

La multiplicación del maíz y la transformación del yerno en mico: indagaciones acerca de un relato embera

The multiplication of corn and the transformation of the son-in-law into a monkey:
inquiries about an Embera story

RESUMEN

Este artículo indaga un relato embera en el que se aborda la forma en que el mundo y la vida se hacen desde la perspectiva indígena. Para ello, se presenta una tradición oral que fue recogida mediante una inmersión etnográfica en el corregimiento colombiano de Caimalito, y se realiza una revisión documental que permite entender la relación entre el trabajo con el maíz y la transformación del mico presentes en este relato. La transformación de lo que está vivo es el resultado, según el relato, de un movimiento que conquista el mundo y todas las actividades cotidianas de los embera. Así, esta tradición es la que posibilita continuar ese movimiento en Caimalito, en medio del uso de máquinas en la producción del maíz y la desposesión de la tierra entre los indígenas.

Palabras clave: embera chamí, etnografía, tradición oral, indígenas, maíz.

DAVID MARULANDA GARCÍA

Magíster en Ecología Humana
y Saberes Ambientales.
Universidad de Caldas.
Manizales, Colombia.

✉ david.marulanda@ucaldas.edu.co

ORCID: 0000-0001-9833-4831

🔗 Google Scholar

Cómo citar este artículo:

Marulanda, D. (2025). La multiplicación del maíz y la transformación del yerno en mico: indagaciones acerca de un relato embera. *Revista de Antropología y Sociología: Virajes*, 27(1), 19-37. <https://doi.org/10.17151/rasv.2025.27.1.2>



ABSTRACT

This article looks into an Embera story that addresses the way in which the world and life are made from the indigenous perspective. To do this, an oral tradition that was collected through an ethnographic immersion in the Colombian township of Caimalito is presented, and a documentary review is carried out that allows understanding the relationship between working with corn and the transformation of the son-in-law into a monkey present in this story. The transformation and multiplication of what is alive are the result, according to the story, of the same movement that conquers the world and all the daily activities of the Embera. Thus, oral tradition is what makes it possible to continue this movement in Caimalito, amidst the use of machines in the production of corn and the dispossession of land among the indigenous people.

Key words: Embera Chamí, ethnography, oral tradition, indigenous people, corn.

El rastreo del maíz en Caimalito

En Caimalito, un corregimiento colombiano ubicado en el departamento de Risaralda a orillas del río Cauca, existen grandes haciendas que se alquilan a compañías foráneas para la producción de maíz. En las cosechas los tractores conocidos como “máquinas combinadas” son los primeros en recoger el grano. Este sistema reúne la mayor parte de la producción. En palabras de un habitante: “La máquina recoge aquí mismo, desgrana aquí mismo, despacha en tractomula y un camión”. Antes de llevarse el maíz, toda la cosecha se reúne en una vereda que es conocida como Jaibaná¹, espacio en el que también se almacenan las máquinas y las herramientas en los tiempos entre cosechas.

La recolección manual le sigue al paso de las combinadas. “Terminan un lote [y] ahí mismo le dan a la gente para que rastroeé para la finca, en compañía”. En esta parte del proceso, los jornaleros de otras fincas adquieren el derecho a recoger manualmente el grano, recibiendo una parte como pago. “Un bulto pa allá, un bulto pa acá, así es que dicen, en compañía recogen”.

¹ Palabra que hace alusión al médico tradicional embera *jaibaná*. Sin embargo, ni los embera que llevan más tiempo viviendo en Caimalito, ni los dueños de las haciendas, saben del porqué de este nombre.

Una vez los jornaleros terminan de “rastrojea”, se les permite a las personas de los barrios de Caimalito recoger el sobrante. “Entonces ahí sí llaman a la gente, al pueblo, los necesitados”. Las familias que rastrojean el maíz generalmente lo utilizan para “sostenerse, vender y desvararse” en los tiempos difíciles. “Nosotros aquí trillamos veinte, treinta, cuarenta libras de maíz... en un piloncito viejo. Trillamos y lo guardamos. Todos los días hacemos arepitas... todos los días hacemos arepas”.

Entre la gente que rastrojea el maíz se encuentran algunas familias embera que han llegado durante décadas al corregimiento por causa de la violencia en sus territorios. Para ellos el trabajo con el grano hace algo más que producir dinero en tiempos de escasez. De acuerdo con la tradición, el maíz y su trabajo se vinculan con la forma en que la vida y el mundo llegan a ser lo que son.

La entrega del mico yerno y el maíz

El siguiente relato fue recogido en 2019 durante una visita casual a Caimalito, posterior a un trabajo de campo que fue adelantado con familias embera que vivían en el corregimiento entre 2014 y 2015. Este trabajo previo puede resumirse en tres momentos. Entre marzo y noviembre de 2015 con visitas cortas y no constantes. En estas primeras visitas se utilizaron la grabadora y el diario de campo, el cual fue analizado de forma libre y espontánea. En todo noviembre de 2015, por medio de una estadía constante. Y finalmente, participando de una ceremonia de curación con un médico tradicional embera o jaibaná realizada el 28 de noviembre de 2015.

Mario Ogarí, un mayor embera que vive en el corregimiento desde hace más de 30 años, conoce una historia difícil de narrar por dos razones. Primero, porque para el maestro es difícil explicarla a los no indígenas. Segundo, porque en ella se muestra cómo el mundo y la vida se hacen de manera violenta.

Vea, el dios de *Karacabí* que dicen... de toda manera en este mundo todos los indios también ya hablan de Dios... De todas maneras, todos los indios dicen que... este abismo que estamos viendo, este cielo y esta claridad y la tierra... y toda... mucha naturaleza, que los estudiados hablan de naturalezas. Todo eso lo hizo fue Dios. Dios es el dueño de todo eso, de todos nosotros. Yo digo que, de todos nosotros, Dios. *Karacabí* es una historia de los indígenas. Una historia que quedó. Mostrarle yo... una historia... un cuento. Yo oí eso. Es una historia que... una historia... muy dura... Que a ratos

se entiende y a ratos no se entiende... ¿Por qué razón le digo que es muy dura?, porque eso es una historia que... ¿Cómo le contara yo a usted?... una historia que contaban la mayoría, o cuentan, ¡que era un tipo muy poderoso! Que resultó en medio de una... de una tribu... ¡Pero un mundo de tribu!, eso no era pues así dividido, no ¡Sino que reunía a todos los indígenas y de todo! En ese medio dizque resultó un tipo... ¡Llegó!, no es que resultó, estoy diciendo es que llegó, como decir llegó así una gente, y que allá aceptaron... y que ese tipo se volvió poderoso. Que él lo transformaba animales, transformaba gente, transformaba cosas... y le decían *Karacabí*. La historia es así, le decían *Karacabí*. ¿Y... de qué forma se transformaba? Que el mico lo transformó él, dizque era un yerno... Sí, que era un yerno de ese señor. Y que... ese señor... él le mandó a regar maíz, que en ese tiempo se regaba apenas. Entonces se iba, y dizque la historia era que no trabajaba, que era muy perezoso. Entonces dizque él cortaba un poco de hojas grandes, hojas bihao, y amarraba en rollo. Y empezaba a golpear así con un garrote, pa que dijera el cucho que estaba trabajando. Y a golpear con un garrote... palos, así a golpear, a golpear, así no más. Se la pasaba machucando esa hoja, eso se oía el tropel como que estaba así trabajando. Mentira que el cucho era sabio, él ya sabía. Entonces hasta que ya llevaba quince días, un mes trabajando allá, entonces le dijo: “No, yo creo que usted ha hecho una cosecha muy grande”. Entonces le dijo “Sí, he hecho una cosecha, este año vamos a tener comida, vamos a tener maíz”. *Karacabí* estaba en la casa, él que vivía era enfermo. Entonces hasta que se fue y miró. No, que cuando lo vio era ahí golpeando hojas... y al rato dándole a esos palos. Ahí mismo le dijo: “Maldito eres tú, los hechos y los acontecimientos dirán que tú eres mico y vivirás comiendo maíz”. Quisque lo cogió así y lo elevó y dizque ahí mismo se convirtió en mico y se fue. Lo transformó en mico... Por ahí quedó el mico, de ahí viene el mico. Y entonces, la mujer empezó a llorar, a lamentar, a lamentar. Y el mico se venía ahí al piecito de la casa y empezaba a hacerle musarañas, a llamarla y a llamarla. Y la mujer llorando: “Vea, ese miquito tan bonito”, “Vea ese animalito tan lindo”, y eso era llore. Hasta que también le sacó la piedra al cucho y le dijo: “Maldito eres tú también, te quieres volver una mica, váyase entonces y vuélvase una mica”. Y la cogió y la tiró al suelo y ahí mismo se transformó en mico, una mica. Ya fueron un par de micos... y ahí se vino el... la multiplicación del mico... así. Y así *Karacabí* transformó más de una cosa. (Ogarí, conversación personal, 2019)

En las interpretaciones que se han hecho a historias como la de Ogarí se ha ponderado por los etnógrafos la presencia de *Karagabí*,

“héroe cultural” (Pardo, 1986, p. 27) o dios embera (Pinto, 1978, p. 106). Sin embargo, en esta historia el mico yerno también aparece como portador de la tradición.

Derivada del latín *tradere*, tradición significa “entregar” (Ingold, 2015, p. 20) y, de acuerdo con Ingold (2015), esta noción difiere de los “cuerpos de enseñanzas o conocimientos codificados que pasan de generación a generación” (p. 20). Tradición es en realidad “una actividad o representación, gracias a la cual es posible —como en un relevo— continuar” (p. 20).

En ese sentido, la tradición del mico yerno no es algo que va hacia atrás, es una *entrega* que viene de atrás hacia adelante y le permite continuar con ese movimiento a quienes la reciben. Más que una metáfora de un pasado cultural lejano, corresponde con movimientos que mantienen algo vivo.

Las entregas de los animales que eran gente

Imagine que usted es un cazador y que está en busca de su presa: el mico yerno. Pudo avistarlo primero en las siembras de maíz, cerca de la vereda Jaibaná, luego lo vio irse hacia el río por un camino formado por el paso de animales que buscan el agua. Tenga cuidado, el mico se transforma.

El movimiento de transformación observado en el mico es central en otra tradición de los embera que habla acerca de un gran diluvio (Dogiramá y Pardo, 1985, pp. 21-28; Domicó et al., 2002, pp. 262-267; Hernández, 1995, pp. 36-38; Pinto, 1978, pp. 155-160; Reichel-Dolmatoff, 1953, pp. 164-165; Rochereau, 1929, p. 87).

Si bien algunos autores refieren esa serie de relatos como “Agua” (Dogiramá y Pardo, 1985, p. 21), “El origen del agua” (Domicó et al., 2002, p. 262) o “El origen de la cultura” (Hernández, 1995, pp. 36-49), es Pinto (1978) quien titula mejor este relato: “La conquista del agua”. En esta tradición que describe la conquista del agua cuando es liberada del árbol *jenené*, distintos animales realizan el mismo movimiento de transformación del mico yerno.

En este relato, dicen Domicó et al. (2002), participan dos especies de ardilla, dos de mono, el zorro, la nutria, el carpintero y el colibrí; todos eran “personas” y “familia” de *Karagabi* (p. 262). En las variaciones registradas por el padre Pinto (1978) aparecen “el tigre, el oso y el perico ligero” (p. 159). María de Betania habla de monos, micos y ardillas (Pinto, 1978, p. 159).

La intervención del mico se extiende en esta última: *Karagabí* “les decía que presentaran la mano, y les arrancaba el pulgar e inmediatamente quedaban convertidos en micos” (Pinto, 1978, p. 239; Rochereau, 1929, p. 90).

En las diferentes variaciones de este relato participan animales que, como el mico yerno, eran personas que por algún castigo fueron convertidas en animal. Por ejemplo, la hormiga conga² o *Jentserá* aparece como indígena o mujer negra, dependiendo de la versión del relato (Dogiramá y Pardo, 1985, p. 27; Domicó et al., 2002, p. 265; Hernández, 1995; Pinto, 1978, p. 155; Reichel-Dolmatoff, 1953, p. 164; Rochereau, 1929, pp. 87-88). En la versión recogida por Hernández (1995), *Jentserá* vivía en el árbol *jenené* que contenía el agua. Santa Teresa y María de Betania dicen que *Jentserá* era mezquina con el agua y no la compartía, motivo por el cual *Karagabí* le parte el tórax y la obliga a cargar una gota de agua en su boca como recuerdo de su mezquindad (Pinto, 1978, p. 156; Rochereau, 1929, p. 88). Hernández (1995) coincide, como castigo *Karagabí* le “aprieta” la cintura (p. 37). En Domicó et al. (2002), *Jentserá* es catalogada como “envidiosa” y “hambrienta”. En esta versión la “jalan por la nuca y la pata, quedando mocha su cintura” (p. 265). *Karagabí* también le concede un veneno potente pero no mortal, característico de esta especie.

En todas las versiones que se conocen de este relato *Karagabí* intenta liberar el agua y por eso empieza a derribar el *jenené* con ayuda de sus animales que eran gente. En la historia de Hernández (1995) vuelve y aparece el mico, quien se da cuenta de que el *jenené* no cae, pese a los esfuerzos por derribarlo, porque el sapo lo restaura en las noches. En consecuencia, el sapo recibe un “puntapié” de *Karagabí* y desde ese castigo quedó “pancho, culi chupado y con la boca aplastada” (p. 38). En la versión de Domicó et al. (2002) es la rana la encargada de reparar el *jenené*, orinándolo y sobándolo con una brea (p. 265). Otras versiones incluyen la oropéndola, el lagarto eslabonero, la iguana y el zorro negro.

En otro acontecimiento de esta historia, la oropéndola o pájaro cuéndola era “persona” y dueña de la semilla del plátano (Dogiramá y Pardo, 1985, pp. 22-25; Hernández, 1995, p. 37). En el relato que fue recogido por Hernández (1995) el nombre del dueño del plátano es *Kumbarré* (p. 37). En la entrega de Pinto (1978), que el autor dispone aparte de los eventos de “La conquista del agua”, la oropéndola es una “persona” que mantenía en secreto el plátano o *patechuma*. Es convertido en un ave que teje sus nidos en forma de “bolsas colgantes” (pp. 253-254). En la versión de Domicó et al.

² *Paraponera clavata*.

(2002), *Kumbarré* es una persona que olía “maluco” y que por no compartir la semilla de plátano fue transformado en “pájaro mochilona”, un ave que hace nidos como mochilas y que se alimenta de plátano de monte (pp. 268-269).

Tanto Dogiramá y Pardo (1985) como Hernández (1995) ponen en continuidad ese acontecimiento con este relato, Reichel-Dolmatoff (1953) lo consigna por separado. Antes el lagarto tenía la candela, pero no la mostraba. Dogiramá y Pardo (1985) dicen que era el lagarto eslabonero (pp. 21-28). Reichel-Dolmatoff (1953) escuchó que su nombre era *Hímō* la iguana (p. 164). Hernández (1995) afirma que el lagarto era una mujer de nombre *Jimón* (p. 37). En esta versión *Karagabí* envía al tucán *Pichí*³ a pedir la candela al lagarto, pues los indios comían crudo. Al negársele, el tucán agarra unas brasas con sus manos y estas se hacen alas rojas (Hernández, 1995, p. 37). Dogiramá y Pardo (1985) cuentan que el lagarto convierte al mensajero de *Karagabí* en tucán al percatarse de que le robaba sus brazas (p. 22). Hernández (1995) dice que *Karagabí* se hace “sábalo gigante” y de esa manera logra engañar al lagarto para robarle la candela. Quema con un tizón a *Jimón* en el cuello, “lo tira al monte” y lo convierte en animal (p. 37).

Dogiramá y Pardo (1985, pp. 25-26) y Hernández (1995, p. 38) incluyen también al zorro negro, poseedor de la semilla de caña. En esta entrega, el dios *Ankoreba* (el mismo *Ankoré* y padre de *Karagabí*) tenía sed y le pidió guarapo de caña al zorro negro. El zorro decide darle una bebida que estaba “pasada” y, como castigo, *Karagabí* lo “tira al monte” y lo “convierte” en animal (Hernández, 1995, p. 37).

¿Qué enseña el movimiento de transformación del mico yerno que remite a los animales de ‘La conquista del agua’? Sobre estos últimos, Vasco (1985) da pistas de ese movimiento de transformación. En ‘La conquista del agua’ la hormiga es catalogada como “mezquina” (p. 111), “hambrienta” y “envidiosa” (Domicó et al., 2002, p. 265). La oropéndola, el zorro y el lagarto eslabonero se consideran “miserables” (Dogiramá y Pardo, 1985, p. 37). De acuerdo con estas caracterizaciones, las acciones de los animales que eran gente se encuentran enmarcadas en la negación del don.

Al respecto, Vasco (1985) argumenta que la acción de estos animales es siempre la misma: “se trata de retener lo propio en lugar de darlo” (p. 111). Esta condición, de acuerdo con el etnógrafo, consiste en “guardar dentro”, mientras que la acción de dar implica lo opuesto, “es lo abierto

³ *Pteroglossus sanguineus*.

contra lo cerrado” (p. 111). Este movimiento entre lo “abierto” y lo “cerrado” es recurrente en distintas historias que involucran la pérdida de una humanidad primordial, la desaparición de ese “mundo de tribu que reúne a todos” del que habla Ogarí.

Por ejemplo, los *carauta*, humanos creados por *Karagabí* y antecesores de los embera, fueron transformados en animales por el mismo *Karagabí* como castigo por sostener relaciones incestuosas. De acuerdo con esta tradición, *Karagabí* transformó a los feroces en tigres y a los mansos en presas. Similar es el caso de los humanos de la primera edad, los *burumiás*. Estos últimos en lugar de ser incestuosos eran antropófagos, perdiendo también su condición de humanidad por comer carne humana (Pinto, 1978, p. 239; Rochereau, 1929, pp. 84-85; Vasco, 1985, pp. 95-96).

Siguiendo con el argumento de Vasco (1985), ser mezquino, envidioso, incestuoso o antropófago corresponde a “cosas del mismo orden” (p. 111). De acuerdo con el etnógrafo: “unir cosas de la misma naturaleza significa una negación del dar, del intercambio, es decir, se trata de una acción de mezquinar, de negar a otro lo que se tiene” (p. 111).

En consecuencia, tanto los animales de ‘La conquista del agua’, como el mico yerno en la historia de Ogarí, hacen movimientos que son “cerrados” y que los terminan alejando de lo humano, ya sea “comiendo algo de la propia naturaleza”, “cazándose con alguien de la misma sangre” o “guardando el agua” dentro del *jenené* (Vasco, 1985, p. 111).

Por otro lado, “La prohibición de la antropofagia y del incesto implicarían, de la misma manera, salir fuera, intercambiar naturalezas diferentes, abrirse a lo otro, a lo distinto” (Vasco, 1985, p. 111). Los vínculos con suegros, yernos y cuñados implican “salir” del grupo, moverse del lado de lo que está “abierto”, de lo que es humano. De acuerdo con la interpretación que hace Vasco (1985), se entiende que el mico de la historia de Ogarí comienza “abierto” por ser un yerno en ese “mundo de tribu” y termina “cerrado” cuando lo castigan por no regar el maíz.

Antes de profundizar en ese movimiento “cerrado” que hace el mico yerno, es necesario seguirle la pista a su condición previa de “apertura”, indagándola se pueden entender también los parentescos que se mencionan de forma recurrente en las distintas entregas de ‘La conquista del agua’. Según las versiones de este relato, los animales que participan de los acontecimientos de ‘La conquista del agua’ son hijos de *Karagabí* (Domicó et al., 2002, p. 264; Hernández, 1995, p. 37). El movimiento que muestra el mico yerno parece indicar que en realidad se trataba de yernos.

El movimiento de los animales parientes

Persiguiendo al mico yerno usted pudo notar que la presa lo hizo seguir el movimiento del agua. Parece que la escurridiza criatura decidió irse río abajo para encontrar pareja.

Sobre los animales y sus parentescos con los humanos, Pinto (1978) dice que la culebra es yerno de *Karabí* (pp. 188-189). En la entrega de Domicó et al. (2002), la culebra también es yerno y se hace persona para cohabitar con la hija de un humano (pp. 290-292). Pinto (1978) dice que el yerno se hizo culebra al ser castigado por morder y envenenar a la suegra (p. 188). En la versión de Domicó et al. (2002), la culebra termina criando con la hija del humano, tal y como sucede con mico yerno cuando se multiplica con la mica.

El mismo Pinto (1978) presenta una historia en la que intervienen una suegra y su nuera. La india María o *Angeramia* siempre regresaba tarde de la roza “con el maíz ya molido”. La suegra sospecha de ella y hace que el marido la confronte. La mujer, por miedo a su esposo, se queda *arriba* de la planta, viviendo “adentro” del maíz, transformándose finalmente en gusano (p. 254).

En otro relato, la lechuza (*barakoko*)⁴ es la primera cónyuge (*kima*) de *Karagabí* (Domicó et al., 2002, p. 274; Pinto, 1978, p. 177). En esta entrega la mujer le es infiel a *Karagabí* y este le estira la boca como un pico y la transforma en pájaro luna o *barakoko*, un ave que se la pasa mirando hacia *arriba* (Dogiramá y Pardo, 1985, pp. 29-34; Domicó et al., 2002, p. 274; Hernández, 1995, p. 45; Pinto, 1978, p. 178; Reichel-Dolmatoff, 1953, pp. 161-162; Rochereau, 1929, p. 82). En algunas versiones de este acontecimiento, se menciona que *Karagabí* toma después como esposa a su cuñada y “convierte” en pájaro *ojitedé* a su cuñado. En Domicó et al. (2002) explican el motivo: el cuñado se había negado a compartir pescado con *Karagabí* y lo terminaron transformando en “pajarito” (p. 278). Chávez (1945) no menciona los pescados, pero dice que *Karagabí* “vuelve” al cuñado *obitétede* (pájaro reo) por negarle a su hermana en matrimonio (p. 152). Este cuñado hace un movimiento “cerrado” al oponerse al don, sea por medio de la negación del pescado o del matrimonio de *Karagabí* con su otra hermana.

Los cuñados también son centrales. Dogiramá y Pardo (1985) presentan tres historias que más bien parecen la variación de un mismo

⁴ *Nictibius* sp.

relato. Un humano va río “arriba” para pescar y tiene éxito llevándole comida a sus suegros. Sus cuñados desean conocer su secreto en la pesca y deciden espiarlo. En el primero de estos relatos lo descubren transformado en nutria, en la segunda historia lo encuentran convertido en garza, y en la tercera lo ven convertido en cuervo. Cada una de estas entregas termina con la desaparición de este cuñado “en el monte”.

En otra historia que es presentada por los mismos autores, un cazador se pierde “en el monte” durante una excursión. El hombre encuentra una casa y una mujer lo invita a comer “adentro”. Ella se presenta como la “madre de los puercos de monte”⁵. El hombre decide “subir” al zarzo y desde “arriba” ve a los puercos de monte “quitarse el chaleco” y transformarse en humanos. En parte del relato, el humano cazador termina cohabitando con una mujer cerdo mientras que esta permanece en su forma humana (Dogiramá y Pardo, 1985, pp. 105-111). Al final, el cazador termina siendo cazado por sus cuñados, pues resulta que, desde la perspectiva de sus parientes, él también se había convertido en animal (Dogiramá y Pardo, 1985, p. 106).

En una tradición sobre un yerno sucede lo mismo que con el chaleco. Domicó et al. (2002) presentan la historia de un armadillo⁶ que es yerno de un rey. Después de casarse y construir una casa de oro para su suegro, el armadillo “cuelga” su “cuero de caparazón”, “arriba” en el techo. A partir de ahí se hace humano y “anda como muchacho” (p. 301).

Por último, en una de las tradiciones más conocidas en la literatura etnográfica embera, el gallinazo (*ancosó*)⁷ se vuelve cuñado de un humano solitario que cazaba en el monte (Dogiramá y Pardo, 1985, pp. 97-103; Domicó et al., 2002, pp. 287-289; Hernández, 1995, p. 29). En este relato, y como pasa con los cerdos de monte y el armadillo, la mujer gallinazo se quita su “vestido de plumas” y se hace “persona”. En una parte del relato, ella encuentra el vestido que su esposo le había escondido “arriba” en el “caballete del tambo” y regresa al mundo de arriba y a la animalidad (Dogiramá y Pardo, 1985, p. 101; Domicó et al., 2002, p. 288; Hernández, 1995, p. 29). En la versión de Hernández (1995), lo que le esconden a la mujer gallinazo no es un vestido, sino un “traje de plumas” (p. 28).

Las historias de estos animales parientes, a las que remite el parentesco inicial del mico yerno, confirman que los que realizan este

⁵ *Tayassu pecari*.

⁶ *Dasypus novemcinctus*.

⁷ *Sarcoramphus papa*.

movimiento de transformación son siempre los yernos y los cuñados. Esto último remite de nuevo a la exogamia, al movimiento de “salir”, de “apertura”, de irse hacia lo humano tal y como se pudo constatar con los animales que eran gente en otras tradiciones. No obstante, en apartes de estos relatos aparecen otras acciones que acompañan ese movimiento entre lo “abierto” y lo “cerrado” que pueden dar pistas sobre el movimiento del mico yerno. En algunas de estas entregas los animales se hacen humanos cuando se “desvisten”, cuando “cuelgan” o “abren” la “camisa”, cuando se quitan el “traje” o el “chaleco”.

Vestir y envolver

Por un instante, usted cree atrapar al mico yerno porque lo encontró distraído con las micas, lo pudo agarrar, pero apenas alcanzó a quedarse con su pelaje. El animal está desnudo, ahora parece humano. El mico humanado vuelve a huir y esta vez lo hace perseguirlo río arriba. ¿Qué vestido se pondrá ahora el mico yerno?

En relato de Ogari, *Karagabí* “vivía enfermo”. Santa Teresa y María de Betania concuerdan y añaden que sus llagas eran “vestido” (Pinto, 1978; Rochereau, 1929, p. 82). Chávez (1945) dice que cuando *Karagabí* “se viste” queda “llagoso” (p. 153). En Domicó et al. (2002), los autores afirman que *Karagabí* “cuelga camisa” y se vuelve un hombre joven y sano. Hernández (1995) escribe que la camisa de *Karagabí* no se quita, sino que se “abre” (p. 43). Todos se refieren a la transformación de *Karagabí*, quien pasa de ser un hombre viejo, feo y enfermo, a uno joven, bonito y con cuerpo limpio (p. 276). Wassen dice que esas llagas son la camisa de *Karagabí* y que cuando se la pone se vuelve la luna, *jedeko* (en Vasco, 1985, p. 96).

El “vestir” de *Karagabí* es un movimiento “cerrado” que lo aleja de la humanidad. “Abrir” camisa, por su parte, lo hace humano. En el relato de la mujer infiel, *Karagabí* “se mete de nuevo dentro de su camisa (...) y sube al cielo” para transformarse “en la luna, desvinculándose del destino de los hombres” (Vasco, 1985, p. 123). En las entregas de María de Betania y Santa Teresa, la esposa infiel se convierte en *barakoko*, un ave que mira eternamente para “arriba” (Pinto, 1978, p. 178).

Este episodio del vestir introduce nuevos movimientos como “subir” y “bajar” que acompañan el “abrir” y “cerrar” en las entregas reseñadas. Esto es evidente en los movimientos que hacen los parientes que “suben” y “bajan”, pasando de la humanidad a la animalidad y viceversa. Ejemplos serían: los cuñados nutria, cuervo y garza que siempre iban “río arriba” para pescar (Dogiramá y Pardo, 1985, pp. 113, 115, 121), el caparazón del

armadillo yerno que se cuelga “en lo alto” de una casa de oro después de hacerse muchacho (Domicó et al., 2002, p. 301), la mujer gallinazo que encuentra su “vestido de plumas” escondido “arriba” en el zarzo y que se va para el mundo de arriba, la nuera que se hace gusano cuando se queda arriba porque la descubren “encaramada” desgranando su maíz (Pinto, 1978, p. 254), el cuñado que se “sube” al zarzo y observa desde “arriba” a los puercos “quitarse el chaleco” (Dogiramá y Pardo, 1985, p. 108).

Esta relación permite identificar que en la historia de Ogari el mico yerno también “sube” o se “eleva” cuando se transforma en animal. “Quisque lo cogió así y lo elevó y dizque ahí mismo se convirtió en mico y se fue. Lo transformó en mico” (Ogarí, conversación personal, 2019).

No obstante, la noción de “camisa” es una traducción del movimiento real que corresponde al español misionero. Respecto a esto último, Vasco plantea que camisa puede corresponder con “un manejo de categorías de contenido y forma contado de otra manera” (James y Jiménez, 2004, p. 15). Un movimiento que rompe con la dicotomía de contenido y forma, “tal vez, en realidad lo que quieren decir con eso es ‘envoltura’” (James y Jiménez, 2004, p. 15).

El planteamiento de Vasco parece quedar ilustrado en lo consignado por Hernández (1995) en la entrega de la mujer infiel, en ella *Karagabí* le da media “vuelta” a su esposa, la “voltea” según la expresión de Hernández (1995): “lo que era vagina queda como boca” (p. 46). En esta tradición, la esposa da una vuelta, el “adentro” le queda “afuera” y el “afuera” le queda “adentro”. Lo que estaba “cerrado” se termina “abriendo” y lo que estaba “abierto” se termina “cerrando”. Más que una relación entre “abrir” y “cerrar”, es una relación con la envoltura.

El cielo es un abismo

Mientras intenta alcanzar a un mico cada vez más humanado, usted empieza a notar que el cielo es en realidad un abismo. Las raíces de los árboles crecen desde las nubes, mientras que sus copas bajan hasta el suelo. Usted iba río arriba, sin embargo, la dirección del agua ahora le indica otra cosa. ¡Los ríos van para arriba! El mico yerno lo ha puesto a pensar en la estructura del mundo.

Según diferentes tradiciones de los embera y simplificando, el mundo está dividido en tres partes: “arriba”, donde se encuentran *Karagabí* y su cuñada, luego se encuentra el espacio del medio que es donde viven

los humanos y, por último, el de “abajo”, donde viven los *dojura* o la gente sin ano. Nótese que estos últimos están doblemente “cerrados” por no ser capaces de defecar y por envidiar a los que defecan (Ávila, 2014, p. 91).

El medio se subdivide a su vez en tres órdenes:

el del monte, el de la tierra en donde viven los *embera* en las orillas de los ríos, y el del agua. (...). Así, sus términos extremos, monte y río, son las vías de comunicación con el mundo de arriba y el de abajo, respectivamente. (Vasco, 1990, p. 5)

El monte pertenece al “arriba”, el *jenené* (árbol originario que contenía el agua) tenía sus raíces en el cielo; “por eso ahora, aunque crece en la tierra, el monte se eleva hacia el mundo de arriba” (Vasco, 1990, p. 7). El agua, por su parte, viene de “abajo”, “brota de los nacimientos y las quebradas” (p. 7).

En el sentido otorgado por Vasco (1990), el “subir” corresponde con alejarse de lo humano para acercarse al “monte”, pero el “bajar” puede implicar también un alejamiento de lo humano por su relación con los cerrados *dojura*. Esa equivalencia entre el “subir” y el “bajar” y alejarse de lo humano es la misma que se aprecia en el mico yerno de la historia de Ogari cuando se transforma en animal, siendo arrojado hacia “arriba” por no regar el maíz. Es de resaltar que el mico yerno también “cae” cuando sube, pues de acuerdo con Ogari el cielo es un abismo.

El movimiento *je*

Por pensar en la estructura del mundo usted dio un mal paso y se vio envuelto en una gran caída. El agua que antes estaba bajo sus pies ahora se encuentra sobre su cabeza. Una corriente acuífera lo arrastra hacia abajo.

Vasco (1985) pudo reconocer con los *chamí* la importancia del movimiento “caer” o *je* (p. 121). Para Losonczy (2006), el radical *je* “designa tanto la acción de caer, como el movimiento repetido de arriba abajo y abajo arriba” (p. 83). Para la autora, el movimiento *je* se vincula de forma simbólica con el acto sexual, un movimiento de “transformación de engendramiento” (p. 83). Vasco (1990), por su parte, consigna que a *je* se le considera el acto sexual en sí, no un movimiento simbólico ni metafórico, un “movimiento de arriba hacia abajo generador por excelencia” (p. 7). Al respecto, Vasco (1985) profundiza, “la unión de estas dos direcciones, de los movimientos que ellas originan, engendra el mundo *embera*” (p. 7).

Respecto a *je*, Vasco (1990) dice que el movimiento de “arriba hacia abajo” no es suficiente para que exista producción o reproducción. Su complemento es *adui*, “término que implica a la vez nacer y salir afuera” (p. 122). Losonczy (2006) coincide en esto último, el movimiento *je* culmina en el acto de *adui*, que significa “nacer y parir, salir y sacar al exterior” (p. 85). Es la misma combinación de movimientos entre el “subir” y el “bajar”, el “envolverse” y el “desenvolverse”, que aparece en distintas tradiciones reseñadas.

Vinculada a *je* está la ceremonia en que la mujer se hace “disponible para la vida sexual y, por ende, para ser fecundada”, el “*jemenede* o *jemeneto*” (Vasco, 1985, p. 121). En un manuscrito de Horton acerca de la composición de esta palabra, citado por Vasco (1985), *jemenede* es: “*je* = movimiento de arriba hacia abajo, *me* = pene, *ne* = sufijo generativo (que interviene también en la formación de la palabra *jenené*), y *de* = casa o to = río” (p. 121). Losonczy (2006) descompone esa palabra con algunas variaciones al final: en su explicación el sufijo *né* es un “posesivo y *de* alude al interior de un espacio” (p. 84). La autora explica que la celebración del *jemenedé* se inicia en el momento en que la sangre de las primeras reglas comienza a derramarse, a “caer” de “arriba” a “abajo” siguiendo el movimiento *je* (p. 84). La “caída” de esa sangre permite “abrir” el cuerpo de la niña hasta entonces “cerrado” para recibir en su interior el pene y, por su intermedio, hacer “subir” o hacer “bajar” una nueva concepción (Losonczy, 2006, p. 84). De nuevo, el juego entre lo “abierto” y lo “cerrado” que puede interpretarse como desenvolver y envolver.

Je-deko es la identidad de *Karagabí* cuando “sube” y es cubierto por su envoltura. Al subir engendra la noche, las enfermedades eruptivas y la infidelidad de las mujeres (Losonczy, 2006, p. 84; Vasco, 1985, p. 122). En distintas versiones de esta tradición, *Karagabí* toma como esposa a su cuñada (Chávez, 1945, p. 154; Domicó et al., 2002; Pinto, 1978, p. 185; Rochereau, 1929, p. 82). La transcripción de Chávez (1945) de esta historia hace énfasis en tal acción: “por eso nosotros bailamos, bebemos y hacemos *kenone* (tener relaciones sexuales) con las cuñadas” (p. 154).

La serpiente *je* o *je-pá*, encargada de generar el territorio y diferenciar el espacio al nombrarlo mientras baja (Vasco, 1985, p. 122; 1990, p. 8), es la “condensación, la encarnación misma del movimiento *je*” (Losonczy, 2006, p. 84). Vasco (1990) señala que “en su recorrido, y luego de muerta, engendra las nubes y, pues, la lluvia, para completar el ciclo” (p. 5). A la *jepá* después de muerta le salía de la boca “un humo que se elevaba hacia el cielo para formar las nubes” (Losonczy, 2006, p. 76). Los pedazos de su cuerpo, descendiendo por el río, iban a dar nombre a cada arroyo; aquí

el *Jaguada*, allá el *Jebania*, y así, para cada afluente hasta que todos los pedazos llegaron al mar (Losonczy, 2006, p. 76; Vasco, 1990, p. 4). Al “bajar”, la *jepá* no solo hace reconocible el espacio al engendrar los nombres de los ríos y las quebradas, al “subir” produce las nubes de las que cae el agua.

Están también vinculados con este movimiento *Je-ntserá*, quien mezuquinaba el agua y el árbol *Je-nené*, quien al caer se abre y genera los mares, las quebradas y los ríos (Losonczy, 2006, p. 84). En la caída del *jenené*, Santa Teresa describe el árbol como una “inmensa concavidad herméticamente cerrada con una puerta de piedra ‘llena de agua cristalina’” (Pinto, 1978, p. 156). Otras variaciones describen la concavidad como un gigantesco árbol que pertenece a lo que está “arriba” porque sus raíces están en el cielo (Vasco, 1985, p. 122). En la entrega de María de Betania la caída del árbol “inunda la tierra” (Pinto, 1978, p. 159). Hernández (1995) dice en su versión que “los vaivenes trepidantes del tronco y las ramas cogían un ritmo sinuoso que se extendía sobre la tierra formando los ríos y quebradas” (p. 38). Hernández continúa: “la raíz, al emerger de sus profundidades al inmenso cielo se deshizo en movimientos infinitos que iban creando el océano” (p. 38). Santa Teresa dice: “cuando el árbol gran *jenené* cae y se forman todos los cuerpos de agua, la raíz corresponde al mar y el ramaje a los fluviales”, y también dice que “de la inmensa concavidad del *jenené*, es decir el tronco, procede el mar, de sus ramas los ríos, de sus brotes los riachuelos que corren por las quebradas, y de sus renuevos pequeños los charcos” (Pinto, 1978, p. 160). Las distintas entregas coinciden en que el *jenené* no cae de inmediato, pues queda atrapado entre los bejucos. *Karagabí* hace una prueba entre sus animales para saber quién es capaz de liberarlo, en ella se alcanza a ver el movimiento *je*, pues los animales deben subir y bajar del árbol, para que este pueda caer y abrirse para liberar el agua.

Je es entonces un movimiento que conquista todas las actividades cotidianas como cazar, sembrar y pescar. Según las explicaciones de lo que es *je*, y de acuerdo con su aparición en otras entregas reseñadas, se establecen no solo identidades entre los movimientos de los animales parientes, los que se visten, el mico yerno y el agua del *jenené*, sino también con el movimiento del maíz que el mico yerno se niega a regar en la historia de Ogarí.

El complemento del maíz

Una vez abajo, siente que lo van cubriendo árboles caídos, ramas y hojas. Como puede, sube y se abre paso entre la hojarasca que poco a poco se va convirtiendo en su vestido. Usted sale de ella con una nueva

envoltura. ¡Persiguiendo el mico ahora usted también se hizo mico! Ahora sabe que lo que los separa a ambos, animalidad y humanidad, es tan solo la distancia que hay entre el grano de maíz que cae y el suelo.

El maíz es originario de “arriba” o “abajo”, dependiendo de la tradición sobre su “origen” (Chávez, 1945, p. 150; Hernández, 1995, p. 39; Vasco, 1990, p. 17). En una historia recogida por Wassen y citada por Vasco (1985), el maíz llega al mundo humano proveniente de “abajo”. Un hombre se casa con una mujer del mundo de abajo, ambos se van a vivir juntos y tienen un hijo. En una de sus visitas, el hombre trae el maíz al mundo del medio usando a su hijo, a quien le había dado a tragar toda clase de maíz, pues sus parientes del mundo de abajo no le permitían llevar el grano. “Cuando el hijo defecaba, el hombre sacaba con un palo las distintas variedades de maíz” (p. 124). En otra entrega sobre el origen de este grano, Chávez (1945) escuchó una historia de dos hermanas que son llevadas al cielo (*bajía*) por Ancastor (gallinazo blanco), quien se hizo hombre, para que visiten a su hermana muerta. Al regresar las mujeres vieron el maíz y el chontaduro, Ancastor no les permitió llevárselos, pero una escondió la semilla del maíz en su boca y la otra la del chontaduro, “las sembraron, sacaron la semilla y después comieron. A todo el mundo le pareció bueno y todos sembraron y cosecharon” (p. 150). Otra versión del origen del maíz recogida por Reichel-Dolmatoff, relata la aparición del grano como la caída de un gran árbol de ceiba (en Chávez, 1945, p. 152), relato que guarda estrecha relación con la caída del *jenené* en ‘La conquista del agua’. En estas entregas se muestra que el movimiento del maíz consiste en “subir” o “bajar” y en ser puesto “dentro”, ya sea del estómago o de la boca, para luego ser defecado o escupido en un movimiento hacia “afuera”.

Vasco (1990) da pistas del movimiento que hace el maíz: “Lo que pertenece al mundo de arriba debe bajar a éste, aquello que pertenece al que está abajo debe subir, ascenso que representa un salir de entre la tierra” (p. 7). Losonczy (2006) dice algo parecido, señala un vínculo entre la siembra del grano y un movimiento *je*: “el grano que cae sobre el suelo, la planta que se enraíza en las profundidades de la tierra y que endereza su punta hacia lo alto constituye para los emberá una expresión continuamente observable de ese movimiento cósmico” (p. 85). Siguiendo con el argumento de Losonczy (2006) y Vasco (1990), el trabajo tradicional con el maíz es también hacer *je*.

Pardo (1987) describe ese trabajo que el mico yerno se negó a realizar en el relato de Ogari y que constituye un movimiento *je*. Durante la siembra del maíz el monte primero se socla, “esto es, se corta la

vegetación menuda, después de socolar se siembra la semilla al voleo y luego se talan los palos grandes al comienzo de las lluvias” (p. 253). Isacson (1976) especifica que el maíz se “riega” (pp. 35-36). Reichel-Dolmatoff (1960) explica que “las semillas de maíz se llevan en un largo canasto cilíndrico y se riegan simplemente sobre el suelo sin enterrarlas” (p. 82). Vasco (1990) coincide, en la siembra “no se hiere a la tierra obligándola a recibir el grano”, solo se deja “caer” (p. 15). Pardo (1987) dice que el maíz se “riega” avanzado el verano, “después de la socola (tumbar el monte bajo), antes de la rocería (tumbar monte alto) que se hace en invierno” (p. 253). Así lo describe Reichel-Dolmatoff (1960), después de regar el grano “se derriban los árboles y el rastrojo con hachas y machetes, actividad en que toma parte toda la familia y aun a veces los miembros de varias casas cuyos dueños estén emparentados” (p. 82). En la rocería, una maraña de árboles, ramas, bejucos y hojas cae sobre la semilla que germina protegida de las precipitaciones de la selva húmeda, la constante erosión de la tierra, el sol directo y las aves (Vasco, 1990, pp. 14-17). Reichel-Dolmatoff (1960) coincide, “los troncos, ramas y hojarasca se dejan en el lugar y forman pronto una capa fértil de abono a través de la cual crecen a los pocos días las plantas allí sembradas” (p. 82). Isacson (1976) hace una aguda observación, el maíz regado de esta manera se multiplica, “la siembra o riega de maíz demora 12-14 días, y una buena cosecha da la relación de 1:10” (pp. 35-36).

Estas observaciones que hacen los etnógrafos acerca del trabajo con el maíz revelan el movimiento “cerrado” que transforma al mico yerno en animal. En la historia del mico yerno, el maíz hace un movimiento inverso al del grano que es regado “al voleo”. El maíz que no “cae”, no estalla, no nace, tampoco “sube” por la tierra y la hojarasca para “abrirse” y “multiplicarse”. Este es el movimiento “cerrado” del mico yerno que es equivalente a la negación al don. Una verdadera negación al intercambio con la tierra. Sin embargo, lo que en realidad une al movimiento del mico yerno con la siembra del maíz es su movimiento final de “multiplicación”. “Y ahí se vino... la multiplicación del mico” (Ogarí, conversación personal, 2019). El maíz y el mico yerno “caen”, se “abren” y se “multiplican”, mostrando el movimiento de lo que está vivo. La historia de Mario Ogarí es entonces una tragedia, en ella un dios tiene que entregar a su hija a un yerno no humano, ¡uno que no trabaja el maíz!, para que la vida pueda multiplicarse y continuar. De la misma forma, en el corregimiento de Caimalito, el movimiento del maíz tampoco puede completarse por el uso de máquinas en la producción y por la desposesión de la tierra entre los indígenas. Se necesita de la *entrega* del mico yerno para seguir con el movimiento de la tradición en ese lugar, el movimiento *je*, el movimiento de lo que se multiplica y se transforma.

Referencias

- Ávila, S. A. (2014). El benekúa: la curación de la loquera entre los indígenas embera chamí de Colombia. En S. Brigidi y J. M. Comelles (Comps.), *Locuras, cultura e historia* (pp. 89-103). Publicacions URV.
- Chávez, M. (1945). Mitos, tradiciones y cuentos de los indios chamí. *Boletín de Arqueología*, 1, 133-159. <https://n9.cl/104wn>
- Dogiramá, F. y Pardo, M. (1985). *Zroara Nebura. Historia de los antiguos. Literatura oral emberá*. Centro Jorge Eliécer Gaitán.
- Domicó, J. J., Hoyos, J. J. y Turbay, S. (2002). *Janyama. Un aprendiz de jaibaná*. Universidad de Antioquia, Centro de Investigaciones Sociales y Humanas.
- Hernández, C. A. (1995). *Ideas y prácticas ambientales del pueblo embera del Chocó*. Colcultura, Cerec.
- Ingold, T. (2015 [2013]). Soñando con dragones: sobre la imaginación de la vida real (S. Restrepo, Trad.). *Nómadas* (Col), (42), 13-31. http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0121-75502015000100002
- Isacson, S. E. (1976). Embera: territorio y régimen agrario de una tribu selvática bajo la dominación española. En N. S. de Friedemann (Ed.), *Tierra, tradición y poder en Colombia. Enfoques antropológicos* (pp. 21-38). Básica Colombiana.
- James, A. J. y Jiménez, D. A. (Eds.) (2004). Materia, energía y conciencia entre los embera. Entrevista realizada a Luis Guillermo Vasco. En *Chamanismo, el otro hombre, la otra selva, el otro mundo. Entrevistas a especialistas sobre la magia y la filosofía amerindia* (pp. 151-179). Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Losonczy, A. M. (2006). *Viaje y violencia. La paradoja chamánica emberá* (J. Salazar y H. Salcedo, Trads.). Universidad Externado de Colombia.
- Pardo, M. (1986). La escalera de cristal. Términos y conceptos cosmológicos de los indígenas embera. *Maguaré*, 4, 21-46. <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/21-46>
- Pardo, M. (1987). Indígenas del Chocó. En *Introducción a la Colombia amerindia* (pp. 251-261). Instituto Colombiano de Antropología.
- Pinto, C. (1978). *Los indios Katíos: su cultura - su lengua*. Compas.
- Reichel-Dolmatoff, G. (1953). Algunos mitos de los indios chamí (Colombia). *Revista Colombiana de Folklore*, 2, 148-165. https://catalogoenlinea.bibliotecanacional.gov.co/client/es_ES/search/asset/161881
- Reichel-Dolmatoff, G. (1960). Notas etnográficas sobre los indios chocó. *Revista Colombiana de Antropología*, IX, 73-158. <https://revistas.icanh.gov.co/index.php/rca/article/view/1588/1165>
- Rochereau, H. (1929). Nociones sobre creencias, usos y costumbres de los Catíos del occidente de Antioquia. *Journal de La Société Des Américanistes*, 21(1), 71-105. https://www.persee.fr/doc/jsa_0037-9174_1929_num_21_1_3658
- Vasco, L. G. (1985). *Jaibanás los verdaderos hombres*. Fondo de Promoción de la Cultura del Banco Popular.

- Vasco, L. G. (1990). Los embera-chamí en guerra contra los cangrejos. https://www.academia.edu/12046868/LOS_EMBERA_CHAM%C3%8D_EN_GUERRA_CONTRA_LOS_CANGREJOS
- Wassen, H. (1988 [1935]). *Apuntes sobre grupos meridionales de indígenas chocó en Colombia* (M. de Giraldo y M. M. Calderón, Trads.). El Greco impresores.