



Los bancos taumaturgos*

ROBERTO PINEDA C.

DEPARTAMENTOS DE ANTROPOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE LOS ANDES Y UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

A la memoria del profesor Egon Schaden.

Fotografías de Fernando Urbina.

Página anterior:

Remate de bastón tairona en hueso [Museo del Oro]. El personaje está sentado en un dúho que se transforma en serpiente, en tanto que un buitre picotea su máscara de jaguar. (E. L.)

Abstract: In studies about native american thinking, wood bench on which men sit down to think, particularly shamans, has a special place. It is the focus of metaphors, power, exchange and communication. In this paper, ideas and concepts associated with wood bench since pre-hispanic and conquest times are put together with those of different people from lowlands. In present communities, bench explains social behavior through complex symbolic operations, and it is a cosmological model.

Quienes han visitado casas, malocas y otros asentamientos indígenas, han tenido, probablemente, la experiencia de sentarse en un pequeño butaco de una sola pieza, alrededor de un fogón, de un sitio ceremonial o de otro espacio social. La primera experiencia representa un reto para nuestro cuerpo. Acostumbrados a sillas y bancos donde de alguna forma cuelgan nuestras extremidades, en el banquito estamos apenas sobre el suelo, con nuestras piernas en cucullas, con el paso del tiempo, termina uno acostumbrándose, tomando con naturalidad la experiencia y percibiendo al banco como otro objeto ordinario, entre los múltiples que se encuentran a nuestro alcance.

Mi primera confrontación con el banco tuvo ocasión cuando estaba traduciendo un canto, luego de un ritual organizado por los andoques, en la maloca del capitán de la comunidad, en el río Aduche, Departamento del Amazonas. Uno de los invitados había preguntado, cantando, de manera crítica:

«¿Aquí cuál es!

¿Dónde está!

¿Aquí cuál es!

¿Dónde está!

¿Cuál es tu banco (asiento), Colibrí Negociante, en esta casa donde vivimos!

¡Hermano, no crea que el asiento del Colibrí Negociante, aquí donde vivimos, está inmóvil!

¡No! ¡No!, Te decía!

Tú lo hiciste amañar en este asiento porque tú siempre eres así.»

Con el apelativo de Colibrí Negociante se refería a mí, que entonces llevaba a cabo una investigación de campo entre ellos. El nombre no era

Mis agradecimientos con Antonio Guzmán, cuyas apreciaciones fomentaron mi interés en el tema y cuya perspectiva sobre el banco se presenta en este ensayo.

Mis reconocimientos, también, con Jon Landaburu, Blanca de Corredor, Eudósio Becerra, Arturo Cifuentes, Joanne Rappaport, David Stemper y Fernando Urbina, cuyo estímulo y comentarios han sido relevantes para la escritura del artículo y/o para mi trabajo etnográfico. Finalmente, mis reconocimientos con el Museo del Oro, con su Directora Clemencia Plazas y con Eduardo Londono, Jefe de Divulgación, por su interés y apoyo para la publicación.

* La elaboración de este escrito fue posible gracias al apoyo del Comité de Investigaciones de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad de los Andes, a cuyos miembros quiero expresar mi reconocimiento y gratitud.

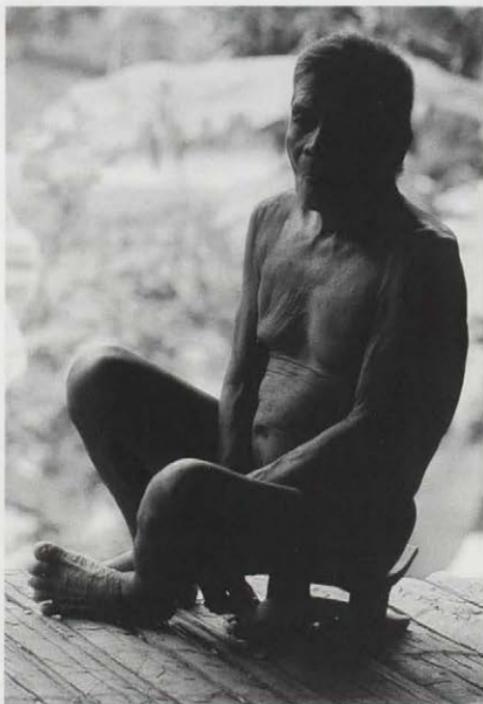
del todo descortés, ya que al menos se nos diferenciaba ritualmente de la Gente Quemadora, como se denomina de manera usual a los «blancos»; pero no dejaba de expresar, sin embargo, sus dudas sobre nuestro proyecto, las intenciones reales de nuestra estada, y sobre la gran «acogida» de nuestro anfitrión.

Hacia 1980, y como consecuencia de múltiples conversaciones que tuve con Antonio Guzmán, indígena desano que trabajó durante largos años con el profesor Gerardo Reichel-Dolmatoff, se me hizo evidente que el banco y sus metáforas eran también de gran relevancia en otras sociedades amazónicas. El mismo Reichel había señalado ya esto en su conocido trabajo sobre los Desana del Vaupés (1968).

Desde entonces concentré parte de mi atención en el tema, en particular sobre las metáforas relacionadas con el banco, particularmente en el Baile del Palo Multiplicador, cuando los hombres pisan colectivamente un largo tronco que atraviesa la maloca, y que se encuentra localizado en un costado de la misma. La gente piensa que se trata de una boa: los andoques lo asocian, además, con el Arco Iris y se refieren al mismo como el *banco de los animales*. Como fruto de ello publiqué un escrito titulado *El Sendero del Arco Iris* (1979) que resumía parte de mis notas de campo, y parte de las conversaciones con A. Guzmán.

En este contexto, decidí ampliar el marco de mi indagación a otras fuentes y testimonios. Además tuve la oportunidad de discutir sobre los banquitos con Eudocio Becerra, indígena uitoto, profesor de la lengua uitoto en la Universidad Nacional, y con Blanca de Corredor, colega especialista en los grupos uitotos del Departamento del Amazonas; asimismo exploré fuentes históricas y arqueológicas, guiado, en algunos casos, por sugerencias de otros colegas, en particular de Joanne Rappaport, Arturo Cifuentes y David Stemper. Como consecuencia de este proceso se puso de presente la relevancia del Hombre-Sentado para las diversas sociedades amerindias preshispánicas y contemporáneas. Como veremos, el encuentro de los dos mundos, en 1492, estuvo ya signado por el banco, como espacio de poder, de intercambio, de comunicación.

De otra parte, algunos colegas, en particular Arturo Cifuentes y Fernando Urbina, han llamado la atención sobre la presencia del hombre sentado como un motivo recurrente en el arte rupestre. En una aguda observación, Cifuentes reconoció el tema en petroglifos del Magdalena Medio (1989). Fernando Urbina ha efectuado observaciones similares respecto a los petroglifos del río Caquetá; recientemente publicó un valioso libro (acompañado de una carpeta de ilustraciones) sobre este tema en el arte rupestre americano. Aunque tengo mis dudas de que algunas de las representaciones iconográficas signifiquen siempre el tema del Hombre-Sentado, su recorrido corrobora la amplia difusión del símbolo y de sus ideas subyacentes.



Don Angelino Tapi, jai-baná Embera del río Catrú, «...el mejor cantador de jai del Catrú y del alto Dubuaza», fallecido en 1974.

A lo largo de los últimos años, he publicado algunos artículos cortos sobre el tema. Este ensayo se propone contribuir con nuevos datos que permitan comprender las significaciones socioculturales del butaquito, tomando como referencia, principalmente, las fuentes etnohistóricas y etnográficas de diversas regiones de Colombia. En algunos casos retomo ciertos temas, pero profundizándolos, ampliando su temática o enfoque. Este trabajo quiere, también, resaltar la importancia de efectuar un inventario de las técnicas de pensamiento, un capítulo fundamental de la Historia de la Conciencia. Pienso que los etnólogos podríamos aportar una información y análisis relevantes para este inquietante problema: ¿qué significa pensar?

Asientos de dioses y tesoros de las Indias

El «descubrimiento» de América representó, sin duda, un formidable reto político e intelectual para los habitantes de los dos mundos. Ciertamente, según Hernando Colón, hijo del Almirante, en la madrugada del 12 de octubre, cuando Colón y su gente, anclados en la bahía de la isla que

sería llamada San Salvador, esperaban el alba para confirmar sus sospechas y esperanzas de haber hallado tierra,

«...llegado el día, vieron que era una isla de quince leguas de larga, llana y sin montaña, llena de árboles muy verdes y de muchas aguas, con una gran laguna en medio, poblada de muchas gentes que con mucho afán acudían a la playa, atónitos y maravillados a la vista de los navios, creyendo que fuesen algunos animales, y no llegaban la hora de saber qué cosa eran». (Colón, 1947, 90)



Banco Embera del río Catrú.

Tomada posesión de la tierra en nombre de los Reyes Católicos, previa gracias a Dios:

«Concurrieron muchos indios a este fiesta y alegría, y viendo el Almirante que era gente mansa, tranquila y de gran sencillez, les dió algunos bonetes rojos, y cuentas de vidrio, las que se ponían al cuello, y otras cosas de poco valor, que fueron más estimadas por ellos que si hubieran sido piedras preciosas de mucho precio.»

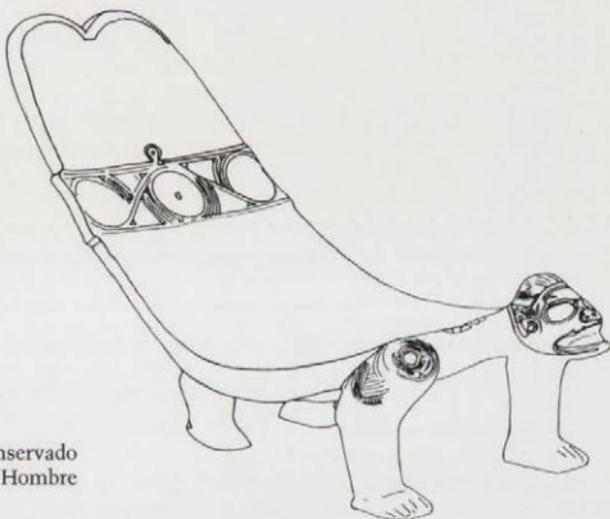
«Retirado después el Almirante a sus bateles, los indios le siguieron hasta ellos y hasta los navios, unos nadando y otros en sus barquillas o canoas; y llevaban papagayos, algodón hilado en ovillos, azagayas y otras cosillas para cambiarlas por cuentas de vidrio, cascabeles y otros objetos de poco valor». (Ibid., 90-91)

Durante los días y meses siguientes, escenas similares se repitieron en los diversos contactos; los americanos, fascinados e intrigados por la

naturaleza de los hombres extranjeros, anhelaban de forma vehemente apropiarse de algunas de sus pertenencias:

«Pero la liberalidad que mostraban en el vender no procedía —anotó el hijo del Almirante— de que estimasen mucho la materia de las cosas que los nuestros les daban; sino porque les parecía que por ser nuestras eran dignas de mucho aprecio, por tener como cosa cierta que los nuestros fueron gente bajada del cielo, y por ello anhelaban que les quedase alguna cosa suya como recuerdo». (Ibíd., 94)

Como se sabe, Colón prosiguió explorando las islas, guiado por sus propias ideas sobre las Indias, las huellas de oro, y las indicaciones de los nativos que había alistado como guías en la isla San Salvador. Entonces se dirigió hacia la isla de Cuba, la que exploró en diversos puntos: la gente, ante su presencia, huye, temerosa. El Almirante decide enviar una expedición conformada por dos españoles y un indio de San Salvador, para que se «adentrasen en el país»; entretanto, aprovecha el tiempo para calafatear, en la playa, la nave:



Banco taíno conservado en el Museo del Hombre de París.

«Estando ya la nave aderezada y a punto de navegar, volvieron los cristianos con los dos indios el 5 de noviembre, diciendo que habían caminado doce leguas tierra adentro y que habían llegado a un poblado de cincuenta casas muy grandes, todas de madera cubiertas de paja, hechas a manera de tiendas o alfanaques, como las otras. Habría allí hasta unos mil hogares, porque en una casa habitaban todos los de una familia; y que los principales de la tierra salieron a recibirlos y los llevaron en brazos a la ciudad, dándoles por alojamiento una gran casa de aquellas, donde les hicieron sentarse en

ciertos **banquillos, hechos de una pieza, y de extraña forma, casi semejante a un animal que tuviese los brazos y las piernasertas, y la cola un poco alzada para apoyarse; la cual es también ancha, como la silla, para la comodidad del apoyo; tenían delante una cabeza, con los ojos y las orejas de oro. A estos asientos los llaman dujos o duchos. En ellos hicieron sentar a los nuestros, y luego todos los indios se sentaron en tierra en torno a ellos, y uno a uno iban después a besarles los pies y las manos, creyendo que venían del cielo;** y les daban de comer algunas raíces cocidas, semejantes en el sabor a las castañas; y les rogaban mucho que se quedasen con ellos en aquel lugar, o que por lo menos se reposaran allí cinco o seis días; porque los dos indios que habían llevado consigo como intérpretes les hablaban muy bien de los cristianos. De allí a poco entraron muchas mujeres a verlos y salieron fuera los hombres; y ellas, con no menos asombro y reverencia, les besaban también los pies y las manos, como a cosa sagrada, ofreciéndoles lo que consigo habían llevado.

Cuando les pareció que era tiempo de volver a los navíos, muchos indios quisieron venir en su compañía pero ellos no consintieron que fuese más que el rey, con un hijo suyo y un criado, a los cuales hizo mucha honra el Almirante; los cristianos le contaron cómo al ir y al volver, habían hallado muchos poblados, donde se les había hecho la misma cortesía y grato recibimiento, cuyos poblados o aldeas no eran mayores de cinco casas juntas» (Colón, 1947, 100-101).

Por su parte, cuenta Pedro Martir de Angleria, en su famosa Primera Década del Nuevo Mundo, escrita entre 1493 y 1510, que los indígenas de la Española tenían

«bosques llenos de aromas... para procurarse por canje con los habitantes de las islas vecinas las cosas que les agradan, como son platos, **asientos** y otras semejantes, que en esos lugares se fabrican con una madera negra de que ellos carecen» (Martir, 1964, 132).

Más adelante, Pedro Martir narra los insucesos del Adelantado —don Bartolomé Colón— en territorio de la «corte» del cacique Beuchío Anacauchoa, hermano de la famosa «princesa» Anacoana. De regreso a la costa para encontrar una nueva nave española,

«a medio camino hicieron noche en un pueblo en que está el tesoro de la hermana del reyezuelo. Tesoro que no consiste en oro, ni plata, ni perlas, sino sólo en utensilios y cosas tocantes al uso humano, como **asientos**, platos, fuentes, bacías de madera muy negra, tersa, reluciente (...) **Regaló la princesa al Adelantado catorce asientos y sesenta utensilios de mesa y cocina, hechos de barro, a los que añadió cuatro ovillos de algodón hilado de enorme peso**» (Ibíd., 158).

Asimismo, y tomando como referencia la experiencia del ermitaño Fray Ramón Pané, éste, el primer misionero que convivió con los taíno, anotó que elaboraban, en efecto, «con algodón tejido y relleno por dentro, imágenes humanas **sentadas**, parecidas a los espectros nocturnos que nuestros artistas pintan en las paredes» (Ibíd., 191).

También Gonzalo Fernández de Oviedo hace, en su Historia General y Natural de las Indias, una observación respecto a los cemí de la Isla Española que complementa la historia de Mártir:

*«Y no he hallado en esta generación cosa entre ellos más antiguamente pintada ni esculpida o de relieve entallada ni tan principalmente acatada e reverenciada, como la figura abominable e descomulgada del demonio, en muchas e diversas maneras pintado o esculpido, o de bulto, con muchas cabezas e colas e diformes y espantables, e caninas e feroces dentaduras, con grandes colmillos, e desmesuradas orejas, con encendidos ojos de dragón e feroz serpiente e de muy diferenciadas suertes, y tales, que la menos espantable pone mucho temor y admiración. Y ésles tan sociable e común que no solamente en una parte de la casa le tienen figurado, **mas aún en los bancos en que se sientan (que ellos llaman dúho), a significar que no está solo el que se sienta, sino él e su adversario**» (Fernández de Oviedo, 1959, t. I, 112).*

De otra parte, el gran cronista de Indias también anota que los cadáveres de ciertos caciques se colocaban sentados sobre los duhos, una asociación que encontraremos de manera recurrente en la parte septentrional de Sur América:

*«(...) después que era muerto, le fijaban todo con unas vendas de algodón tejidas, como cintas de caballo, e muy luengas, y desde el pie hasta la cabeza lo envolvían en ellas muy apretados, e hacían un hoyo y allí lo metían, como en un silo, e poníanle sus joyas y las cosas que él más preciaba. Y para esto, en aquel hoyo en que había de ser sepultado hacían una bóveda de palos, de forma que la tierra no le tocara, e **asentábanlo en un duho (que es un banquillo bien labrado)** y después lo cubrían de tierra por sobre aquel casamento de madera e rama» (Fernández de Oviedo, 1959, t. I, 119).*

Sin duda, los bellos y majestuosos bancos de la Isla Española, poblada por complejos cacicazgos taínos, no podían escapar a aquellos avezados escritores y observadores. Pero tampoco escapó su peculiar naturaleza social y simbólica; en su conjunto, como se ha presentado, describen al duho o al banco como un objeto de poder, enfatizando algunas de sus propiedades sociales: espacio de autoridad, aura sagrada, recipiente de los «dioses», fundamento de los muertos, medio de intercambio, «tesoro» de los indios. Se trata, sin duda, de un banco taumatúrgico, espacio de chamanes, dragones, fieras y jaguares, condensación y expresión de ideas

y técnicas muy antiguas difundidas de forma amplia en el continente americano.

De las Antillas provienen, también, los bancos de chamán más antiguos, hasta la fecha conservados. Fueron encontrados en cuevas del área Taíno de Cuba, La Española y Puerto Rico, con una antigüedad aproximada de 1.000 años a. P. No obstante, en Momil, al norte de Colombia, diversos objetos cerámicos indican la existencia de antiguos bancos ligados con funciones chamánicas; se trata de pequeñas figuras humanas —femeninas o masculinas— a las cuales está asociada una figura que ha sido interpretada como un jaguar.

Igualmente, en Valdivia, en la costa ecuatoriana, se han hallado —en sus niveles 3 y 4— modelos de asientos de chamán en arcilla, uno de los cuales muestra claramente la representación de un jaguar.

Otto Zerries, Donald Lathrop y Presley Norton consideran este complejo chamán-jaguar-banco como característico de las «culturas de selva tropical». De acuerdo con su punto de vista, se difundió hacia el norte de Suramérica y la costa occidental del mismo continente desde la Amazonia, probablemente en el segundo milenio antes de Cristo (Zerries et al., s. f., p. 20).



Silla funeraria Tolima (Museo del Oro, CTo 849. Fotografía Gérard Pestarque).

En otras regiones de Colombia existen también diversos testimonios acerca de la importancia cultural de los asientos. Los grupos del Valle del Cauca, para citar un caso, elaboraron numerosas y variadas figuras en cerámicas u orfebrería que representan caciques o cacicas sentadas en un banco. Asimismo, los «coqueros» de Nariño, del período Capulí, son representaciones de hombres sentados en sus respectivos butacos; poseen sendas protuberancias en sus pómulos que han sido interpretadas como evidencias de mambeo de coca (*Erythroxylum coca novogranatense*). Las urnas del Valle del Magdalena medio tienen figuras humanas sentadas sobre las tapas; en general, un número significativo de las culturas prehispánicas representaron al Hombre-Sentado (Pineda, 1994) en cerámica, orfebrería o en el arte rupestre.

Caciques, dúhos y ritos funerarios en Tierra Firme

En diversas culturas amerindias de Colombia el asiento del cacique o jefe se destacaba también como señal de preeminencia y rango. En efecto, de acuerdo con la *Descripción de la Villa de Tenerife del 19 de mayo de 1580*, como ha sido señalado por el antropólogo Arturo Cifuentes, con ocasión de las fiestas y rituales organizadas por el Señor principal de esta región,



Momia del Museo Nacional
(foto Fernando Urbina).



«Sepulcro de los aborígenes de Antioquia. Su composición fue arreglada y dibujada por el señor Alberto Urdaneta», Comisión Corográfica [en L. Zerda, El Dorado, 1882].

«(...) en el buyo u ramada donde se ace la fiesta están puestas por su orden las múcaras, que son las tinaxas de chicha, y por su orden por ylera puestos todos, sentados en unos duos que son las sillas do se sientan que son de un trozo de palo echo con cuatro pies y su espalda donde se arriman, de forma que es todo de una pieza, y a la cabecera de todos están los prencipales y el mayor en medio muy galano más que todos, y todo el oro que tienen lo echan encima de sí y quantas; y el duo del prencipal es el más galano de todos, y ansi andan sirbyendo otros yndios que ponen en unos platos de barro a manera de taza la comyda y otras dan de beber y siempre a los prencipales les ponen dos totumas de chicha en las ma(no)s, una en la una mano y otra en la otra, y en bebyendo en ellas les ponen otras dos» (en Tovar, 1994, 331).

El vínculo entre banco y autoridad se encuentra también en las sociedades del río Cauca. Fernández de Oviedo narra, con respecto a los Ancerma, que

«cuando algún señor de esos venía a ver al mariscal [Robledo] traíanlo por hombros sus indios por auctoridad; e tráenle un duho en que se asiente, e por de sí siete u ocho mujeres a do quiera que el tal principal va, cuando le falta el duho e no se lo traen, asiéntase en las rodillas de una de aquellas de sus mujeres. Hablan muy despacio, representando una gravedad de señores» (Fernández de Oviedo, t. II, 1959, 29).

Como se ha anotado, en las sociedades prehispánicas de Nariño, al sur de Colombia, es frecuente la representación de hombres sentados en bancos en una posible actividad de mambeo de coca; según las fuentes etnohistóricas, los asientos tuvieron una connotación de rango social, ya que en dicha sociedad las mujeres y los hombres del común carecían de banco y tenían que reposar sobre el suelo. Según un documento anónimo:

«los asientos de los caciques son tiangas y si no es principal sientase en el suelo» (Anónimo, citado en Uribe, 1986, 34).

En otro documento, el cronista D. Ordoñez de Ceballos sostiene:

«Sientase en una tianga grande de palo, ques a modo de silla, y allí, cuando lo hacen general cada cacique trae una cosa y lo adornan» (Ordoñez de Cevallos, 1959, 215). (Ibíd., 34)

La significación del banco como símbolo de autoridad permaneció aún en el período colonial; en un testimonio relacionado con la investidura del cacique de Cumbal, en 1693, se sostiene:

«... y en birtud de esta otra parte y título de cazique con que rrequerió al dicho justicia mayor don Ambrosio de Prado y Sayalpu, cazique de la parcialidad de Cumbal, cojió por la mano al dicho don Ambrosio de Prado y lo sentó en una silleta pequeña de madera, en prezencia de los yndios e yndias de dicha parsialidad de Cumbal, le quitó las mantas y las echó en el suelo y se las mandó lebanar, y le huuieron cada uno una reberencia y los abrasó a estos todos, que hizo en señal de posesión y verdadera posesión, la cual se la dio real agtual corporal ... sin contradizión de persona alguna y sin perjuizio de otro terçero que mejor derecho tenga» (Rappaport, 1990, 14-15).

En otro testimonio, también recogido por J. Rappaport, una cacica cuyo cargo estaba en disputa es cargada por 4 indios en una silla adornada y con alfombra; aquella es llevada a la puerta de la Iglesia, donde los caciques se despojan de sus mantas y se las ofrecen en señal de aceptación de su autoridad (Autos de don Reymundo Guaycal sobre el cacicazgo de Cumbal, Fondo Popayán, caja 55, 734, en Ibíd., 16).

De otra parte, al mismo respecto la mencionada etnohistoriadora transcribe el siguiente testimonio del año 1761:

«Y senttado dicho casique en su silla fueron viniendo los yndios, yndias, chinos y chinas de la dicha parcialidad y tendiendo sus mantas hasiendo sus acattamientos a su usansa y costumbre le vesaron el pie y los parientes le abrasaron en señal de resepción y obediensia y después fue cargado en ombros por sus principales y pasado por los quattro angulos de la plasa con lo cual quedo fenesido este acto...» (Ibíd., 16)

Diversos testimonios históricos mencionan que los caciques u hombres principales fallecidos eran colocados en sus «tiangos» y sujetos a diversas ceremonias fúnebres. Por ejemplo, la Relación de Quito del año 1571 sostiene:

«(...) En sus mortuorios hay grandes voces y planto. Cuando los llevaban a enterrar eran sentados en una tianga y sobre una barbaoca que iba en hombros, y al tono de su baile llorando, andando un poco y volviendo atrás desandando lo andado; de manera que para llevar

a un principal a enterrar trecho de un tiro de piedra, habían de tardar 2 y 3 horas. Llevados al entierro, lo ponían sentado en su tianga y metían con él la mujer más querida; y sobre cuál había de ser, había entre ellas diferencia. Enterraban con ellos todo su tesoro de oro y plata, piedras y cosas entre ellos estimadas, poniendo en la bóveda muchos cántaros de chicha. Los demás indios ordinarios, al tiempo que los enterraban, eran sentados con una guadua, que es caña gorda, en la boca, y subía medio estado encima de la tierra, y como era hueca, le echaban sus parientes y mujer de su vino, diciendo que era para sustento del difunto» (en Ponce, 1992, p. 216).

Asimismo, Fray Juan de Paz Maldonado asevera en la Relación de San Andrés Xunxi, del año 1582:

«Tenían por uso en tiempos pasados, y si lo pudieran ahora hacer sin que el sacerdote lo sepa lo hacen, que cuando se muere algún Señor principal le amortajan y en una 'tiana' que es una banqueta en que se asientan los señores caciques (o casados) y bailan alrededor de él, y hacen una borrachera solemne y beben mucho y se emborrachan, y después lo entierran en un hueco debajo de tierra, así asentado en su tianga, y tapián aquel hueco; por manera que está asentado en aquel hueco, y allí le meten mucha chicha y comida y ropa». (Ibíd., 323-324)

La asociación del cacique con el «butaquito» es un aspecto recurrente, asimismo, en las culturas de los Andes centrales. Según el Padre Bernabé Cobo, en las comunidades sujetas a la jurisdicción del imperio incásico, con ocasión de la elección de un nuevo cacique se le concedía o entregaba un banco en señal de autoridad:

«With regard to the succession of the cacicazgos and dominios, the Inca kept the following order. If the eldest son was competent and able to take over his father's cacicazgo, he was appointed to the post, and he was given the duho, which was a low stool or bench on which the caciques sat on taking possession of their cacicazgo, and after only they used this seat». (Cobo, 1983, 200).

En el mismo centro del Imperio, cuando se reunían los altos funcionarios en la ciudad del Cuzco para tomar decisiones, los señores traían sus bancos de madera como «símbolos de su poder y prerrogativas» (Zerries, Lathrop and Norton, s.f., 27).

En la lucha por la extirpación de las idolatrías los españoles empecinadamente persiguieron las imágenes del Sol; sin duda, debió de ser sorprendente cuando se apoderaron del Sol que permanecía en manos del Inca sobreviviente y encontraron que se trataba de una maciza figura de oro que representaba un hombre sentado en su banquito (comunicación personal de Tom Zuidema).

Bancos de chamanes y caciques en las selvas tropicales

En las sociedades indígenas suramericanas contemporáneas se destaca, por otra parte, la estrecha relación entre el chamán y el banco esculpido generalmente con figuras zoomorfas. Otto Zerries (el autor que quizás ha prestado mayor atención a este problema) encuentra dicha asociación de forma recurrente desde la Guyana hasta el sur del continente. En los kaliña o galibi, grupo caribe de la costa venezolana, los chamanes llevan a cabo su actividad sentados en bancos cuyas extremidades representan diversas figuras de animales, tales como el yacaré, la tortuga, el papagayo, el jaguar, el urubú, etc. De acuerdo con Zerries, los espíritus de estos animales se cuentan entre los principales auxiliares del chamán, en sesiones curativas o en otras actividades de su competencia. El «banco-yacaré», por ejemplo, se conecta directamente con un gran caimán que controla o gobierna los seres acuáticos:

«O banco-jacaré dos Kaliña está diretamente ligado ao 'avô do jacaré', o senhor de todos os seres aquáticos (...), identificado como tiritiri, o grande jacaré nunca avistado que serve de banco a Okoyumo, o espírito aquático feminino» (Zerries, 1981, 350).

Entre los makiritare y ye'cuana del Alto Orinoco —grupos también de filiación lingüística caribe— los butacos tienen en sus extremidades figuras que representan el jaguar. En este caso, el símbolo jaguarino alude al proceso reiterativo de metamorfosis del chamán en jaguar, tema ampliamente difundido en la América precolombina y amerindia contemporánea (Ibid., 350).

La decoración zoomorfa de los bancos se encuentra, también, en diversas sociedades pertenecientes a otras familias lingüísticas. El mismo Zerries ya había notado esto en un trabajo seminal y pionero sobre el banco, titulado Bancos zoomorfos y asientos de los espíritus en la América del Sur (1970). Los grupos de filiación arawak, por ejemplo, presentan una significativa distribución de este tipo de asientos. Para los palikur, de Guyana, el banco recibía los espíritus de los muertos, particularmente ciertos brujos de renombre, y algunos otros seres que lo acompañaban:

«En el momento culminante de la ceremonia, el espíritu del viejo brujo Wayapi descendía a través del poste ceremonial festivo al lugar de la danza y tomaba asiento en el banco con forma de ave Tukusmaka, hacia el lado Este. Estaba éste acompañado de otro demonio con figura de serpiente, para el cual estaba dispuesto un madero largo, cuadrado, con una cabeza de sierpe y pintura azul, hacia el lado del Oeste, en el cual el brujo le dejaba ingresar. Pero como el madero hacía las veces de asiento para los bailarines, el brujo le ataba las fauces como medida de seguridad. Durante la fiesta de la danza de

las mujeres, llamada Kweyú, la viga de 6,2 m. de largo que servía de asiento exhibía la cabeza de un cocodrilo (...). En el transcurso de la fiesta, también los espíritus animales latentes en los bancos zoomorfos, en especial el demonio serpiente y el espíritu de la banqueta en forma de ave, recibían su parte de Kashiri que se prepara para esta ocasión. Esto se realizaba en la forma siguiente: primeramente se le sostenía la calabaza cargada debajo de la cabeza y luego inclinándose la cabeza del animal, se bebía el contenido en lugar de aquel. El propio brujo, sentado sobre el banco en forma de ave, era el que bebía en nombre del viejo brujo Wayapi (...). Al final se desanimaban nuevamente los objetos del culto; se desataban las fauces al banco en forma de sierpe, y el espíritu del brujo Wayapi ascendía nuevamente por sobre el extremo del mástil». (Zerries, 1970, 294).

La cita anterior resalta la existencia de otro tipo de banco colectivo —una banca— asociado también al mundo animal, pero utilizado ya sea por mujeres u hombres, en un contexto ceremonial, aunque probablemente tenga también un uso cotidiano.

Con frecuencia un mismo banco posee en sus dos extremidades diferentes representaciones iconográficas. A menudo en una extremidad está esculpida la figura de un jaguar, mientras que la otra representa un caimán.

En el alto río Xingú aparecen de manera reiterada diversos bancos aviformes, con tallas de águila y buitres reales. En esta región, los bancos-águila arpa son de uso exclusivo de los jefes, y es frecuente que el asientico sea ofrecido a los visitantes como señal de deferencia especial hacia los mismos (Zerries, 1981, 349).

Forma y función de los asientos en las tierras bajas

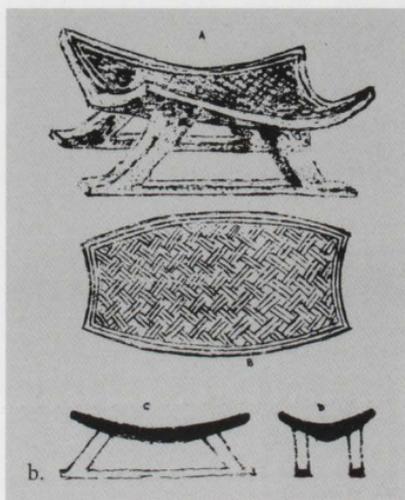
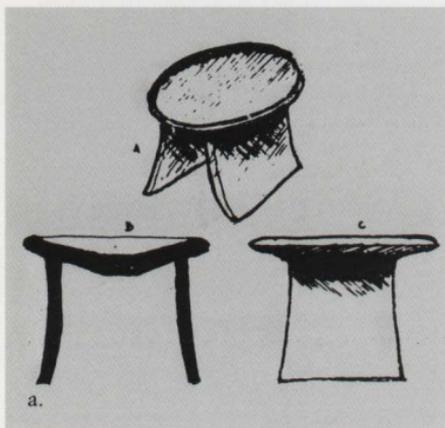
De acuerdo con Otto Zerries, la primera descripción de un butaco amazónico se debe a la pluma del padre Cristóbal de Acuña, quien, en su conocido libro *Nuevo descubrimiento del río de las Amazonas*, fruto de su viaje por el gran río de las Amazonas, en 1641, consignó:

«Por el de las Amazonas abaxo, á la vanda del Sur, corren los Caripuna y Zurinas, gente la más curiosa que hay en todo él, en labrar de manos sin más herramientas que las que arriba dixen, hacen bancos forjados en forma de animales, con tanto primor, y tan acomodados para tener el cuerpo con descanso, que ni la comodidad ni el ingenio, los pudiera fingir mejores» (citado por Zerries, 1970, 289).

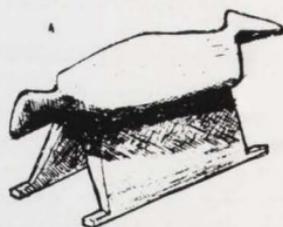
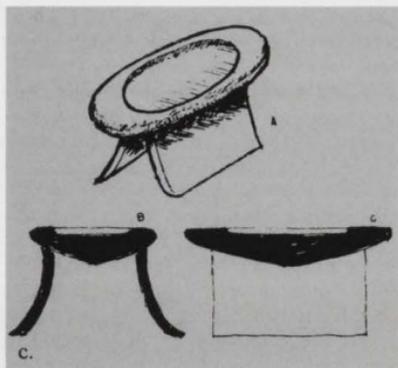
Su forma de fabricación puede variar, de acuerdo al área, la cultura y su función social y simbólica. Algunos de ellos forman simplemente un blo-

que de madera rectangular, sostenido en cuatro pequeños pies. Otro tipo de banco tiene forma cóncava, adecuada para sentarse, y está sobre una figura esculpida de animales (tal y como se ha mencionado). El primero es por lo general utilizado por los hombres corrientes de una localidad, mientras que el segundo es de uso de ciertos especialistas —los chamanes.

Sin embargo, la variabilidad de los bancos es mucho más amplia. De acuerdo con Berta Ribeiro, autora del libro *Diccionario do Artesanato Indígena* (1988), debemos distinguir diversos tipos de bancos según su forma y función, y presencia o ausencia de escultura o pintura figurativa:



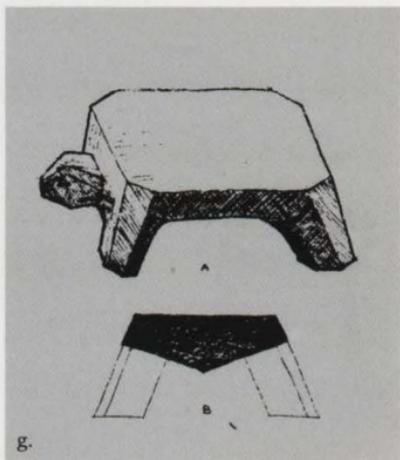
- a. Banco circular: es una pieza generalmente de un solo bloque de madera, conformada por un plano superior circular, con una depresión excavada para el asiento y dos soportes compactos (Ribeiro, 1988, 255).
- b. Banco concavolíneo: se trata, también, de un solo bloque cuyo asiento tiene las extremidades cóncavas sobre dos soportes relativamente prolongados (Ibid., 256). Por lo común, está decorado profusamente, con motivos iconográficos. Este es, por otra parte, el típico asiento tucano.
- c. Banco cóncavo-ovalado: es un instrumento construido de un solo bloque de madera con su plano superior también ovalado, pero con una «mayor o menor depresión en el asiento y dos soportes compactos». Los indígenas Asuriní y Waiwai poseen este tipo de asiento (Ibid., 256).



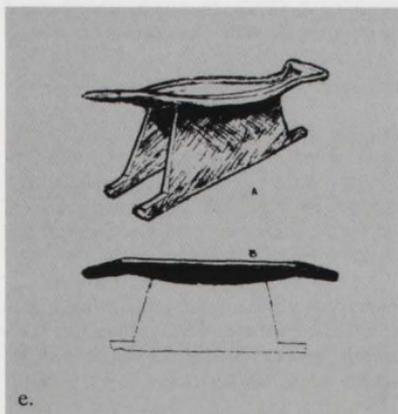
f.



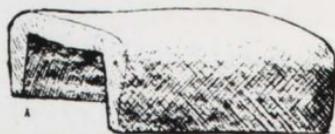
d.



g.



e.



h.



i.

d. Banco cupular: consiste, igualmente, de un solo bloque con forma de caja colocada boca abajo.

e. Banco ictiomorfo: por lo general está asimismo construido de un solo bloque, con un plano superior ovalado, y sostenido sobre dos bases, con «prolongamiento como los trineos» (Ibid., 256). En los extremos del asiento se han esculpido varias figuras de pescado o animales relacionados.

f. Banco ornitomorfo: consiste en un asiento de un solo bloque, con su superficie plana que forma la figura de un ave: de manera habitual se encuentra en una de sus extremidades una cabeza de ave (ara, urubú, etc.) y en la otra, la cola del mismo. En algunos casos —como en el Xingú— las dos extremidades lle-

van representaciones de la cabeza del ave, sostenida sobre dos soportes (Ibid., 157).

g. Banco de animales «cuadrúpedos»: se distinguen por representar animales cuadrúpedos (sapo, caimán, tortuga, armadillo, etc.), cuya cabeza se talla con cierto detalle. Se sostiene sobre cuatro «patas», cuya construcción puede tener algunas variaciones estilísticas (Ibid., 257).

h. Banco rectangular: como su nombre lo indica, es de un solo bloque con forma rectangular, el cual está sostenido sobre dos soportes laterales.

i. Banco trípode: con este nombre se designa a un asiento de un sólo bloque tallado en madera, sostenido sobre tres soportes.

En las páginas siguientes esperamos analizar algunos de los aspectos más relevantes en torno al contenido simbólico del banquito y a sus principales funciones sociales.

Butacos tucanos y uitotos

De acuerdo con nuestra información, Wallace fue uno de los primeros viajeros que describió, a mediados del siglo pasado, un banco tucano, e hizo notar que «su tamaño parece variar segundo o prestigio do usuário» (Murray, 1987, 171).

Posteriormente, los bancos tucanos del Vaupés fueron descritos por el etnólogo alemán Th. Koch Grünberg, quien recorrió la región entre 1903-1905; sus características corresponden al banco «conconvolúneo» citado, aunque también menciona un banco «trípode» tuyuca (ver Koch Grünberg, 1967, Vol. II, 139 y 308).

Los bancos tucano están fabricados —como se mencionó— de una sola pieza de madera; en algunos casos están esculpidos con ciertas figuras de animales o están pintados con diversos motivos que presentan cierta regularidad.

El banco recibe diversos nombres en las lenguas tucano. Los Desano lo designan con el nombre de /serō/, mientras que en la lengua de la gente tatuyo del Pirá-paraná se llama /kumuno/, vocablo construido sobre la base del nombre kumu, apelativo tatuyo para designar el chamán, como si el banco fuese la materialización del chamán (Bidou, 1983).

Las fotografías tomadas por Koch Grünberg son interesantes porque nos muestran no solamente los tipos de bancos sino también las posturas típicas del sentarse de los indios del Vaupés. Generalmente, los hombres se sientan en forma de cuclillas, sostenidos sobre el talón del pie, o sobre la punta del pie; en otros casos, se utiliza un banco como soporte, manteniéndose la posición general de cuclillas. Con frecuencia, también, los brazos caen libremente o toman como punto de apoyo las rodillas o los muslos, doblándose hacia arriba. Esta postura nos recuerda diferentes técnicas del sentado orientales, en las que el control de la respiración y la práctica de la meditación son fundamentales para el ejercicio de las técnicas del éxtasis.



Fotografía de un indígena Desano, por Theodor Koch Grünberg.

Los etnógrafos del área uitoto —más o menos contemporáneos de Koch Grünberg (me refiero a Whiffen, Preuss, entre otros)— casi no hacen refe-

rencia a los bancos «uitotos»; y la mayor parte de las fotografías etnográficas —con pocas excepciones— presentan una perspectiva «parada», en pie, de las actividades culturales, o refieren, en ciertos casos, a una posición «acostada» en la hamaca.

El mismo Preuss destaca, por ejemplo, un poco en plan de sorna, que algunos jefes mandaban a la gente, ante todo en la época de fiesta, a hacer muchos trabajos, «mientras que ellos nunca movían siquiera un dedo, sino que andaban pavoneándose o se extendían en las hamacas» (Preuss, 1994, 27). El etnólogo alemán no resalta la importancia de estar sentado en esta cultura, a pesar de que su objeto de indagación era precisamente la mitología; esta se narra, tradicionalmente, en el contexto del mambeadero, un espacio de gente «sentada».

El banco uitoto consiste, generalmente, en un pedazo de tronco; antaño era fabricado cuando se hacía el tambor de manguaré, cuando se construía un yadi o Palo multiplicador (un largo tronco excavado que se encuentra en el interior de la maloca) o cuando se elaboraba un estantillo. La parte restante del tronco se utilizaba como «banco».

El banco puede ser elaborado con la madera del árbol denominado «amarillo» o de otros árboles, con los cuales se fabrica el manguaré. En otras ocasiones, cuando alguien tumba una chagra puede conseguir una astilla apropiada para que el abuelo de su comunidad se siente sobre ella.

Como se ha presentado, de acuerdo con los datos etnohistóricos y la información etnográfica, las posturas de sentarse eran diferentes para los hombres y para las mujeres. No sabemos si algo similar haya ocurrido antaño en el área tucano, pero al parecer en la región «uitoto», las mujeres (y probablemente la gente de bajo nivel ritual) tampoco tenían asientos. Las mujeres se sentaban sobre hojas de platanillo, con los pies cruzados, tapando el sexo (ya que estaban desnudas) aunque con diversas posturas. Se esperaba, también, que el hombre joven se sentase sobre sus propios talones, ya que se pensaba que los bancos eran necesarios sobre todo para mayores («viejos») que ya no pueden «sostenerse» físicamente por sí mismos.

El soporte de la sabiduría

Para los tucanos el banco es, además de medio para descansar, un lugar de reflexión. Según el profesor Reichel, esto se expresa de forma metafórica de diversas maneras: si una persona carece de «criterio fijo se dice que 'no tiene banco', 'no sabe sentarse'»; así se dice, también, de alguien que «no encuentra lugar para reflexionar, que es inestable y desconfiable (...) El banco es, pues, el símbolo de la estabilidad y la sabiduría» (Reichel-Dolmatoff, 1968, 83).

En el butaquito se simboliza el cosmos y su fertilidad:

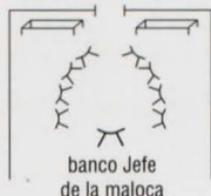
«La parte inferior, las patas, propiamente dichas, son de un color blanco o amarillo, y representan el semen de Axpikon-día, el asien-to propiamente dicho es nuestro mundo, adornado con los dibujos negros y rojos, que representan a pamurí gaxsíru. Sentarse en un banco es una actitud procreadora y protectora, formándose al mis-mo tiempo un eje cósmico amarillo-rojo-azul, con el último elemento, el de la comunicación, expresado por la persona sentada» (Reichel, 1968, 83).

De acuerdo con Murray,

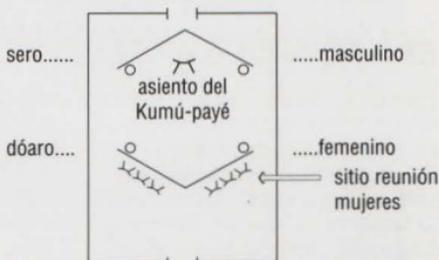
«meus informantes tukáno do rio Papuri forneceram detalhes sobre o simbolismo do desenho geométrico central do banco, (...) afirman-do que se chama mehkā-mā, ou literalmente, 'caminho dos cupins'. Representa a viagem vertical destes, da camada subterrânea até a superfície da terra. Essa transposição física do espaço é explicitamente comparada à ascensão mítica dos primeiros homens através dos níveis do universo e sua posterior aparição na face da terra. A viagem dos cupins é comparada também ao vôo vertical que Yepá Oã'kō - o bisneto do universo empreendeu para criar as camadas da terra» (Murray, 1987, 171).

Según Antonio Guzmán, los bancos tucano están localizados en la parte anterior de la maloca, siguiendo una cuidadosa distribución. Cerca a la pared frontal de la casa colectiva, a cada costado de la misma, se sitúa una banca larga donde se sientan los niños, las esposas y los extra-ños invitados de la maloca. En rueda, teniendo como referencia el banco del jefe de la maloca, se distribuyen los otros asientos, formando la figura llamada /seebero/ «ruedo de banquitos». En este arco se localizan los

Seebero
«ruedo de banquitos»



Comunicación no verbal de la sedimentación



jefes de familia de cierto rango, los invitados especiales que intercambian con los huéspedes de la maloca, los hijos y otras personas cercanas que están aprendiendo tradiciones de sus padres («hijos que le escuchan al papá») y los hermanos del jefe de la casa (ver ilustraciones).

En otro contexto, el banco del chamán o del kumú se localiza idealmente en la parte delantera de la casa; las mujeres tienen como sitio de reunión la parte posterior de la maloca, formando una figura en vértice —abierta hacia la parte anterior de la casa— en un espacio denominado /doáro/ «sitio para descansar, para sentarse», de carácter no ceremonial.

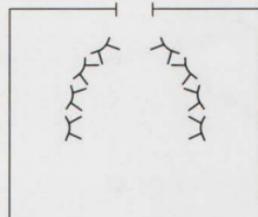
De acuerdo con Guzmán, /doáro/ tiene también la significación de «sedimentar» o «lugar de sedimentos». «Todo lo que es /sero/ 'banco', se sienta, se sienta atrás» (ver figura).

Esta distribución de los bancos configura un símbolo de transformación, en virtud del cual las palabras del payé se transmutan en «cuestiones concretas», constituyéndose esta «correa de conocimientos» en una forma de adoctrinamiento y de subordinación social de las mujeres. El esquema simbólico representado se denomina /ehta boro/ «piedra cuarzo» y significa, efectivamente, la imagen del cuarzo.

Así mismo, hay otras posiciones de los bancos que son figuradas y representadas práctica e imaginariamente. Por ejemplo, tres bancos colocados en forma paralela significan /seekári dohka/ estar «en la sombra de los banquitos» o contar con su protección. Un arco de banquitos /seékari/ «fila de banquitos», denota la idea de adoctrinamiento, de discípulos, de «multiplicación del saber».

El banco, entonces, está en primera instancia ligado al concepto de «poder» y en cuanto manifestación del «poder de creación» irradia un

Seekari
«fila de banquitos»



Seekari dohka
«en la sombra de los banquitos»



color blanco, una imagen de cuarzo. En este sentido es, de forma sucesiva, cuarzo blanco, cuarzo amarillo, cuarzo rojo.

El banco materializado (el banco como objeto) está asociado al titilar de las estrellas "armadillo", "tortuga" y "guacamayo", las cuales tienen colores correspondientes y emiten en algunos casos una luz casi verde.

Banco armadillo /pamú/; estrella armadillo; color blanco.
 Banco tortuga morrocóy /peyó/; estrella tortuga; color amarillo.
 Banco guacamayo /mahá/; estrella guacamayo; color rojo.

En consecuencia, el «banco armadillo» representa, a otro nivel, a /abesero/ (banco abstracto), mientras que el «banco tortuga» está simbolizando el proceso de gestación propio de la mujer. No obstante, el armadillo /pamú/ representa también a la mujer y está probablemente ligado al concepto de /pamuri/ cuyo significado es «burbujear», en el sentido de fermentar.

En correspondencia con lo anterior, entre los desanas determinados tipos de bancos están asociados a las mujeres y a sus funciones sociales, simbólicas y ceremoniales. De acuerdo con Reichel, durante los ritos de pubertad las muchachas se sientan en bancos «de patas blancas, del todo blancas, pintadas, rayadas, etc. y se pide que la vida del joven se asemeje de ahora en adelante a un 'banco de patas blancas'» (Reichel, 1968, 83).

Los desana, entonces, distinguen explícitamente tres tipos de bancos femeninos, de acuerdo con su decoración y asociaciones simbólicas y funciones sociales:

Banco armadillo /pamú/
 Banco tortuga morrocóy /peyó/
 Banco guacamayo /mahá/

Banco abstracto



Banco armadillo



El «banco guacamayo» se utiliza para negociar o intercambiar; el banco de armadillo es usado por las mujeres antes de la pubertad; de otra parte, el banco armadillo se entrega a personas —en señal de intercambio— relacionadas a través de vínculos de parentesco o de exogamia.

Para los desana,

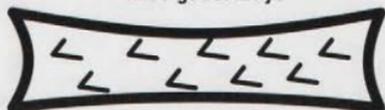
«a etiqueta exige que o fumante de un charuto cerimonial sente-se no kumuno, ou banco ritual. A relação entre esses dois objetos talvez ajude a explicar a razão pela qual representações icônicas do banco tukâno são encontradas freqüentemente na decoração esculpida da própria piteira» (Murray, op. cit., 169).

El humo vertical del tabaco del hombre sentado, durante un ritual, restablece un 'camino' de comunicación con los ancestros y se transforma en:

«gente de outra geração, isto é, em antepassados. O indivíduo que fuma o charuto se transfigura em Yepá Oã'kó, a ancestral mítica, avó do universo.

«De acordo com a mitologia dos Desâna-Tukâno, o porta-charuto e o banco cerimonial integram um conjunto de seis objetos rituais com que a 'avó do universo' '...se fez a si mesma' (...) A ancestral mítica, chamada Yebá bêlô pelos Desâna, e Yepá Oã'kó pelos Tukâno do rio Papurí, sentada num banco, usou a fumaca do charuto inserido na forquilha da piteira para criar um indivíduo masculino: Yebá ngoamán para os Desâna; Yepá Oã'kó para os Tukâno (...) Este, por sua vez, cria o sol com seu murucu-maracá e, ascendendo com ele, através da esfera do universo, cria suas várias camadas (...) Em toda a mitologia tukâno, atos de criação giram em torno de processos

Banco guacamayo

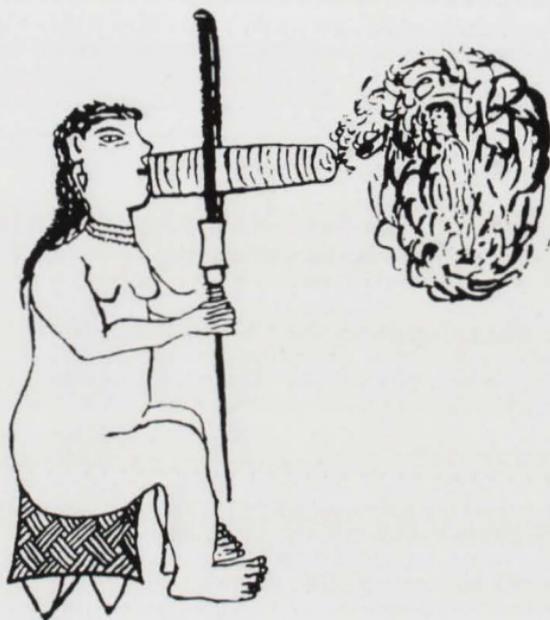


(visto desde arriba)

Banco tortuga



interrelacionados de sentar, pensar e fumar que, por sua vez, se associam ao conceito de transformação e à noção de comunicação física entre os níveis do espaço» (Ibíd., 169).



La madre *Yebá beló*, sentada en un banco, fuma tabaco para crear un nuevo ser. Dibujo de T. Kewnhíri, indígena Desana (en Murray, 1980: 170).

De otra parte, la postura del hombre sentado fumando tabaco se asimila a una posición femenina con respecto al portatabaco que se percibe como un pene erecto (Ibíd., 161), generándose una imagen de apropiación por parte de los hombres de la sexualidad femenina.

Los bancos tucanos, en particular aquellos denominados «bancos de guacamayo», eran objeto de intercambio tradicional. Por ejemplo, de acuerdo con María Mercedes Ortiz, un individuo del clan de los Uremini Sarari Pená viajaba anteriormente a los ríos Cuduiarí y Querarí para intercambiar bancos; se cambiaba, por ejemplo, un rallador por un banquito. Este hombre se había especializado en la producción de bancos, una vocación que había adquirido durante una toma de yagé (Ortiz, 1988, s.p.). También se pueden retribuir por medio de potrillos, canoas, balayes, etc. Según dicha investigadora, gran parte de estos intercambios se efectuaban durante las reuniones de dabukurís:

«Antiguamente para conseguir banquitos se hacían Dabukurís o se pagaban con potrillos, balayes, etc. En la actualidad también se hacen Dabukurís.



Recipiente sobre un banco, proveniente del área arqueológica Sinú en el período tardío (Museo del Oro, CS 4213).

«En julio de este año los tukano de Taraira, poblado situado a una hora a pie de Acaricuara, hicieron unos para los siriano de San Gerardo; les entregaron 27 banquitos. En Taraira vive una hija del capitán viejo de San Gerardo, casada con un tukano, promotor de salud. Él organizó el Dabukuri para su suegro». (Ortiz, 1988, s.p.)

De otra parte, el banco media diversas relaciones sociales; por ejemplo, el futuro yerno tenía que entregar a su suegra algunos presentes como pescado y banquitos, entre otros bienes.

«El banquito era un regalo importante; cuando no daban regalos se robaban a las mujeres» (Ibid.).

Ortiz registró los medios de adquisición de algunos banquitos, en ciertas localidades tucano del Vaupés, particularmente en Yapú y San José del Viña. En tres casos habían sido obsequiados por parte de parientes cercanos (tío, suegra y yerno, respectivamente); en otras oportunidades se habían adquirido mediante compra o se habían fabricado personalmente. En estos casos —como se mencionó— el conocimiento para su elaboración se transmitía por línea familiar.



Mujer Tairona en embarazo, sentada sobre un banco (Museo del Oro).

Sentarse y tejer el pensamiento

Para los uitotos, cada cosa posee su banco /rairaibiki/ para sostenerse; en este sentido, también, el banco es el soporte no sólo del cuerpo, sino de una casa, de una «tribu». Así, entonces, el suelo de una casa se puede concebir como su «banco».

Los asientos más importantes estaban destinados a ser utilizados en el contexto del mambeadero. Aún hoy en día los bancos del mambeadero no deben ser empleados para la cocina y otros menesteres. Pero aún así algunos de los grandes *numairas* no utilizaban butacos ya que ello podría tomarse, como ya se dijo, como indicio de debilidad.

De acuerdo con Blanca de Corredor, el banco uitoto representa, en sus costados, los cuatro postes de la maloca y a través del mismo se representa el cosmos o el universo.

La posición de los bancos en el mambeadero se ciñe, desde el punto de vista normativo, a ciertos patrones. Idealmente, se colocan 4 bancos cuyos ocupantes deben vigilar y cuidar la maloca desde las cuatro direcciones fundamentales. El jefe de la maloca y su «guarda espalda», se sitúan en posición frontal con respecto a la entrada principal de la casa. De otra

parte, los otros «jefes» y hombres sobresalientes deben mirar cada uno a un costado diferente, protegiendo la maloca y sus respectivas espaldas. No obstante, durante las épocas de crisis se presenta una especie de «mezcla» de bancos, como condición previa para superar las situaciones desastrosas y calamitosas, como en un movimiento de verdadera «*comunitas*», en el sentido como ha sido presentado este concepto por el antropólogo inglés Víctor Turner.

De otra parte, Juan Alvaro Echeverri e Hipólito Kandre Kinerai han señalado, en su trabajo «Tabaco frío - Coca dulce», un aspecto central de la significación del sentarse: «sentarse quiere decir lamer tabaco, mambear coca, poner cuidado [al corazón y afuera]» (Kinerai y Echeverri, 1994, 222).

En este contexto, el modelo ideal que deben seguir el hombre joven y la mujer para convertirse plenamente en adultos es definido de la siguiente forma:

*«... está sentado,
mambear coca,
sabe tostar coca,
sabe cernir coca,
sabe pilar coca,
conoce la conversación/
Se cría como el papá,
él busca
buscando encuentra
Así era antes la palabra buena,
palabra de coca y palabra de tabaco
Con ella
él busca
Con ese corazón
él duerme».
Y la joven (...)
Con el pensamiento de maní
ella duerme
Con el pensamiento de yuca dulce
ella duerme
tranquilamente» (Ibid., 198)*

En este mismo sentido, según un punto de vista ocaina-uitoto, cuando un hombre, al final de la jornada,

«después de trabajar la coca... se sienta y habla, su cuerpo se enfría y con ese aliento enfría todos los trabajos. Entonces se dice que está sentado como un buinaima —su corazón está frío y tranquilo. (...) En ese momento (...) todo se enfría: en la chagra la mata de coca, la mata de tabaco, la mata de yuca dulce están frías y frescas —su

aliento es /riéru/ de rocío y /jírue/ fresco. Así mismo, en la casa todo se enfría: el fogón, el casabe, todos los utensilios se enfrían; y así mismo (...) la mujer duerme tranquila como mata de yuca dulce, los niños como mata de coca, como mata de maní» (Ibíd., 249).

El hombre que se sienta, se «embriaga» de ambil y de coca, y se trasladada hacia el asiento del mundo. Asimismo, por intermedio del tabaco y de la coca se protegen del «mugre» (la brujería de los animales), de la rabia de la gente, de los «malos» sentimientos y se garantiza el bienestar de todos (Ibíd., 202).



Interior de maloca en la bocana del río Carapará.

La persona que se sienta en el mambadero construye, si está en proceso de aprendizaje, su propio cuerpo canasto. El saber se teje, de manera similar a un canasto, desde la base: en otros términos, sentar las bases del saber se asemeja a tejer un canasto. Aprender y tejer están lingüísticamente asociadas en expresiones tales como /kirigai/ «canasto» y /kirinote/ «encerrar, aprender». Así que, también en este caso, el aprendizaje de la tradición —rafue— se vincula a la postura de sentarse, tal y como fue observado con respecto a los tucanos. Retomar una tradición o la historia se expresa con metáforas tales como «sentarse en la punta» (sentarse en la punta de la historia, en la cabeza del relator, etc.) (Torres, 1985). En este sentido, sentarse es por excelencia una técnica del pensamiento (Pineda, 1993). El abuelo, al sentarse, adopta una postura fetal, a través de la cual se establece, como en un eje, la comunicación entre los diferentes niveles del mundo: en esta posición, el cuerpo canasto se sienta en la punta de la historia (Pineda, 1986, 122).

Los Muinane (de Sabana), hoy en gran parte reunidos en torno a la localidad de Villa Azul, en el medio Caquetá, abajo de Araracuara, organizan también gran parte de su vida social y la transmisión de la tradición oral en torno al mameadero:

«En las discusiones de mameadero frecuentemente se habla de los diferentes tipos de 'asientos' que hizo la deidad principal en sus ensayos de creación: asiento de tabaco, asiento de vida, asiento frío, asiento de rasquiña, asiento de calor. En estas discusiones, el comportamiento de un mameador real o mítico se le atribuye al tipo de asiento desde el cual habla o mambea; el tipo de asiento genera un tipo de comportamiento, y en el discurso son casi intercambiables. Así, se dice que tal personaje mítico se sentaba en el 'asiento rasquiña'; se está haciendo ya referencia a su comportamiento indisciplinado y su falta de concentración en la charla. El mameador que 'se sienta en asiento caliente' es malhumorado, irritable y mal agradecido; el que 'se sienta en asiento frío' es dulce, sosegado y agradable de tener como compañero de mameadero.» (Londoño, 1995, 88).

Los muinane clasifican los seres, los animales, los eventos, las conductas en «calientes» y «frías»; por ejemplo, las mercancías de los blancos, la carne de danta o de puerco, la enfermedad, el sexo, la pereza, la rabia, etc., son considerados «calientes». Al contrario, son «fríos» el ambil, la gallineta, algunos peces, etc. Lo caliente es peligroso, negativo, casi diríamos contaminante; lo frío es positivo. En este marco de ideas, los muinane distinguen la Palabra Fría, propia del líder y del buen mameador, la cual «es respuesta al calor del mundo y de la gente» (Ibíd., 89). El hombre de Palabra Fría debe ser frío (siiku); esto significa que, de acuerdo con los muinanes, es una persona

«calmada; pocas cosas la hacen enfadarse, regañar o criticar. Hace las cosas sin afán, pues sabe que las cosas grandes e importantes se demoran para 'amanecer', para volverse sustancia tangible. Acepta lo que sucede a su alrededor sin crear problemas; así algo no le guste él dice: 'está bien, las cosas son como usted dice'. No obstante, es una persona sabia, que si desea corregir el proceder de otro lo hace sin generar más calor (...). Si es líder, desde su 'asiento frío' acepta 'dulcemente' cualquier apoyo que se le dé, así sea poco, y es tranquilo y reflexivo al observar el comportamiento de su comunidad y tanto más al corregir sus errores.»

«Los hombres y mujeres adultos todos tienen alguna responsabilidad en aquello de enfriar las cosas. Las madres enfrían a sus hijos mediante bebidas como la manicuera y las infusiones de hierbas; los padres hacen otro tanto desde el mameadero. Al líder le corresponde enfriar el mundo mismo y a la gente de su comunidad, y para ello necesita del apoyo de su gente, con coca y ambil. 'Enfriar' a una persona es curarle sus enfermedades y especialmente exorcizar su

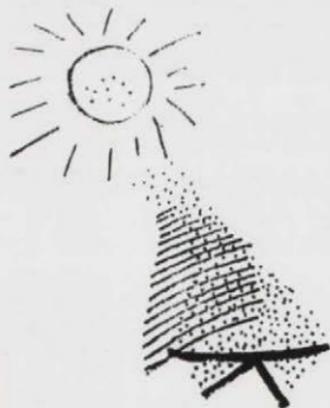
rabia, inquietud, libidinosidad excesiva, etc. También los objetos deben ser enfriados, sobre todo si son mercancías de los blancos; enfriar un objeto es sacar su potencial de enfermar, distraer y enloquecer. Por ejemplo, para la buena salud es importante enfriar los cuerpos de los animales antes de consumirlos» (Ibíd., 89-90).

El «sentarse en el mambeadero» constituye, no obstante, un reto que no todo el mundo está dispuesto a afrontar; implica, también, diversos peligros derivados de la realidad de la historia, de los rituales, de las palabras, o de las asechanzas de espíritus enemigos. Por ejemplo, los nonuya de Peña Roja, vecinos de los muinanes mencionados, se encuentran actualmente en un proceso de recuperación de su lengua y cultura, que supone en gran medida la reactivación de la vida ritual, los cantos y bailes.

«El paso fundamental —comentan Jon Landaburu y Juan Alvaro Echeverri— es encontrar quién sea capaz de 'sentarse en ese banco' y sea capaz de asumir no sólo los poderes sino también los peligros asociados a la revivificación de la lengua y los rituales. Los mayores de Peña Roja dicen que no pueden asumir ese papel debido a la historia de migraciones y conflictos por los que han tenido que pasar. En este nuevo banco sólo puede sentarse un joven, quien podrá construir la futura maloca nonota —así lo afirman ellos». (Echeverri y Landaburu, 1995, 53).

El banco como operador lógico

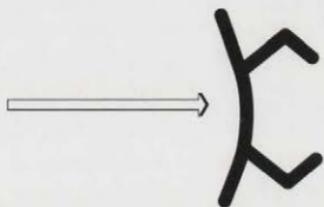
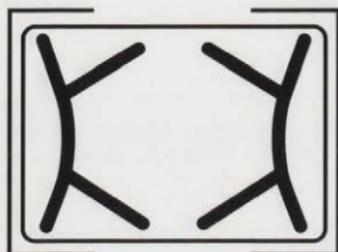
Antonio Guzmán construye, a partir de las figuras del banco, un conjunto de operaciones simbólicas que representan y explican el comportamiento social e integran un modelo del cosmos.



Banco abstracto fertilizado por el sol.
Dibujo original de Antonio Guzmán.

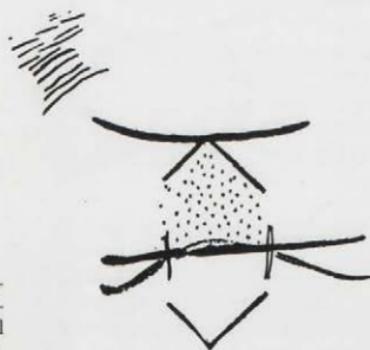
La energía humana que se encuentra en el universo está representada en la cabeza del hombre, simbolizado iconográficamente por el *banco ceremonial*.

El hombre, en cuanto tal, es incompleto y debe buscar la alianza, expresada en la articulación exogámica con otro grupo (la búsqueda de mujeres), que se representa iconográficamente de la siguiente forma:



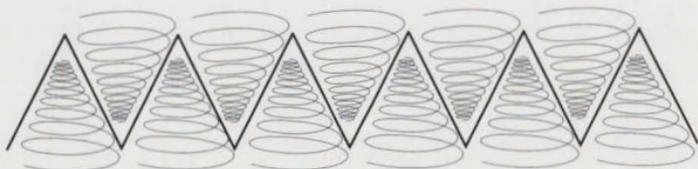
Esta situación, a su vez, puede ser graficada (bajo el concepto de «transubstanciación») mediante los dos siguientes esquemas:

Esta representación está mediada por la figura de la anaconda apareada, constituyéndose la imagen de la exogamia.

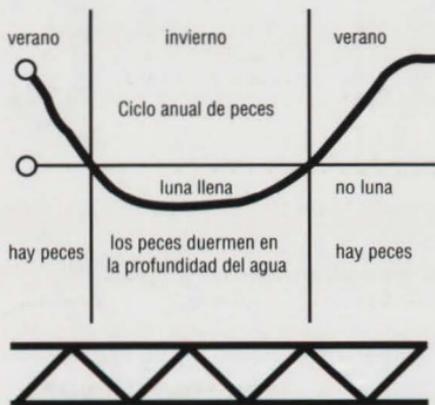


Boa anaconda y la mediación de la exogamia. Dibujo original de Antonio Guzmán.

La boa, de otra parte, simboliza la «atracción mutua» de las diversas fuerzas (hombre y masculino), ya que en sí el hombre busca el agua (la mujer); allí viven, además, los peces y los fetos, etc.; la boa, como animal intermedio, es la madre de los peces y regula, en consecuencia, su ritmo.



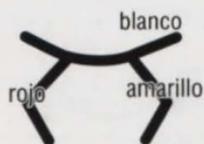
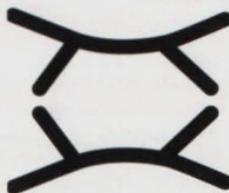
De esta forma, dos boas apareadas simbolizan, simultáneamente, la «planificación familiar», el ciclo anual y el ciclo lunar, mientras que la boa, individualmente representa la organización social.



En este sentido, la boa constituye un «símbolo natural» de la exogamia, en cuanto conforma un haz de bancos (con espirales machos y hembras, abajo y arriba) y lleva en su propio cuerpo marcados estos símbolos de la exogamia. Al contrario, los bancos colocados en posición vertical condensan el poder abstracto, la energía creadora inicial.

Estos mismos conceptos pueden ser expresados mediante un símbolo de transformación que consiste en dos bancos apareados, pero uno de ellos en posición inversa.

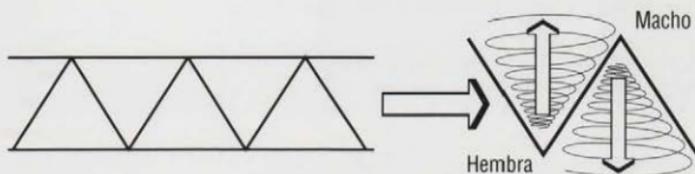
La figura del banco representada de forma iconográfica expresa las tres fuerzas básicas del cosmos.



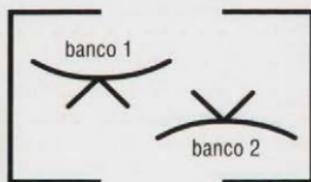
La tríada de colores es fundamental en toda la construcción intelectual, y así es percibido durante la toma de yagé (ya sea en forma de líneas o de puntos cabeza de alfileres, puntos rojos, etc.). Aunque en ciertos casos durante la sesión de yagé se ven solamente luces rojas.



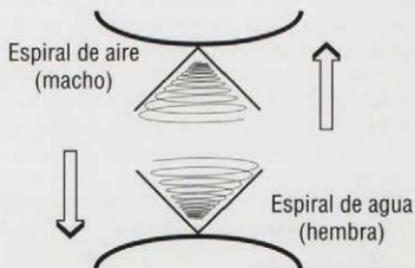
En la cerámica o en los bastones de baile también se representa esta tríada, la cual puede denotar simultáneamente el concepto de bastón o de espiral. Generalmente puede adquirir la siguiente forma:



O también, en la decoración cerámica.



Los bancos en posición simétrica e invertida contienen energía que se proyecta de uno a otro, conformando sendos espirales; la noción de espiral se designa con el nombre de *oreo*, cuya significación es «desprender, multiplicar algo».



Los espirales que descienden, típicos de los remolinos del agua, son hembra; mientras que aquellos remolinos de viento son machos.

Consideraciones finales

La asociación entre banco y chamán se encuentra, también, en otras regiones de Colombia. Para los embera, del Pacífico, el banco forma parte inextricable del instrumental del jaibaná, ya sea en los procesos de aprendizaje o en las prácticas curativas; estas actividades se expresan metafóricamente con afirmaciones tales como «comprar un banco» —para referirse al aprendizaje chamánico— o «poner banco», para la práctica curativa (Vasco, 1985, 56). Los bancos embera tienen ya sea forma de gurre (armadillo) o de tortuga, o carecen de una forma específica, y simplemente tienen un aspecto aplanado (Ibíd., 55). Algunos poseen cierta «decoración geométrica incisa». Por medio del sueño, el «espíritu» «indica al jaibaná» cómo debe preparar el banco para la curación; en el proceso de la curación «los espíritus de quienes vendieron el banco» vienen en su auxilio, entre otros animales (Ibíd., p. 82).

En general, en esta sociedad «el banco» connota la idea de chamanismo; como bien lo ha señalado Reichel:

«Otra categoría de tallas mágico-religiosas consiste en los pequeños banquitos que sirven al chamán de asiento durante sus cantos mágicos o curaciones. Tienen la misma forma como los banquitos comúnmente usados para sentarse, pero siempre están tallados de madera usada, pesada y oscura y por lo general está adornada con incisiones que forman línea en zig-zag en sus bordes. Sólo puede el chamán sentarse en ellos y cuando no está en uso se guardan en un lugar protegido» (Reichel, 1960, 129).

A este respecto, una comunidad puede, incluso, carecer de chamán, pero posee el *banco* del chamán. Esta situación se encuentra de manera similar en otras comunidades indígenas. En algunas malocas yucuna, por ejemplo, se guarda y se mantiene este tipo de banco, que se utiliza solamente cuando —debido a una necesidad— es indispensable «contratar» (o pagar) un chamán vecino. La identificación del butaco con el chamán es tal que, recientemente la antropóloga Blanca de Corredor (cuya fama ha crecido como «chamán mujer» en diversas comunidades nativas de Colombia) recibió de parte de algunos curacas de Sibundoy un banco como señal de invitación para que los visitase a fin de intercambiar, seguramente, sus conocimientos.

Hemos mostrado a propósito del banco tucano algunas ideas más específicas sobre su simbolismo. En general, los tucano consideran que todo tiene un banco (el agua, los animales, las historias, la gente, etc.) y en ese sentido es casi sinónimo de fundamento, soporte.

En este contexto, Patrice Bidou ha señalado que una de las labores del chamán tatuyo del Vaupés es, cuando un niño nace, introducirle «el banco del alma», ya que el niño apenas tiene, originalmente, un soplo; así

que una de las tareas del chamán es alejarle los peligros a través de soplos y, a su vez, introducirle el alma, construirle el corazón y lograr que a medida que el niño crezca su alma encuentre su sitio apropiado en el banco del cuerpo (Bidu, 1983, 33).

La mujer se supone dominada por la menstruación, que configura su cuerpo y alma; así pues, el lugar donde se estructura su personalidad se denomina «banco de reglas».

Desde otra perspectiva, se supone que cuando el chamán se encuentra sentado en su banco —y ha ingerido yagé— el mundo ordinario se muta en mundo /pohe/, modificándose los límites habituales de la experiencia. Entonces se dice que el chamán se encuentra en el «banco de la desembocadura», el «banco de la articulación», una metáfora que designa la Puerta del Agua, el umbral que separa y une el mundo de acá del de más allá (Ibíd., 1983).

El banco es, entonces, el lugar por excelencia del chamán, cuya responsabilidad fundamental consiste en pensar como condición *sine qua non* de la praxis. El trabajo del chamán estriba precisamente en ello.

La exploración en el territorio tucano nos deja también otra enseñanza acerca de la dicotomía sagrado/profano, en el sentido que aún los bancos femeninos están inmersos en una compleja red de asociaciones simbólicas, aunque algunos de ellos sean objetos preferenciales de intercambio o estén localizados en espacios aparentemente profanos en el interior de la maloca en área doméstica. Los bancos femeninos son fuentes de poder de donde irradian diversas fuerzas cósmicas, básicas para la reproducción de la sociedad.

La reflexión sobre los grupos del área uitoto, la Gente del Centro, nos llevó a enfatizar aspectos complementarios. El sentarse es sinónimo de mambear y chupar ambil, y de asumir una postura de cuerpo canasto. Los uitotos y muinanes enfatizan el proceso de aprendizaje que ocurre en este contexto, mediante metáforas que asimilan el conocimiento a introducir la «palabra-coca», la «palabra-tabaco», en nuestro propio «cuerpo canasto». En efecto, diversas enunciaciones nativas sobre la práctica del sentarse enfatizan esta perspectiva:

«Siempre nos sentamos en el mambeadero con el frente hacia donde se oculta el sol. El es luz y fuego, nos ilumina y nos calienta. Ilumina nuestra mirada para diferenciar las apariencias e ilusiones. Calienta nuestro cuerpo y lo vitaliza. Nuestra lengua transmite la palabra. Nuestra lengua es coca, es la hoja de coca. El tronco de nuestro cuerpo es el canasto de la coca, el canasto donde se va acomodando el saber y la palabra. Todo lo escuchado acá, todo lo aprendido acá, no se olvida nunca. Esto se comparte, es lo que se llama palabra de amistad, palabra de cariño, palabra de consejo» (Torres, 1993, 56).

Durante la mameada se purifica y enfría el cuerpo y el pensamiento. Entre los uitoto en algunas ocasiones se bebe el jugo de la corteza de jayena, machacada y exprimida por la abuela.

«Esto limpia el cuerpo. Esto limpia el entendimiento. Esto limpia e ilumina como el relampaguear que es el ojo, el mirar del universo... Jayena es la planta de la sabiduría y del entendimiento. Si tomas todos los días un poquito, después de tres meses, se te ilumina el tercer ojo» (Ibíd., 58).

«Ahora recostémonos en nuestras hamacas. Dejemos que el mambe poco a poco se vaya disolviendo en nuestra boca y a ese ritmo recordemos la palabra que hoy hemos encontrado (...) En el chinchorro el cuerpo recuerda lo vivido, lo aprendido. Cada quien recuerda la palabra saber, donada en el aire. El mambe se va diluyendo. Tranquilo, sin prisa, va llegando el sueño. Sueño y no duermo (...) ¡Paciencia!» (Ibíd., 58).

El lector habrá encontrado, posiblemente, algo enigmática la sección denominada «El banquito como operador lógico». Confieso que no es fácil seguir el proceso de transformaciones mentales llevado a cabo por Antonio Guzmán, que paulatinamente se transforma en un modelo que da cuenta de algunas de las propiedades fundamentales del cosmos; que articula en una sola trama, niveles de existencia diferentes. Antonio Guzmán, como se sabe, es un indígena desano que fue educado por los misioneros del Vaupés; posteriormente, prestó servicio militar y vivió inmerso —durante un largo tiempo— en la sociedad dominante. Entre otras labores ha sido el principal informante del profesor Gerardo Reichel, fruto de lo cual fue publicado su excelente libro *Desana: simbolismo tukano de los indios del Vaupés* (1968) y una gran diversidad de escritos sobre el chamanismo y los tukano. Ha sido, también, funcionario de Asuntos Indígenas, profesor de la Universidad Pedagógica Nacional, entre otras actividades. Se podrá argumentar que su mentalidad sea en parte producto de este «proceso de aculturación», algo que posiblemente sea cierto. No obstante, su discurso tiene algo más que un interés «aculturativo», como bien lo mostró Reichel. Para mí, de todas formas, sus ideas plantean un reto importante.

Lévi-Strauss nos ha señalado en el *Pensamiento salvaje* (1973) y en otros textos, cómo el pensamiento indígena funciona mediante el concepto de *especie* como operador lógico. En sus *Mitologías*, el pensamiento «salvaje» presenta otras propiedades incluyendo la posibilidad de realizar operaciones de transformación más complejas lógicamente, pero en un nivel aparentemente inconsciente o ajeno a la conciencia ordinaria de sus actores. El pensamiento de Guzmán tiene relevancia antropológica, entre otros aspectos, ya que cuestiona las concepciones tradicionales del pensamiento nativo y demuestra su capacidad de efectuar sofisticadas conceptualizaciones más allá del mundo de lo «sensi-

ble». En alguna forma, nos encontramos frente a una filosofía más compleja incluso que la de un Tales de Mileto o un Jenófanes. Hay un raciocinio *lógico* como fundamento de su construcción intelectual y una cadena de premisas que permite *sentar* las bases de las reflexiones intelectuales posteriores. La idea fundamental reside en el concepto de *triada* y en su representación *iconográfica*. No tengo ninguna pretensión que estas ideas puedan ayudar a entender problemas básicos, como las condiciones de generación del conocimiento filosófico, pero ilustran que es posible llevar a cabo raciocinios muy abstractos simultáneamente a un discurso mítico y que privilegia en ciertos casos el pensamiento sensible.

Bibliografía

- BIDOU, P., 1983. Le travail du chaman. Essai sur la personne du chaman dans une société amazonienne. Les Tatuyo du Pirá Paraná, Vaupés, Colombie. *L'Homme*, Revue Française d'Anthropologie. Janvier-Mars. Paris.
- CIFUENTES, A., 1989. *Prospecciones y reconocimientos arqueológicos en el valle del Magdalena, municipio de Honda (Tolima)*. Boletín de Arqueología. Año 4, No.3, Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales, Banco de la República. Bogotá.
- COBO, B., 1983. *History of the Inca Empire*. University of Texas Press.
- COLÓN, H., 1947. *Vida del Almirante don Cristóbal Colón*. Fondo de Cultura Económica, México.
- CORREDOR, B., 1986. *La maloca*. Tesis de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional, Bogotá.
- ECHEVERRI, J. A. y J. LANDABURU, 1995. *Los nonuya del Putumayo y su lengua. Huellas de su historia y circunstancias de un resurgir*. En Simposio «La recuperación de lenguas nativas como búsqueda de identidad étnica», VII Congreso de Antropología. CCELA-Instituto Colombiano de Antropología. Universidad de los Andes, Bogotá.
- FERNÁNDEZ DE OVIEDO, G., 1959. *Historia general y natural de las Indias*. Madrid.
- KANDRE-KINERAI, H. y J. A. ECHEVERRI, 1993. *Tabaco frío, coca dulce*. Literatura oral indígena. Colcultura, Bogotá.
- LONDOÑO, C. D., 1995. *Etnografía de la palabra. Consideraciones sobre la recuperación de la tradición de los indígenas muinane (medio Caquetá)*. Tesis de grado. Departamento de Antropología, Universidad de Antioquia, Medellín.
- MARTIR DE ANGLERIA, P., 1964. *Décadas del Nuevo Mundo*, José Porrúa e Hijos, México.
- MURRAY, W., 1987. Máscaras, objetos rituales do alto rio Negro. *Arte India. Summa Etnologica Brasileira*. Vol. III. Coordinado por Berta G. Ribeiro. Vozes. Petropolis.
- PINEDA C., R., 1979. El sendero del Arco Iris. Notas sobre el simbolismo de los negocios en una sociedad amazónica, en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. XXII. Bogotá.
- PINEDA C., R., 1986. Etnografía del mambeadero. Espacio de la coca, en *Revista Texto y Contexto*. Septiembre - diciembre, No. 9. Universidad de los Andes, Bogotá.
- PINEDA C., R., 1993. El butaquito amerindio. Un verdadero aleph para el pensamiento, en *Revista Innovación y Ciencia*. Vol. II, No.1. Asociación Colombiana para el Avance de la Ciencia. Enero - mayo. Bogotá.
- PINEDA C., R., 1994. *Poder: autoridad, dominio, liderazgo*. Colección Arte de la Tierra. Fondo de Promoción de la Cultura, Banco Popular, Bogotá.

- PONCE LEIVA, P., 1992. *Relaciones histórico-geográficas de la audiencia de Quito (siglo XVI-XIX)*. Ediciones Abya-Yala-Marka, Quito.
- PREUSS, K. Th., 1994. *Religión y mitología de los uitoto*. Universidad Nacional - ICAN - COA, Bogotá.
- RAPPAPORT, J., 1992. Cultura material a lo largo de la frontera septentrional; los pastos y sus testamentos. *Revista de Antropología y Arqueología*. Vol. VI, No.2. Departamento de Antropología, Universidad de los Andes. Bogotá.
- REICHEL-DOLMATOFF, G., 1968. *Desana. Simbolismo de los indios tukano del Vaupés*. Universidad de los Andes. Bogotá.
- REICHEL-DOLMATOFF, G., 1960. Notas etnográficas sobre los indios Chocó, en *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. IX. Bogotá.
- REICHEL-DOLMATOFF, G., 1988. *Orfebrería y chamanismo. Un estudio iconográfico del Museo del Oro*. Colina, Medellín.
- RIBEIRO, B., 1988. *Diccionario do artesanato indígena*. Itataia - Universidad de São Paulo, Brasil.
- TORRES, W., 1985. *Lectura de espacios. Etnología de espacios del saber*. Tesis de grado. Departamento de Antropología, Universidad Nacional, Bogotá.
- TORRES, W., 1993. Aún no ha bebido del agua la libélula. *Gaceta*. N° 18. Colcultura, Bogotá.
- TOVAR, H., 1994. *Relaciones y visitas a los Andes, siglo XVI*. t.II. Región del Caribe. Instituto Colombiano de Cultura Hispánica - Colcultura, Bogotá.
- SCHADEN, E., 1990-1991. Relato sobre la creación de los tariano, *Revista Colombiana de Antropología*. Vol. XXVIII. Bogotá.
- ULLOA, A., 1992. *Kipará. Dibujo y pintura. Dos formas de representar el mundo*. Universidad Nacional, Bogotá.
- URBINA, F., 1992. *Las hojas del poder*. Universidad Nacional. Bogotá.
- URBINA, F., 1995. *Palabrarbo*. Organización de los Estados Iberoamericanos, OEI. Santafé de Bogotá.
- URIBE, M. V., 1986. Pastos y proto-pastos: la red regional de intercambio de productos y materias primas de los siglos X al XVI d.C. *Maguaré*. No. 3. Departamento de Antropología, Universidad Nacional, Bogotá.
- VASCO, L. G., 1985. *Jaibanás. Los verdaderos hombres*. Biblioteca Banco Popular, Bogotá.
- ZERRIES, O., 1970. Bancos zoomorfos y asientos de los espíritus en América del Sur. *Ateneo Paraguayo*. Revista Suplemento de Antropología. Vol. 5, No. 1-2. Asunción.
- ZERRIES, O., 1981. Atributos e instrumentos rituais do xamã na America do sul não-andina e o seu significado. *Contribuições a Antropologia em Homenagen a o Professor Egon Schaden*. p. 316-160. Coleção Museu Paulista, São Paulo.
- ZERRIES, O., D. LATHROP y P. NORTON., s.f. *Shaman's Stool and the Age of Tropical Forest Culture*. Manuscrito.