



Palabras para antes y después de leer Transformaciones de eternidad: gente y cosmos en el pensamiento embera (Isacsson, 2022)

La intuición original de Isacsson (2022) en sus *Transformaciones de eternidad* es que comer es también comerse. Cuando he conversado con compañeros emberas me ha desconcertado escuchar que, al hablar en español, para decir que alguien *brinca*, digan que *se brinca*, como diciendo que son el sujeto y el objeto de la acción.

Por mi trabajo en lingüística he pensado que este es un efecto de lo que en este campo más bien poco habitado de las ciencias se llama *ergatividad*, un rasgo de la lengua embera en todo opuesto al perfil lingüístico del español. Cuando a Isacsson le dijeron los emberas en el Chocó que *lo que come se come*, supongo, el desconcierto fue parecido, pero fue un desconcierto para bien, para mostrar que no es solo un sobresalto que se produce en la transición de una lengua a otra ni simplemente la anteposición del efecto a la causa. *El que come se come* porque *ese* no está dentro de *sí* solamente. Si esto es así, el que come es más que *sí* mismo. Es su propio cuerpo, pero este cuerpo está dentro de otro que también es el suyo. ¿Pero cómo existen al tiempo el cuerpo que es un humano y otro cuerpo que es su mismo cuerpo pero está por fuera de él? Isacsson encuentra aquí otra razón desconcertante.

ALEJANDRO ALZATE CAMACHO
Estudiante de Antropología,
Universidad de Caldas,
Manizales (Colombia).

✉ jose.giraldo21222@

ucaldas.edu.co

ORCID: 0009-0000-5021-7206

Google Scholar

Cómo citar este artículo:

AlzateCamacho,A.(2025).PalabrasparaantesydespuésdeleerlasTransformacionesdeeternidad:genteycosmosenelpensamientoembera[Reseñadel libroTransformacionesdeeternidad:Genteycosmosenelpensamientoembera, deS.-E.Isacsson,EditorialUniversidaddelCauca,2022].RevistadeAntropologíaySociología:Virajes,27(2),303-315. <https://doi.org/10.17151/rasv.2025.27.2.13>



El paso del tiempo ha equiparado a los humanos con el cosmos, de modo que los humanos son el cosmos y este cosmos yace dentro de sus cuerpos. La conclusión adyacente es que toda acción humana en el mundo es una acción en el humano mismo: el cosmos se ha hecho presente en los humanos ante la presencia de estos en él. ¿Esto reduce a la cosmología embera a un antropocentrismo a la occidental, a un solip-sismo de proporciones cósmicas en el que todo se explica con ajuste a lo humano? Y, si el cuerpo del cosmos es el cuerpo humano, ¿cuál es la cabeza del cuerpo cósmico y cuál es su pecho? Pero no es que el cosmos sea la imagen proyectada del cuerpo humano, sino que los humanos son el cosmos reducido. Son, en otras palabras, un cosmos dentro del cosmos (Isacsson, 2022, cap. 62). Este es el sentido en el que ocurre la operación cosmológica embera. No existe un cielo como reflejo de la cabeza ni un mundo infraterrenal¹ que sea espejo del pecho, sino que existe un cielo dentro del humano y otro mundo parecido a este en que nosotros vivimos albergado en su pecho, e incluso existe un cuerpo dentro del cuerpo, que es la mano (Isacsson, 2022, cap. 27)², y esta es una inmensidad interior necesaria para hacer al mundo cognoscible. Es un infinito que se produce hacia adentro, como en un sueño-canto de *jaibaná*, que al cantar cuenta el mundo interior (Vasco, 1985) hacia el que ha abierto los ojos al cerrarlos para este mundo. Esto hace el *jaibaná* cuando cura, ¿pero qué hacen los humanos cuando comen?

En términos más amables, retomando la frase inicial de esta reseña, al comer del mundo (*cosmofagia*) los humanos se comen a sí mismos (*autofagia*). La razón por la que esta operación redundante no conduce a la aniquilación es una paradoja con la que Isacsson (2022) lidia a lo largo de los sesenta y nueve capítulos del libro, porque resulta contrario a la intuición que la destrucción sea simultánea con la creación, que devorar sea el trabajo necesario para poder hacerlo otra vez más tarde, y que sea esta paradoja la exacta causa de lo eterno: el *uroboro* que se muerde la cola. Resulta también difícil comprender que la muerte sea la verdadera forma de ser (Isacsson, 2022, capítulo 39) y que el verdadero rostro del enemigo vencido cuando se descubre tras su disfraz sea el propio rostro del asesino, que muere al filo de su propia flecha (Isacsson, 2022, cap. 40), y, más, que se ame con odio al enemigo (Isacsson, 2022, cap. 48), y que

¹ Las historias emberas hablan consistentemente de un mundo celestial, un mundo medio y un mundo infraterrenal (Dogiramá y Pardo, 1984; Vasco, 1985). En el argumento de Isacsson (2022), el pecho es una estructura análoga al inframundo, así como la cabeza lo es al cielo. La diferencia es simplemente escalar, así que la cabeza de un embera es el cielo en él, mientras que su pecho es la tierra de abajo.

² *Jinupotowarr*, héroe embera, nace por la pantorrilla de su progenitor asexual después de que este es fecundado por entre los dedos pulgar e índice del pie (Dogiramá y Pardo, 1984). La pantorrilla y el pie dentro del cuerpo humano configuran otro cuerpo capaz de concebir y parir, un peldaño inferior de una escala en la que, más arriba, el humano de cuerpo entero es una parte de su propio cuerpo cósmico.

al darle la muerte se le da asimismo la vida, y que somos nuestro propio padre y nuestra propia madre, y que aquel padre creador del que hablan las historias emberas es un padre filial: un hermano (Isacsson, 2022, cap. 58), algo así como la supresión de todo tipo de parentesco distinto a la fraternidad³.

Como toda intuición original, la de Isacsson lo es solo con referencia al origen, y es, por tanto, una intuición recibida. No es el hallazgo en solitario ni lo que parece ser la manzana en esa escena fortuita del descubrimiento, que se desprende, cae y con su peso anuncia la gravedad en la cabeza del estudioso. Es el maíz retoñado, ese otro fruto que se ha esperado aún con la conciencia terrorífica de la amenaza del vendaval y del pico del chamón (*Molothrus bonariensis*, en embera: *besĩmĩ*), devorador del maíz y amo de la muerte⁴. Este origen está en el principio, pero también está aquí, en la inmediatez del tiempo y el espacio, y cada cosa del mundo es una constatación de ese origen y una vía hacia él. Está en el árbol *Jenené*, origen de los ríos y del océano, “que no se cortó en tiempos primitivos, [sino que] hay que cortar [...] una y otra vez” (Isacsson, 2022, p. 331). Podemos ver este origen de nuevo en la fabricación colectiva de la canoa (Isacsson, 2022, cap. 39), para la que hay que derribar un árbol, replicando la cortadura del *Jenené*, que es derribado por hordas de animales distintos bajo las órdenes de Karagabí, héroe embera también llamado Dios. Está asimismo en el asaetamiento grupal del enemigo (capítulo 39), en un lance de dardo en cerbatana (Isacsson, 2022, cap. 36), en un retumbante tiro de flecha o en el encuentro de los amantes en un rincón del tambo a la lumbre tenue de una antorcha de cera de abejas (Isacsson, 2022, cap. 57). Estas reiteraciones⁵ de un mismo principio obedecen a la propia fractalidad del árbol *Jenené* (Isacsson, 2022, cap. 9), que, como todo árbol, tuvo que ser una semilla, esa parte minúscula que lo contiene todo y que se descubre idéntica a ese todo⁶.

³ En el sistema de parentesco de los chamís, emberas de montaña del occidente de Colombia, el término *ābacheke* ('hermanito') es empleado para referirse, fuera de los hermanos, a primos, sobrinos y tíos, pero su connotación principal es la de pariente. La extensión de ese término por fuera del ámbito de los hermanos hace pensar que estos son el “grupo de parentesco por excelencia” (Pardo, 2023).

⁴ El maíz, *be*, es el sustento de la vida, pero, imitando el método semántico de Isacsson, es también la raíz verbal de *beaĩ*, ‘matar’.

⁵ Este principio de reiteración se reproduce en la estructura tautológica del libro, de la misma manera en que su división en cuatro grandes secciones tiene fundamento en la centralidad del número cuatro que manifiestan las historias y rituales emberas. Los capítulos 17, 23, 29, 34, 40 y 52 trabajan sobre la base de discusiones míticas sobre un mismo motivo, es decir, sobre mitos hasta cierto punto análogos que expresan el modelo de regeneración cósmica embera.

⁶ Por esa razón, el carácter aparentemente fragmentario del substrato del modelo cosmológico reelaborado por Isacsson, esparcido en mitos, datos etnográficos e indicios lingüísticos provenientes de lugares emberas a veces muy apartados, no debe parecer inaccesible a los emberas, pues basta con consultar cualquiera de esas reiteraciones para hacer consciencia del modelo que ilustran.

Como fruta madurada, este conocimiento deviene en sí con la atención. Esto es lo que yo mismo he aprendido con gente embera. En embera *inteligente* es *ĩrĩmía*, el oidor o el que oye *mucho*⁷. Se es inteligente al escuchar, pero, en realidad, se es inteligente cuando se da paso al mundo. Esta atención ha orientado a Isacsson y es también el germen de la poética material de los emberas: observando la incandescencia pálida de aquella antorcha de todas las noches, observando su existencia, que es también consumición, entre el techo situado sobre nuestras cabezas lo mismo que el cielo y el piso del tambo debajo de nosotros lo mismo que el suelo del mundo era evidente que la antorcha (*imbirá*) era una forma de lo humano (*emberá*) (Isacsson, 2022, cap. 57).

Antes de avanzar con la exposición esquemática del contenido del libro y ofrecer algunos comentarios adicionales acerca de sus argumentos, hablaré de algo que también puede interesarle al lector: su origen y los procesos que le dieron su forma acabada.

La tesis doctoral de Isacsson fue publicada originalmente en 1993, después de casi tres décadas de convivencia con los emberas, y es el punto culminante de unos setenta años de investigaciones antropológicas suecas en la costa colombiana del Pacífico, un periodo feliz probablemente hecho posible gracias a los intereses comerciales suecos en el puerto de Buenaventura, en donde había un cónsul sueco apostado hacia 1930 (Wassen, 1935).

Porque es un libro de cosmología, “trata acerca de todo” (Isacsson, 2022, p. 19). Al empezar, Isacsson (2022) nos ofrece primero la duda: “tratar con la cosmología es una tarea imposible, [porque] la definición misma de cosmos implica una amplitud que desafía la explicación total” (p. 19). Pero el libro se revela no tanto como un “estudio de cosmología” que como *un estudio del estudio* del cosmos, si se admite que rituales y mitos, y las que Isacsson llama “metáforas etnográficas” (Isacsson, 2022, cap. 69), son estudios en sentido pleno (Jennings, 1982). La verdadera cosmología, en cambio, es esa que tiene lugar entre los ríos Atrato, Baudó y San Juan, por todos sus valles y en sus afluentes hasta desembocar en el mar. La cosmografía, por otro lado, encuentra su espacio en el libro, en la conversación atemporal entre Sélimo Huacoriso, Floresmiro Dogiramá (ambos reputados chamanes emberas), Georg Dahl, Erland Nordeskiold, Henry Wassen, Sven-Erik Isacsson (antropólogos suecos) y la poco comentada generación de religiosos y religiosas que fueron sensibles a las formas de vida emberas en la costa del Pacífico y sus inmediaciones (Severino de

⁷ “Mi método es simple. He tratado de escuchar lo que dicen los emberas[s] [...]” (p. 25).

Santa Teresa, María de Betania, Constancio Pinto, entre otros) durante el siglo XX.

Al cierre, la aprensión que abre el libro cede ante el optimismo de una sentencia religiosa: *esta es la palabra*, su última frase, como el último hálito en la boca de un moribundo. La certidumbre de su condena ineludible al fracaso no lo previno de hacer el recorrido⁸. Tampoco puede afirmarse que realmente fracasara en su intento por aprehender el mundo. Lo que es cierto es que lo fundamental del libro sucedió por fuera de él. En 1988, en la antesala de la redacción de su tesis doctoral, Isacsson hizo un largo viaje en canoa por el Atrato. Es posible que sus conclusiones más importantes le fueran entregadas durante este viaje. La visión de esa inmensidad fue una de la que ya no pudo volver, y todo lo que vio después ya no pudo verlo del mismo modo. Así, Isacsson triunfa en su canoa cuando navega por el Atrato, mientras que en el libro fracasa indefectiblemente.

Las *Transformaciones* tienen ecos del estructuralismo en un momento en que la crítica posmoderna casi lo había proscrito, y es factible que a esto deba la escasa atención que han recibido en estos poco más de treinta años. Es posible que Isacsson también fuera consciente del ostracismo que le esperaba y que deliberadamente se abrazó a él. Aunque en espíritu el libro es estructuralista, su poco deseo de contemporizar con la antropología en boga de su tiempo no implicó el ejercicio de un estructuralismo dogmático. No siendo una prescripción ritual, como sí es en el entorno editorial la publicación de reseñas⁹ por neófitos en sus áreas de interés, este libro “estructuralista” en absoluto menciona a Levi-Strauss, y apenas a ningún otro teórico. Sus interlocutores verdaderos son otros

⁸ “[...] ideas aparentemente paradójicas que lentamente asumieron la forma de una filosofía [...] que este libro pretende dilucidar de una manera *propia e incompleta* [énfasis mío]” (p. 25).

⁹ Al cariz quimérico, venturosamente quimérico, de este libro se debe la forma atípica de esta reseña, cuya publicación en esta forma ha sido generosamente permitida por el editor de la revista. Esta obra de Isacsson, en realidad, requiere de por lo menos unos cuantos estudios más, de la misma manera en que, por su espesura, debe ser leída varias veces. Esos estudios serían, consecuentemente, estudios del estudio de unos estudios: una epistemología de la epistemología en que las *Transformaciones de eternidad* pueden ser valoradas al tiempo como un caso de expansión de métodos analíticos nativos hacia el análisis antropológico y como resultado de una especie de delirio cosmográfico en que el antropólogo elabora un cosmos con piezas de otro. Esta reseña hace su parte, y, como una señal dejada en el camino, espera que quien lo recorra pase dos veces por él, al final como al principio del viaje, que en este caso tampoco termina en donde Isacsson planta el punto final.

y su método tiene rasgos de distinción¹⁰. ¿Pero de quién es el método? ¿Y quiénes son sus interlocutores?

La naturaleza heteróclita de esta obra hace difícil su inscripción. Isacsson fue heredero de una tradición intelectual que lo hizo proclive a la indagación etnohistórica y a la discusión etnológica comparativa, así que, por ejemplo, a la manera de su maestro, Wassen (1935), trató de enfilar argumentos para relacionar históricamente a los emberas con otros pueblos americanos. Si por su persecución de la estructura y los pares oposicionales parece ser representante de un estructuralismo tardío, por razones que se verán más adelante está alineado con los precursores del llamado giro ontológico. Más allá, su estilo marcadamente literario y sus elucubraciones no declaradamente filosóficas hacen todavía más difícil una clasificación, aunque esta en sí misma es un despropósito, puesto que, como libro de cosmología que es, se comprende que acoja a todo género y admita toda aproximación metodológica.

Lo que sostengo, y lo que Isacsson parece reconocer –tal vez con innecesaria timidez, vista su resolución en otras cosas–, es que el método debe conformarse a lo que estudia, y que, por tanto, la mejor manera de acercarse a la cosmología embera es un método embera. Esta decisión da un vuelco a la naturaleza epistemológica de su estudio, que no busca la explicación, sino el entendimiento e incluso un entendimiento *por fuera* del cosmos embera, cuyo término no es precisamente el delimitado por los ríos del Pacífico norte de Colombia. Los confines de este cosmos son inexistentes, porque el cosmos no conoce la margen¹¹. Reformulando, la cosmología embera no habla solo de un entendimiento de la vida humana en el Pacífico, sino de la vida humana entera.

¹⁰ Isacsson ignora algunas de las recomendaciones resultantes de la crisis de la representación, por ejemplo, en la colectivización exacerbada (las manidas fórmulas “para los emberas...”, “el pensamiento embera...”, etc.) y en la anonimización de los pensadores emberas (esos otros teóricos) que lo condujeron de la mano hacia sus conclusiones fundamentales (Custodio Tunay es el único mencionado en todo el libro, fuera de Huacorisio y Dogiramá), en un tiempo en el que ya se había advertido insistentemente sobre eso. Pero sería ingenuo pensar que en estos vestigios del lenguaje antropológico se halla presente e inalterada la irreflexividad supuestamente existente antes de esa quitadura de venda. Si, por un lado, en el intrincado lenguaje de este difícil libro, no obstante bien manejado en la traducción de Mauricio Pardo, Isacsson incurre en esas infracciones, por otro lado también hace parte de la crítica, y tal vez de una más radical, desafiando la asunción de que las estructuras solo operan a un nivel inconsciente (“el narrador formula este pasaje en el mito para producir una discusión [...]”, p. 240), esa suposición grosera de que los indígenas son los poseedores accidentales de elaboraciones inteligentísimas que, sin embargo, no pueden comprender. Esta crítica reaparece en su manejo cauteloso del lenguaje, en este caso particular en que sería fácil dejarse llevar por el delirio glotófilo, reconociendo, por ejemplo, la inviabilidad de trasponer mecánicamente conceptos indoeuropeos sobre conceptos emberas (p.ej., *chiko*, ‘comida’, como más que ‘comida’, p. 197).

¹¹ Los *jurá*, ‘enemigo’ (el pueblo cuna o guna de Colombia y Panamá), son una gente distinta, que habla otra lengua y contra la que los emberas hicieron la guerra durante siglos, pero esa guerra, que es la forma absoluta de la oposición, es también la responsable de abrir el panorama de la cosmología, presentando a los *jurá* como “otro tipo de embera” (p. 313).

La elasticidad de esta cosmología queda bien ilustrada en la rápida incorporación de gatos y perros a la mitología y en la compleja anatomía descriptiva de la escopeta artesanal –*pooa*–, que parece haber recibido un nombre que expresa el lugar que se le encontró dentro de la estructura cósmica. Esta receptividad ontológica es constatable también en el *jai* (espíritu, en plural *jairã*) de avión (Pardo, 2020), en el *jai* del *flash* de las cámaras (Vasco, 1985) y en la palabra para dinero que usan los embera-chamí, *chinejarra* (lit., la basura) (E. Tanúgama, comunicación personal, 15 de marzo de 2025). Así, antes que desgarrarse al golpe del contacto amerindio-europeo, cuando se produjo y, después, mientras siguió reverberando, la cosmología embera experimentó una ampliación. Esto no contradice su universalidad original. Acudamos a una imagen embera para entenderlo: el borde del mundo (el borde de la cosmología), el océano, no es más que un río muy grande (*domechía*, ‘río grande’) que (ver más abajo) sigue fluyendo hacia la tierra en un movimiento ascendente de las aguas (Vasco, 1985) que reconstituye el árbol *Jenené* cada vez que es cortado, porque si hay que cortar el árbol una y otra vez (ver más arriba) es porque este sigue creciendo, y, se comprenderá que, si el árbol *Jenené* cae para hacer al río, el río se levanta para hacer al árbol.

En un relato embera (Vasco, 1985) se cuenta que en antigua los ríos fluían desde abajo hacia arriba. Este flujo contra la gravedad es el mismo que consigue la guadua (*Guadua angustifolia*), que carga y sostiene el agua entre los numerosos tabiques de su tallo, que recuerdan a los peldaños de una escalera. En esta escalera-gadua viaja *Jinupotowarr*, héroe de las sagas emberas, hasta la Luna (Dogiramá y Pardo, 1984). Como escalera de cristal (Pardo, 1986), la guadua es agua ascendente. ¿En qué otro lugar del relato cósmico embera el agua asciende? Isacson habla de un río dual que corre en ambos sentidos, hacia abajo y hacia arriba, o hacia el mar y hacia el cielo. El flujo ascendente de este río del que también habla el mito es el que hace crecer a la guadua de *Jinupotowarr* y el que restablece al árbol *Jenené*¹². Esto sucede en lo que se llama el tiempo mítico, que es el mismo tiempo de ahora sin ser precisamente actualidad. Así, el fin del mundo se devuelve hacia el principio. El océano que se levanta es el árbol creciendo, y el árbol cayendo se convierte en océano. La sucesión de estos procesos forma un círculo. La cosmología embera es este círculo, que se ha ensanchado, que ha sufrido cambios en el trazo de su circunferencia, pero que para nada ha sido quebrantado. Es en la medida en que estas “novedades” cosmológicas (el dinero, la escopeta, entre otras),

¹² Agradezco a Lara-Largo y Suárez (2025) por ayudarme a ver esto. Este bucle de crecimiento y caída del árbol es la expresión de una necesidad de la existencia y continuidad de la vida: que su primer principio vuelva a presentarse otra vez como la primera vez.

puestas en las márgenes de la cosmología, recaen en ella, como el agua del *Jenené*, que cuando parece escaparse hacia el océano se devuelve, que la cosmología no pierde su carácter universal de base. Además, un artefacto como la escopeta remite a la imagen original del arco. Las relaciones son fundamentalmente las mismas, aunque los participantes (escopeta, ya que no arco) sean distintos.

Isacsson emplea un método de interpretación de semántica profunda, que, como se puede leer entre líneas, le fue instilado por sus compañeros embera: “las preguntas y el uso lingüísticos son de gran interés para los embera” y, “cuando dos personas de diferentes regiones se encuentran [...], las formulaciones lingüísticas se comparan y discuten” (Isacsson, 2022, p. 26). La lengua se convertiría en su primordial llave de interpretación. Aunque después se sobrepusiera a su impresión inicial sobre el discurso mitológico embera, que estimaba comparativamente pobre –“una de mis precipitadas conclusiones [...] fue que los mitos [...] de esta cultura carecían de la [...] complejidad del abundante material disponible [...] en la Amazonía”– (Isacsson, 2022, p. 22), la lengua preservaría su lugar como fuente principal de indicios, mientras que los mitos serían desplazados de su centralidad para ocupar una nueva función como referentes para la constatación.

La primera parte del libro –*En el plano de la mente*– despliega la que era su concepción inicial del problema: la existencia de una terminología análoga en la lengua embera para las partes del río y el cuerpo humano, pero también de la canoa (Isacsson, 2022, cap. 15) y otros elementos del mundo –el banco chamánico, los árboles, etc.–. La pista principal aquí es que el río, como el cuerpo humano, posee nariz, cabeza y labios. Al principio no parece claro si la terminología corporal se transfirió a la descripción morfológica del río o si fue al revés, pero más adelante Isacsson se percata de la futilidad de este dilema: “preferiría hablar de un concepto *ku* [nariz] con cualidades *ke* [vagina] en lugar de usar la terminología antropomórfica” (Isacsson, 2022, p. 158) y “*ke* no es tanto una ‘vagina’ como *me* no es un ‘pene’” (Isacsson, 2022, p. 184).

El método semántico de Isacsson es posible en gran medida gracias a las oscilaciones fonológicas descritas por Loewen (1963) para la lengua embera. Loewen estableció series alofónicas (por ejemplo, *k/j*, *e/i* y *r/d/t*) dentro de las que varían algunos sonidos de la lengua. Observando esta variación pauta, Isacsson logra asociar términos en series (por ejemplo, *ke*, ‘vagina’, con *je*, ‘serpiente’, o *kera*, ‘perfume’, con *kida*, ‘diente’). Esta es la llave maestra de su indagación lingüística, y es lo que da pie al tratamiento conceptual que da a lo concreto (por ejemplo, *kida*, ‘diente’, y *kira*, ‘cara’,

como formas de *ke-ta*, *ke* germinada, de *-ta*, un sufijo categorizador de semillas). Estas asociaciones revelan dos procesos opuestos en la clasificación, o, mejor, revelan un dinamismo clasificatorio. Muestran una manera en que las lenguas producen y resisten a las tensiones de la clasificación. El mito, por ejemplo, testifica la continuidad entre oler y comer (los habitantes del inframundo se alimentan de los vahos de los alimentos), pero la lengua los distingue en dos verbos no relacionados (respectivamente, *ui* y *koi*, aunque ‘nariz’ es *ku*). Por otro lado, la terminología corporal es reducible a una serie relativamente pequeña de conceptos intercombinables (*ke*, ‘vagina’, *-tá*, ‘semilla’, *me*, ‘pene’, por ejemplo, en *kiramé*, ‘lengua’, ‘pene facial’ o ‘pene de la *ke* o vagina germinada’), pero el proceso de cambio lingüístico enmascara la identidad de estos conceptos centrales. De esta manera, una clasificación real se hizo subyacente con el paso del tiempo, de la misma manera en que los nombres de categorías en principio integradas se van ramificando por maniobras fonéticas. Esto equivale a decir que la lengua cumple simultáneamente con la tarea de producir y ocultar la clasificación: de separar y juntar la acción de oler de la de comer.

En aquellas aseveraciones sobre la inconveniencia de traducir, por ejemplo, *ke* como vagina, se produce una transformación en la orientación analítica de Isacsson. Su recorrido era necesario para ponerse frente al hecho de que este paralelismo tiene más alcance que la casi sistemática aplicación de términos antropomórficos a objetos en otras lenguas. Si arriba se tenía que el libro no era el terreno, ahora está claro que tampoco es un mapa del terreno. El verdadero mapa cósmico es el cuerpo humano.

En la segunda parte –*Concepción cósmica*–, Isacsson concluye el ensamblaje de este cuerpo. Pero, una vez ha ensamblado a su humano, debe volver sobre su conclusión anterior. El cuerpo humano se le ha presentado como un mapa solo circunstancialmente, como efecto residual de su método, porque el paralelismo cuerpo-cosmos guarda un modelo de regeneración que se halla dentro del cuerpo, pero también por fuera de él en donde sea que la alimentación, el acto constitutivo por excelencia y una de las formas arquetípicas de la acción, se presenta. Descifrar las implicaciones de este proceso será la tarea de lo que resta de la segunda parte. Esta y la tercera –*Guerra cósmica*– son el núcleo de su trabajo, y la ligadura fuerte entre ambas es la misma existente entre la alimentación, el trabajo, la caza, el matrimonio y la guerra que ha inspirado a parte de la antropología de extracción latinoamericana durante las últimas décadas. Estos procesos consiguen el fin esencial de la alimentación, que es la creación. La explicación más clara de esto se encontrará en la historia de *uera torró* (Isacsson, 2022, cap. 23), que expresa el “núcleo de la ontología

embera” (p. 24). Estas partes son la acometida a aquella paradoja de la muerte creadora enunciada al principio.

En la cuarta parte –*La palabra*–, después de “reconstruir las ideas embera[s] sobre la creación, la reproducción y los asuntos existenciales” (Isacsson, 2022, p. 363), las preguntas dan un nuevo giro. Si antes su interés estaba en describir el mecanismo específico de la creación, ahora se ocupa de saber qué es la creación, pero también qué es ser humano. La lengua había tenido protagonismo como vía para el entendimiento durante todo el libro, pero ahora Isacsson busca entender cuál es la razón trascendental para que la palabra sea la vía. Aquí desentraña la segunda forma elemental de la acción y de la existencia: el habla. Como “seres audibles de sonido” (Isacsson, 2022, p. 412), los humanos son las propias palabras del evento verbal de creación: la saliva de *Dachisese*, dios primordial, y el acto de creación produce esencialmente la boca y, por tanto, la capacidad de alimentarse y hablar.

Estas criaturas-palabras habitan sobre las lindes de los ríos, que son los labios y dientes del río, la juntura sobre la que se produce el lenguaje, como captó Isacsson. Es por su vida a la orilla del río que el pescador termina entre las fauces de la serpiente *je*, que es el mismo río, pero este albur fatal es la razón misma de su existencia. No viviría si no pudiera morir. Por esto busca agónicamente la orilla, tan llena de peligros. Es considerando esto que Isacsson se enfrenta al problema de la exterioridad de la vida humana. Si la muerte es la verdadera forma de ser¹³, esta vida sería falsa, ilusoria. Isacsson es partidario de eso, y es cierto que este es el trazo amplio de su modelo cosmológico, pero su conclusión más emotiva se escapa por las rendijas, aunque no irremediablemente. Está relacionada con lo que ha sido huidizo también para las ciencias sociales: la verdad.

Si esta verdad existe, se entiende que es una verdad *una, única*. Mas, si la verdad única tiene que ver con la propia base de la existencia, la existencia es *verdadera*. ¿Cuáles son las *transformaciones de eternidad*? Cerca del final del libro, resulta que la eternidad es aquella que se transforma, y que su condición de eterna sucede en virtud de su transformación: “Karagabí es el dios creado que destruye lo eterno para engendrar lo Eterno” (Isacsson, 2022, p. 459). Por eso, la inmovilidad –la inmortalidad de los humanos, diría Isacsson– de lo eterno sería equivalente a su anulación. Esto marca el paso desde la verdad sustantival hacia la verdad adjetival

¹³ Un atajo para esta conclusión es que el sueño, sucedáneo de la muerte, ofrece una realidad más real que la realidad de la vigilia, o un entorno de sucesos con efectos más trascendentales. En otras palabras, el sueño es la experiencia real.

de las cosas –de las cosas como verdaderas–, que es la médula del pensamiento filosófico presente en las *Transformaciones*.

Las *Transformaciones* se desgajaron accidentalmente de otro libro: *Zroara neburá*, las historias de los antiguos contadas por Floresmiro Dogiramá y reunidas por Mauricio Pardo (Dogiramá y Pardo, 1984). Su conversación más real ocurre con este. Las *Transformaciones*, del que este segundo libro no es la fuente, son una especie de respuesta, pero también son una especie de pregunta. Para mí, ambas (tanto pregunta como respuesta) remiten a la cuestión de lo verdadero. En esto las *Transformaciones* se acercan a otro libro¹⁴: *Jaibanás: los verdaderos hombres* de Vasco (1985). Al pasar por este, a un lector desatento le puede parecer que los *jaibanás* son verdaderos esencialmente. Pero los *jaibanarã* (en su forma plural embera) no son verdaderos por ser *jaibanarã*, sino porque trabajan (*kawai*) y, porque trabajan, saben (*kawai*). En sus declaraciones sobre la condición verdadera de los *jaibanarã*, Clemente Nengarabe, compañero de Vasco en sus andanzas por el alto río San Juan, asocia casi infaltablemente a esta con el trabajo: “pa eso estamos trabajando como hombre por la verdad” (Vasco, 1985, p. 15) o “porque nosotros estamos aquí trabajando, andando en favor de los enfermos, siempre de la verdad” (Vasco, 1985, p. 16)¹⁵.

Es el trabajo el responsable de la transformación –como desde un estado de enfermedad a uno de plenitud física–, y, retomando a Isacsson, la transformación es la creadora de la eternidad. Por esto, el trabajo hace verdaderos a los humanos.

Hay otras formas de ser verdadero, y todas estas –desbrozar la maleza con el machete, el enlace matrimonial, etc., como encuentra Isacsson– declaran que la soledad es imposible si se busca la verdad. Aquí puede acudir una vez más a la evidencia lingüística: en embera, *rã* y *ãrã* acompañan a sustantivos para indicar, respectivamente, que son plurales y que son verdaderos. La similitud entre ambos es sugerente. Esta pluralidad de lo verdadero también interesó a Isacsson (2022), para quien la verdadera persona es plural: *ẽbẽrãrã*: personas o persona verdadera, así como se ha dicho que el *jaibaná* es un hombre plural. Este es un hombre

¹⁴ Por momentos parece haber calcos argumentales, puesto que el libro de Vasco precedió por casi diez años al de Isacsson y las similitudes son asombrosas. Aunque eso es poco plausible, incluso considerando la apreciablemente laxa citación que Isacsson hace de Vasco. Se trata, más bien, de convergencias: revalidaciones de un método atento y medida de la sensibilidad de dos antropólogos en el trabajo con una misma gente.

¹⁵ Estas invocaciones de la verdad tienen no poco que ver con un rasgo casi ubicuo en el discurso de los *jaibanás*: la legitimación de su práctica particular del oficio *jaibanístico*.

verdadero que, para ser verdadero, cuando va a curar, llama a sus maestros, de los que conserva sus bastones y canciones. Por eso es *jai-bana* (Rochereau, 1933), que quiere decir manada de *jai*¹⁶, una manada que es él en este momento de la transformación y que será otro en la siguiente transformación de eternidad.

Otros han dicho que *jaibaná* es puente, de *pana*, ‘puente’ (Pinto, 1974), pero si hemos sido atentos a las enseñanzas emberas que nos presenta Isacson, esta ambigüedad es la forma verdadera y plural del *jaibaná* –y, al fin y al cabo, de toda persona–, que es un hombre verdadero que puede resucitar como un hombre-jaguar, el *aribada*, que es todo hombre y toda naturaleza al mismo tiempo. El *jaibaná* es *puente (pana)*, pero también es *manada (bana)*. Por eso, en el acto fundacional del *jaibanismo*, y también de la existencia, Karagabí llama a sus *āñmārā* (‘animales’) para cortar el árbol *Jenené*. El todopoderoso dios no se contenta con hacer el trabajo solo. Es más, es todopoderoso porque no trabaja solo¹⁷. En un esfuerzo por ser manada, delega en otros, los *jairā*, la cortadura del árbol. Cuando este cae, hace de sus ramas los ríos, que son miles de puentes entrelazados en que los pescadores viajan al dominio infraterrenal, pero también a los cielos en la medida en que el árbol crece de nuevo, como cuando *Jinupotowarr* viaja hasta la Luna en una guadua, que es una escalera de cristal (Pardo, 1986), o, mejor dicho, un puente de agua. Ahora podemos ver con claridad que la primera transformación de la existencia, la del árbol en río-mar, es también el primer trabajo que tiene lugar en la Tierra, y que este trabajo no solo hace verdaderos a los humanos, sino que les labra un porvenir.

Referencias

- Dogiramá, F., y Pardo, M. (1984). *Zroara neburá. Historias de los antiguos*. Centro Jorge Eliécer Gaitán.
- Isacson, S.-E. (2022). *Transformaciones de eternidad: Gente y cosmos en el pensamiento embera*. Editorial Universidad del Cauca.
- Jennings, T. W. (1982). On Ritual Knowledge. *The Journal of Religion*, 62 (2), 111-127. <https://ixtheo.de/Record/1644134128>

¹⁶ Muchos *jaibanarā* llaman a los espíritus *familiar* cuando hablan en español. Ha habido cierta dificultad en los estudios emberológicos para establecer un retrato “completo” de los espíritus, que parecen ser un revuelto de ánimas de animales (*āñmārā*) y ánimas de parientes o conocidos muertos. El encubrimiento de esto último parece relacionado con la consuetudinaria negación de los muertos que consta en archivos coloniales (Williams, 2001).

¹⁷ Agradezco a Luis Alberto Suárez Guava por rematar esta idea.

- Lara-Largo, S., y Suárez Guava, L. A. (2025). Plantas y plantaciones: estudios de vidas vegetales. *Revista de antropología y sociología Virajes*, 27 (1), 5-16. <https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/flip/index.php?pdf=https://revistasoj.s.ucaldas.edu.co/index.php/virajes/article/download/10164/7796>
- Loewen, J. (1963). Chocó II: phonological problems. *International Journal of American Linguistics*, 29(4), 357-371. <https://www.jstor.org/stable/1263826>
- Pardo Rojas, 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 Rojas, M. (2020). *Permanencia, intercambios y chamanismo entre los embera del Chocó, Colombia*. Editorial de la Universidad del Cauca.
- Pardo Rojas, M. (26-30 de julio de 2023). *The importance of siblings in the social organization of embera indians in western Colombia* [Ponencia]. XIV SALSA Biennial Conference.
- Pinto, C. (1974). Los indios katíos: su cultura, su lengua. *La lengua katía* (Vol. 1). Editorial Granamerica.
- Rochereau, H. (1933). Nociones sobre las creencias, usos y costumbres de los catíos del occidente de Antioquia. *Journal de la Société des Americanistes de Paris*, 25, 71-105.
- Vasco, L. G. (1985). *Jaibanás, los verdaderos hombres*. Banco Popular.
- Wassen, H. (1935). Notes on southern groups of Chocó Indians in Colombia. *Etnologiska Studier*, 1, 35-182.
- Williams, C. A. (2001). *Between resistance and adaptation. Indigenous peoples and the colonization of the Chocó. 1510-1753*. Liverpool University Press.