe final de investigación

24 de noviembre de 2025

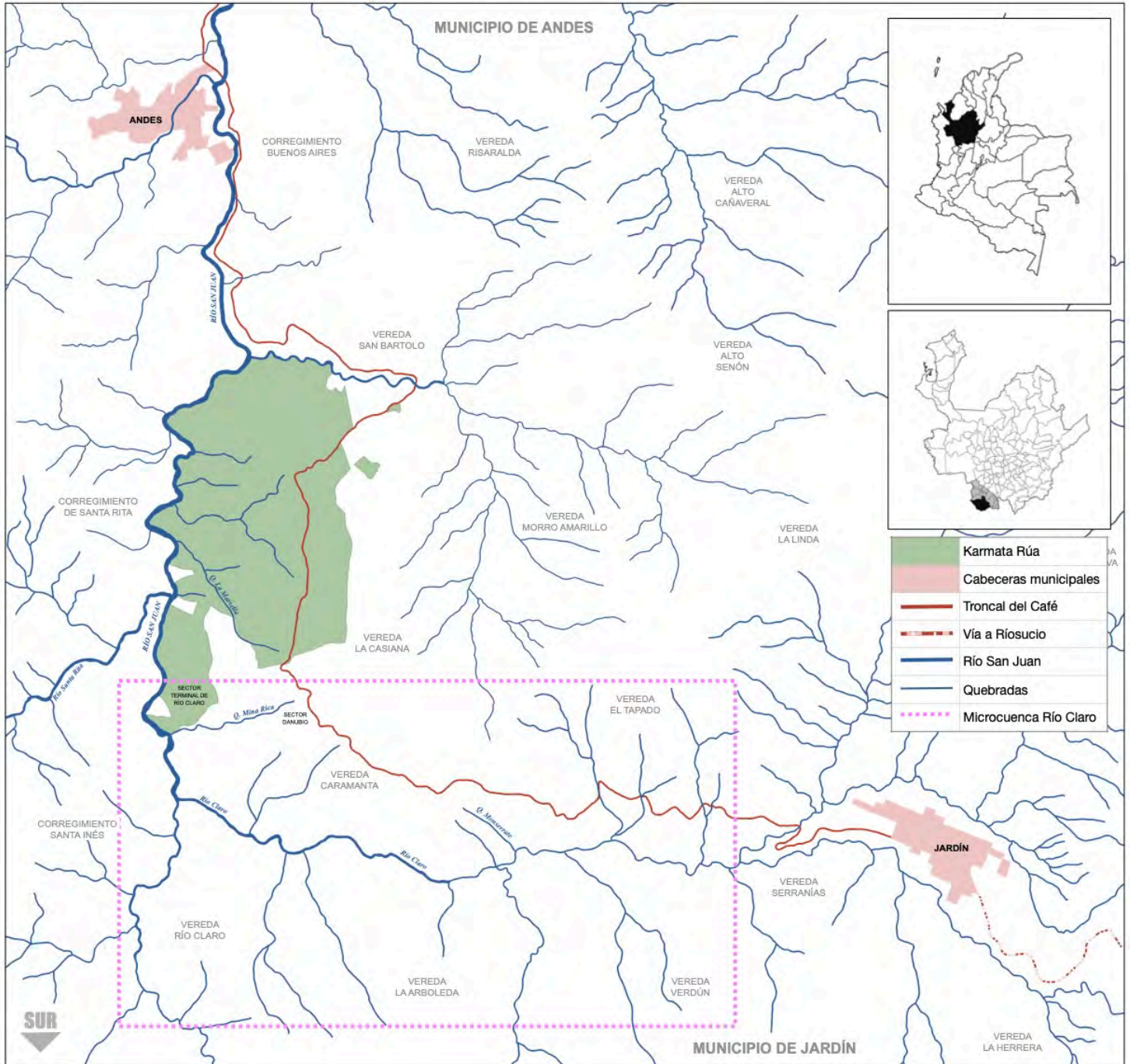
Tabla de contenido

Introducción	5
Metodología	7
Discusión y reflexiones	23
Resultados	36
Fuentes y bibliografía.....	37
Anexo	39

Lista de figuras

Figura 1. Materiales de divulgación de los cuatro talleres participativos	9
Figura 2. Materiales taller de cartografías de agua y tierra	11
Figura 3. Taller cartografías de agua y tierra	12
Figura 4. Taller recorrido territorial	13
Figura 5. Diálogos con abuelas y abuelos	15
Figura 6. Fidel de Jesús Baquiza González	16
Figura 7. Taller las coordenadas del agua	18
Figura 8. Taller las coordenadas del agua	19
Figura 9. Taller las coordenadas del agua	20
Figura 10. Taller avance legal proyecto hidroeléctrico	21

Karmata Rúa en el contexto hídrico y socioespacial de la PCH La Joya



Fuente: elaboración propia.

Introducción

[...] Las hondonadas ribereñas parecen cavernas que labrara el río en su desesperado buscar el Cauca de aguas turbias. Arriba de la construcción se chorrea la corriente en avalancha contra una torre roqueña, y en esguince bandolero se zafa, alerta ante lo inesperado. Choca en los barrancos que no pueden acostumbrarse a su empuje, sigue golpeando piedras que quieren interceptarla y continúa dejando apenas la espuma rabiosa, pues nada es capaz de interrumpir su curso. Poco más abajo, con escándalo de loco, se mete a lo más hondo de la encrucijada bregando por dividir en dos la tierra. En la orilla, donde los indios formaban sus toldas o pescaban y cazaban, se vieron chozas con forma de vivienda. Los nativos, que todavía conservaban el odio y temor al blanco, levantaron sus tambos y marcharon aguas arriba donde, solos, pudieron llorar el dolor de su raza caída. Fue el abuelo de mi padre uno de los más tenaces colonizadores. Abrió caminos, derribó montes, venció obstáculos de tierra y hombre. Los indios que se adaptaron al nuevo régimen lo llevaban en andas hasta la casa construida por él en la ribera ochenta años atrás. [...]

La tierra éramos nosotros, [1945]2023, pp. 52-53.

El fragmento anterior, de un texto publicado originalmente en 1945, revela gran parte del sentido implícito que atraviesa la documentación histórica revisada hasta el momento en esta investigación. La narración de *La tierra éramos nosotros* no solo remite a una memoria familiar teñida de nostalgia, sino que también expone las lógicas de representación de un territorio marcado por el conflicto de las interpretaciones. Los ríos, como eje central del espacio y de este proyecto, se convierten en escenario de disputas simbólicas entre los diferentes *tipos* de pobladores. Las categorías de “indios” y “colonizadores” no solo aluden a identidades configuradas históricamente, sino que también evidencian una construcción discursiva que ha naturalizado ciertas formas de habitar y narrar el territorio. Esta tensión se manifiesta de forma persistente en el espacio concreto de este estudio: el municipio de Jardín, en Antioquia.

Este proyecto de investigación, desarrollado en el marco del Programa de Estímulos ICANH Orlando Fals Borda 2025 —y centrado en el agua, los alimentos y la energía—, retoma y amplía el epílogo de la tesis de maestría “El territorio de nosotros. La construcción histórica de la territorialidad de una comunidad ēbēra chamí en el suroeste lejano de Antioquia, Colombia” (2025). En ese trabajo se examinó de manera amplia la construcción de la territorialidad ēbēra chamí en los municipios de Andes y Jardín. Ambos municipios han sido históricamente atravesados por la colonización antioqueña y, al mismo tiempo, exponen las dinámicas de exclusión, marginalidad y de resistencia indígena. La investigación actual se centra en cuatro dimensiones complementarias que permiten abordar la complejidad del territorio ēbēra chamí:

El río como territorio comunitario: los ríos y quebradas son considerados fuentes de sustento material y espiritual, constituyen espacios de interacción entre humanos, fauna y entidades espirituales, y desempeñan un papel central en la vida comunitaria y la memoria histórica.

Sitios sagrados y cosmología comunitaria: la sacralidad se expresa en prácticas rituales, en la interacción con seres no humanos y en la organización social, evidenciando la relación entre la espiritualidad, la historia y la producción territorial.

Transmisión intergeneracional de conocimientos: los relatos míticos y las prácticas ancestrales aseguran la continuidad de saberes ecológicos, culturales y espirituales, aun frente a la influencia de racionalidades modernas y discursos hegemónicos.

Conflictos socioambientales situados: los procesos de colonización, expansión cafetera y proyectos extractivos recientes, como la construcción de pequeñas centrales hidroeléctricas, afectan directamente los derechos, la identidad y las prácticas comunitarias.

La canción *ēbēra chamí Karmata dó wará*, de Alejandro González Tascón (2017), condensa esta experiencia colectiva: “Al caer la tarde, el pobrecito se dirige a su casa para tener que decirle a su mujer: no me diga nada, de nuestro río *todos los peces se fueron*”. Este verso expresa, con la fuerza de la memoria oral, la afectación histórica del río sobre la vida cotidiana y el horizonte espiritual de la comunidad. En conjunto, este análisis propone comprender el territorio *ēbēra chamí* del suroeste de Antioquia como un proceso histórico, relacional y dinámico, configurado por la interacción persistente entre poblaciones indígenas y las no indígenas, por la cosmovisión comunitaria y por las tensiones derivadas de los proyectos económicos contemporáneos.



Metodología

La estrategia metodológica de esta investigación se estructuró en torno a cuatro fases distintas: 1) lectura de literatura académica y de divulgación; 2) análisis de fuentes históricas y archivos locales; 3) participativa de trabajo en campo; y 4) sistematización de la información. Estas fases estuvieron acompañadas de un momento inicial de socialización y gestión, y de un momento final —actual— de entrega de resultados a la comunidad indígena y al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). A continuación, se describen cada una de las fases:

1) lectura de literatura académica y de divulgación

En una primera etapa, la lectura de fuentes secundarias comprendió la revisión de la bibliografía académica contemplada en el esquema teórico del proyecto, con especial atención al trabajo de Maristella Svampa (2019). Asimismo, se consultaron escritos seleccionados de divulgación científica (Piedrahita, 2020; Gutiérrez Ardila, 2023; Eigenmann, 2024) y de literatura regional y local (Zuluaga, 2020; Mejía Vallejo, [1964, 1988, 1995]2023; Giraldo Ramírez, 2022). La lectura y articulación de estas y otras fuentes de literatura especializada y de divulgación se mantuvo de manera transversal a lo largo de los cinco meses de ejecución del proyecto de investigación, sirviendo como eje orientador para el análisis y la construcción de reflexiones contextualizadas.

2) análisis de fuentes históricas y archivos locales

Por otro lado, la fase de consulta y análisis de fuentes primarias documentales e históricas, proyectada para los meses de agosto y septiembre de 2025, se llevó a cabo con la documentación resguardada por la Corporación Centro Histórico y Cultural Marco A. Jaramillo, en lugar de hacerlo con la documentación del Archivo Histórico Municipal de Jardín (AHMJ). La Corporación, más conocida como Centro de Historia, es una entidad privada con funciones públicas que, gracias a su ubicación en la Casa de la Cultura Clara Rojas y al esfuerzo de sus integrantes por la custodia y divulgación de la historia y el patrimonio municipal, permite la consulta de archivos que de otro modo serían inaccesibles.

Esto se debe, principalmente, a las precarias condiciones del AHMJ, que, a pesar de estar en el mismo edificio y de la cercanía de sus instalaciones, presenta un nulo estado de conservación que imposibilita el acceso, la consulta y la investigación de cualquier tipo. En contraste, el Centro de Historia facilita el estudio de una pequeña parte de la documentación del siglo XIX mediante algunos archivos históricos originales rescatados del AHMJ, así como de otros documentos del mismo siglo generalmente conservados en formato de fotocopias. Además, ofrece acceso a documentación del siglo XX acumulada durante los años de gestión del Centro de Historia—en funcionamiento desde 1990—, que también fue consultada en esta investigación.

Aquí es importante precisar algunos aspectos de la documentación histórica consultada. Entre los archivos locales revisados, que incluyen recortes de prensa agrupados en volúmenes tipo “álbum” compilados a lo largo de los años por integrantes del Centro de Historia, así como otros documentos administrativos, litigios y reportes oficiales, destacan aquellos titulados como

“monografías” o “crónicas” municipales. En términos generales, esta documentación aborda temas macro como las disputas territoriales y de límites municipales (por ejemplo, entre Andes y Jardín); el poblamiento y la colonización del suroeste antioqueño, con la figura emblemática del colono trabajador o “titán incansable destructor de montes”; los conflictos de propiedad y de aguas; el control de caminos rurales; y múltiples referencias a la minería, las salinas y el comercio cafetero. No obstante, entre las líneas de esas monografías se filtra información significativa sobre el papel de la Iglesia católica en la “civilización” de los indígenas, así como sobre los pueblos originarios Docatoes, Chamíes y Caramantas. Relatos que incluyen leyendas sobre personajes como el indio Ricardo, el cacique Cornelio Panchí o el jaibaná Manuel Antonio, y que condensan la memoria mítica del territorio.

En cuanto a las monografías —de indudable valor para comprender la memoria local y los discursos identitarios del municipio de Jardín—, conviene señalar que muchas carecen de fecha y autor conocido. Algunas parecen haber sido redactadas por miembros del propio Centro de Historia, como es el caso de la Recopilación histórica del municipio de Jardín, escrita en 1988 por el médico Rodrigo Díaz Serna, fundador del mismo Centro de Historia en mayo de 1990. Así, durante el proceso de lectura y análisis, fue necesario inferir las fechas de redacción a partir de las referencias internas de los textos. Sin embargo, el anonimato de estos documentos no les resta veracidad histórica; por el contrario, la indeterminación de su autoría permite considerarlos como materiales cuya riqueza reside en ser testimonios colectivos y contextuales, que permiten develar los hilos temáticos e históricos del conjunto documental.

3) trabajo de campo

El trabajo participativo y comunitario fue la columna vertebral de la investigación y se llevó a cabo entre los meses de junio y octubre de 2025. La estrategia de campo se estructuró en cuatro talleres participativos y una semana de entrevistas directas con personas previamente seleccionadas. Uno de los ejes principales de los talleres consistió en contar con la participación de un equipo interdisciplinario integrado por dos expertos en distintas áreas —geografía y derecho—, una persona encargada de la asistencia de campo, un enlace territorial que también cumplió funciones de guía y traductor, además de un fotógrafo responsable de registrar todas las actividades del proyecto y un médico tradicional o jaibaná, quien acompañó la armonización tradicional *ēbēra chamí* en la quebrada Río Claro. El equipo estuvo conformado por personas del mismo territorio: la investigadora principal, la asistente de campo y el abogado provenientes de Andes; el geógrafo, de Jardín; y el fotógrafo, el enlace territorial y el jaibaná, de Karmata Rúa.

La conformación de un equipo interdisciplinario para la lectura e interpretación de la documentación técnica fue clave para comprender y posicionar el avance de la Pequeña Central Hidroeléctrica (PCH) en los planes de desarrollo locales y regionales, además de dimensionar las características geográficas y la relación territorial de la comunidad con este afluente. A este trabajo se sumaron las cartografías sociales y los mapeos participativos (Garcés Montoya et al., 2024), que representaron una oportunidad para construir una reflexión comunitaria y generacional sobre el espacio y sobre un conflicto socioambiental situado. Los recorridos por el

territorio fortalecieron la realización del mapeo participativo y propiciaron el diálogo posterior con las abuelas y los abuelos que resguardan historias orales y memorias sobre la vinculación de las y los ãbã chamí con la quebrada Río Claro, ampliando así la comprensión del territorio y situando el conocimiento desde las propias voces comunitarias.

Esta serie de cuatro talleres, titulada *Río Claro: cuatro talleres para conectar y reflexionar junto al río*, inició con una caracterización y exploración geográfica del territorio y culminó con un espacio dedicado al derecho como herramienta para la defensa de las resistencias sociales y las nuevas gramáticas políticas ecoterritoriales. En las siguientes páginas presentaré las dinámicas específicas de cada taller, junto con los materiales de difusión elaborados para la convocatoria a través de las redes sociales y una selección de fotografías de los encuentros y otros instrumentos. Es importante aclarar, no obstante, que estos talleres se plantearon de forma progresiva, y que las visitas a las casas de las abuelas y abuelos fueron el centro de la estrategia de campo. En otras palabras, los talleres se diseñaron de modo que los conocimientos del primer taller sirvieran para orientar el segundo, y que esa primera sección fuera significativa en el diálogo con las y los más adultos, así como lo sería ese diálogo para la orientación de la segunda sección.

Figura 1. Materiales de divulgación de los cuatro talleres participativos

Primera sección



Segunda sección



Elaboración propia.

Taller 1. cartografías de agua y tierra

Las siguientes anotaciones sobre el Taller 1 se basan en el informe del Dr. en Ciencias Sociales Sergio Iván Arroyave A. Este taller, realizado con la comunidad ēbēra chamí de Karmata Rúa en el marco del proyecto *Todos los peces se fueron – Beda joma waurisia*, tuvo lugar el sábado 19 de julio de 2025, de 2:00 p. m. a 5:30 p. m. y buscó generar un espacio de aprendizaje colectivo sobre la topografía e hidrología del municipio de Jardín, así como sobre los posibles impactos de la PCH La Joya. La sesión partió de la premisa de que, para las comunidades indígenas, el territorio —sus ríos, montañas y aguas— posee un valor cultural y espiritual que trasciende lo meramente ecológico. En este marco, la cartografía se abordó no solo como herramienta técnica, sino también como recurso pedagógico y político, capaz de visibilizar las relaciones entre territorio, memoria y transformaciones ambientales. Durante la actividad se exploraron las nociones básicas de los mapas, orientación, símbolos y escala, integrándolas con el conocimiento local. Al taller asistieron 11 personas de distintas generaciones y roles en la comunidad, incluyendo comuneros y comuneras, músicos tradicionales, docentes y jóvenes de ambos sexos.

Momentos del taller

- a) **Manos al mapa:** las y los participantes aprendieron a leer mapas, identificando ríos, caminos y curvas de nivel. Se trabajó sobre tres mapas de la cuenca del río Claro, generando discusiones sobre la ubicación de la comunidad, la extensión de la cuenca y los posibles impactos del represamiento parcial de aguas. Esta actividad se reforzó con la salida de campo al Río Claro, expuesta más adelante, que conectó los conocimientos de este taller con la experiencia territorial directa. Tanto para la salida, como para esta actividad, se usaron tres mapas: a. Río Claro cuenca baja; b. Río Claro toda la cuenca; y c. Río Claro y San Bartolo.
- b) **Perfiles topográficos:** los participantes elaboraron perfiles transversales al río, graficando alturas y pendientes para visualizar cómo la geografía condiciona el flujo de agua y los posibles impactos de la PCH. Esta actividad facilitó la discusión sobre riesgos de desvíos de agua, pérdida de biodiversidad ribereña y afectaciones a prácticas culturales de pesca.
- c) **Conversación sobre afectaciones de la PCH:** en la parte final del taller se abordó el funcionamiento de la hidroeléctrica a filo de agua, comparando su rentabilidad económica con los costos socioambientales para la comunidad: reducción de caudales, alteraciones en ciclos reproductivos de peces y debilitamiento de la soberanía territorial. Se destacó que la quebrada Río Claro y sus afluentes son fundamentales no solo en términos ecológicos, sino también en la organización social y cultural de la comunidad indígena y campesina. La construcción de la PCH La Joya, con capacidad proyectada de 2.63 MW y caudal de diseño de 6.2 m³/s durante 50 años, plantea interrogantes sobre la sostenibilidad hídrica, el caudal ecológico autorizado (0.89 m³/s), las repercusiones en el ecosistema y los impactos sobre comunidades y sitios sagrados vinculados al río.

Figura 2. Materiales taller de cartografías de agua y tierra



Fotografía: Andrés Felipe Tascón. Mapas: Sergio Iván Arroyave.

De este modo, el taller fortaleció la capacidad de las y los asistentes para leer los mapas y analizar los impactos territoriales, facilitando su interlocución con actores externos. Además, se destacó la importancia de los mayores —jaibanás, sabedoras y sabedores, médicos tradicionales, abuelas y abuelos— en la transmisión de memoria territorial, promoviendo la apropiación intergeneracional del conocimiento sobre la quebrada Río Claro. El ejercicio evidenció la tensión crítica de la Pequeña Central Hidroeléctrica La Joya: beneficios económicos para agentes externos frente a costos socioambientales y culturales para las comunidades y el ecosistema.

Figura 3. Taller cartografías de agua y tierra



Fotografías: Andrés Felipe Tascón.

Taller 2. recorrido territorial Río Claro

Para la realización de este taller fue crucial la preparación de varios aspectos logísticos: el transporte en *carpati* de ida y regreso al río, la alimentación (desayuno y almuerzo) y una visita previa para reconocer el lugar y seleccionar el espacio de trabajo. Posteriormente, tras identificar que el sitio más adecuado era la Institución Educativa de Desarrollo Rural Miguel Valencia, se presentó una solicitud formal a sus directivas para el uso del Aula de Meteorología. El taller se llevó a cabo el sábado 9 de agosto de 2025, en una jornada extendida de 7:00 a. m. a 3:00 p. m.

Ese día, el transporte recogió a todas y todos en la entrada principal del resguardo y nos llevó hasta la institución educativa. En el aula nos presentamos y expusimos los propósitos principales de nuestra visita. En este diálogo inicial surgieron varias preguntas, entre ellas: ¿es el Río Claro parte del territorio *ēbēra chamí*? Luego de ese primer intercambio, nos dirigimos a la zona previamente seleccionada para conectar y reflexionar junto al río. El camino hacia la quebrada Río Claro, por la ruta elegida, era de difícil acceso, pues presentaba medianos y grandes encañonamientos. Sin embargo, esta elección fue intencional: buscaba propiciar la aplicación de elementos del Monitoreo Ambiental Comunitario (MAC), pero enfocados únicamente en los parámetros físicos; es decir, sin incluir los biológicos o químicos. Este ejercicio se centró en la observación y el registro directo de las condiciones físicas del entorno, apelando a los sentidos de las y los participantes. De este modo, pudieron observar cualitativamente el nivel y la profundidad del cauce, la temperatura del agua y del aire, la transparencia y turbidez del agua, así como su color, olor y aspecto. También se registraron características de las márgenes ribereñas, reconociendo los cambios y particularidades del paisaje fluvial en una temporada de lluvias marcada por la inestabilidad del terreno, los múltiples derrumbes y la fuerza de la corriente.

Figura 4. Taller recorrido territorial





Fotografías: Andrés Felipe Tascón.

El grupo, conformado por quince personas —sin contar al geógrafo, la asistente de campo y la investigadora del proyecto—, era diverso en edades y roles. Participaron jóvenes estudiantes de la Institución Educativa de Karmata Rúa pertenecientes al Semillero de Investigación Rubén González; jóvenes y adultos integrantes de la Guardia Indígena del resguardo; un médico tradicional y varios comuneros y comuneras. Al finalizar la jornada, y ya de regreso en el aula, nos reunimos en un círculo para compartir nuestras experiencias y reflexiones, además de escuchar las historias que el jaibaná y médico tradicional relató sobre un sitio sagrado del río, del cual se dice que puede causar daño a quien lo visita sin la preparación espiritual adecuada.

Este segundo taller fortaleció el vínculo entre la observación empírica y el conocimiento ancestral sobre el río Claro. Al combinar la lectura sensorial del entorno con la memoria territorial compartida, las y los participantes reconocieron cómo los cambios en el cauce, la fuerza del agua o la estabilidad de las laderas reflejan transformaciones más amplias del ecosistema y del equilibrio espiritual del territorio. De este modo, la aplicación de algunos elementos del MAC no solo aportó herramientas técnicas para profundizar la comprensión y la relación con el agua, sino que también reavivó una reflexión colectiva sobre la responsabilidad de proteger los lugares sagrados y los bienes comunes que sostienen la vida del pueblo ěbëra chamí.

(Actividad 3.) Diálogos con abuelas y abuelos

La selección y aceptación de las abuelas y los abuelos con quienes se conversó fue emergiendo en el transcurso de las dos actividades anteriores. Las entrevistas, en este caso, siguiendo a Marín Salamero (2020), permitieron el diálogo entre distintas experiencias subjetivas y únicas alrededor del río y su relación con lo colectivo. Este diálogo, como plantea la misma autora, sobrepasa las historias oficiales y normativas, al tiempo que abre caminos para el entrecruzamiento de diversas interpretaciones sobre una experiencia histórica y también posibilita la construcción de relatos corales (p. 7). En esta fase, el equipo conformado por la asistente de campo, el fotógrafo, el enlace territorial y la investigadora principal se desplazó hasta las viviendas de:

- | | |
|-------------------------------------|------------------|
| 1. Rita Lina Saigama | [91 años (1934)] |
| 2. Fidel de Jesús Baquiaza González | [88 años (1937)] |
| 3. Noe Arcadio Yagarí Niaza | [58 años (1967)] |
| 4. Cruz Elena Niaza González | [81 años (1944)] |
| 5. Benjamín Yagarí Yagarí | [82 años (1943)] |
| 6. Rodrigo de Jesús Panchí Baquiaza | [76 años (1949)] |

Figura 5. Diálogos con abuelas y abuelos



Fotografías: Andrés Felipe Tascón.

El contexto de todas las entrevistas inició de manera similar: 1) Introducción del proyecto: presentación del equipo y filiación institucional con el Programa de Estímulos del ICANH; 2) Motivo de la elección: explicación de por qué se había seleccionado a cada participante y qué se esperaba aprender de sus relatos; 3) Tiempos: margen temporal pactado, generalmente de unas dos horas; 4) Permisos: solicitud para grabar audio, video y realizar registros fotográficos; y, 5) Claridades: explicación sobre el uso de las imágenes y del informe final. No todos aceptaron ser fotografiados, pero todos accedieron a que se registrara su voz. Es importante subrayar que, retomando a Marín Salamero (2020), los diálogos incorporados en estas páginas no buscan “dar voz a nadie”, sino reconocer que “somos quienes recibimos la voz de los y las participantes” (p. 21). A la larga, son ellos quienes deciden qué cuentan, cómo lo cuentan y qué omiten en sus historias. En ocasiones, sus respuestas se daban alternativamente en español y en *ēbēra*, por lo que la presencia del fotógrafo y enlace territorial fue fundamental para traducir ciertos apartes.

En definitiva, en las palabras de las abuelas y los abuelos *ēbēra* chamí, el río —tanto el San Juan como las quebradas Río Claro, San Bartolo y Santa Rita— es una entidad viva. Es un espacio de respeto, aprendizaje y resguardo espiritual. Sus relatos muestran cómo el río está ligado tanto a la vida cotidiana —la pesca, la caza, la recolección de plantas, el barequeo, los baños recreativos o el lavado de la ropa— como a los saberes espirituales transmitidos de generación en generación. La presencia de animales míticos asociados a sitios sagrados ha sido valiosa para enseñar los límites del territorio y para cultivar una relación sensible con él. Aunque muchas de estas prácticas han cambiado con el tiempo, las memorias de las y los abuelos continúan orientando el vínculo espiritual y comunitario con el río y sus afluentes. En el siguiente subcapítulo, dedicado a la discusión, se presentarán algunas de las historias más significativas surgidas en estos diálogos.

Figura 6. Fidel de Jesús Baquiaza González



Fotografías: Andrés Felipe Tascón.

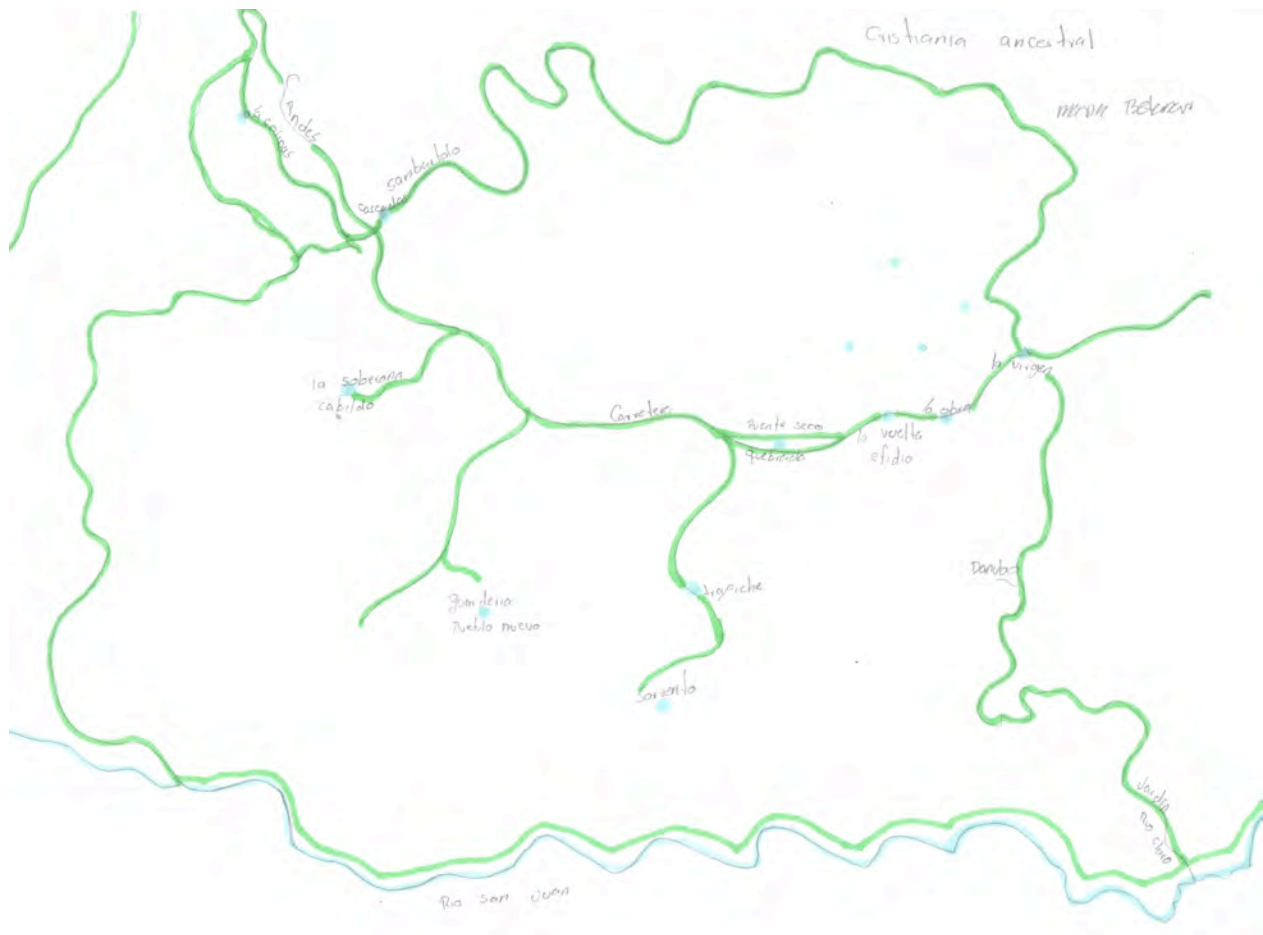
Taller 3. las coordenadas del agua

El propósito de este ejercicio fue comprender cómo, más allá de una perspectiva cartesiana del espacio —como la trabajada en la primera sección—, la comunidad ěbēra chamí representa y significa su territorio comunitario. Más que elaborar un mapa objetivo del conflicto socioambiental asociado a la PCH La Joya en Río Claro, se propuso una actividad de mapeo espontáneo, entendiendo que representar el territorio implica una complejidad particular, pues “se trata de un concepto a veces vago y difícil de entender” (Alonso & Boege, 2023, p. 22). Este taller se fundamentó teórica y metodológicamente en dos textos clave: *Las otras cartografías: Etnografía de la experiencia indígena del espacio y el tiempo* (Alonso & Boege, 2023) y *Cartografía social: minga de saberes y metodologías* (Garcés Montoya et al., 2024). Ambas obras permitieron articular la reflexión sobre las formas diversas de conocer y representar el territorio desde perspectivas críticas y participativas.

En el contexto del territorio ěbēra chamí, las relaciones de poder se manifiestan en la tensión histórica entre el pueblo indígena y los actores colonizadores —entre ellos caficultores, la Iglesia y el Estado— que, a través de la expansión agrícola, económica, social, cultural y política, han transformado profundamente las dinámicas territoriales. El mapa —como lenguaje ideológico— no solo registra esa historia, sino que materializa la jerarquización del espacio: delimita, nombra y ordena los lugares según una lógica productiva heredada de la colonización. De este modo, las cartografías hegemónicas legitiman el control sobre la tierra, naturalizando procesos de expropiación y replegamiento territorial de las comunidades originarias. Desde esta perspectiva, cuando Alonso y Boege (2023) afirman que a través de las cartografías etnográficas es posible rastrear una historia social “tanto de las representaciones del espacio como de los espacios de representación” (p. 124), señalan una distinción analítica fundamental.

Las representaciones del espacio corresponden a las formas en que las élites o instituciones dominantes conciben y ordenan el territorio —por ejemplo, a través de catastros, planes de ordenamiento territorial o políticas agrarias—, mientras que los espacios de representación aluden a los significados vividos, simbólicos y experienciales que las comunidades atribuyen a su entorno. Esta distinción permite comprender que los conflictos territoriales no son únicamente materiales, sino que también están atravesados por disputas de sentido, en las que la cosmología indígena se enfrenta a racionalidades hegemónicas que buscan homogeneizar el territorio bajo criterios económicos, técnicos y excluyentes. En el caso de la comunidad ěbēra chamí, las cartografías producidas en este taller evidencian que el replegamiento territorial no solo implica la pérdida física del espacio ancestral, sino también la marginación de sus modos propios de representar y habitar el mundo. Así, las otras cartografías elaboradas colectivamente se constituyen en iniciativas de resistencia simbólica, orientadas a recuperar la memoria y los vínculos con el agua, el monte y los lugares sagrados, desafiando la hegemonía de las representaciones espaciales impuestas por el modelo caficultor y estatal.

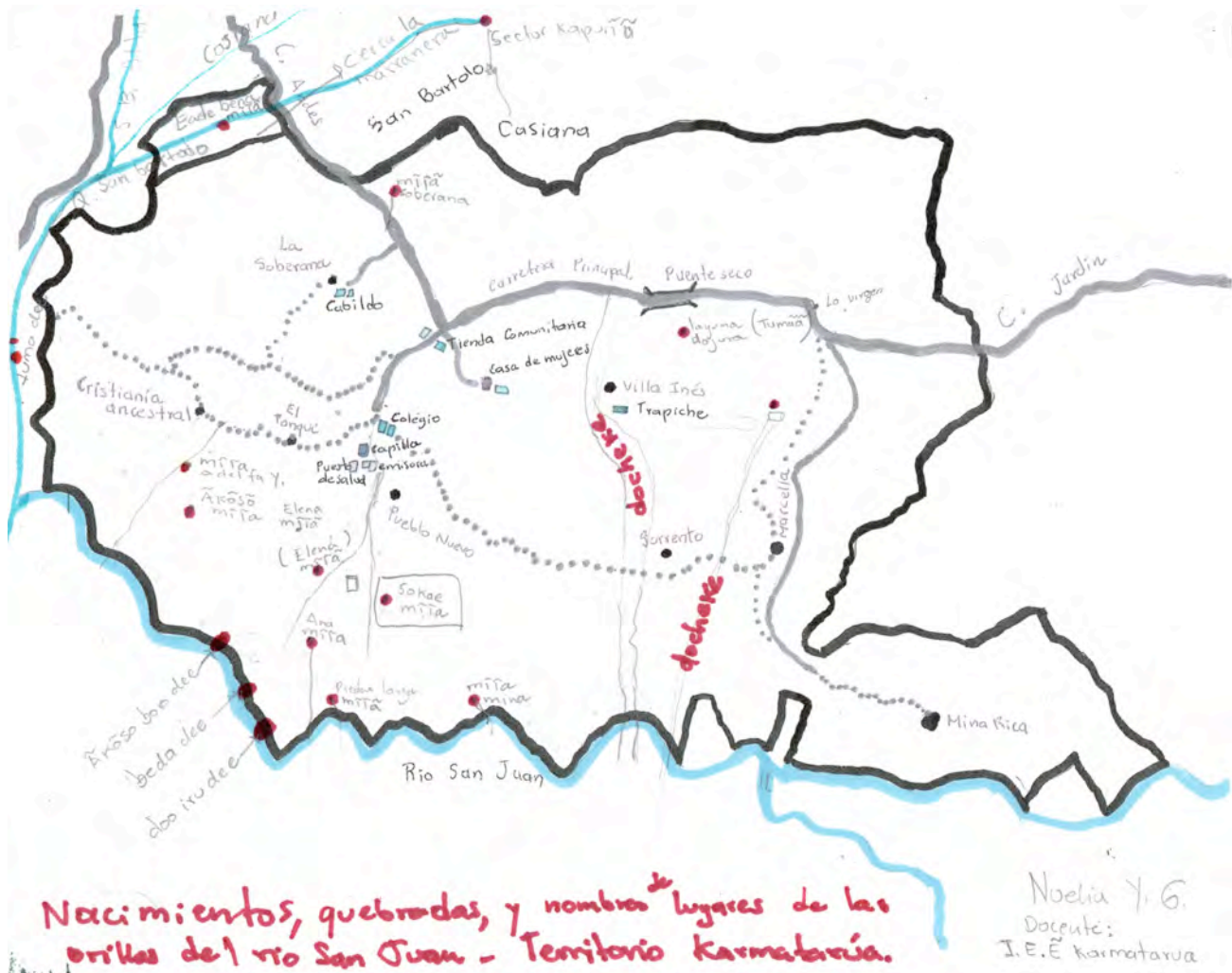
Figura 7. Taller las coordenadas del agua



Fuente: Dibujo realizado en el en el taller 3.

Por otro lado, Garcés Montoya et al. (2024) plantean que “así como los sujetos somos seres con historia, el territorio también la tiene, de manera que esta historia se expresa en su configuración actual” (p. 22). Desde esta perspectiva, el taller se orientó a reconocer el territorio como una construcción histórica viva, donde confluyen memorias, experiencias y transformaciones colectivas. La minga de saberes propuesta por los autores inspiró una metodología participativa que valoró los relatos, percepciones y conocimientos de la comunidad como parte integral del proceso de conocimiento territorial. En este marco, la delimitación espacial en los mapas elaborados por la comunidad no solo representó coordenadas físicas, sino que también contó historias: al incluir ciertos lugares —como ríos, nacimientos, caminos y sitios sagrados— y dejar de lado otros, los mapas revelan las prioridades, memorias y valores de la comunidad, así como las tensiones y exclusiones impuestas históricamente por la colonización y la expansión caficultora. De este modo, aquí la cartografía se entiende como una narrativa, donde la selección de lo que se representa y lo que se omite comunica relaciones de poder y significados culturales.

Figura 8. Taller las coordenadas del agua



Fuente: Dibujo realizado en el taller 3.

El ejercicio de mapeo, centrado en las “coordenadas del agua”, permitió visibilizar relaciones simbólicas y políticas que estructuran la vida comunitaria, reconociendo el río como eje articulador de la territorialidad ebēra chamí. Desde Alonso y Boege (2023), estas representaciones pueden leerse como espacios de representación, donde se manifiestan cosmologías y afectividades; mientras que, desde Garcés Montoya et al. (2024), el mapeo funciona como una minga de saberes, en la que la comunidad reconstituye colectivamente su memoria territorial y resignifica permanentemente su territorio. Así, el río se configura como una coordenada simbólica y política a través de la cual se reafirma que el territorio ebēra chamí también es un espacio de lucha por la continuidad de la vida y la autonomía comunitaria. Finalmente, a este taller asistieron 17 personas: jóvenes de ambos sexos, docentes, médicos tradicionales, pescadores, madres y otras personas de distintas zonas del territorio-resguardo.

Figura 9. Taller las coordenadas del agua



Fotografías: Andrés Felipe Tascón.

Taller 4. *avance legal proyecto hidroeléctrico*

El último taller de esta serie se pensó inicialmente como un espacio para socializar el avance jurídico del proyecto PCH La Joya con las y los participantes de los talleres anteriores. Sin embargo, el abogado Juan Bernardo Ortiz Hernández, especialista en derecho étnico, propuso aprovechar el encuentro para realizar una breve formación sobre la procedencia, los componentes y el alcance de la acción de tutela como herramienta de defensa de los derechos fundamentales. A partir de dos casos simulados, las y los asistentes —nueve personas de distintas edades y roles dentro de la comunidad— redactaron sus propias acciones de tutela e identificaron los derechos vulnerados. Este ejercicio permitió comprender el derecho no como un lenguaje ajeno o inaccesible, sino como un instrumento de las resistencias sociales que emergen frente a proyectos extractivos. En particular, el taller puso en el centro el derecho a decir no y a cuestionar las formas de intervención que afectan el territorio sin consulta ni consentimiento.

Figura 10. Taller avance legal proyecto hidroeléctrico



Fotografías: Andrés Felipe Tascón. Elaboración de una Acción de Tutela y lectura de Constitución Política.

La última parte del taller se dedicó a revisar y comentar el documento elaborado por el abogado: Concepto jurídico sobre el análisis de la procedibilidad de una consulta previa por afectaciones indirectas en un proyecto de Pequeña Central Hidroeléctrica. Este informe, compartido y discutido colectivamente, permitió enlazar los aprendizajes jurídicos con la experiencia vivida en los talleres anteriores. En su análisis, se concluye que el territorio *ēbēra chamí* no puede reducirse a una delimitación técnica o administrativa. Aunque el proyecto hidroeléctrico no se ubica directamente dentro del resguardo, sus impactos sobre el sistema hídrico, la fauna y las prácticas culturales vinculadas al río configuran afectaciones simbólicas y relacionales. Desde esta perspectiva, el concepto de área de influencia indirecta adquiere un sentido más amplio: no se trata solo de un perímetro ambiental, sino de un espacio donde se interrumpe la continuidad cultural, ecológica y espiritual de una comunidad. La ausencia de consulta previa no representa,

entonces, un simple error de procedimiento, sino una forma de invisibilizar los vínculos materiales y afectivos que sostienen la territorialidad *ēbēra chamí*.

Los documentos revisados en el expediente de licenciamiento (véase **Anexo 1**) evidencian una serie de omisiones: la falta de socialización del proyecto con el resguardo, señalada desde 2016 por funcionarios de CORANTIOQUIA; las deficiencias del Estudio de Impacto Ambiental, que no incluyó análisis aguas abajo ni caracterización del paisaje o de la fauna; y la ausencia de valoración cultural o arqueológica pese a la presencia indígena reconocida en la zona. A pesar de estas observaciones, la licencia ambiental fue finalmente otorgada y, años más tarde, cedida a una nueva empresa, sin que se corrigieran los vacíos señalados. Desde la mirada del derecho propio y la epistemología territorial indígena, estos vacíos no son meras irregularidades técnicas: son expresiones de una lógica que fragmenta el territorio, separando el río de su gente, el agua de la vida y la naturaleza de la cultura. Frente a ello, el análisis jurídico se convierte también en un ejercicio que permite reinterpretar los marcos legales a la luz de los saberes y las memorias del pueblo *ēbēra chamí*. Así, este taller no solo cerró el proceso formativo, sino que reafirmó que la defensa del territorio se juega tanto en los mapas y los relatos como en los documentos legales.

4) sistematización de la información

La sistematización de la información implicó la recopilación, organización y análisis de los registros generados en cada taller: notas de campo, fotografías, audios de los diálogos con abuelas y abuelos, mapas elaborados por la comunidad y documentos legales revisados, además de la tipificación de la documentación de archivo y de la bibliografía secundaria. Los datos se clasificaron según su naturaleza —observaciones físicas, relatos ancestrales, representaciones cartográficas y análisis históricos o jurídicos—, y a partir de ello se construyeron categorías temáticas que permitieron vincular los aprendizajes de cada actividad con los objetivos generales del proyecto. Posteriormente, toda la información se integró en un solo relato reflexivo y analítico que da cuenta de los métodos empleados, de las y los participantes involucrados y de las herramientas utilizadas, con el fin de producir un documento que refleje de manera ordenada el proceso teórico y metodológico desarrollado. Este proceso incluye, además, la entrega del informe final a la gobernadora del cabildo indígena y su socialización con la comunidad y el ICANH. Finalmente, del último taller surgió la posibilidad de organizar una reunión con organizaciones aliadas —Centro de Estudios de Derecho, Justicia y Sociedad (Dejusticia), Comunidad Jurídica Akubadaura, Clínica Jurídica de la Universidad Católica de Oriente (UCO) y Pensamiento Acción Social (PAS)—, programada para el 20 de noviembre de 2025. El propósito de este encuentro es avanzar en una solicitud de apoyo jurídico orientada a un litigio estratégico vinculado con el conflicto socioespacial de la PCH La Joya.



Discusión y reflexiones

[...] Ríos de secretos insondables, montañas de historias abruptas, viejos caminos subterráneos del indio. [...]

La tierra éramos nosotros, [1945]2023, p. 34.

El presente análisis examina la relación de las y los ěbēra chamí del actual resguardo indígena de Karmata Rúa con su territorio: destacando la interconexión entre los ríos, el conocimiento intergeneracional y la cosmología sagrada, así como la manera en que estas dimensiones se vinculan y se transforman en el escenario de los conflictos socioambientales surgidos de la interacción histórica entre indígenas y no indígenas en el área de los Farallones del Citará.

1. El río como territorio comunitario

[...] A poca distancia aparece un indio que, por hacerlo ligero, hablaba dificultosamente. Llevaba larga cerbatana en la mano y a la espalda el carcaj o tarro de guadua para las flechas. —Encontrando mujer muerta —y señala río abajo—. Estando sin paruma . [...]

La tierra éramos nosotros, [1945]2023, p. 27.

El río San Juan, a lo largo de casi doscientos años de historia documentada, ha sido un eje central en la vida de las comunidades indígenas y del campesinado de lo que hoy es el suroeste antioqueño. Su curso organiza y sostiene gran parte de las actividades económicas y socioculturales de la subregión, al mismo tiempo que estructura la vida cotidiana de quienes habitan en sus orillas. Esto resulta especialmente evidente en municipios como Andes y Jardín, donde el San Juan Docató nace por la confluencia de las quebradas que le dan forma a sus meandros. Esta relación con el río adquiere un significado particular para la comunidad ěbēra chamí, que ha hecho de sus riberas un hogar durante generaciones. Todavía hoy, para esta comunidad indígena, labores como la pesca y la caza forman parte de las prácticas históricas que reflejan una conexión tanto espiritual como cotidiana con el río, así como con los arroyos que alimentan sus corrientes y resguardan la vida en el área de influencia de los Farallones del Citará.

Las huellas históricas de esa relación comunitaria con La Cristalina, la Mesenia, Montañita, San Antonio, La Honda, Santa Bárbara o Río Claro, entre muchas otras quebradas y cañadas, se conservan en las narrativas que recogen los archivos y en los relatos míticos, pasados y presentes, del antiguo territorio del Citará. Ya desde el siglo XIX, Juan de Dios Restrepo Ramos, mejor conocido como Emiro Kastos, registró que en el “punto llamado Rioclaro”, correspondiente al “mismo San Juan en la parte alta”, y antes de que las “turbias aguas de la quebrada Santa Rita empañaran su cristalina corriente”, había “encontrado” una “partida de indios verdaderos alrededor de un tambo” (Kastos, 1885, p. 197). Más allá de los elementos dramáticos y coloridos

—por ejemplo, sobre el grupo de indígenas que saltaban “como diablos”—, de las metáforas y exageraciones —cuando los caracterizó como “grotescos” y semejantes a “un ídolo de pagoda”—, o de las alusiones peyorativas y racistas de Kastos hacia los indígenas —a quienes comparaba con monos, que para él eran “tal vez indios degenerados”—, resulta relevante observar que, tanto en este como en otros documentos, se evidencia la presencia continua de esta comunidad indígena en un territorio amplio y estrechamente vinculado a las corrientes del alto San Juan.

Esta continuidad se hace aún más evidente al revisar los archivos del Centro de Historia, donde se conservan numerosos registros sobre la amplia territorialidad de la comunidad indígena y su estrecha relación con los ríos de la jurisdicción municipal. Según estos documentos:

“Docató y Dojurgo son voces del dialecto que hablan los indios de esta región, y significan río de oro y río de sal, respectivamente. Una tribu de indígenas que habitaba en territorio de Andes tenía bautizados estos ríos con dichos nombres, porque las arenas del primero arrastraban mucho oro y en el segundo se encuentran muchas fuentes saladas”. (Monografía del Distrito de Jardín).

En estas monografías se documenta la estrecha relación de la comunidad con el río San Juan —denominado Docató “hasta las bocas del Río Claro”— y se caracteriza a sus habitantes como “indios de la familia de los ‘Caramantas’ y de una tribu errante de los ‘Chamíes’”. Los testimonios, recopilados por los propios jardineños en los archivos históricos, muestran que la presencia indígena en los distintos afluentes del río San Juan Docató se prolongó a lo largo del tiempo y quedó registrada en las monografías de 1928, 1951, 1988, 1997 y 1998. En estos documentos se mencionan, por ejemplo, enterramientos, antiguas minas trabajadas por los indígenas y asentamientos con más de cuarenta tambos en los afluentes del San Juan Docató que nacen en las actuales veredas La Mesenia y Macanas (en las quebradas Dojuro —hoy río Domingo— y El Palmar). Asimismo, se consignan otras evidencias del poblamiento generalizado de las y los indígenas en Serranías, hasta la quebrada La Salada, y en Santa Gertrudis, donde “existieron descendientes de los Chamíes [...] principalmente Monte Loro, Gibraltar y La India”.

Entre estos indígenas destaca el indio Ricardo, descrito como “el más viejo y astuto, que conocía todos los caminos, sepulcros y secretos”. Según relatan los documentos, Ricardo participaba en la extracción de sal y oro en los montes y defendía sus territorios “sosteniendo combates reñidísimos”. Cuando llegaron los colonizadores, las monografías coinciden en señalar que “había en el paraje La India unos cuarenta bohíos”, cuyo jefe era, según los mismos documentos, “el ya conocido, astuto e inteligente indio Ricardo”. Hacia 1900, el indio Ricardo residía en el antiguo Chamí y solo regresaba para celebraciones en La India o en Monteloro. Se le describe como un indígena que “usaba una paruma adornada [o taparrabo] con cuentas de oro, una corona de plumas de guacamayo, una faja ancha de oro y piedrecitas que él decía eran esmeraldas; brazaletes, ternilleras y pendientes en las orejas”. Los documentos también describen sus desplazamientos por los antiguos caminos de los indígenas, como el que conducía cerca de Andes “por el Cuchillón de las macanas, pasando el Río Claro”. Sobre este sitio, el cacique contaba que “un blanco había guardado cuatro cargas de oro” y que había asesinado a los cargueros indígenas,

de los cuales solo él logró escapar; esta narración se convertirá en un elemento clave para comprender, más adelante, la relación de la comunidad chamí con el cauce del Río Claro.

Hoy en día, sigue siendo común ver a hombres y mujeres, jóvenes y mayores, cargados con las herramientas del barequeo o con las redes para la pesca, desplazándose discretamente por la comunidad. En última instancia, la relación con estos ríos, quebradas y arroyos sobrevive tanto en los archivos históricos como en las prácticas cotidianas y en las memorias de las y los integrantes de la comunidad. Entre las narraciones recopiladas en los diálogos con las y los mayores entrevistados destaca la estrecha relación con uno de esos afluentes: la quebrada San Bartolo, o Do-sinda-dó. En este curso de agua, las y los ěbēra chamí resistieron y sostuvieron su lucha, arrinconados a lo largo del siglo XX. Aun así, en los relatos permanecen vivos los recuerdos sobre las familias que vivían y trabajaban en las quebradas y en los montes de La Marsella, El Salado, Serranías, Santa Elena, El Verdún, Río Claro... Territorios de los que las familias indígenas se vieron obligadas a salir, como recuerda un testimonio: “venía a estrechar el kapunía, y como el indígena no sabía hablar ni con la ley, le echaban, le echaban, y con el miedo del kapunía, salían...” (Entrevista a Fidel de Jesús Baquiza González, 22/08/2025).

Ante todo, los mayores recuerdan que el río San Juan Docató y sus innumerables afluentes eran fuentes abundantes de alimento para la vida comunitaria. Y aunque las condiciones han cambiado, esa relación no ha desaparecido: sigue latente en las prácticas diarias de pesca, caza y barequeo, y en la manera en que los ríos continúan siendo caminos, rutas de comunicación y lugares de encuentro para la comunidad. Hace pocos años, el jaibaná ěbēra chamí, Anibal Niaza, dejó registrado un valioso testimonio sobre esta relación:

“El río sustenta muchas cosas, y a la vez sustenta a los pobres y a los ricos, porque cuando a la hora de verdad no tenemos donde rebuscar ya en el río rebuscan si quiera pa’ el sostenimiento de la familia. Entonces es, el río, como decimos nosotros, ese es el patrón de todos”. Documental *El San Juan, un río con alma humana* (2004).

Finalmente, para las y los ěbēra chamí, en la voz de Anibal Niaza, el río no solo sustenta la vida diaria, sino que también guarda “muchos espíritus”, pues “el río es un camino de los espíritus”, la “senda de ellos”. Así, junto a estos afluentes, una existencia a la vez histórica y cotidiana se entrelaza con la espiritualidad comunitaria: los ríos, quebradas y montes no son solo fuentes de sustento, sino espacios de memoria, de rituales y de encuentro con lo sagrado.

2. Los sitios sagrados y la transformación del territorio

[...] Amanece un día frío para mostrar los estragos de la noche. Junto a la casa la corriente dejó palos cruzados y piedras. —Nu-hay di-otra —comentan en el horno—, eso jue Lucifer, pues se regó tremendo olor di-azufre qu’es con lo que se baña el Patas. —Mi comadre Milia lo vio en jorma de ventarrón cañón abajo. Y-al pasar el altu’e Las Cruces rastrilló la cola y se lo tragó la tierra. —Llevaba en las pezuñas rayos pa tumbar palos y-esmorronar-monte. —No, eso jue l’Indio Desterrao que se salió’e la cueva. La leyenda del Indio Desterrado tiene cierto

fundamento, aunque es imaginación de ancestro indígena. Cuando el indio se vio acosado por el blanco, no quiso entregar al conquistador su libertad ni su oro, y prefirió morir con ellos. Labró una caverna que empieza a las orillas del río, empedrada en toda su superficie circular; a unos diez metros de la entrada se divide en tres ramales cuyo destino se ignora, excepto el del medio, que sale junto a la Laguna Encantada. Al decir de las gentes, nunca se supo de un «guaquero» que se internó en busca del tesoro, porque el lugar era sagrado. Afirmaban haber visto bajar y subir oscilantes sombras nocturnas; que un enorme ídolo salía de la oscuridad entre llanto de multitudes. Era el Indio Desterrado llorando su imperio perdido. Y por esa tierra se hundieron hombres, mujeres y niños en busca del país donde no se tiene al conquistador por amo. Aquella noche se grabaría como «La Noche de Lucifer». [...]

La tierra éramos nosotros, [1945]2023, pp. 25-26.

La relación comunitaria de las y los ēbēra chamí con su territorio se expresa de múltiples maneras: a través de los ríos, los montes, las salinas, los sepulcros u otros espacios donde reposan sus ancestros, así como en los lugares vitales para la vida productiva y reproductiva. Los documentos históricos de Jardín conservan descripciones que permiten entrever cómo estos espacios —muchos de ellos hoy transformados y rebautizados— fueron, durante generaciones, puntos tanto de refugio cotidiano como de sacralidad. En los archivos se mencionan reiteradamente los montes —que hoy son veredas—, habitados por clanes donde se enterraban caciques con sus pertenencias; las salinas, descubiertas mediante la observación cuidadosa del comportamiento de los animales; y los sitios “encantados”, donde los espíritus se manifestaban en forma de animales salvajes. Lugares que, una vez profanados, fueron cerrados por los propios indígenas para impedir su explotación. Sitios que para una comunidad eran sagrados, pero que para los colonizadores estaban marcados por una “multitud de guacas de las que se extrajeron muchos objetos de oro”, de sepulcros de los que sacaron ídolos “de más de cincuenta centímetros de altura” o cajas de dientes “con el paladar de oro”.

Esta articulación de lo que podría considerarse una cartografía territorial de los lugares sagrados se evidencia con particular claridad en las narraciones plasmadas en los archivos. Una de ellas se asocia con el monte conocido hoy como El Capote: allí habitaron familias ēbēra chamí que cazaban en los bosques, cultivaban maíz en San Antonio del Chamí y lo trasladaban hasta sus bohíos, contruidos con maderas y pieles de animales, en el territorio que actualmente comprende el municipio de Jardín. Este grupo permaneció allí hasta principios del siglo XX, cuando murió su cacique, Manuel Antonio. Tras enterrarlo con sus pertenencias y dejarle provisiones, “destruyeron sus habitaciones y se retiraron”, convencidos de que el espíritu del cacique los esperaba en San Antonio para la cosecha. De manera similar, en otros espacios del mismo territorio, como Santa Gertrudis o El Salado, así como las salinas del río Docató, se revelan las dinámicas donde lo cotidiano y lo espiritual se entrelazan. Según los archivos, la primera salina fue descubierta por el cacique Cornelio Panchí gracias a su observación atenta del comportamiento de los animales. Allí se estableció con su familia, dedicándose a la producción de aguasal y al engorde de cerdos, que luego llevaban a un mercado “cercano a Andes” y

conocido como la “Bodeguita”. Otra salina vecina, asociada al indio Silverio, fue considerada un lugar encantado: los habitantes afirmaban ver, en noches de luna, su alma transformada en una paloma blanca. Tras su muerte, sus descendientes bloquearon el pozo con grandes piedras, imposibilitando que volviera a ser usado. Incluso, cuando los buscadores de oro intentaron recuperar el “secreto” de la salina, la comunidad desvió el manantial y ocultó su paso.

Analizadas en conjunto, estas historias permiten identificar patrones persistentes en la relación productiva y simbólica de las y los *ēbēra chamí* con su territorio extendido. Aunque inscritas en archivos escritos desde perspectivas externas, revelan un mapa territorial tejido por la memoria de los espíritus y por las prácticas cotidianas de la comunidad. La articulación de estas y otras historias permite estimar que, para las y los *ēbēra chamí*, estos lugares no solo formaron parte de su vida productiva y reproductiva, sino que fueron, y siguen siendo, nodos y redes de su mundo espiritual. Solamente a partir de estas historias es posible comprender cómo el territorio del alto San Juan Docató no es ni ha sido exclusivamente un espacio físico (y productivo), sino un entramado de lugares vivos donde lo sagrado, lo ancestral y lo cotidiano se entrelazan.

En este contexto, lo sagrado y los lugares sagrados dejan de ser una noción asociada únicamente a la religión cristiana en un sentido amplio. Como lo señalan diversos autores (Saade Granados, et al., 2018), “lo sagrado no es solamente cosa de indios, ni está por fuerza mayor sujeto a explicaciones de índole poética o esotérica” (p. 17). Sin embargo, y retomando ese mismo texto, los ejemplos provenientes de los pueblos indígenas de Colombia permiten precisar algunas características fundamentales de las formas étnico-comunitarias de la sacralidad:

Primero, lo sagrado no es una cualidad intrínseca de los objetos o de los lugares, sino una relación viva que los pueblos establecen con su territorio, basada en prácticas cotidianas y rituales, así como en relatos de origen que estructuran la vida colectiva.

Segundo, un lugar sagrado no puede comprenderse como una categoría universal o exportable, pues su existencia depende de las relaciones que cada pueblo mantiene con su territorio a través de sus formas particulares de entender la vida y de relacionarse con los seres no humanos (animales, plantas y ríos) y no materiales (o, en el caso de la cosmogonía *ēbēra chamí*, los *jaís*), que también se manifiestan en la materia.

Tercero, lo sagrado no se agota en un punto espacial ni en un hito geográfico, sino que se manifiesta en términos territoriales amplios, se configura en espacialidades interconectadas o corredores espirituales cuyo sentido emerge de la totalidad y no de la fragmentación político-administrativa o cartográfica.

Cuarto, la sacralidad no opera únicamente como símbolo, sino como una cosmología entendida a través de un conjunto de prácticas y relaciones mediante las cuales las comunidades mantienen el equilibrio del mundo y garantizan la salud física, espiritual y ecológica de su comunidad y de su territorio.

Finalmente, y como veremos más adelante, las amenazas dirigidas contra los lugares sagrados —ya sea mediante proyectos extractivos, conflictos territoriales o intervenciones estatales desinformadas— son percibidas como amenazas directas a la continuidad de los pueblos indígenas, comprometiendo no solo su patrimonio cultural, sino también su posibilidad de existencia y reproducción social.

Ahora bien, lo sagrado no solo suele percibirse como algo positivo o protector: los lugares sagrados también pueden tener una dimensión ambivalente que los caracteriza como “lugares pesados”. Según Suárez Guava (2018), estos sitios poseen un peso simbólico y metafórico que los convierte en centros de atracción de fuerzas sociales, históricas y espirituales, donde también convergen las memorias de acontecimientos trágicos. Lejos de ser espacios únicamente armoniosos, los lugares pesados reflejan la complejidad de la sacralidad indígena, pues su valor reside tanto en su capacidad de generar equilibrio como en su relación con experiencias dolorosas o críticas para la comunidad. Esta ambivalencia evidencia que la sacralidad no puede reducirse a una experiencia positiva o estética, sino que implica una comprensión profunda de la historia, la memoria y las relaciones espirituales que los pueblos indígenas establecen con su territorio, contribuyendo así a la continuidad de su mundo comunitario. Para algunos médicos tradicionales de Karmata Rúa, o jaibanás ēbēra chamí, el uso cotidiano de la noción de “sitios sagrados” debería replantearse, reconociendo su naturaleza compleja: lugares que pueden sanar, pero que también enfermar. En otras palabras, la casa de espíritus o jaidé, que alberga tanto espíritus buenos como malos, es más que un mero sitio sagrado a secas.

La dimensión ambivalente de los lugares sagrados se hace especialmente evidente en los relatos orales. Rita Lina Saigama recuerda que muchos mayores prohibían ir al Río Claro o a la quebrada llamada “Linda” debido a la presencia de seres míticos o espíritus como los “marranos de agua”, que podían causar accidentes o enfermedades:

“Le prohibieron ir por allá porque abundaba el marrano de agua. Por esa razón muchos mayores no iban allá. Hoy en día son muy pocos los que van por allá, pero ella ha ido y ha caminado todo eso por allá arriba. Hasta cierto punto conoce el camino” (Diario de campo, 21/08/2025).

En otro caso, tanto los abuelos como el jaibaná que nos acompañó durante el Taller 2, Andrés Tamaníz, nos relataron la historia del Charco Iglesia, un mito ubicado en el Sector Danubio, entre Mina Rica y Río Claro. Según la narración: “Un jaibaná perdió a un hijo en ese río y realizó un ritual para que nadie se acercara. Esto cambió el río, convirtiéndolo en un sitio sagrado, pero peligroso.” Fidel Baquiza añadía que un pescador indígena que ignoró estas advertencias “quedó atrapado por los marranos de agua”. De manera similar, Noe Arcadio Yagarí Niaza relataba encuentros con espíritus buenos y malos en las quebradas Serranías y el Río Claro, incluyendo experiencias personales donde los jaidés y sus espíritus (o jaís) se manifestaban con fuerza tangible, afectando la seguridad y salud de quienes interactuaban con ellos y de sus familiares:

“Una vez me cogió el anzuelo así, adentro, y parecía como una persona que me jalaba adentro, y entonces yo con esa curiosidad me metí allá, y en el momento en que estaba yo bregando a zafar, justamente se soltó, y cuando miré, ese río se creció, me tocó salir corriendo para la orilla y cuando miré ya se me estaba pegando encima. Así, momentáneamente, ese charco se creció: qué pasó, sí no estaba ni lloviendo, y luego se fue normalizando, pero ahí me di cuenta de que ahí había vaina. Después de eso, mis hijos se han enfermado de las veces que he ido a pescar.” (Entrevista 2, 22/08/2025).

Rodrigo de Jesús Panchí Baquiaza señalaba que los mayores establecían límites claros en las cabeceras del Río Claro para protegerse de los espíritus guardianes. Estos relatos evidencian cómo las narrativas sobre los “sitios sagrados” funcionan tanto como instrumentos de regulación social y preservación de la memoria colectiva, como guía para la relación ecológica con el territorio (Dolmatoff, 1975). Al confrontar estos relatos orales con los registros históricos, surge un patrón que sugiere conexiones entre memorias territoriales contadas desde adentro (por los propios indígenas) y desde afuera (plasmadas en archivos por los jardineños). Por ejemplo, la historia documentada del indio Ricardo indica que nunca señaló el sitio de un entierro en el Río Claro tras los asesinatos de los cargueros indígenas y advertía que allí residía un “espíritu malo que mata a indio”. Estas narrativas, aunque diversas, apuntan a la existencia de sitios peligrosos donde la sacralidad incluye tanto el riesgo como la protección.

Asimismo, los relatos muestran cómo la sacralidad *ēbēra chamí* se transforma con la historia territorial: los espacios de las quebradas Serranías, La Linda, La Salada y otras afluentes dejaron de estar habitados por espíritus guardianes —libélulas de tamaños irreconocibles, ranas con piel de bagre, zorros, cusumbos o dojuras— para pasar a ser territorios de vida productiva: casi exclusivamente atravesados por las relaciones con “el blanco”, con “el racional” o “el kapunía”.

Como lo relata el abuelo Fidel de Jesús Baquiaza:

“[Mi padre] solo lo llevaba pa’ montaña, pa’ montaña. El abuelo tenía una tierra por el Salado, por Santa Elena [o la Helena], donde vivía el tío, y papá otra tierra de donde rajaba leña. Cuando tenía 8 o 9 años, lo mandaban con una mula a un colegio que quedaba más abajo de Jardín, en Verdún, con cargas de leña. Aprendió a jornalear, volió azadón y también producían panela. La leña la asaban mucho para la panadería; con esa plata compraban carne y sal en el pueblo. En el Verdún había una fonda de indígenas.” (Entrevista 1, 22/08/2025).

Estas narraciones muestran cómo la sacralidad territorial está vinculada tanto a la experiencia espiritual como a la relación social, histórica y productiva del trabajo indígena en el contexto de la colonización. En palabras de Cruz Elena Niza González: “Por la Salada fue que nos levantaron. Hasta los 10 años. Allá todavía viven unos González, pero ya solo están en medio de los racionales.” Así, el significado de estos espacios sagrados se ha transformado y reorganizado a lo largo de casi dos siglos de interacción con otros actores que habitan el mismo territorio. Su carga simbólica, aunque latente y ambivalente, se mantiene. Esta argumentación busca visibilizar las relaciones espirituales de las y los *ēbēra chamí* con su territorialidad amplia, sin esencializarlas, pero tampoco sin desconocerlas. En este análisis, se cuestiona cómo, en la

historia del suroeste antioqueño, las cosmologías, afectividades, prácticas y conocimientos que están vinculados a los ríos y montes del Citará han sido pasadas por alto, mientras que los planes económicos y políticos desconectados impactan directamente los sistemas hídricos, la fauna y la vida productiva y reproductiva de las comunidades étnicas también que los habitan.

3. Conocimiento intergeneracional y relación con el río

[...] Quimulá, nombre que, al igual que las matandreas, me trae imprecisos recuerdos. Junto a esa raíz, duradera como la eternidad, se ahonda una historia. Allí lloró el último cacique indio, el de Pipintá, que murió de rabiosa nostalgia. Allí fue muerta la serpiente más grande de que se tenga noticia, guardián de inviolables secretos. Allí fueron concebidos muchos hijos con el ardor sencillo de los campesinos. Allí se concretaban desafíos, citas amorosas, aprendizajes de esgrima y jugarretas. [...]

La tierra éramos nosotros, [1945]2023, p. 33.

La construcción de una “cartografía territorial de lo sagrado” en el suroeste lejano requiere reflexionar tanto sobre el contexto sociohistórico como sobre la dimensión simbólico-espiritual de las comunidades étnicas vinculadas al sistema ecológico del Citará. Según Reichel-Dolmatoff (1975), las creencias relacionadas con los ríos y las quebradas —ya sea en comunidades de la selva pluvial o en las montañas andinas del alto San Juan Docató— pueden interpretarse como *sistemas ecológicos* en sí mismos. Se trata de sistemas o cosmologías, en los que la sacralidad no constituye un elemento aislado desde una visión mítica, sino en una herramienta que regula la relación material y simbólica con el territorio y asegura el equilibrio entre la comunidad y su entorno natural (pp. 15-20). Desde esta perspectiva, las normas sociales y las prácticas rituales derivadas de una cosmovisión poseen un valor intrínseco en el manejo del entorno y garantizan la supervivencia colectiva. Lo sagrado, que se presenta como ambivalente y complejo, trasciende los relatos dispersos para convertirse en la fuerza que da sentido al entramado de la memoria, la vida cotidiana y la espiritualidad de la comunidad en un territorio específico.

Esta dimensión sagrada se refleja en los testimonios de las abuelas y los abuelos, quienes evocan con sus historias lugares asociados a animales míticos que actúan como guardianes espirituales del río. En el contexto de la colonización y la expansión cafetera, muchos de estos sitios fueron perturbados, debilitando su fuerza y transformándolos en ríos donde todos los peces se fueron. Estos relatos podrían calificarse como “mitos”. No se trata, sin embargo, de meras fantasías. Como advierte Ortiz García (2010), siguiendo la poética aristotélica, los mitos son “sucesos concretos que constituyen el ‘argumento’ de una pieza, o, más en general, un ‘relato’ en el sentido en que lo son el cuento o la fábula” (pp. 58-59). En otras palabras, los mitos funcionan como estructuras narrativas que organizan experiencias, enseñanzas y memorias, y su valor no depende de su literalidad histórica, sino de su capacidad para transmitir sentido, normas o aprendizajes. Desde esta perspectiva, los relatos sobre lo sagrado cumplen una doble función: registran hechos concretos que marcaron la relación de la comunidad con su entorno —la movilización de familias hacia el alto Chocó, la tala de árboles, la extracción de oro o la expansión cafetera— y, al mismo

tiempo, reflejan los procesos de despojo y de transformación del territorio y de su sacralidad. Los mitos integran estos hechos en un marco simbólico y espiritual que explica y regula la interacción con el territorio y con sus recursos —los peces, el agua, las plantas, entre otros—. Los animales míticos y los guardianes del río actúan como mediadores y, además, proporcionan explicaciones sobre la escasez de peces o la alteración de los cauces. De esta manera, los relatos no pueden reducirse a mera ficción: son herramientas narrativas complejas que permiten a la comunidad reconstruir su historia, preservar sus conocimientos ecológicos y mantener el entramado cultural de lo propio. Lo que para algunos puede parecer un mito, para una comunidad es, a la vez, registro histórico y estrategia de supervivencia: un puente entre lo tangible y lo simbólico. En términos de Dolmatoff, estos relatos son los componentes del sistema ecológico simbólico: al mantener vivos los mitos, se re-crea constantemente la relación entre humanos y naturaleza, equilibrando la capacidad de carga sobre los territorios y reforzando las memorias colectivas.

En el caso de la quebrada Río Claro, y de la trama territorial y mítica de las y los ēbēra chamí en el suroeste lejano, un elemento significativo es que también se vincula con la desposesión material. La experiencia espiritual, así como la relación político-económica y cultural ēbēra chamí en municipios como Andes y Jardín, se ha configurado de manera simultánea a la expansión de la colonización antioqueña. De este modo, historias como las de la Dojura también se relacionan con las distintas racionalidades sobre por el agua frente a los vecinos de las nuevas élites rurales. Finalmente, desde la visión hegemónica de la historia municipal y regional, las microcuencas de Río Claro, Dojurgo y San Bartolo (entre otras) “dejaron de ser indígenas”, y su relevancia pasó a la organización agrícola y territorial de los descendientes de la colonización.

Mito de la Dojura

El pescao, el pescao también es otro de ēbēra...

Tenían una hija, como se dice ahora. Tenían una sola hija.

Y el papá rosaba diario maíz, rosaba maíz. Tenía una troja para entrojar la maíz. Iba con la señora a coger el maíz, y la hija quedaba sola en la casa. Y ese maíz tostaba en una olla de barro. En una piedra, como hacía anteriormente, en una piedra amolaba y hacía harinas. En una canasta grande recogía.

Vivía cerca del río, encima del río. Y esa mujer, esa muchacha, llevaba y ponía esa harina de maíz y la tiraba al río. Y se quedaba sí [tirada], en el río. Y había un charco miedoso, en el lado de arriba había una peña miedoso, un charco miedoso, y abajo había una piedra grande.

Y regaba esa harina de maíz, y se quedaba de pelota así, de pa arriba. Y llegaba un pescao grande y venía a hacer relación. Y llegaba un pescao y hacía relación. También eso quedó con barriga hinchado.

También le decía la mamá, y el papá:

—¿Qué pasaría a mi hija? Aquí no hay gente, ¿qué pasaría? Está en embarazo...

Diario iba a coger maíz con la mujer y quedaba ella en la casa.

Y diario hacía eso: tostaba maíz y sacaba harina de maíz.

Cuidaba el esposo allá en el río...

—¿Antonces qué pasaría? —decía el papá.

—Señora, aquí no hay gente, ¿por qué la hija de uno está cómo en brazos? —dijo otro.

—No vaya uste conmigo, pístelo a ver qué hombre vendrá.

Antonces la mamá, mentira que me voy, y se escondió. Y trabajaba así, se fue pa el río. Y se fue la mamá a esconder viéndole. Y se quedó así, ella estaba haciendo relación con el pescao.

Vino a la tarde el otro y le dijo:

–Vea mijo, la hija de uno se está haciendo en el río con el pescado. La hija de uno va a volver pescao no más.

–¿Cómo así? –dijo el papá.

Antonces, dijo otro día:

–Vea hija, su mamá diario mete conmigo sino a coger maíz, y uste queda diario en la casa. Hágale descansar a su mamá y uste va a coger el maíz conmigo.

Aentonces fue. Antonces, la mamá se puso así, así en la arena. ¡Escuche pues!

Aentonces la mamá hizo también lo mismo: se empelotó y se fue para la arena. Cuando viene el pescado, ya cogió la mano y le cogió a la playa. Cuando viene a hacer relación y cogió el pescado y se vino a la playa.

Cogió bastante pescao y se lo llevó pa la casa. Y cogió, y no hizo la comida sino pescao, y lo puso en el humo, a secar el pescao.

Cuando llegó la hija:

–¡Mamá uste le hizo matar a mi esposo! –y se lloró–. Por eso ustedes me hicieron una trampa.

No me quedo yo con buste. No me quedo, voy a tirar a charco.

Y cuando se pone así, que van a arrimar los pescaos, no le arrimaron. La muchacha se fue a volver así, no le arrimaron, se escondieron. Se lloró, se fue a la cabecera del charco, se fue, al charco. No volvió.

No volvió a la casa. Se volvió sino pescao. Se volvió la reina de pescao.

Antonces la mamá:

–Ayyy, le hicieron mal a nosotros.

Tenía una sola hija, se perdió, se lloraron. Tenía una sola hija y se perdió, se volvió sirena. La Dojura.

Cuando vieron, llegaban abajo del río, del chaco, había una piedra grande, cuando asomaba con el sol, un pelo así, largo, una mujer blanca y en el sol. Cuando arrimaba la mamá, se tiraba al río.

Los viejos, con la viejita, se lloraron.

–Vamos a volver también, pa qué vamos a vivir si mi hija ya nos dejó solo.

Hizo una chicha de maíz. La gente vivía muy lejos de aquí a Santa Bárbara, se fue a avisar allá:

–Compañeme a mí, me voy a hacer cosa... Escúcheme pues.

–Vea, pa qué vamos a vivir, nosotros también vamos a volver cosas.

Era jaibaná duro también el papá. Llegaron la gente, a tomar chicha. Chicha de maíz.

Hizo un tambor, el cuero, se peló un sapo, ‘a hacer un cuero de tambor.

Cuando taba trabajando en ceremonia él, cuando llegó la media noche:

–Bueno, mija, ya llegó la hora. Voy a montar encima de este tambor, uste abrácame a mí.

La gente estaba ahí. Cuando tocó eso, el tambor se tocó, se reventó un trueno.

Un rayo se tronó. Se volaron en eso, y la gente que lo que compañaba tumbó al suelo.

Cuando despertaron, no había ni jaibaná, ni la señora. El techo de rancho se abrió todo. Se volaron.

–¿Qué pasó este jaibaná?, ¿qué pasó?... ¿por qué le pasó eso?

Porque el rayo se volvió, a fuera cabecera, se quedó en el charco, cabecera, se quedó un rayo, y la mujer se volvió nube, para poer ser aguas.

Escucheme. Cuando va a sonar el rayo, eso es para poder caer agua.

Volvió, el hombre, se volvió rayo, y la mujer, se volvió nieblina, para poder caer agua.

¿Eso por qué? Cuando se cae agua, pa poder caer borrasca, pa que alimenten los pescaos...

Llega el agua, se cae agua, la cabecera del río, se trae tanta cosa pa poder comer los pescaos...

Así era el cuento, todo el pescao era, dojura wera.

Así era el cuento, el pescao era de ěbëra también...

**Transcripción de la entrevista 2 (22/08/2025) al abuelo
Fidel de Jesús Baquiza González**

Con el tiempo, la relación con el río ha cambiado: las y los jóvenes no pescan ni significan estos espacios de la misma manera que lo hacían sus abuelos, ni perciben la cosmovisión ancestral como un elemento estructurante de su identidad étnica. Resulta, además, problemático establecer una relación inherente entre la identidad indígena y la categoría de “guardianes de la naturaleza”. Esta noción de nativo ecológico, aunque útil para ciertos debates sobre la diferencia, es en realidad una categoría producida que integra factores históricos y políticos —como la acción de las ONGs, los movimientos ambientalistas, el Estado-nación y la multiculturalidad, así como la propia labor de la antropología moderna (Ulloa, 2000)— y otros aspectos que exceden el alcance de esta investigación. Sin embargo, esto no excluye el reconocimiento de la presencia y persistencia de la sacralidad de una comunidad indígena en un contexto sociocultural antagónico.

En Kamarta Rúa, las prácticas cotidianas sobre los lugares permitidos y prohibidos, así como los valores, las normas y los rituales, continúan manifestando los sentidos que las y los ēbēra chamí han experimentado históricamente como una comunidad en un territorio particular. Observar la continuidad de estas dimensiones simbólicas y espirituales, que se entrelazan con la memoria, la historia y la gestión del entorno, resulta clave para comprender la profundidad de las afectaciones “indirectas” al territorio comunitario ēbēra chamí, como ocurre con el caso de la Pequeña Central Hidroeléctrica La Joya. De este modo, aunque los ríos, las microcuencas y los mismos sitios sagrados hayan sido transformados por la colonización, la expansión cafetera y la reorganización municipal, la sacralidad y los sentidos asociados a los ancestros no desaparecen.

4. Conflictos socioambientales desde una perspectiva comunitaria

[...] Hijo del poderoso de esas regiones, colonizador, aventurero en trances bravos: sometió tierras y gentes, buscó amigos y enemigos, dominó. —¡Tumben monte, siembren pastos! Extendía su mirada de agrimensor veterano. Había baldíos aún, viejas montañas del indio, desplazado cada vez más hacia otras selvas; el avance era un derecho tomado, no dolía la injusticia al practicarlo, también la tierra y el hombre debían pagar su tributo obligatorio, imponían la ley del arrasamiento creador, según su ángulo de enfoque. [...]

La Casa de las dos Palmas, [1988]2023, p. 137.

Desde la perspectiva de la ecología política latinoamericana, los conflictos socioambientales no se reducen a una mera disputa por los “recursos”. Constituyen procesos históricos y territoriales en los que distintas racionalidades se enfrentan. Revelan desigualdades estructurales y tensiones en la apropiación material y simbólica de los territorios. Además, muestran las diversas formas de acción colectiva frente a los modelos de desarrollo que, al priorizar la extracción, ponen en riesgo los derechos y las formas de vida comunitarias. Siguiendo a autores como Arturo Escobar (2014) y Carlos Walter Porto-Gonçalves (2001), y retomando especialmente las reflexiones de Maristella Svampa (2019), en este texto los conflictos socioambientales se abordan como disputas en las que se confrontan intereses económicos, identidades colectivas y modos y sentidos del habitar.

En el mundo contemporáneo, la categoría analítica de neoextractivismo se diferencia del extractivismo (clásico o tradicional) en diversos niveles. El extractivismo clásico se caracteriza por la explotación intensiva de los recursos naturales, que son destinados principalmente a la exportación. Este modelo se sustentaba, y aún se sostiene hoy, en un régimen de diferenciación social heredado del determinismo geográfico del colonialismo occidental, que conceptualizaba ciertos espacios como bárbaros, salvajes y racialmente marcados o simplemente vacíos. Esta visión de la civilización sobre la barbarie constituye una ecología moral que explicaba los discursos del progreso (desarrollo y subdesarrollo) en unas regiones del mundo frente a la desmedida y continua acumulación de capital en otras latitudes históricamente determinadas. Esta matriz política y epistemológica, presente en América Latina (y en lo que se ha llamado el sur global), prioriza la extracción de materias primas como motor del crecimiento económico y genera dependencia económica y vulnerabilidad social y ambiental.

En su versión renovada, el neoextractivismo mantiene la misma lógica extractiva, pero se distingue por su articulación con reestructurados proyectos políticos de corte progresista; es decir, con un financiamiento estatal vinculado a la renta de los commodities (o la exportación a gran escala de bienes primarios para el crecimiento económico y la expansión del consumo) y a los discursos de la inclusión social y el desarrollo nacional. Desde la perspectiva de autores como David Harvey y Rosa Luxemburg (2005), ambos modelos pueden entenderse a través de la categoría de “acumulación por desposesión”. En otras palabras, se trata de una acumulación histórica y constante en la que el capital —económico, político y sociocultural— se expande apropiándose de territorios, al tiempo que introduce nuevas formas de legitimación mediante distintos lenguajes de valoración en contextos de complejas asimetrías de poder.

Si centramos estas discusiones sobre el extractivismo de vieja data junto con el neoextractivismo desde un análisis espaciotemporal del suroeste lejano podemos identificar varios elementos relevantes. La acumulación por desposesión que comenzó con el café quizá no ha terminado; la aparente deriva y la permanente crisis del modelo cafetero reflejan años en los que se han tratado de implementar nuevas formas de extracción mediante proyectos minero-energéticos. Desde estas perspectivas, el imaginario sobre la naturaleza está marcado por la extracción ininterrumpida y la búsqueda de oportunidades económicas a toda costa. Lo que, desde una racionalidad, constituye un soporte para la vida, la identidad y la relacionalidad con la sacralidad, para otras racionalidades se convierte en una fuente de energía aprovechable económica y políticamente. En el contexto local del suroeste, y concretamente en los municipios de Andes y Jardín, ni la construcción de una o varias PCH, ni las territorialidades criminales —derivadas de economías ilegales y de la paramilitarización naturalizada— están desconectadas de un modelo sociopolítico y territorial en el que operan las dinámicas de un desarrollo dominante. Esta matriz del desarrollo, heredada del ethos de la colonización antioqueña, se impone mediante una racionalidad tecnocrática y orientada al crecimiento económico que redefine los límites de la expansión extractiva y la concentración de poder en este territorio.

La confrontación de estas visiones resulta relevante porque, históricamente, solo se ha valorado una versión del habitar en el suroeste de Antioquia —asociada, generalmente, a las lógicas extractivas y desarrollistas—, dejando en los márgenes otras formas de apropiación y de cuidado presentes tanto en las comunidades indígenas como en las campesinas. La posibilidad de imaginar otro suroeste implica un giro epistemológico, político y civilizatorio. Desde la perspectiva de Svampa, se trata de un giro ecológico que permita sentir y pensar el suroeste del Citará no como un recurso, sino como un espacio para la vida, atravesado por diversas formas de acción política colectiva frente a caducos modelos de desarrollo, que también configuran actores híbridos —colectivos sociales, mesas ambientales, identidades indígenas o ecofeminismos—. En última instancia, este giro civilizatorio posibilita que campesinos, jóvenes, infancias y mujeres (herederos de la colonización) y, sobre todo, las comunidades indígenas históricamente borradas de las discusiones espaciotemporales del suroeste, puedan cuestionar el modelo de desarrollo y consumo que atraviesa estos territorios. El (neo)extractivismo, tal como se manifiesta en el suroeste de Antioquia, no solo “atrae violencia”, sino que produce ordenamientos violentos.

En la planificación y configuración territorial del suroeste de Antioquia no solo han intervenido las comunidades campesinas descendientes de la colonización antioqueña. También las comunidades indígenas han participado —aunque, en gran medida, desde posiciones subordinadas— en la conformación del orden político y epistémico que ha definido este territorio. La historiografía regional ha tendido a borrar o minimizar esta presencia, pese a los registros que evidencian interacciones, tensiones y formas de agencia indígena frente a la expansión colonizadora. Un ejemplo ilustrativo aparece en los relatos sobre la salina del Docató: “Al Docató llegaron posteriormente muchos mineros en busca de oro, entre ellos don Manuel María Mejía Vallejo, de Jericó, quien compró el secreto de la salina por una manta a un visnieto [sic] de Cornelio [Panchí], pero como los indios se dieron cuenta de que estaba explotando la fuente, le condujeron por cañón de guadua a un horno que ellos mantenían oculto y taparon la zanja y no fue posible encontrarle, al parecer la salina explotada no fue la verdadera” (Centro de Historia, Díaz Serna, 1988, f. 093). Este episodio, como muchos otros, muestra que las y los *ēbēra chamí* no solo participaron en negociaciones históricas, sino que incidieron —desde su propia cosmovisión— en las formas en que otros actores se relacionaban con el espacio ante los avances de la extracción. Reconocer esta participación complejiza la lectura del ordenamiento territorial y permite entender que la matriz política y epistémica dominante se consolidó en medio de conflictos, negociaciones y resistencias que aún atraviesan la vida en el suroeste lejano.

Las y los indígenas de Karmata Rúa también forman parte constitutiva de la producción territorial del suroeste de Antioquia: su trabajo —frecuentemente como mano de obra precarizada— intervino, al igual que el de los colonos, en procesos como el derribo de montes o la apertura de caminos. No se trata, por tanto, de plantear una oposición binaria entre indígenas y colonos ni de reducir el análisis a culpas o exoneraciones. La complejidad de estas interrelaciones constituye, precisamente, el núcleo de la reflexión. En las últimas décadas, además, la comunidad indígena de Karmata Rúa ha participado activamente en los debates sobre las políticas internacionales del Convenio 169 de la OIT, la Declaración Universal de los Derechos Humanos y el surgimiento —

e incluso la crisis— del multiculturalismo. Estas y otras discusiones conforman nuevas gramáticas políticas que se articulan con luchas territoriales de larga duración. Tales perspectivas permiten reconocer una presencia indígena que ya no puede ser negada: no desde la misma posición subordinada del pasado, sino desde la reivindicación de la autonomía política, la justicia legal y, en última instancia, del derecho a decir no frente a proyectos neoextractivistas —como la hidroeléctrica— que impactan directamente a una comunidad históricamente invisibilizada.



Resultados

- El San Juan Docató y sus afluentes han sido históricamente fuentes de sustento material y espiritual para la comunidad ěbēra chamí de Karmata Rúa. Sirven tanto para la pesca y la caza como para actividades rituales y la significación de su cosmología. Los documentos históricos y los relatos orales muestran la continuidad indígena en este territorio y evidencian cómo los ríos y quebradas se integran en la cosmovisión ěbēra chamí. Las prácticas de los mayores, como el barequeo o la pesca, reflejan la persistencia de la memoria histórica y la relación espiritual con los ríos, incluso frente a grandes las transformaciones territoriales.
- La sacralidad no se limita a objetos o lugares: se construye mediante las prácticas cotidianas y lo ritual, así como a través de la interacción con seres no humanos y espirituales. Los lugares sagrados presentan dimensiones ambivalentes: pueden proteger, curar o causar daño. Su sacralidad refleja la complejidad de la vida comunitaria y de la memoria histórica territorial. La colonización y la intervención de otros actores han transformado muchos de estos espacios: alterando tanto su función productiva como su significado espiritual.
- Los relatos míticos relacionados con ríos, quebradas y guardianes espirituales cumplen funciones de registro histórico, educación ecológica y mantenimiento de normas comunitarias: garantizan la transmisión intergeneracional del conocimiento sobre territorio y espiritualidad. La pérdida parcial de estas prácticas, junto con la influencia de discursos hegemónicos, evidencia tensiones entre el saber ancestral y las racionalidades modernas.
- Los procesos de colonización, la expansión cafetera y los proyectos extractivos recientes, como PCH o minería, han generado un modelo de acumulación por desposesión que afecta los derechos, la identidad y los modos de vida comunitarios. La comunidad ěbēra chamí ha resistido, negociado y adaptado su presencia histórica frente a estas intervenciones, demostrando agencia y participación en la configuración territorial. No obstante, la imposición de modelos extractivistas ha transformado tanto el territorio físico como las relaciones sociales, culturales y espirituales, poniendo en riesgo la continuidad de los saberes, las prácticas y la vida comunitaria indígena.

Fuentes y bibliografía

Documentos de archivo

Corporación Centro Histórico y Cultural Marco A. Jaramillo (Centro de Historia de Jardín)

Entrevistas

1. Rita Lina Saigama [21/08/2025]
2. Fidel de Jesús Baquiza González [22/08/2025]
3. Noe Arcadio Yagarí Niaza [22/08/2025]
4. Cruz Elena Niaza González [22/08/2025]
5. Benjamín Yagarí Yagarí [22/08/2025]
6. Rodrigo de Jesús Panchí Baquiza [08/09/2025]

Literatura académica y de divulgación

Alonso, M., & Boege, E. (2023). *Las otras cartografías Etnografía de la experiencia indígena del espacio y el tiempo*.

Ardila, D. G. (2023). *Peces geológicos: Pequeña historia de los bagres andinos (1801-2023)*. Taurus.

Centro de Historia Marco A. Jaramillo. (s. f.). Recuperado de <https://jardin.antioquia.in/cultura/centro-historia-marco-a-jaramillo>.

Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones Universidad Autónoma Latinoamericana - UNAULA.

Eigenmann, C. H. (2024). *Viaje por Colombia en 1912: Ríos Magdalena, Bogotá, Cauca, San Juan y Atrato*. Universidad de los Andes; Universidad del Norte.

Garcés Montoya, Á., Grisales Montoya, C. L., Aguilar Rodríguez, D., Molano Granados, G. S., & Mazorco Salas, J. E. (2024). *Cartografía social: Minga de saberes y metodologías*. Universidad Autónoma Latinoamericana; Universidad de Ibagué.

Giraldo Ramírez, (2022). *Citará. La montaña, el hogar*. Editorial Grammata.

González Tascón, Alejandro (2017). “Cantos emberá chamí”, en *Letras desde el Atrato y el Cauca. Memorias y archivos literarios. Literaturas y culturas de Antioquia*, coordinadores General y Académica María Stella Girón López. Universidad de Antioquia, pp. 251-283.

Harvey, D. (2005). “El ‘nuevo’ imperialismo: acumulación por desposesión”, en *Socialist Register*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 99-129.

Kastos, Emiro (Juan de Dios Restrepo Ramos) (1885). *Artículos escogidos*. Ed. Juan M. Fonnegra. Biblioteca Banco de la República.

Mejía Vallejo, M. ([1964]2023). *El día señalado*. Seix Barral.

Mejía Vallejo, M. ([1988]2023). *La casa de las dos palmas*. Seix Barral.

Mejía Vallejo, M. ([1995]2023). *La tierra éramos nosotros*. Seix Barral.

Piedrahita, I. (2020). *Grávido Río*. Universidad EAFIT.

Porto Gonçalves, Carlos Walter (2001). *Geo-grafías: movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad*. Siglo XXI.

Salamero, M. M. (2020). *La entrevista etnográfica*. FUOC.

Svampa, Maristella (2019). *Las fronteras del neoextractivismo en América Latina: conflictos socioambientales, giro ecoterritorial y nuevas dependencias*. Bielefeld University Press. CALAS. Centro Maria Sibylla Merian de Estudios Latinoamericanos Avanzados en Humanidades y Ciencias Sociales.

Ulloa, Astrid (2004). *La construcción del nativo ecológico. Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia – ICANH-COLCIENCIAS.

Zuluaga, P. A. (2020). *Qué es ser antioqueño*. EDICIONES B.



Anexo

Anexo 1. Documentos técnicos analizados para el concepto jurídico PCH La Joya.

1. Acto administrativo de licencia ambiental otorgada por CORANTIOQUIA (Corporación Autónoma Regional del Centro de Antioquia).
2. Resolución 160CIRES2002-978, mediante la cual se otorga la licencia ambiental y su posterior cesión a la sociedad PCH La Joya S.A.S. E.S.P.
3. Certificado de reporte del Estudio de Impacto Ambiental (EIA) de la PCH La Joya.
4. Estudio de Impacto Ambiental (EIA) del proyecto, con sus anexos y observaciones.
5. Plan de Ordenación y Manejo de la Cuenca Hidrográfica (POMCA) del río San Juan (código 2619), bajo jurisdicción de CORANTIOQUIA.
6. Plan de Ordenamiento Territorial (POT) del departamento de Antioquia.
7. Esquema de Ordenamiento Territorial (EOT) del municipio de Jardín.
8. Acuerdo 005 de 2007 (adopción del nuevo texto del EOT).
9. Acuerdo 016 de 2018 (revisión y ajuste del largo plazo del EOT).
10. Certificación N° 1395 de 2016 del Ministerio del Interior, sobre la presencia o no de comunidades étnicas en el área del proyecto.
11. Oficio N° 160-COE2404-16275 (30 de abril de 2024), respuesta de CORANTIOQUIA a la Gobernadora del Resguardo Indígena de Karmata Rúa.
12. Informe Técnico N° 160CL-IT2002-1655 (24 de febrero de 2020), con los resultados de revisión del licenciamiento ambiental.
13. Informe de visita técnica (noviembre de 2023), en el que se registran evidencias de fauna no reportada y nuevas condiciones forestales.
14. Requerimientos y observaciones de CORANTIOQUIA al EIA (por ejemplo, numerales 3.4.1, 4.4, 5.1, 7.7, 7.8 del expediente).
15. Respuesta del Ministerio del Interior frente a la necesidad de consulta previa (acto administrativo sin recurso interpuesto).
16. Referencia audiovisual: declaración pública del Gobernador del Resguardo, Norberto Tascón, en rechazo al proyecto (video consultado en noviembre de 2025: <https://www.youtube.com/watch?v=vVbYLGWXqz0>).