

Sentar el pensamiento y amanecer la palabra

Ontología de los bancos de saber en la Amazonia colombiana

Camila Pacheco Bejarano

Terrenos etnográficos

Sentar el pensamiento y amanecer la palabra



Ontología de los bancos de saber
en la Amazonia colombiana

Sentar el pensamiento y amanecer la palabra

Ontología de los bancos de saber
en la Amazonia colombiana

Camila Pacheco Bejarano

ICANH

Terrenos etnográficos

Pacheco Bejarano, Camila, autora
Sentar el pensamiento y amanecer la palabra : ontología de los bancos de saber en la Amazonia colombiana / Camila Pacheco Bejarano ; prólogo por Giovanna Micarelli – Primera edición – Bogotá, Colombia : Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), 2026.

108 páginas : ilustraciones, mapas ; 23 cm. (Colección Terrenos Etnográficos)
ISBN impreso: 978-628-7774-65-0
ISBN digital: 978-628-7774-68-1

Incluye bibliografía y glosario.
1.Antropología cultural y social - Investigaciones - Amazonas (Región, Colombia) 2.Etnología - Investigaciones - Amazonas (Región, Colombia) 3.Ontología - Investigaciones - Amazonas (Región, Colombia) 4.Indígenas de Colombia - Vida social y costumbres - Amazonas (Región, Colombia) 5.Sociología del conocimiento - Investigaciones - Amazonas (Región, Colombia) 6.Cultura material - Aspectos antropológicos - Amazonas (Región, Colombia) 7.Artesanías - Aspectos antropológicos - Amazonas (Región, Colombia)
Micarelli, Giovanna, prologuista

CDD: 305.898
SCDD 22 EDICIÓN
CEP - ICANH. Biblioteca Especializada Alicia Dussán de Reichel



Instituto Colombiano de Antropología e Historia
Calle 12 n.º 2-41 Bogotá D. C.
Tel.: (60-1) 7954790
www.icanh.gov.co

Javier Enrique Estrada Quintero
Director general (e)

Víctor González Fernández
Subdirector de Investigación y Producción Científica (e)

Carlos Andrés Meza Ramírez
Coordinador del Grupo de Investigaciones

Andrés Delgado Darnalt
Coordinador del Grupo Interno de Trabajo de Publicaciones y Revistas

Bibiana Castro Ramírez
Coordinación editorial

Pedro J. Velandia
Bibiana Castro Ramírez
Corrección de estilo

María Libia Rubiano Marulanda
Diseño, diagramación y cubierta

Banco de saber cubeo en la maloca de la comunidad Cubay, Vaupés. Fotografía de Camila Pachecho Bejarano
Imagen de cubierta

Colección Terrenos Etnográficos

Primera edición: ICANH, 2026
ISBN: 978-628-7774-65-0
e-ISBN: 978-628-7774-68-1

Impreso en Colombia por la Imprenta Nacional de Colombia
Carrera 66 n.° 24-09, Bogotá, D. C.

© Instituto Colombiano de Antropología e Historia
© Camila Pacheco Bejarano



El trabajo intelectual contenido en esta obra se encuentra protegido por una licencia de Creative Commons del tipo "Atribución-NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional". Para conocer en detalle los usos permitidos consulte el sitio web https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.es

Contenido

Prólogo 11
Por Giovanna Micarelli

Agradecimientos 17

Introducción a un banco de papel 21

1. Sentarse para pensar: "¡Siéntate bien! ¡Piensa bien!" 31

2. La dimensión oculta de los bancos: ontología de los bancos de saber 37
El banco como operador ontológico 39
Redes de parentesco entre pueblos 42
Más allá del chamanismo 46
Tecnología ancestral e indígena 50
Sentar el pensamiento 54
Hacerse cuerpo, hacerse banco 59

3. Otros mundos posibles: diseño ontológico 63
La dimensión material-simbólica de los bancos 65
El banco como creador de mundos 83

4. La rebelión ontológica: otro giro en la antropología y el diseño 87

Glosario ilustrado de bancos de saber en la Amazonia colombiana 93
Bora 95
Cubeo 95
Curripaco 96
Desana 96
Inga 96
Kamëntsá 97
Makuna 97
Muinane 97
Murui muina 98
Piapoco 98
Piaroa 98
Puinave 99
Sikuani 99
Tanimuca 99
Tatuyo 100
Tucano 100
Yucuna 100
Referencias 101

Raiirabiki. Para entender este concepto es mejor descifrar la etimología.

En ese sentido, *raii-*, "sentarse muy bien", "cómodo", "aterrizar el cuerpo y el pensamiento para proyectar la existencia";
-ra-, "cosa importante", "elemento importante como objeto", "conocimientos", entre otros;
-bi-, viene de la raíz *biide,* "estar acostado sobre la tierra o una superficie para sentir desde el corazón",
y *-ki* viene de la raíz *kiode*, "ver", "sentir", "identificar".

En ese sentido, *raiirabiki* no es simplemente una palabra que se refiere a un objeto, sino en ella se sintetiza, se funden las historias, la pedagogía, la metodología, la disciplina, la práctica cultural. Es decir, *raiirabiki* es un elemento importante para sentarse muy bien y aterrizar la palabra desde la superficie de la tierra. Aterrizar la palabra y el pensamiento permite analizar e identificar las situaciones que están pasando en la comunidad y el universo en general. Es donde se sienta el mayor o mayora para organizar los planes de vida de la comunidad.

Ever Kuiru Naforo, *Nóinui Jitóma*, sabedor del pueblo murui muina,
comunicación personal, Bogotá, 2022

Prólogo

ESTE TRABAJO SURGE DE UN INTERÉS GENUINO POR TODO LO QUE CONCIERNE a los mundos indígenas de la Amazonia, cultivado por Camila Pacheco Bejarano a lo ancho y largo de sus andanzas por esa región. También surge de un sueño: un banco —un pensador— que se desdobla como si fuera de papel.

Mientras educa su cuerpo para sentarse en cuclillas en un banco, algo incómodo al principio, poco a poco la autora va educando también su atención por lo que esta postura, y los bancos que la sostienen, representan para los pueblos amazónicos. Su indagación, que parte de los bancos como objetos materiales, se preocupa por hacer visible también su dimensión oculta. La dicotomía entre lo material y lo inmaterial no funciona aquí: los bancos —*cosas-conceptos*, como diría Vasco (2010)— condensan una filosofía sofisticada y a la vez elemental, en la que cuerpo, pensamiento y mundo están entrelazados: una ontoepistemología, pero también una filosofía social, política y moral, que gira en torno o, mejor dicho, que se sienta, en los bancos.

Para realizar esta investigación, Camila Pacheco ha trabajado con los pueblos cubeo, murui muina, muinane, sikuani, inga, kamëntsá, piapoco y piaroa. Este alcance es particularmente valioso, en primer lugar, porque los aprendizajes que ella adquiere con cada pueblo le permiten entablar diálogos con otros, lo que promueve encuentros e intercambios que no solo nutren esta investigación —más colaborativa que participativa, aclara ella—, sino también el interés en las comunidades por profundizar en la investigación propia sobre los bancos y los conocimientos asociados a ellos. Pero, además, este alcance hace posible vislumbrar un sistema de relaciones que también se manifiesta en las malocas, los rituales de baile y la filosofía de la palabra: un orden de diferencias articuladas que configura la gran región amazónica, un mundo de muchos mundos.

"Todo tiene banco", dicen los indígenas. Pero los bancos son todos diferentes: cada pueblo tiene el suyo y, dentro de cada pueblo, los bancos se diferencian también según el clan y el linaje, la jerarquía, la ocupación y, en algunos casos, hasta el género y la edad. El glosario ilustrado de bancos que cierra el libro ofrece algunos ejemplos. La autora sugiere acertadamente que los bancos median diversas relaciones sociales, desde las guerras interétnicas hasta la creación de redes de parentesco e intercambio, y, asimismo, asientan un orden social: "Cada uno tiene su lugar".

Así se dispuso en la creación, para ordenar el mundo: a cada uno le fue entregado su banco y sobre ese banco se sostiene. Hasta los animales tienen banco o se vuelven banco para otros; la cabeza del caimán se convierte en un banco para que las mariposas cuenten historias (Urbina 2007, 174), la tortuga es asiento de las ranas cuando cantan y ponen sus huevos (47). Banco de jaguar, banco guacamayo, banco

armadillo, banco tortuga. Para los cubeos, cada uno de estos está conectado con ciertas estrellas y emana un color diferente. Banco del alma y del cuerpo (tatuyo), banco de la abundancia (muinane), banco de la danzadora (tucano), banco del rezo del pescado (sikuani), banco de la desembocadura y banco de la articulación (gente de centro), banco de la leche (siriano), banco de cuarzo (tucano). Bancos de origen. Bancos de pensamiento-poder hecho cuerpo.

Dice la gente de centro que, en el origen, el Creador se sentó "como en la punta de una espina" y se dispuso a crear el mundo. Sentado en su banco de creación, reconoció su cuerpo —que es el mismo planeta— y el conocimiento contenido en él. Esta correspondencia primordial entre cuerpo, pensamiento y mundo ordena las acciones de manejo simbolizadas también en los bancos; para los piaroas, por ejemplo, el banco concentra los cuatro componentes de salud, educación, territorio y trabajo comunitario (40). Al sentarse en sus bancos de saber, los indígenas están retornando al origen donde les fue entregado el conocimiento para cuidar el territorio, el ser humano y el planeta (41)

De acuerdo con uno de los sabedores que contribuyeron a esta investigación, el banco es el conector de lo que existe y lo que puede existir (51). Desde allí se planea el futuro y se hace memoria, en conexión directa con la madre tierra, de la que mana información y sabiduría. Si una persona carece de criterio, se dice que no tiene banco. Sentados se aprende y se enseña. Y hay que sentarse bien para pensar bien. Pensar bien es recomponer el entramado de relaciones vitales: un pensamiento que se traduce en acciones (51).

Reichel-Dolmatoff (1978) interpreta el sentarse en el banco como una acción procreadora y protectora mediante la cual se actualiza el conocimiento de origen y se establece una comunicación con el mundo espiritual. Para la gente de centro, "un domo de energía protectora" emana de los pensadores, y bajo ese domo la gente se refugia; el trueno se produce cuando la enfermedad se estrella contra él (Micarelli 2015, 157). Al mismo tiempo, desde sus poderosos bancos —sujetos a estrictas restricciones rituales y a rezos—, los chamanes y payés arrojan también ataques predatorios contra agentes espirituales o chamanes rivales.

Coteorizando en clave indígena, la autora desarrolla la idea de que los bancos son tecnologías ancestrales: condensan el conocimiento, emiten energía y permiten la comunicación entre mundos. Su función es consentir el tránsito entre las múltiples dimensiones de la existencia para entretejer constantemente su trama y, de este modo, "arreglar el mundo", como lo expresan los indígenas. Podríamos ver los bancos como engranajes de una ontología relacional. Por todo ello, son cualquier cosa menos objetos artesanales. Hablar de los bancos como artesanía o como una mera silla "es una discriminación epistémica", declara otro sabedor (89).

Aunque la venta de los bancos constituye actualmente una fuente de ingresos para las familias, su transformación en objetos decorativos destinados al mercado los sitúa dentro de una lógica de consumo que distorsiona su profundo significado cultural. En este proceso, como advierte Vandana Shiva (1993), al presentar los conocimientos locales como inexistentes o inválidos, el sistema dominante borra las realidades que estos conocimientos buscan representar y termina por hacer desaparecer también las alternativas que encarnan.

En respuesta a una petición de los indígenas, uno de los propósitos de este trabajo es, precisamente, contribuir al reconocimiento y la divulgación de la importancia de los bancos en los contextos indígenas amazónicos. Asimismo, busca elaborar un material pedagógico que pueda ser de utilidad tanto para las nuevas generaciones indígenas como para las personas de la sociedad occidental interesadas en acercarse a sus significados y contextos culturales. A estos propósitos se suma una reflexión de mayor alcance sobre el diseño ontológico como creación activa de mundos, comunal y relacional (Escobar 2018; Willis 2006). Hacer cosas, hacer con conceptos-cosas, es hacer mundos y formas de estar-en-el-mundo. Las cosas no son simplemente objetos materiales que representan una cosmología o un conocimiento dado. Las cosas reúnen, hacen aparecer y configuran redes de relaciones que participan activamente en la producción de mundos. Al diseñar "cosas" diseñamos un mundo y, al mismo tiempo, ese mundo nos diseña a nosotros. La pregunta es: ¿qué tipo de mundo es producido y sostenido por los bancos de saber? Hay que sentarse a aprender.

Al entablar un diálogo simétrico con las ontoepistemologías indígenas y promover su difusión más allá del ámbito académico, este trabajo se convierte en una herramienta preciosa para activar nuevas formas de pensar las interrelaciones que nos configuran —a los seres humanos y a los mundos que habitamos— y para cuidarlas.

Giovanna Micarelli

Referencias

Escobar, Arturo. 2018. *Designs for the Pluriverse.* Duke University Press.

Micarelli, Giovanna. 2015. *Indigenous Networks at the Margins of Development.* Editorial Javeriana.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1978. *Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*. UCLA Latin American Studies Series and Latin American Studies.

Shiva, Vandana.1993. *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*. Palgrave Macmillan.

Urbina, Fernando. 2007. "Las mariposas amarillas y el banco de contar historias". *Cuadernos de Literatura* 11 (22): 171-178. https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/6641

Vasco, Luis Guillermo. 2010. "Recoger los conceptos en la vida: una metodología de investigación solidaria". Intervención en el seminario taller Pensamiento Propio, Universidad y Región. Maestría en Etnoliteratura / Instituto Andino de Artes Populares, Universidad de Nariño. https://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=85

Willis, Anne-Marie. 2006. "Ontological Designing". *Design Philosophy Papers* 4 (2): 69-92. https://doi.org/10.2752/144871306X13966268131514

Agradecimientos

ME FALTAN LAS PALABRAS PARA AGRADECER A TODOS LOS SERES, HUMANOS, no-humanos y más que humanos que nutrieron esta investigación. Sobre todo, un agradecimiento infinito a la selva por contenerme, enseñarme y guiarme todos estos años. Espero que así siga siendo por muchos años más.

Agradezco a los cómplices de la vida que me impulsaron a juntar la antropología con el diseño para encontrar y explorar estos mundos fascinantes entre los artefactos y tecnologías que van más allá de nuestro entendimiento para transitar entre diversas ontologías.

Gracias, sobre todo, a quienes aportaron al pensamiento que se transforma en palabras en este banco de papel, que espero amanezca en pensamiento dulce y palabras frías dentro de cada lector. A Giovana Micarelli, por la guianza en el camino; a Arturo Escobar, por los aprendizajes y charlas; a Etnollano, por ser casa y camino; a Sebastián Gutiérrez Rodríguez, por la revisión preliminar de estilo; y al equipo editorial del ICANH, por la dedicación.

Finalmente, a las mujeres y amigas amazónicas que alimentaron y cuidaron la palabra y el pensamiento; y, especialmente, a los amigos y paisanos del territorio por acompañar este proceso de investigación-creación, desde las preguntas y conversaciones hasta las largas mambeadas; gracias por estar siempre atentos. A Ever Kuiru Naforo, *Nóinui Jitóma*; Gory Nejedeka, *Siika Marimi*; Ramiro Moreno; Hildebrando Rodríguez; Laurenio Rodríguez; Rodrigo López, *Dodi*; Oscar López; Miguel Chasoy; Juan Carlos Jacanamejoy; Ángel Marino; Nelson Rodríguez y Alejandro Rodríguez, artesanos, sabedores, médicos tradicionales y maestros en mi vida.

Introducción a un banco de papel

TODO EMPEZÓ CON EL PENSAMIENTO. LLEVO VARIOS AÑOS EN UNA BÚSQUEDA personal por comprender otros mundos y acompañar procesos que los fortalezcan y visibilicen. Desde la primera vez que llegué a la Amazonia, en el año 2015, empecé un camino, en ese momento inconsciente, que me llevó, más recientemente, a pensar en la construcción de otros mundos mediante el diseño y la antropología. Comencé por la comprensión de las ontologías de los pueblos indígenas, llevándola al campo del diseño ontológico —con herramientas de la antropología—, para diseñar y hacer ese mundo, uno donde quepan muchos mundos, como bien dicen los zapatistas. A lo largo de este libro hablaré de las ontologías desde dos perspectivas distintas: el giro ontológico como una aproximación a los sistemas de conocimiento de los pueblos indígenas, y sus formas de ver y habitar el mundo dentro del perspectivismo amazónico (Viveiros de Castro 2013); y el diseño ontológico, un acercamiento teórico-práctico a los saberes que hacen mundos, a través del pensamiento, las tecnologías y los artefactos (Escobar 2017). Ambos abordajes se complementan, y quizás el diseño antropológico podría devenir del giro ontológico.

En la selva, cada territorio, alimento, objeto y persona que conocía era un mundo. Al principio estuve muy cerca de las mujeres, de la chagra[1] y de saberes relacionados con la yuca, un mundo amplio con el que sigo encantada. Los espacios de los hombres siempre fueron un poco más restringidos, aunque por no ser *paisana*[2] podía a veces acompañar en el mambeadero[3] con más frecuencia y compartir también allí la palabra. No fue hasta hace muy poco que tuve un interés particular por los bancos de saber que se utilizan en los mambeaderos y otros espacios; luego este interés se amplió para ver así la gran diversidad de bancos que existen en la Amazonia. Los bancos de saber son unos asientos tallados normalmente en una sola pieza de madera, cuyo uso se extiende entre todos los pueblos indígenas de la Amazonia en distintas tipologías; son objetos de poder, tecnologías de comunicación y artefactos de pensamiento, utilizados en espacios rituales, en las cocinas o en las casas.

Este libro no pretende abarcar la amplitud del tema en su totalidad; es más un acercamiento a lo que es el mundo de los bancos de saber en la Amazonia, que deja de lado además las similitudes con los bancos que existen en otros pueblos y países. Es, sobre todo, un ejercicio de pensamiento alrededor de los bancos, centrado en comprenderlos en su relación con las ontologías de los pueblos indígenas y no al revés. No pretende ser una etnografía de los pueblos indígenas;

1 Modelo de horticultura basado en la tumba y quema, propio de los pueblos indígenas de la Amazonia.

2 Nombre que hace referencia a las personas del mismo lugar o territorio.

3 Espacio donde se mambea coca para compartir la palabra y el pensamiento.

más bien, se aproxima a los bancos mediante la palabra de sus hacedores, las conversaciones que tuvimos y mis observaciones en relación con la vida de dichos objetos, cómo se relacionan las personas con ellos y el lugar que ocupan en la vida de los pueblos indígenas con los que trabajé; además de su capacidad de crear mundos que operan dentro de unas ontologías. Por acercamiento me refiero tan solo a una pequeña muestra de la inmensidad multidimensional de los bancos, una muestra que pretende llenar un poco el vacío de investigación sobre el tema. Para ello me aproximo a su cultura material desde la práctica, los usos, los significados, las técnicas del cuerpo, las tecnologías y el diseño, entre otros. Con lo observado y compartido en estos últimos años entre varios pueblos indígenas de la Amazonia colombiana, y también en conversaciones con amigos y amigas interesados en este tema, se abrió el camino para hacer esta aproximación a la ontología de los bancos de saber desde la antropología y el diseño.

Con seguridad, las personas que tenemos una relación cercana con la Amazonia hemos estado en espacios donde nos hemos tenido que sentar en bancos a conversar por horas; otras personas habrán tenido esta experiencia alguna vez en su vida, y otras conocerán los bancos porque han comprado alguno como artesanía. Para todas ellas, incluyéndome, es importante precisar que esta investigación no se basa en un problema limitado y definido; es, más bien, una exploración que gira en torno a los bancos de saber para comprender y poder comunicar su importancia, que se desconoce la mayoría del tiempo, y responde a una petición que nace de los mismos pueblos indígenas relacionada con profundizar en el significado que se le da actualmente dentro del mercado artesanal. En lo personal, los bancos de saber me han enseñado a sentarme y pensar, y a atender el pensamiento. Asimismo, espero que este libro les deje algo de eso. Como dice un sabedor del pueblo cubeo:

> Hay diversidad de etnias, cada una tiene su historia, entonces para nosotros la idea es transmitir. Nosotros, así como estamos ahorita, estamos enseñándole a esas personas interesadas y enfocadas a las historias nuestras. Estamos transmitiendo desde nuestras historias para que puedan entender de dónde viene ese banco, para qué sirve y qué importancia tiene. (Comunicación personal, Cubay, Vaupés, 2022)[4]

Con esto en mente, empecé esta investigación que busca crear un material pedagógico sobre los bancos de saber en la Amazonia con y para los pueblos

4 Las personas que participaron en esta investigación han decidido que no se revelen sus nombres en las citas textuales. Por eso, las intervenciones están citadas de esta forma o como comunicaciones personales. Existen grabaciones y anotaciones que corroboran estas intervenciones.

indígenas de las comunidades en las que he estado y con las que he conversado a lo largo de estos años, y quienes colaboraron en esta obra colectiva (figura 1). También se espera que se amplíe a otros territorios y por muchos más ríos, y que llegue incluso a las personas que no pertenecen a ellos. Por eso, la intención es que este texto se convierta en algo más que palabras, que lleve el conocimiento al cuerpo, a lo práctico y a lo sensible, para ser banco y acomodar el pensamiento. Se trata de aprender haciendo, *sentipensando*[5], mediante los saberes y sentires de la selva.

Una noche, después de leer y escribir sobre bancos, me acosté a dormir y tuve un sueño muy particular. Primero soñé con un texto de etnolingüística que leí hace años, en el que se menciona algo breve sobre los bancos tanimukas; me desperté y lo busqué para saber qué era lo que me quería decir. Lo que más me impresionó fue que luego soñé que estaba en un mambeadero y cada persona presente estaba sentada en un banco. De repente, el banco del chamán —que se estaba fumando un tabaco— se empezó a desdoblar como si fuera de papel.

Al despertar sentí asombro, pero también supuse que era consecuente estar soñando eso cuando había estado pensando e intentando armar bancos de papel en los días anteriores. Sin embargo, a los pocos días viajé al Vaupés, donde conocí a un payé del pueblo cubeo, y le conté de mi sueño. Su respuesta es el fundamento de este trabajo.

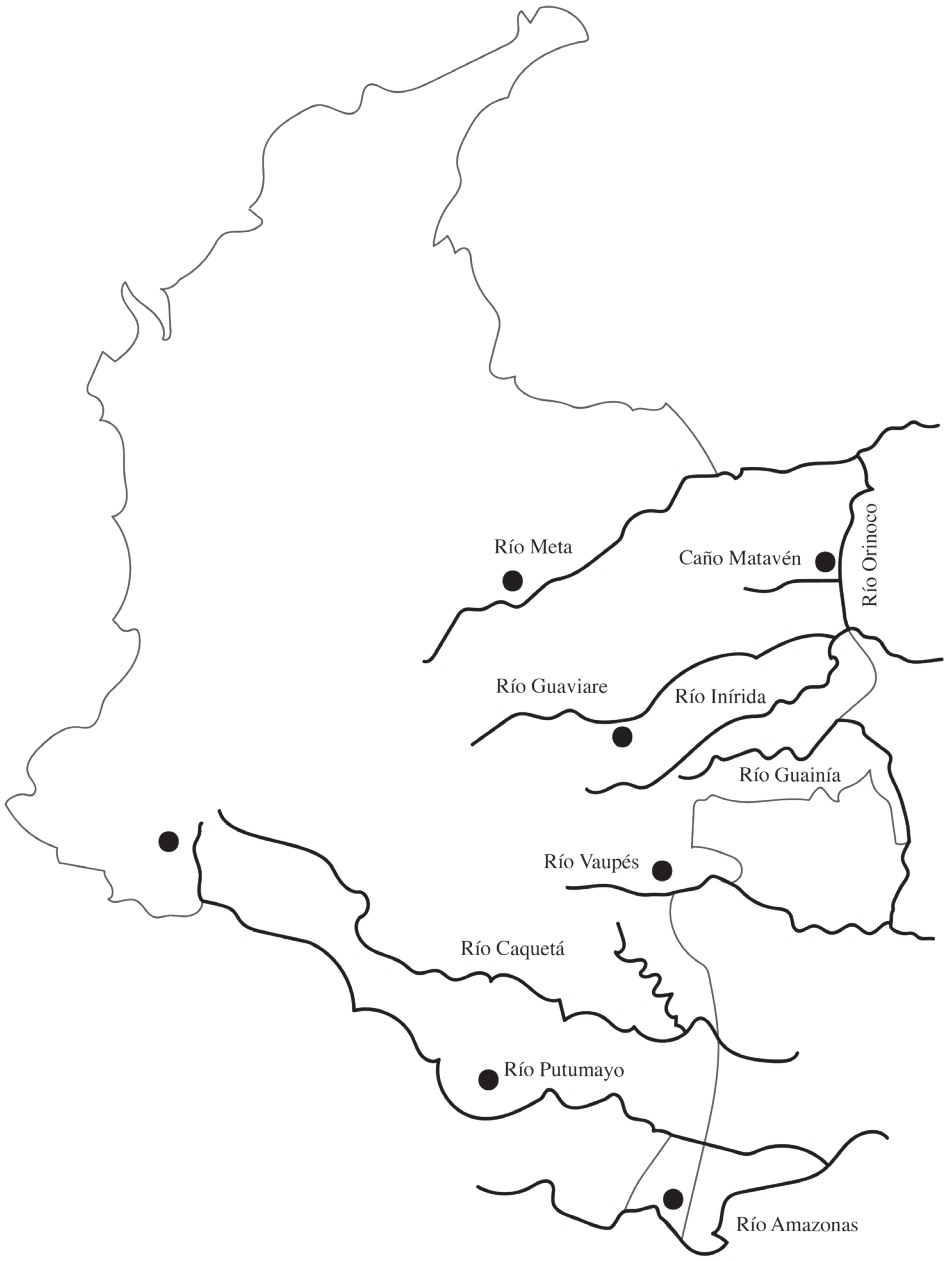
Cuando le conté el sueño lo primero que me dijo fue: "Se acabó la sabiduría, se descompuso, ¿y qué lo va a reemplazar?: el papel". Yo quedé un poco desconcertada hasta que pudimos retomar la conversación y le pregunté el porqué de su respuesta, y si era algo negativo. Me respondió:

> Mi hijo ya no está conmigo, a veces llega en vacaciones para pescar, ahorita está en la universidad. ¿Con qué tiempo va a tener mi hijo para aprender lo que yo sé? Él ya no tiene tiempo, no va a tomar yagé; y, si lo toma, la sabiduría no va a llegar a nosotros, pero lo que él está aprendiendo en la universidad está en papel. El papel para nosotros los indígenas representa la sabiduría de ustedes, los blancos. Entonces, el banco se descompuso. (Comunicación personal, Santa Cruz, Vaupés, 2022)

Yo aún no entendía el significado de esa descomposición del banco en papel, tanto material como simbólica, así que indagué un poco más. El payé me dijo que el sueño era una alerta, un mensaje, que no era negativo, sino que, como

5 El término *sentipensamiento* lo acuñó el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (1986), quién lo tomó de los pescadores de Sucre cuando se refieren a la capacidad de juntar la cabeza con el corazón, la razón y la emoción.

Figura 1. Ubicación georreferenciada de los ríos aledaños a las comunidades en donde se desarrolló la investigación



Fuente: elaboración propia.

también al que sabe tallar y hacer bancos se le enseña en los sueños, mi sueño era un mensaje con una intención. Y continuó:

> Como mi hijo ya no está conmigo, yo decidí escribir todos los rezos en lengua, y es tanto que, cuando mi hijo se enferma, coge el libro, lo lee y hace efecto. Porque mi hijo ya no va a contar a su hijo lo que aprendió de mí, sino que va a leer, desde el conocimiento ancestral; el papel lo va a reemplazar. Es un cambio. El banco sigue existiendo, pero ya no va a tener ese poder de sabiduría. (Comunicación personal, Santa Cruz, Vaupés, 2022)

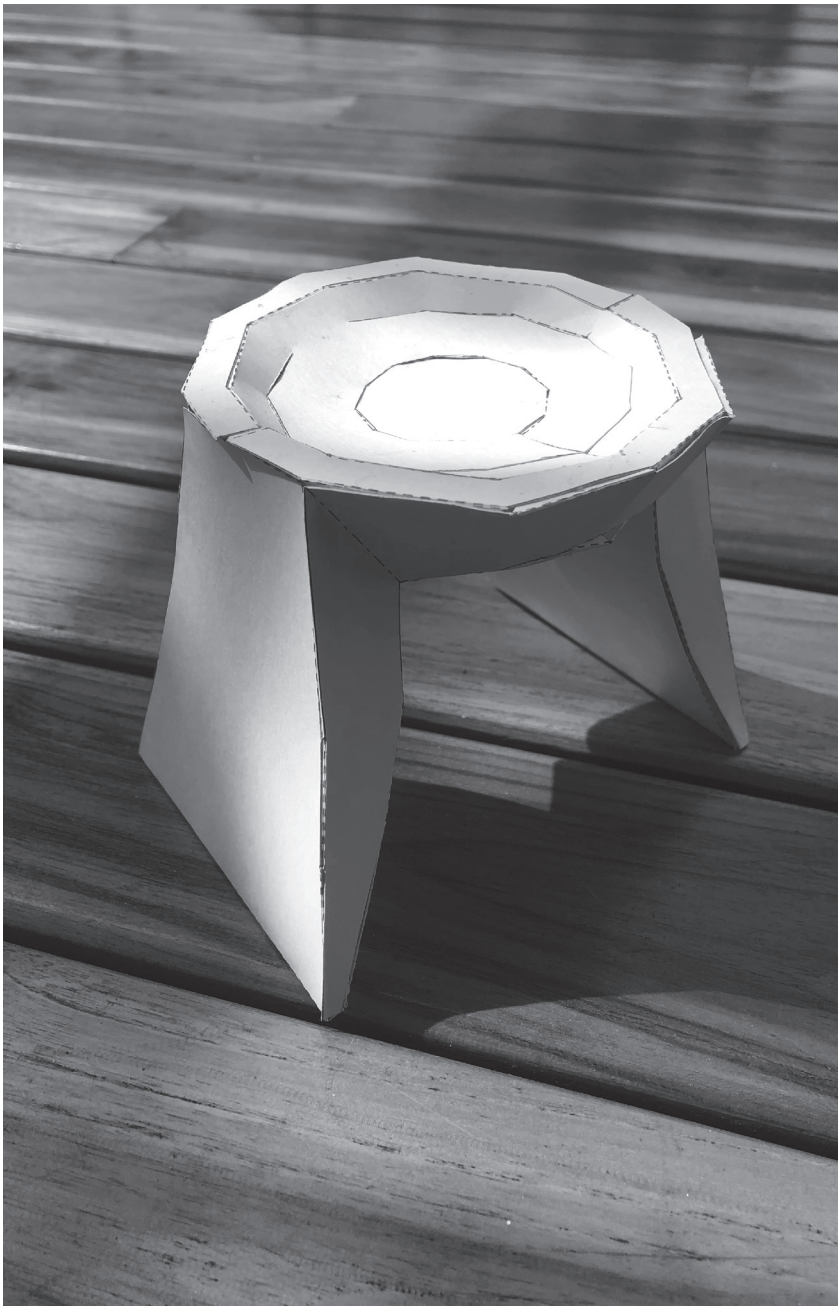
Finalmente, llegamos a la conclusión, con el sabedor y las otras personas que nos acompañaban en ese momento, de que esa transformación no es negativa; no del todo, por lo menos. En el panorama del mundo pensado mediante esta investigación, el banco no pierde su significado y uso tradicional de conservar y transmitir el conocimiento. Como dice el payé: "Se descompuso y se transforma"; pero sin el objeto físico, sin lugar a duda, se pierden una práctica, saberes, pensamientos, palabras, espacios y rituales, entre otras cosas. Cayón (2013) se refiere ampliamente a los bancos para el pueblo makuna en su libro *Pienso, luego creo*; los bancos de conocimiento y pensamiento que también cambian y se nombran distinto según el momento de vida de cada hombre o mujer. Sobre todo, menciona que "ellos [los makunas] afirman que los blancos tenemos banco de papel (*papera kumurõ)* y que por eso es muy fácil curarnos, aún más porque tenemos tan solo un par de lugares asociados" (349). Estos sueños y conversaciones me llevaron a pensar en los diseños de bancos en papel origami, así que hicimos uno junto con un colega diseñador (figura 2).

Por otro lado, en el libro *Masa Goro: la crianza de "personas verdaderas" entre los macuna del Bajo Apaporis*, Dany Mahecha se refiere a los bancos de papel para este grupo:

> Solo comencé a entender la magnitud del significado de estas aseveraciones cuando algunos mayores me indicaron que el cuerpo de los blancos está constituido de papel, los ojos y el espíritu son de papel, y, por eso, los blancos tienen banco de pensamiento de papel. En ese sentido también solían referirse al computador como mi chagra, dado que es allí donde se producen "los papeles", los documentos. (2015, 298)

De este modo alude a las diferencias de las tecnologías de conocimiento y las ontologías del pensamiento entre el mundo indígena y el mundo blanco. Mundos que coexisten y se complementan entre sí.

Figura 2. Modelo en papel de un banco kamëntsá del Putumayo



Fuente: diseño de Alejandro Ochoa.

Esto da pie para hablar de la ontología, que, aunque ha llamado la atención en los campos de la antropología y el diseño, está lejos de llegarse a un consenso sobre su definición. Sin embargo, me aproximo desde los dos ámbitos de saber para ponerla en diálogo con otros autores y con las mismas reflexiones que surgieron en el camino. En *Humanos, más que humanos y no humanos: intersecciones críticas en torno a la antropología y las ontologías*, Daniel Ruiz-Serna y Carlos del Cairo (2022) presentan la ontología como el estudio de la realidad entendida como lo que existe y cómo existen los seres —humanos y no humanos— en el mundo, articulando así una crítica al dualismo moderno entre naturaleza y cultura. Esto implica una reconfiguración de lo que se considera real, de tal forma que las categorías del ser ya no son meramente interpretaciones culturales, sino formas constitutivas de mundos en interacción. En palabras de los editores, se trata de un "giro que sirve para preguntarse qué cuenta como actor (con su agencia, por supuesto) y en qué contextos, por el tipo de agencia que estos actores manifiestan y por las relaciones y obligaciones que dichos seres reportan" (Kohn 2015, citado en Ruiz-Serna y Del Cairo 2022, 17).

Por su parte, el diseño ontológico, propuesto por Arturo Escobar (2018), desplaza estas discusiones hacia el terreno práctico al afirmar que todo diseño produce mundos, y que diseñar implica intervenir en ontologías existentes o contribuir a la emergencia de otras nuevas mediante las dimensiones materiales e inmateriales del diseño. El giro ontológico en el diseño da un paso más: si describir mundos no basta, diseñar es intervenir en ellos, cuidarlos o ayudarlos a persistir, porque todo objeto o artefacto materializa una ontología. Así, mientras el giro ontológico en la antropología busca describir y conceptualizar mundos plurales por medio de la etnografía, el diseño ontológico se orienta a acompañar, cuidar o cocrear a través de prácticas o artefactos que mundos relacionales (Escobar 2018).

Desde otra orilla, Levalle (2022, 11) describe el giro ontológico como "las formas de percibir, relacionarse y actuar en el mundo", para así romper con la intención aplanadora de la ontología moderna, y sobre todo con la dicotomía entre naturaleza y cultura, como mencioné antes. Esto nos lleva a pensar en múltiples realidades y a diseñar una nueva narrativa sobre la vida. Aquí nos centramos en comprender las ontologías de los pueblos indígenas amazónicos en relación con los bancos de saber: el banco como el punto inicial y final de esta investigación; el banco como un objeto estructural en la Amazonia; los bancos como *más-que-objetos*, en su función de operadores ontológicos, como explicaré más adelante. Esta investigación se sitúa, entonces, en un punto medio entre el giro y el diseño ontológico, a partir de la antropología y el diseño, y ahí mismo es donde me ubico yo al adentrarme en el mundo material e inmaterial, humano y no humano, de los bancos de saber en la Amazonia colombiana.

Entonces, la intención con esta investigación es más bien acompañar y apoyar los procesos de fortalecimiento cultural y autónomo de los pueblos indígenas donde hay un interés por conservar el quehacer de los bancos de saber y pasar ese conocimiento a las nuevas generaciones. Este libro queda como sustento y memoria viva de las conversaciones que se dieron a lo largo de estos años, sentadas en bancos para sentipensar-hacer.

El diseño ontológico deviene en este proceso como una forma de ese sentipensar-hacer que aporta a los procesos autónomos de los pueblos indígenas. Este otro diseño apenas está surgiendo como un concepto y una metodología, y estas nuevas prácticas requieren de un compromiso del diseño en el ámbito académico y del activismo social, no solo para acompañar y aprender, sino para fortalecer y garantizar la pervivencia de los conocimientos de los pueblos indígenas, sus sueños y necesidades. Por eso, esta investigación-creación se centra en el trabajo colaborativo, desde la teorización hasta la creación de un material pedagógico, acompañado de uno didáctico, que permitan, a través del diseño, la materialización de una ontología compleja y diversa, o al menos una pequeña parte de ella.

Así, todas estas conversaciones y pensamientos se sentaron en este papel; en este banco de papel que se arma y desarma al escribir y leer. Todo el pensamiento se sentó en este banco. Esta investigación sentipensante surgió en un banco y termina en un banco, donde se hizo cuerpo a través del conocimiento, y ese cuerpo se transformó en banco, en la metáfora del banco de papel, donde está el conocimiento transformado de la palabra a lo escrito, pero sin perder la esencia que lo hizo ser.

Para finalizar, este escrito está dividido en cinco partes. La primera es "Sentarse para pensar: '¡Siéntate bien! ¡Piensa bien!'", que refleja la aproximación metodológica de la investigación y contextualiza a los lectores en el marco de esta. En la segunda parte, "La dimensión oculta de los bancos: ontologías de los bancos de saber", exploro las diversas dimensiones de los bancos desde una perspectiva etnográfica y a partir de las conversaciones con distintas personas de varios pueblos indígenas sobre el parentesco, el chamanismo, las tecnologías y el cuerpo. En la tercera parte, titulada "Otros mundos posibles: diseño ontológico", se tejen las relaciones entre el diseño y la antropología en el mundo de los bancos y se reflexiona sobre cómo estos crean otros mundos mediante sus ontologías. En la cuarta parte, "La rebelión ontológica: otro giro en la antropología y el diseño", se encuentran las reflexiones de la investigación orientadas a una antropología expandida hacia el mundo del diseño, la creación y los objetos. Para finalizar, se encuentra un glosario en el que recojo, en palabras e ilustraciones, una pequeña muestra de la diversidad de bancos entre los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana.

1 SENTARSE PARA PENSAR: "¡SIÉNTATE BIEN! ¡PIENSA BIEN!"

CUANDO SE TRABAJA CON PUEBLOS INDÍGENAS AMAZÓNICOS, TRABAJAR NO solo en el sentido productivo material, sino con el pensamiento, es necesario sentarse en un banco. Puede ser uno de saber o uno común. La primera vez que me senté en un banco fue hace once años. Al principio es difícil encontrar una postura cómoda; el cuerpo se tensiona, y es apenas normal, pues no estamos acostumbrados a estar tanto tiempo en esa postura (mental y física). La incomodidad desconcentra, te paras, caminas, estiras; hasta que acostumbras al cuerpo y al pensamiento a sentarse. Como dice un sabedor muinane: "¡Siéntate bien! ¡Piensa bien!" (citado en Micarelli 2015, 86).

Con el tiempo y la práctica, el cuerpo se va acomodando hasta que, finalmente, encuentra la postura correcta, pero esto tiene que ver, además de con una técnica, con el pensamiento: el que no piensa bien no sabe sentarse, por ende, hay que sentarse bien para poder pensar bien. Hay que sentarse bien para atender y contener el pensamiento y la palabra. La metodología de esta investigación se basó justamente en eso, en sentarse para atender el pensamiento y la palabra.

En los años que he compartido con pueblos indígenas de la Amazonia, he caminado, cocinado, bailado, y me he sentado con ellos a compartir. Nos sentamos en sillas, en el suelo o en bancos para hablar; en estos últimos, sobre todo cuando estamos en la maloca. Ahí es donde se comparten el pensamiento y la palabra. Gracias al mambe, el ambil, el rapé y el yopo[6], amanecemos ahí sentados, a veces en silencio, a veces hablando, y amanecen el pensamiento y la palabra. En cada uno de esos espacios, el pensamiento se está nutriendo, se está conteniendo en el cuerpo, se está haciendo cuerpo sentado en el banco.

Cuando elegí el tema de los bancos de saber, tenía en mente que quizá no era algo tan ligero, debido a su complejidad, y además es un asunto mayormente reservado a los hombres. Sin embargo, al sentarme a hablar con cada uno de ellos, como también en algunas ocasiones con mujeres, lo que sucedió fue un encuentro con el interés por reivindicar el significado del banco, conocer su origen e historias, y dejar una memoria de las conversaciones, sobre todo pensando en las generaciones jóvenes de sus pueblos.

Así, el curso que tomó la investigación fue más colaborativo que participativo, porque si bien muchas personas nutrieron este escrito, sobre todo hubo una colaboración mediante el pensar y el hacer, siempre teniendo en mente preguntas vitales, como: ¿A quién le pertenece esta investigación? ¿A qué intereses sirve? ¿Quién se beneficia de ella? ¿Quién ha diseñado las preguntas y establecido su

6 Sustancias rituales indígenas a base de coca y polvo de hoja de yarumo (mambe), tabaco (ambil y rapé) y yopo (*Anadenanthera peregrina*).

alcance? ¿Quién llevará a cabo dicha investigación? ¿Quién está encargado de redactarla? ¿Cómo van a ser difundidos sus resultados? (Tuhiwai Smith 2016).

En el texto "Investigar en un mundo encantado: los aportes de las metodologías indígenas al quehacer etnográfico", se menciona:

> Durante el proceso de investigación se presta particular atención a los mensajes del mundo —sonidos de animales, cambios atmosféricos, sueños y malestares— que informan sobre el estado de salud del grupo social y del territorio sobre el que el conocimiento tiene influencia directa. (Micarelli 2018, 222)

Lo anterior, con el fin de tener una atención plena y saber entender las señales del mundo. Los momentos para hablar fueron pensados bajo el tiempo-espacio de los pueblos indígenas, con calma y compartiendo lo que se puede. Recuerdo que durante una conversación empezó a llover; luego diluviaba, tronaba y cada vez era más fuerte el aguacero. En ese momento dejamos de hablar de bancos, pues los sabedores dijeron que eso era una señal de los ancestros para decir que hasta ahí podían contar. Lo que está escrito en estas páginas son esas palabras que se pueden compartir para transmitir el conocimiento partiendo de los criterios propios de cada pueblo indígena.

Tuhiwai Smith (2016) se refiere a esto como las metodologías que toman en cuenta los protocolos culturales, los valores y las conductas. La autora habla también de los factores en los que debe asentarse la investigación, de lo que se debe pensar y hablar reflexivamente como parte del diseño de la misma —sí, la investigación también se diseña—, y sobre lo que hay que compartir al final. Dicho de otra manera, se trata de que las personas con las que se comparte lo hagan bajo sus principios culturales y que eso se respete, tanto en el diseño metodológico de la investigación como en la muestra del resultado. En el caso del pueblo piapoco, este proceso investigativo llevó a que elaboraran un banco tradicional con su simbología, algo que no hacían hacía años, y que es el resultado de la recuperación de la memoria social impulsada por el interés propio de la comunidad.

En ese sentido, definir una investigación colaborativa o comunitaria puede ser tan complejo como definir la misma comunidad. Por ejemplo, para Tuhiwai Smith (2016) la *investigación comunitaria* es algo más bien alejado del *hacer campo*, como se dice entre los antropólogos. La investigación comunitaria, aunque compleja de definir, se representa más bien como un espacio íntimo, humano y autodefinido, mientras que hacer campo se asume como algo que está ahí afuera, distante, y que sobre todo se observa. En tal sentido, la *investigación colaborativa* se basa en la validación por los integrantes de la comunidad, bajo

sus propios valores. La importancia de dicha validación se evidencia más en el proceso que en el resultado, en las dudas o temas que quedan en mente, más allá de lo que se presenta como el "final de la investigación". Son, entonces, procesos que sirven como herramientas para impulsar la educación propia y el fortalecimiento autónomo de cada pueblo indígena.

Este banco de pensamiento transformado en papel cuenta las historias de varios pueblos indígenas, y sostiene que las historias son diseñadoras y creadoras de la metodología y el método de la investigación. No hubo una ruta elegida, más bien fueron varios caminos, voces, territorios y ríos los que se recorrieron para poder llegar aquí e intentar mostrar con claridad y sinceridad lo que se buscó comunicar desde el inicio de este proceso de aprendizaje y transmisión. Esta investigación busca *corresponder* y *atender*, en todo el sentido de las dos palabras. Como dice Tim Ingold:

> Andamos por terrenos varios, nos mezclamos con los elementos, seguimos líneas e hilos desde las congregaciones de la naturaleza hasta las páginas del libro, y concluimos con un llamamiento a que se restituyan las palabras escritas a mano. Aunque el viaje en sí mismo, que avanza gradualmente del mundo a las palabras, se desarrolla sin interrupción, está articulado sobre la base de elementos individuales, cada uno de los cuales —por sí mismos— tienen su propio carácter e integridad. (2022, 27)

Como dice Ingold, investigamos para relacionarnos con los bancos de saber desde la integralidad. Por su parte, Vandana Shiva en *Monoculturas de la mente* señala que, "además de presentar el conocimiento local como invisible, al declarar que este es inexistente o inválido, el sistema dominante también hace que las alternativas desaparezcan al borrar y al destruir la realidad que ellos intentan representar" (1993, 12). Esta investigación busca visibilizar las realidades que los pueblos indígenas intentan representar a través del pensamiento, del cuerpo y de los bancos de saber, para así descolonizar y reafirmar el *cuerpo-pensamiento*.

Asimismo, esta investigación colaborativa que atiende al cuerpo-pensamiento reúne las voces de muchos amigos, amigas y colegas con los que nos sentamos a pensar la palabra en distintas ocasiones. Como mencionaba antes, mi llegada al territorio amazónico en el año 2015 fue por pura casualidad, aunque dicen que no hay causalidades en la vida; hoy en día no podría estar más agradecida con la relación recíproca que hemos construido. Desde ese momento he estado en distintas comunidades y capitales de los departamentos amazónicos Caquetá, Putumayo, Amazonas, Vaupés, Meta, Guainía y Vichada, donde he convivido y compartido con distintos pueblos étnicos y mantenido una relación cercana con muchos de ellos.

Las voces que reúne este libro son de aquellos vínculos que se han gestado en el tiempo entre relaciones de amistad, laborales y de parentesco, entre otras. También incluye las redes de investigación-colaboración tejidas entre los pueblos indígenas murui muina, bora y muinane, que conforman el complejo de la gente de centro en el Amazonas; el pueblo piaroa en Vichada; el pueblo sikuani en el Meta; los pueblos cubeo, siriano y tucano en Vaupés; el pueblo piapoco en Guainía, y los pueblos kamëntsá e inga en Caquetá y Putumayo. Desde el primer momento, con cada uno de estos pueblos me tuve que sentar en un banco de saber, ya fuera en un mambeadero, en la cocina, en un ritual, en la maloca: donde fuera, pero solo fue hace unos años que se me despertó el interés por hacer esta investigación con ellos. Después de varias conversaciones, y entre silencios también, empezaron a aparecer más los bancos. Así, entre distintos viajes y conversaciones, se fueron hilando las cosas para sentarnos todos en el mismo banco de pensamiento, en este mismo banco de papel.

2 LA DIMENSIÓN OCULTA DE LOS BANCOS: ONTOLOGÍA DE LOS BANCOS DE SABER

un banco de saber no se reduce a un butaco o a un asiento, no es simplemente un lugar de descanso; es un lugar donde se tejen el pensamiento y la palabra. Tomar los bancos de saber, en este caso como objeto de estudio, no es en vano; estos no son cualquier cosa, son objetos de poder que contienen tecnologías ancestrales. Si bien se encuentran en muchas culturas del mundo (Dagan 1985; Gutiérrez Usillos 2016), en esta investigación me centro en los bancos de saber de la Amazonia colombiana y me aproximo a sus dimensiones ontológicas.

Mi argumento se enfoca, entonces, en visibilizar la ontología de los bancos; los bancos como creadores de mundos, como tecnologías ancestrales que, más allá de servir para descansar, crean puentes de comunicación con el mundo espiritual y no humano. Los bancos de saber o pensamiento, como son llamados entre los pueblos indígenas, son objetos donde la persona se sienta a pensar, a expandir la sabiduría y a conectarse con sus fuentes. Este escrito recoge varios relatos y reflexiones relacionados con los bancos —que son apenas el inicio de una amplia investigación—, que surgieron de profundas observaciones y relaciones con la ontología, y, más de cerca, con el diseño ontológico.

Vale la pena aclarar algunos términos. Por ontología me refiero a lo que pertenece a la compresión del ser en el mundo; en pocas palabras, óntico remite a lo que es; y la ontología se ocupa de la indagación de eso que es y está en el mundo (Willis 2006). En este sentido, la ontología entendida desde la perspectiva del diseño ontológico estudia la comprensión de lo que son los bancos, de su existencia, de estar-en-el-mundo y de crear-mundos, lo que comprende que los bancos como objetos-artefacto-tecnología tengan su propia ontología. Teniendo en cuenta estas reflexiones, la investigación comienza por la indagación del banco como objeto material, pero sin dejar de lado su dimensión inmaterial.

El banco como operador ontológico

Los bancos tradicionales tienen diversos propósitos; además de ser objetos rituales con poder que permiten la comunicación entre mundos y personas creando puentes, también cumplen con una función de orden a través de los momentos en los que se usan. Entre los sikuanis existe un ritual cuando la niña tiene su primera menstruación, al que ellos llaman el rezo del pescado. En este ritual de paso, la niña es encerrada por días, meses o hasta años, según cuenta un miembro de la comunidad de Corocito, en el resguardo Wacoyo, y en ese tiempo se le enseña todo lo que debe saber para ser mujer.

Este ritual consiste en la práctica, como bien dice su nombre, en la que el alimento, principalmente el pescado, debe ser rezado para que los *ainawis*[7] no le hagan males a la mujer. Durante el rezo del pescado, a la niña se le entrega un banco elaborado por su padre, en donde solo ella se puede sentar o apoyar los pies. Al momento de terminar el ritual, las personas que hayan permanecido toda la noche en el rezo compiten para agarrar el banco. Este ya no cumple la misma función una vez terminado el ritual, pero, mientras sucede, opera como un objeto de orden y cuidado, dentro de un plano social y corporal.

Algo similar ocurre en el pueblo piaroa donde el banco representa los cuatro componentes de su cultura: "El banco se centraliza en los cuatro componentes, primero la salud, segundo la educación, tercero el territorio y cuarto sería el trabajo comunitario" (comunicación personal, San Luis de Zama, Vichada, 2022). De tal manera, el banco pasa de ser solo un objeto ceremonial a constituir y representar los cuatro pilares de un pueblo, lo que otorga otros componentes ontológicos a la materialidad del objeto.

Entender los bancos como operador ontológico dentro de cada pueblo indígena —es decir, como un objeto-agente que opera bajo su propia ontología, esto es, su forma de ser y estar en el mundo, un objeto-agente que es dentro del mundo amazónico y, a su vez, hace mundos— abre caminos a otras conversaciones sobre la importancia de estos objetos. Permite ver en un campo más amplio: los bancos de saber son vitales para la permanencia del pensamiento, porque es en ellos que este se reproduce. Que sus nombres se refieran al saber o al pensamiento no es en vano; claro que estos nombres fueron puestos por "el blanco" en castellano, y por eso más adelante amplío un poco más sobre los distintos nombres que tienen los bancos de saber en lenguas indígenas de la Amazonia y su significado para mostrar sus sentidos dentro de los pueblos indígenas. Sobre esto, Cayón dice en referencia a Hugh-Jones (2009):

> Los mitos sugieren también que esos artefactos son objetivaciones de la vida humana y de sus capacidades, lo que encierra una teoría de la mente y de la agencia en la que pensamientos, deseos e intenciones reciben forma material en los objetos que esas intenciones producen. De esa manera, la diversidad de artefactos connota tanto las diferentes partes del cuerpo como las capacidades y disposiciones corporales controladas, reguladas e inspiradas por diversas áreas de autodisciplina y responsabilidad. (2013, 314)

7 Nombre en sikuani para designar a los seres espirituales que habitan en los bosques y en el agua. Se trata de dueños a los que se les debe pedir permiso, en este caso para consumir pescado; de otra manera, traen enfermedad a la comunidad.

Entonces, no se trata de que los bancos contengan en sí el pensamiento, más bien lo operan dentro de la ontología del pensamiento amazónico. En varios relatos de mitos de creación sobre los que pude conversar durante esta investigación, aparecieron los bancos desde el inicio de la historia. El sitio de origen de los cubeos está en un raudal en el río Vaupés que fue intervenido por un proyecto de una microcentral hidroeléctrica a inicios de los años setenta. Un sabedor tradicional del pueblo cubeo relata lo siguiente:

> En ese entonces, al surgir nosotros, ella [la mujer creadora] da un señalamiento a un sitio sagrado allá para que todos los clanes se ubiquen; en ese lugar se ubica una banca que hoy en día existe. Es una piedra que la nombran *badañiaca*; en español es banco del danzador, hoy más conocido como banco pensador. Entonces ella elabora una tinaja en barro azul con simbología; dice ella: "Aquí voy a elaborar una chicha", en ese entonces llamada "leche para el sustento"; entonces ella dice: "Ubíquese en esa banca, cada clan y tribu", y cada vez que ella repartía la totuma de esa chicha, se toma y se concentra, y mediante eso le va a transmitir toda la sabiduría y enseñanzas, sentado en esa banca. (Comunicación personal, Cubay, Vaupés, 2022)

A través de esta historia de origen se evidencia cómo se ordenó el mundo de los cubeos, junto con la entrega del territorio y el conocimiento sobre su manejo, y también se muestra que el banco opera como una tecnología de transmisión de ese conocimiento que, al final, funciona dentro de la ontología de la creación del mundo de los pueblos tucanos orientales. El banco de saber tiene lugar en otras historias de origen de los pueblos indígenas amazónicos. Célimo Nejedeka Jifichíu (2019, 26), indígena del pueblo muinane, relata cómo el Padre Abuelo Tabaco Centro de Vida regresó a su mundo, al Mundo de Aliento, en donde se sentó sobre la Banca de Vida para crear el mundo, para dar aliento a la vida; luego el creador bajó al Hijo de Vida de Centro para reordenar el mundo, a la mata de tabaco (símbolo de pensamiento) y a la de coca (símbolo de su palabra): pensamiento y palabra, los dos componentes más significativos de los bancos de saber.

Además, un hermano de Célimo me explicó cómo el pueblo muinane reconoce la existencia de tres mundos: el mundo espiritual, el mundo de oscuridad y el mundo del amanecer (comunicación personal, Leticia, Amazonas, 2022). El mundo espiritual se relaciona con el banco de creación; desde ahí se pueden conectar con este mundo y con el banco del abuelo creador. En su mito de origen, además de lo ya narrado, el banco de creación está sentado sobre todas las cosas buenas, como la educación, la salud, la curación y el gobierno. Esto nos habla también de cómo las cosas buenas que rodean el mundo muinane están

contenidas en el banco de creación, en el banco del saber; es decir que, además del banco de saber cómo objeto físico, existen bancos en el mundo espiritual, bancos también para las enfermedades y los conocimientos sobre el manejo del mundo.

El banco, como un operador ontológico dentro de los pueblos indígenas amazónicos, establece parte del orden de la estructura social en lo que respecta al parentesco, los intercambios, las danzas, los rituales, los clanes, los roles, etc. La historia del pueblo cubeo cuenta que los oficios se ordenaron a través del banco de saber; para los piaroas, el banco tiene una estrecha relación con su cultura y el *pureido*[8], mediante su significado y estructura; en el pueblo murui muina el banco también se relaciona con la maloca: los cuatro pilares del banco son los mismos pilares de la maloca. Es decir que tanto la configuración social de cada pueblo indígena como la del espacio se relacionan con el banco.

Lefebvre (1974) habla de un espacio concebido y percibido, el espacio como es y el espacio como ser. Menciona también que el espacio se produce socialmente mediante unas representaciones, y se refiere a estas y al lugar de la representación como dos momentos en los que se produce *el espacio*. Teniendo esto en cuenta, el banco de saber produce y representa un espacio: lo produce al delimitar y crear el lugar del diálogo, del pensamiento, de la palabra; y lo representa a través de sus materiales y simbología, a través de los significados que le da cada pueblo indígena en cierto contexto.

Redes de parentesco entre pueblos

Los bancos de saber median en diversas relaciones sociales. Los relatos de los pueblos tucanos del Vaupés[9] cuentan cómo sus ancestros hacían guerras para obtener bancos: se trataba de conflictos interétnicos en los que se peleaba por objetos rituales. El propósito, además de apropiarse de estos objetos, era crear redes de parentesco e intercambio entre pueblos y clanes. Un sabedor del pueblo cubeo me contaba que "esos elementos difíciles de elaborar eran los que nos llevaban a las guerras tribales; en Pirá y Tiquié tenían esos elementos, nosotros no. Entonces, atacaban esa tribu y traían esos elementos" (comunicación personal, Santa Cruz, Vaupés, 2022), porque eran objetos de poder entre los clanes, y ganar y tener otro banco significaba poder.

8 Casa comunal y ceremonial de pueblo piaroa.

9 Los pueblos tucanos orientales en el Vaupés son una agrupación de pueblos indígenas que incluye a los cubeos, tucanos y sirianos, que aparecen en esta investigación, entre otros pueblos, caracterizados por la exogamia lingüística, la organización clánica y el ritual de yuruparí, entre otros aspectos. Para más información, véase Reichel-Dolmatoff (1997).

Para el pueblo muinane, el banco de saber tiene también una relación con el parentesco y la guerra. Un sabedor me contaba que en el baile de *amoka* (baile de conciliación de la guerra) se hace la carrera de gobierno. Para gobernar uno tiene que dirigir sus propios hábitos. Primero, el banco del cuerpo, el de uno mismo, el gobierno propio; segundo, cuando ya se tiene la pareja y se va a ser un propio cuerpo familiar; y tercero, el banco de gobierno, cuando uno es anciano, para transmitirles el conocimiento a los nietos y toda la gente que lo rodea (comunicación personal, Leticia, Amazonas, 2022).

Así como los bancos podían iniciar guerras, también pueden unir familias, no necesariamente en orden de casamiento, sino en ceremonias rituales. Entre los pueblos tucanos del Vaupés, cuando se organizan bailes importantes o rituales de sustancias como el yagé, son invitados pueblos de río abajo y río arriba, quienes cargan sus bancos a la maloca anfitriona. Estos bancos tienen el rol de mediar las relaciones sociales que se dan en ese momento en determinado espacio, y de establecer redes de parentesco e intercambio, de diálogo y palabra.

Esto no quiere decir que los bancos se entreguen como un ofrecimiento o regalo. No son un don que se da para generar vínculos sociales, al menos no en el sentido de la guerra, pero puede que, cuando la persona encargada de elaborar bancos talle y ofrezca uno a su superior, este se convierta en un don, que, más allá de generar vínculos sociales, los refuerce. Lo mismo pasa cuando le entregan el banco del rezo de pescado a la niña que va a pasar por el ritual: se trata de un don para la niña que se convierte en mujer. De esta manera, la persona que talla los bancos, los transporta o los entrega está, en algunos de los casos, entregando un don que se relaciona con un linaje u organización social específica dentro de un clan de un pueblo indígena determinado.

Asimismo, los bancos establecen un orden social en cada pueblo indígena. Por lo general, hay una diferencia física y material, pero también simbólica, entre cada banco, empezando por el del payé o chamán de cada comunidad, y pasando por los de los abuelos y abuelas, sabedores y sabedoras, danzadores y danzadoras, hombres y mujeres, jóvenes, niños y niñas. Entre pueblos diferencian los bancos según la persona y el uso que vayan a tener; y también, al ver un banco, pueden identificar a quién pertenece, de tal manera que el banco es entregado a dicha persona cuando esté lista, haciéndola así persona y cuerpo. Todos los bancos se complementan dentro del pueblo y la comunidad; cada uno tiene su lugar y espacio de uso, cada uno tiene un propósito. Usualmente, los bancos de payé o chamán se utilizan para sanar, para comunicarse con los ancestros, para compartir la palabra; son los bancos con un rango más alto, que, además, no son tallados por el mismo payé o chamán, sino por un acompañante que conoce el oficio.

En la niñez, el banco de saber cumple un rol importante dependiendo de cada pueblo. En los pueblos de la gente de centro[10], cuando un niño o niña nace, le tienen su banco en la maloca al lado del padre o la madre; en varios pueblos indígenas del Vaupés, también le entregan un banco a cada niño al nacer. En todo caso, los bancos siempre son objetos que, mientras los niños crecen, cumplen el papel de lugar de aprendizaje. En este contexto, Patrice Bidou (1983) ha señalado que una de las labores del chamán tatuyo del Vaupés es, cuando un niño nace, introducir el banco del alma, ya que él apenas tiene, originalmente, un soplo; así que el chamán debe construirle el corazón y lograr que, a medida que crece, su alma encuentre su sitio apropiado en el banco del cuerpo. Esto mismo lo menciona Cayón (2013) cuando se refiere a los bancos por los que tienen que pasar un niño o niña, una mujer y un hombre a medida que crecen en el pueblo makuna: el banco de las lágrimas, el banco de la leche, el banco de carayurú, el banco del tabaco, el banco de la coca, etc.: "Las personas son hileras de bancos asociados a diferentes sustancias y elementos" (324).

La diferenciación entre los bancos de hombre y de mujer no existe en todos los pueblos, y, aun así, no es común encontrar bancos de mujer, o al menos no una gran variedad de ellos, como sí pasa con los bancos de saber utilizados por hombres. No en todos los pueblos existen bancos para mujeres, y en algunos casos el nombre cambia. Por ejemplo, en los pueblos cubeo y tucano se llama banco de danzadora; en el pueblo sikuani es el banco del rezo de pescado entregado a la niña que se convierte en mujer, mientras que para el pueblo muinane se llama banco de abundancia.

> En el banco de abundancia empieza la niñez, la primera educación, las niñas se sientan al lado de las madres en la maloca para aprender […]. El banco de la abundancia siempre acompaña al banco de saber en la maloca, se complementan para el buen funcionamiento de la cultura. (Comunicación personal, Leticia, Amazonas, 2022)

El banco de la danzadora cumple una función muy importante para los tucanos, ya que en él se sienta la mujer más importante dentro del orden social, la mujer que lidera los cantos y danzas en los bailes tradicionales. El banco de la mujer danzadora es especial, tiene una forma y una simbología únicas, y solo es entregado a las mujeres que llegan a ocupar este lugar. Por otro lado, está el banco del rezo del pescado en el pueblo sikuani, que, sin tener alguna particularidad

10 Categoría antropológica que agrupa a pueblos indígenas murui muina, muinane, bora, miraña, andoque, nonuya y ocaina, originarios del interfluvio Caquetá-Putumayo, y que guardan afinidades culturales y lingüísticas. Para más información, véase Echeverri (2022).

especial además de su simbología o pinta *iwidakami*, es únicamente utilizado en el ritual de paso en el que la niña aprende todo lo necesario para ser mujer y, en algunas ocasiones, se elige a quien va a ser su compañero de vida. De este modo se crean, mantienen y refuerzan las relaciones sociales y de parentesco (Ortiz Gómez 2012).

Los bancos de mujer tienen también un peso cultural importante en los pueblos en los que existen, pues es el lugar donde se enseña y se aprende a ser mujer, se transmiten los conocimientos y se hace cuerpo de mujer. Uno de los artesanos con los que hablé recalca que los bancos de los pueblos inga y kamëntsá (figura 3) se utilizan en las casas cerca del fuego y en las chagras para el aprendizaje; ahí es donde se recibe el consejo, se pide la mano, se recibe la sanación y sucede el pensamiento. También dice que "los pensadores [bancos] hacen parte de nuestra vida diaria, son testigos de nuestra vida en comunidad y en familia, guardan las memorias y secretos más profundos de cada miembro de la comunidad" (comunicación personal, Sibundoy, Putumayo, 2023).

Figura 3. Bancos kamëntsá en el taller de un artesano en Sibundoy, Valle de Sibundoy, Putumayo



Fuente: fotografía de la autora.

En ese sentido, un payé me contaba, al señalar la relación que existe entre el banco de saber y lo familiar, los encuentros de diálogo y para compartir:

> El banco pensador lo utilizaban exclusivamente aquellas tribus que recibían a las otras personas que tenían un encuentro de saberes, un encuentro de familiaridad; en una maloca colocaban un banco en la entrada y otro en la salida para que ellos tuvieran una conversación de tradiciones. (Comunicación personal, Cubay, Vaupés, 2022)

Más allá del chamanismo

El chamanismo tiene una profunda relación con los bancos de saber. En este apartado no pretendo dar explicaciones complejas sobre el significado del chamanismo, pero sí me acerco a su relación con los bancos. Definir el chamanismo puede ser tan complejo como definir al chamán; pero la relación que existe entre los bancos de saber y el chamanismo es consustancial para algunos pueblos indígenas, en la relación del poder, el pensamiento y la palabra. Los chamanes o payés, como se llaman entre los pueblos indígenas de la Amazonia, son personas que han elegido o han heredado una carrera enfocada en todas las prácticas y saberes relacionados con la curación y la comunicación espiritual, especialmente.

Estas prácticas y saberes, que se van adquiriendo con el tiempo, en la mayoría de los pueblos indígenas se enseñan y se aprenden sentados en el banco de saber. Entonces, encontramos una relación estrecha entre el triángulo del chamanismo, la palabra y el banco de saber. El chamanismo, podemos decir, es el aspecto místico; la palabra vendría siendo el aspecto social en que se expresa el conocimiento; y el banco es la dimensión material, el objeto que permite abrir los caminos y comunicaciones que se dan cuando un chamán o payé se sienta en su banco para comunicarse con otras dimensiones y mundos. De ahí se deriva la función social del chamán como un intermediario de relaciones espirituales multidimensionales.

Para algunos pueblos indígenas, como ya he mencionado, el banco contiene la sabiduría y el poder del chamán, tanto así que nadie más se puede sentar en ese banco si no es antes rezado, pues le puede traer enfermedad. Por eso, cada chamán o payé tiene su banco, y a través de él debe contener y compartir la palabra de sabiduría, la palabra dulce que transmite y enseña, como también la palabra de poder y predatoria, que utiliza para proteger y defender. Dentro de la gran diversidad de bancos que existen en los distintos pueblos indígenas de la Amazonia, donde se encuentran bancos de mujer, bancos del común y bancos

especiales para rituales, los que tienen un mayor valor simbólico y espiritual son los de chamán.

Entre el pueblo cubeo el mismo nombre del banco del payé en lengua, *yaviñiaca*, se refiere a la transformación del payé en jaguar. En lengua cubeo, *yavi* es jaguar y *ñiaca* es banco, lo que se traduce literalmente como banco del jaguar. Este banco, además, es el único con una simbología particularmente diferente: en la parte superior del asiento tiene la pinta facial del jaguar en el que se convierte el payé (comunicación personal, Cubay, Vaupés, 2022). Pineda Camacho cita a Otto Zerries, antropólogo alemán en cuya obra se encuentran los primeros registros etnográficos de bancos y quien habla también sobre su relación con el chamanismo:

> Antiguos bancos ligados a 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, como un complejo chamán-jaguar-banco característico de las culturas de selva tropical. (1994, 10)

Asimismo, en el mundo de los animales hay bancos de saber. El *banco yacaré*, por ejemplo, se conecta directamente con un gran caimán que controla o gobierna a los seres acuáticos. La cabeza del caimán servía como asiento para otros animales. Esto lo narra Fernando Urbina en su texto "Las mariposas amarillas y el banco de contar historias" en el que, a partir de una conversación con una abuela del pueblo murui muina, relata: "El caimán, él tiene un banco en la cabeza y allí acostumbran posarse las mariposas […] así lo hizo la dueña de los animales, de otra manera el mundo se desordenaría completamente" (2007, 174). La historia de las mariposas se basa en la creación de Jirayauma, el primer caimán, y de su travesía en la que su cabeza terminó convertida en un banco para que las mariposas se sienten a contar historias.

En el pueblo cubeo también existe una analogía entre el banco de saber y el mundo animal. *Ñiaca*, como decía antes, es la palabra en cubeo para banco, y *umañiaca* es el nombre de una tortuga, que, al igual que el caimán, es el asiento de las ranas cuando cantan y ponen sus huevos. El mismo nombre del banco de saber, en sus diferentes composiciones, corresponde al nombre de un animal que traduce banco de rana. Esto me lo contaron varios indígenas del pueblo cubeo mientras hablábamos del banco del jaguar, y decían que, cuando escuchan a las ranas cantar, es porque están poniendo sus huevos en la tortuga, que es su banco de saber. En general, los pueblos tucanos consideran que todo tiene un banco: el agua, los animales, las historias, la gente, etc., y en este sentido es casi sinónimo de fundamento y soporte para la vida (Pineda Camacho 1994, 21).

Entre los sikuanis sucede algo similar: el nombre del banco del chamán es *tapi*, que es el mismo nombre de los dos cristales que tiene el chamán en la parte interna del cuello. La relación que traza este nombre entre los cristales y el banco es importante, pues los cristales de cada chamán le son entregados en una ceremonia de yopo cuando está listo para convertirse en chamán; estos cristales son agarrados en el aire mientras se huele yopo y quedan en la garganta del chamán hasta que él muere. Cuando esto ocurre, los cristales salen por su boca y al poco rato desaparecen, como un símbolo de que el poder y el conocimiento del chamán han salido de él.

Hay cosas que se comprenden mucho mejor en la lengua de cada pueblo indígena. El hecho de que el banco del chamán sikuani se llame igual que los cristales que le dan su poder nos indica que existe una relación directa entre el chamanismo y los bancos de saber. Los sabedores y chamanes sikuanis, en varias conversaciones, me advertían también sobre cómo el banco no trae solo el bien, sino también cosas malas, como enfermedades, y que el poder chamánico no es solo curativo, sino también predatorio. Las enfermedades en el mundo indígena amazónico no son tal cual como las entendemos en el mundo occidental; por lo general, tienen siempre que ver con algo del pasado, algo que se hizo o se dijo mal en el espacio-tiempo del mito, y por eso existen restricciones en relación con los lugares a donde se puede ir, dietas de alimentación, cosas que no se deben nombrar en ciertos momentos, y, si estas normas se incumplen, viene la enfermedad.

Por su poder, el banco de chamán que no está rezado puede enfermar a una persona que se siente en él, como mencioné antes. El estado consciente en el que se encuentra el chamán o payé cuando se sienta en su banco trae muchas cosas consigo, y solo una persona enseñada a manejar ese poder a través de cantos, rezos y sustancias logra canalizar todo para que no le haga mal. En ese mismo sentido, cuando un chamán muere, deben rezar todos sus elementos de poder, entre ellos el banco, para que así se liberen de todo lo que contenían.

Los bancos entregados a los chamanes o payés tenían un proceso de elaboración y entrega distinto, único para cada pueblo. Entre los cubeos, el banco del payé era tallado y entregado por un hombre que era su acompañante. El banco solo era usado por el payé en ceremonias, o momentos en los que lo necesitara, y el resto del tiempo estaba guardado en un lugar reservado. Cuando un hombre estaba listo para ser payé, le entregaban su banco rezado que él debía cargar y proteger hasta su muerte; una vez muerto, el banco pasaba a su hijo, que iba a heredar su conocimiento, o era guardado sin darle más uso.

Algunos pueblos indígenas tienen la costumbre de enterrar el banco con el chamán cuando él muere, ya que son objetos que lo acompañaron en la vida y

se ofrendan a su espíritu en el momento de la muerte. Los cubeos no entierran el banco, sino que lo rezan junto con las otras pertenencias del payé. Cuenta un payé del banco de su padre:

> Nosotros no tenemos esa costumbre [de enterrar bancos], pero cuando sus pertenencias están en la casa todavía, están con uno. Ya cuando uno quiere que descanse [el payé], hace un rezo con todo eso, uno le entrega su banco, su flecha, su remo, su vara de pesca, su canoa; si es mujer, su canasto, su rayo, y lo reza. Ahí ya descansa tranquilo. Ya las cosas quedan sin poder, ya están con él en el más allá. (Comunicación personal, Santa Cruz, Vaupés, 2022)

Sabedores del pueblo indígena cubeo compartieron conmigo durante una conversación historias sobre el banco creador y el banco de saber, y en especial sobre el momento de hacer maloca:

> Tiene que construir la maloca. Coloque en todo el centro de la maloca el banco pensador, lo pinta de acuerdo con el conocimiento que adquirieron en el banco creador donde le transmitieron la sabiduría. Lógicamente que el banco es sagrado, tiene mucha fuerza sobrenatural que cubre todo el espacio donde está concentrado. (Pacheco Bejarano, notas de campo, 2022)

Toda la cita, pero en especial las últimas palabras, hablan de la fuerza sobrenatural del banco que cubre el lugar donde está concentrado, esa misma fuerza y energía sobrenatural del chamán que, sin dar una explicación precisa, habla de un poder de creación conjunto.

Es importante observar y comprender la relación intrínseca entre el chamán y el banco de saber; preguntarse cómo y por qué se da. Una de las varias respuestas a esto son las sustancias que se consumen cuando el chamán, sabedor u hombre está sentado en el banco. Cuando, sentado en el banco, consume mambe, ambil, rape, yopo y yagé, se están abriendo caminos de diálogo y de existir que solo suceden en ese otro mundo donde un hombre se puede convertir en jaguar, escuchar y entender otras lenguas, tener visiones, comunicarse con seres espirituales y sanar, entre otras cosas (figura 4).

De acuerdo con Micarelli (2015, 79), las sustancias hechas cuerpo y el cuerpo como manifestación de esas sustancias son lo que permite que la percepción se vuelva más sutil y aguda; y es a través de esos procesos alquímicos, como ella los nombra, que la persona "encuentra su cuerpo" y el conocimiento que hay en él. De acuerdo con Pineda Camacho (1994, 37), se dice que cuando el chamán se encuentra sentado en su banco y ha ingerido yagé, el mundo ordinario muta dentro de los límites habituales de la experiencia. Entonces, 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 con el del más allá.

Figura 4. Cajas del saber: elementos del chamán piaroa. Selva del Matavén, Vichada



Fuente: fotografía de Antonio Loboguerrero.

Tecnología ancestral e indígena

Al hablar de tecnologías ancestrales e indígenas me refiero sobre todo a la capacidad de conectarse con otros mundos mediante sus saberes y prácticas. Bárbara Santos tiene un amplio trabajo enfocado en las tecnologías ancestrales indígenas. En su libro *Curación como tecnología* (2019) habla sobre la decisión autónoma de permitir estructuras invasivas o preferir sistemas orgánicos para el intercambio de saberes diversos dentro de lo que llamamos diálogo intercultural, o, incluso, dentro de los mismos pueblos indígenas, de manera muy similar a cuando yo hablaba antes de la analogía entre los bancos de saber en el mundo indígena y el banco de papel en el mundo blanco. Santos (2019) utiliza palabras como *enchufarse*, *programar* o *traducir* como conceptos tecnológicos que se comprenden entre ambas ontologías, la del mundo occidental y la del mundo amazónico, como analogías entre las tecnologías convencionales y las tecnologías ancestrales que operan a través de ciertos medios, objetos y sustancias.

Para un artesano del pueblo inga y kamëntsá, "desde el pensador se planea el futuro y se cuenta el pasado, se dan los consejos; es el conector de lo que existe y lo que puede venir" (comunicación personal, Sibundoy, Putumayo, 2023), de manera que entiende el banco como una tecnología viva y en transformación, que recuerda y cuenta. Los bancos también tienen una función curativa al conectarse con la tierra, como continúa diciendo el artesano:

> Mientras se utiliza un pensador para meditar, los pensamientos se aquietan, tocan tierra y se vuelven dóciles, y así buscan soluciones o disipar dudas, rencores o cualquier energía que está causando malestar en nuestras vidas. Hacen parte de la medicina, por lo tanto, también sanan. (Pacheco Bejarano, notas de campo, 2022)

Con base en la reflexión de los procesos alquímicos de Giovanna Micarelli (2015), y también en los planteamientos de Bárbara Santos (2019), pretendo hilar sus pensamientos junto con los míos en relación con los bancos de saber como tecnología ancestral indígena que posibilita procesos de conexión y traducción entre el mundo humano y el no humano. De esta manera, el banco como operador ontológico se convierte en una tecnología ancestral de los pueblos indígenas amazónicos para posibilitar procesos de alquimia cuando se consumen sustancias, amanece la palabra o simplemente se está sentado, para hacer cuerpo, verdadero cuerpo.

En las entrevistas realizadas por Bárbara Santos durante su investigación, los indígenas se refieren a distintas materialidades como tecnologías. José León Muipu, del pueblo tatuyo, dice que "solo se debe oler el tabaco curado por el sabedor y tener su *karayuru*[11], para que se abra la biblioteca y regrese el conocimiento que está guardado en el territorio de origen" (2019, 32). Los bancos de saber cumplen una función similar: para algunos pueblos el conocimiento está contenido en el banco (como un dispositivo), mientras que, para otros, el banco permite que fluya el conocimiento (como un cable). Aun así, desde ambas perspectivas cumple una función de comunicación como tecnología. He conocido también a algunos indígenas que viajan con su banco a reuniones fuera de su territorio, pues dicen que sin él no pueden pensar bien; deben sentarse bien para poder pensar con claridad a donde vayan.

Como señalé en la introducción, este libro pretende desdibujar la representación que se ha creado del banco de saber como un objeto decorativo artesanal, aunque ha sido uno de los productos más comercializados por agrupaciones

11 El *karayuru* es una sustancia que se utiliza como pintura corporal para proteger, curar y comunicar.

de artesanos. Quizás lo delicado del asunto está en poder comunicar el poder y significado de los bancos. Un indígena artesano del pueblo cubeo me decía que mucho del significado de las cosas se ha perdido por la artesanía; es lo que pasa cuando se trata de comercializar y capitalizar la cultura: los objetos de poder, rituales y ontológicos pierden su significado cultural cuando son comercializados como un objeto más, un objeto de diseño (comunicación personal, Cubay, Vaupés, 2022).

Por su parte, otro sabedor me contaba cómo los bancos pensadores no son objetos siquiera; son la conexión directa con la tierra, con la madre tierra: "Ella es la que nos da la información y sabiduría" (comunicación personal, Sibundoy, Putumayo, 2023). Reflexiones como estas ponen en cuestión el significado de un objeto como una cosa o, como lo describe Willis, un hacer cosas (o *thinging*):

> No es una presunción metafórica, es una creación activa de mundos. Hacer cosas no es una actividad de reflejar o transmitir relaciones o condiciones preexistentes; en lo que sin embargo son redes relacionales complejas, lo hace todo por sí mismo. (2006, 81)

Evidentemente los bancos no son objetos artesanales; son tecnologías ancestrales que permiten la comunicación entre mundos y establecen un orden. Muchos de los relatos que he leído y conversaciones que he tenido sobre los bancos han girado en torno a la comunicación: el banco como un potencial comunicador entre mundos, además de ser un objeto con poderes, permite sanar personas y el territorio, ver y entender otras dimensiones, danzar y cantar en rituales, alimentar y amanecer la palabra. De todas las metáforas que giran en torno a los bancos, las de *tecnología* o *comunicación* son sin duda importantes.

En las malocas[12], los bancos pueden ser organizados de ciertas maneras para potenciar su comunicación o lograr una intención. Por ejemplo, para el pueblo desana del Vaupés, juntar varios bancos en fila representa la multiplicación del saber. Para los cubeos y los tucanos, sentarse a fumar tabaco en el banco crea un camino de comunicación con el mundo espiritual donde se puede hablar con los ancestros. El banco es entonces una tecnología ancestral materializada en un objeto, en una cosa que, sumada con otras sustancias, abre camino a la comunicación entre mundos (Pineda Camacho 1994, 25).

Además del tabaco, existen otras sustancias que permiten la comunicación, como el mambe, el yopo, el rapé y el yagé. El payé del pueblo cubeo de la comunidad de Santa Cruz, Vaupés, me describió cómo en una ceremonia de

12 Las malocas son la casa madre, las casas ancestrales y comunitarias de algunos pueblos indígenas de la Amazonia.

yagé podía escuchar y entender en su lengua lo que el payé de la ceremonia hablaba en otra lengua:

> Desde el banco viene la sabiduría cuando estás con yagé. Cuando uno está con yagé, con esos colores que se vienen a la mente, el rojo, amarillo, vienen del banco. Por eso los que toman yagé tienen su bastón para tenerse en ellos, estar concentrados; el ruido tiene color, la música tiene color. (Comunicación personal, Santa Cruz, Vaupés, 2022)

Esta trilogía del banco-yagé-saber transforma la realidad, crea puentes comunicativos entre mundos, al igual que sucede con otras sustancias en otros pueblos. Un sabedor del pueblo cubeo también cuenta que:

> A través del banco pensador, el payé y el danzador, ellos se sientan ahí para concentrar, para inhalar el yopo, el mambe, el yagé. Mediante ese proceso ellos vieron desde los ancestros y los dioses […], para eso ellos necesitaban esos bancos pensadores, para transmitir y dejar un camino para que se mantuviera el conocimiento. (Comunicación personal, Cubay, Vaupés, 2022)

Siguiendo el mismo hilo, los bancos funcionan como ese objeto/espacio de pensamiento y conexión con el conocimiento, que, además, abre caminos telepáticos con otros planos.

Cerrando este diálogo sobre las tecnologías ancestrales e indígenas, en el transcurso de esta investigación hablé con Arturo Escobar y, entre muchos temas, conversamos un poco sobre las tecnologías de los bancos en analogía con las tecnologías del mundo moderno. Él me preguntó sobre la comparación entre un banco de saber y un iPhone. Yo lo analicé desde el punto de vista del banco como un conector entre mundos, un medio de comunicación cuyo fin último no es este, como ocurre con los celulares, sino el orden y equilibrio de los mundos. Arturo Escobar decía que para él el banco era el anti-iPhone:

> En términos ontológicos, el banco está profundamente unido a su saber, a su ser y a su hacer del chamán; eso es la ontología relacional, no hay separación entre la epistemología y la ontología: saber-ser-hacer son un conjunto. En cambio, en la modernidad se separan los tres. El iPhone existe por fuera de sus relaciones, descontextualizado; el banco es un objeto, si se quiere encantado, porque está dentro de una red de relaciones. (Comunicación personal, videollamada, 2023)

Sentar el pensamiento

> [...] estar sentado para los indígenas no quiere decir descansar sino lamer tabaco, mambear coca, estar concentrado meditando y vigilando. Hipólito Candre y Juan Álvaro Echeverri, *Tabaco frío, coca dulce*, 175

Sentarse en el banco tiene una relación directa con pensar: "Siéntate bien, piensa bien" (sabedor muinane, citado en Micarelli 2015, 86). Sentarse bien, además de dejar fluir el buen pensamiento, atiende también al mismo pensamiento. En una conversación con un amigo, él me comentaba que, después de una charla con un sabedor del pueblo murui muina, quedó cautivado por las similitudes entre las bancas de meditación orientales y los bancos de saber amazónicos, ambos centrados en el cultivo de la atención (comunicación personal, Bogotá, 2023). También hablamos del doble sentido de la palabra *atender*: uno atiende al centrar la atención en algo, cuidando de algo; pero también atiende al otro, al pensamiento, la persona u otra cosa. Él además amplió el sentido de poner cuidado o atender:

> Ambas prácticas humanas, las orientales y las amazónicas, giran en torno a esa correspondencia entre el sentir/pensar, que se condensan en el sentar. Así mismo, sentar cabeza, como se dice coloquialmente, es enfocarse. Sentarse: cuando una sustancia se sedimenta y se ve con claridad lo que hay en ella. (Comunicación personal, Bogotá, 2023)

Es importante entonces señalar que, para algunos pueblos, el valor simbólico del banco trasciende la estructura del pensamiento y de las relaciones sociales. Para los tucanos, además de ser un objeto de reposo, el banco es un lugar de reflexión, de pensamiento, y esto mismo aplica para todos los casos de los bancos de saber en los pueblos indígenas amazónicos. El objeto se convierte en un símbolo de estabilidad y sabiduría, de forma que se dice metafóricamente que, si una persona carece de criterio, no tiene banco (Robledo Sanz 2016, 28).

La relación que tienen los bancos con el pensamiento viene del nombre dado por los *blancos*[13]: banco de saber o banco de pensamiento; como se ha discutido anteriormente, según las creencias de ciertos pueblos, el banco permite o contiene el mismo pensamiento del dueño o la persona que lo use. Esta relación viene también de las historias de origen: para los pueblos tucanos del Vaupés, el conocimiento de cada clan o persona proviene de la entrega de su banco de

13 Los blancos es la manera en la que los indígenas se refieren a cualquier persona que no sea indígena; es un nombre coloquial dado a lo que no es propio.

saber, el cual está cargado de cierto conocimiento específico y fue entregado a cada clan durante la creación de la humanidad.

Para el pueblo murui muina, sentarse, ya sea en un banco o sobre el suelo, también tiene una relación con el canasto, con el aprendizaje. El mismo nombre del banco en lengua minika, *raiirabiki*, tiene sentido en su etimología por el *ki*, del *kiode* o *kirinote*, que quiere decir "encerrar" o "aprender"; la palabra se relaciona etimológicamente con el canasto (*kirigai*), que viene del tejido del cosmos. Pineda Camacho se refiere a esta relación entre el sentarse y el conocimiento como "la comunicación entre los diferentes niveles del mundo: en esta posición, el cuerpo canasto se sienta en la punta de la historia" (1994, 30); el autor alude al cuerpo como el canasto o, en este caso, al mismo banco, que se sienta en la historia de cada pueblo. El saber se teje de manera similar que un canasto, desde la base; en otras palabras, en el banco, como en el canasto, se sientan las bases del saber. El canasto permite, entonces, desde una perspectiva epistemológica, comprender el entramado compacto y versátil del movimiento y el cambio, tal como podemos pensar la complejidad del pensamiento.

De esta manera se sienta el pensamiento: se sienta para pensar y atender, para llenar este canasto de conocimiento de palabra fría y dulce, palabra para cuidar la vida, como dicen Candre y Echeverri (2008, 3). El acto de sentarse no solo dispone el cuerpo y la mente a aprender: es una acción performativa corporal que abre campos sensibles y receptivos al conocimiento, como se narra en la historia de origen de los pueblos tucanos:

> Cada vez que una persona se sienta en el banco y fuma un cigarro, el humo crea un camino vertical, una extensión continua que une a los vivos con los ancestros muertos, llenando un vacío entre los planos de arriba y de abajo. El que fuma se transfigura en ancestro mítico. (Robledo Sanz 2023, 31)

Esta misma analogía aplica para las posturas sentadas en el budismo y en la cultura maya: sentarse se constituye en una acción de atención, más allá del reposo, y se convierte en una meditación o pensamiento alerta.

Un amigo practicante del budismo, y estudioso de la cultura maya, me contaba que, en las varias conversaciones que se han dado alrededor del tema de los bancos y el sentarse, sobresale la relación del estar sentado y la montaña o el volcán como una metáfora de un canalizador, retomando las tecnologías ancestrales e indígenas de las montañas como seres vivos, como contenedores de conocimiento, y del cuerpo como la antena que conecta o conduce ese poder interior del fuego y el agua hacia afuera. Él dice que es la misma postura de la pirámide, la postura corporal

que permite conectar con el conocimiento interior, con la sabiduría ancestral, y atender al pensamiento (comunicación personal, Bogotá, 2023).

Por su parte, un sabedor indígena se refiere a sentarse también como concentrarse (comunicación personal, Cubay, Vaupés, 2022). No es en vano que se hable de "sentar cabeza"; de quien no tiene cabeza fría para pensar, se dice que no tiene banco o no sabe sentarse. No saber sentarse, por ende, es no saber pensar bien. Recuerdo la primera vez que me senté en un banco en un mambeadero; creo que no duré ni una hora sentada y ya estaba cansada. Me tuve que parar y moverme un poco; me impresionaba ver a los indígenas sentados por horas en sus bancos, desde la noche hasta la madrugada, sin moverse. Yo no tenía el cuerpo ni la mente acostumbrados. Esto también lo señala Dávila Romero (2026), quien habla de la relación cuerpo-pensamiento-canasto; el autor analiza la práctica de sentarse (*ana raii*) entre los murui-minikas como una técnica central de formación corporal y cognitiva, en la que el cuerpo no es soporte del pensamiento, sino su condición de posibilidad. En el mambeadero, la postura sedente produce atención, intuición y vigilancia, configurando un cuerpo capaz de conocer: "Asentar el conocimiento es, literalmente, tomar una postura frente a la vida como horizonte de sentido axiológico" (Dávila Romero 2026, 4), de modo que el pensamiento no se adquiere por abstracción, sino por adiestramiento corporal prolongado. Desde los relatos de origen, sentarse aparece como acto creador: "Todo lo que existe lo voy a asentar", dice el creador, condensando en el gesto de sentar la capacidad de ordenar y crear el mundo (Dávila Romero 2026, 6).

Entre los indígenas hacen bromas: dicen que si una persona es capaz de pararse del banco sin apoyar las manos es porque tiene el pensamiento claro; si se cae, es porque no tiene buen pensamiento. El pensamiento se traduce en acciones también; sentarse es una acción que lleva y conlleva el pensamiento, el saber. El banco de saber cumple una función esencial al sentarse y concentrarse. Los tucanos se sientan y se sujetan de su bastón cuando consumen yagé, y algunos cuentan también que las partes laterales del banco que tienen una leve curvatura son para agarrarse cuando se están teniendo visiones. Entre el pueblo piaroa, cuando inhalan yopo, se recogen sentados en el banco y se agarran la cabeza, se peinan y se quedan en esa posición por veinte o treinta minutos mientras llegan al punto de concentración. Para las mujeres se traduce más en el acto de sentarse en el suelo o sobre bancos a tejer, hablar, cocinar, pelar la yuca, etc. (figura 5).

Aun así, sentarse en un banco es muy distinto a sentarse en una silla, tema que ampliaré más adelante, pero quisiera al menos anotar que sentarse en un salón de clase o sentarse para aprender no son lo mismo que sentarse en un banco para

Figura 5. Mujeres del pueblo piaroa pelando yuca en el suelo y en un banco. Selva del Matavén, Vichada



Fuente: fotografía de archivo de la Fundación Etnollano.

pensar y atender, empezando por el hecho de estar sentado cerca del suelo. Un artesano indígena me comentaba que "el pensador [banco pensador] es la conexión directa con la tierra, con la madre tierra. Ella es la que nos da la información y sabiduría" (comunicación personal, Sibundoy, Putumayo, 2023). El banco, de nuevo, aparece como tecnología, como un canalizador, un cable conector entre la tierra (madre contenedora el conocimiento) y la persona sentada (receptor del conocimiento). Solo de esta forma, sentado en el banco, se recibe y atiende el pensamiento.

El banco es un símbolo de estabilidad y sabiduría. Ofrece descanso físico al cuerpo y concentración a la mente. Dicen que una persona necia no sabe sentarse, no tiene banco, no encuentra dónde pensar. Cuando se habla del banco como estabilidad y sabiduría, también se está hablando del cuerpo y el pensamiento. Una persona también se entiende como banco; si no sabe sentarse —como una analogía de sentar, ser estable y sabio—, no tiene banco. Sentarse y pensar confirman una postura de procreación y protección, un eje cósmico de comunicación y crecimiento personal (FOIRN 2000).

Al sentar el cuerpo, se sienta el pensamiento. Sentarse, como ya he mencionado, requiere de una práctica y costumbre aprendida, de técnicas del cuerpo desarrolladas por cada cultura, y de posturas que se aprenden y pasan por generaciones, y que están relacionadas con el conocimiento, la sabiduría y el aprendizaje. El cuerpo debe ser enseñado a sentarse y a pensar, a mantener la postura y el pensamiento; y, una vez se acostumbra a mantener la postura sentado, cerca al suelo y conteniendo el pensamiento, se endulza y amanece la palabra. Un indígena del pueblo siriano narraba de su mito de origen que, "en la banca de leche —antes del banco de madera—, debían sentarse tranquilos, algo de leche que alimenta y era buena banca". De este modo se refería a la banca de origen de los pueblos del Vaupés, donde se sentaron a tomar la leche de sustento, o chicha, que les otorgó el conocimiento, sentados tranquilos, con pensamiento frío y dulce.

Sentarse en un banco de saber remite a una acción de creación. Los pueblos indígenas narran en sus historias de origen cómo nacieron con el conocimiento, de tal forma que sentarse en un banco evoca ese conocimiento de origen, reflexiona sobre él y lo reproduce. Reichel-Dolmatoff dice que "sentarse en un banco es una actitud procreadora y protectora, formándose al mismo tiempo en un eje cósmico amarillo-rojo-azul, con el último elemento, el de la comunicación, expresado por la persona sentada" (1968, 138). Se refiere así al eje cósmico amarillo-rojo-azul, que tiene los colores de las estrellas y son también las energías cromáticas derivadas, según se dice, del sol. Más importante aún, hace referencia a sentarse en el banco como una acción procreadora y protectora del conocimiento y la comunicación (Reichel-Dolmatoff 1978, 47).

Hacerse cuerpo, hacerse banco

Sentarse en el banco de saber constituye entonces un cuerpo-canasto donde se va tejiendo el conocimiento y donde se sientan las bases del saber. El cuerpo sentado aprende a mantener la postura sin cansarse, a concentrarse en lo que sucede adentro y afuera, a hablar con dulzura y sabiduría. En el pueblo muinane se habla de los diferentes tipos de bancos que hizo el creador: el banco de tabaco, el banco de vida, el banco frío, el banco de rasquiña y el banco de calor. Cada tipo de banco conlleva un comportamiento. El banco frío es dulce y agradable, es el que se espera tener en un mambeadero, mientras que los bancos de rasquiña y calor traen enfermedades, no tienen un buen propósito.

Sentarse en un banco implica así un comportamiento. Para sentarse bien, hay que pensar bien; sentado bien, se piensa bien, y un ejemplo de esto es que en el pueblo piapoco la palabra del banco, *namalida,* traduce literalmente "centro de concentración espiritual" (figura 6). En la mayoría de los pueblos indígenas amazónicos, cuando un niño está en proceso de convertirse en chamán, se somete a un aprendizaje que dura años, en el que la mayor parte del tiempo está sentado en el banco de saber. Es allí donde sienta el aprendizaje, donde sienta cabeza y cuerpo para interiorizar el conocimiento bajo la dirección del chamán mayor.

Figura 6. Sabedor del pueblo piapoco tallando un banco tradicional. Tzátali, Guainía



Fuente: fotografía de Nelson Rodríguez.

Para el pueblo murui muina, por su parte, cada cosa tiene un banco para sostenerse. En este sentido el banco es el soporte no solo del cuerpo, sino de una casa, de un clan, y hasta la misma maloca se asimila como un banco, tiene su banco y es en sí un banco. Así, el suelo de una casa se puede concebir como un banco (Pineda Camacho 1994, 28). Algo similar sucede en el pueblo muinane, donde existen tres tipos de bancos: el banco del cuerpo de uno mismo, donde se produce el conocimiento; el banco del cuerpo familiar, del sostén colectivo; y el banco del gobierno, cuando se va a transmitir el conocimiento. Un sabedor del pueblo muinane cuenta también que:

> Cada vez que cerraba los ojos el abuelo creador veía todo lo bueno, el banco de él era él mismo. Todo lo que era él era el banco. El mambe es para concentrarnos y encontrar lo que hay dentro de nosotros mismos, como el banco, el amanecer. (Comunicación personal, Leticia, Amazonas, 2022)

Esta cita conecta la relación que hay entre el banco y la persona, la persona como banco, como contenedora de conocimiento. Habla de cómo al sentarse en el banco y concentrarse a través de las sustancias y el pensamiento se está mirando dentro, se busca y encuentra la palabra de origen. Urbina menciona acerca de la mínima altura de los bancos:

> Obliga a quien los utiliza a tomar una posición que recuerda la que adopta el feto en el vientre materno. Esto le da un especial valor simbólico, pues al sentarse así, cerca del sitio más sagrado de la maloca, que representa a su vez el útero de la madre primordial, significa que el que se sienta para enseñar o aprender retorna metafóricamente al vientre primordial. (2007, 176)

Esto se relaciona una vez más con la conexión que permite el banco con el saber ancestral. Sentado en el banco no solo se enseña o aprende; también se conecta con la palabra de origen, de donde surge el pensamiento.

De nuevo, retomamos la discusión de si el pensamiento se produce o se recupera de cierta forma, pues, como dice Urbina, "al sentarse en un banco se retorna metafóricamente al vientre primordial" (2007, 176), al vientre que otorgó el pensamiento y la palabra. De tal manera que los indígenas, al sentarse en sus bancos de saber, no están produciendo nuevo conocimiento, sino retornando al origen, donde les fue asignado el cuidado del territorio, de su pueblo, de sus prácticas y saberes.

En los pueblos de la gente de centro, donde se consume mambe y ambil, se sienta y se habla cuando el cuerpo se enfría. Después de un día de trabajo, el

pensamiento y el cuerpo se deben enfriar. Señalan Candre y Echeverri que en ese momento, "cuando una persona se pone en tal trabajo, se dice que se tiene que sentar como un *buinaima*[14]" (2008, 125). El hombre que se sienta, y se embriaga de ambil y de coca, está en el asiento del mundo desde donde garantiza el bienestar comunitario.

En el contexto del chamán, vemos el lugar que ocupa su cuerpo en el banco y en su comunidad. Sentado en el banco, toma el lugar de un sabedor o curandero, y ocupa el espacio para desarrollar sus funciones esenciales de intermediación con el mundo espiritual. Los movimientos corporales, los cantos y los objetos rituales están cargados de significados y poder que provocan su efecto en el enfermo y en los participantes de la ceremonia.

Rey Rodríguez anota en su artículo "Acomodando el género: una reflexión desde la antropología del cuerpo sobre las concepciones del cuerpo en la Amazonia":

> Una concepción diferente de cuerpo es la que se tiene en el área amazónica. Para muchas de las etnias que viven alrededor de los ríos Amazonas y Orinoco, así como de sus numerosos afluentes, el cuerpo es lo que hace humano a las personas, ya que muchos de los animales con los que comparten territorio son pensados con la capacidad de decisión, consciencia y cultura propia. (2016, 70)

Esto nos permite ampliar las reflexiones físicas y técnicas en torno al cuerpo, para comprenderlo también como una tecnología indígena que se acomoda de tal manera para recibir y transmitir conocimiento. Dentro de las reflexiones antropológicas del cuerpo humano como un producto social, se entiende que lo que lo configura desde el nacimiento son el contexto y las prácticas que lo rodean. En las culturas occidentales, por ejemplo, existen sillas comunes diseñadas ergonómicamente para sentarse de manera "cómoda", supuestamente sin afectar la postura del cuerpo humano. El resultado del diseño no es el mejor, pues se ha probado que hay otras formas de sentarse mucho más ergonómicas. Pero en la Amazonia el asunto es diferente. Aunque ya se han adoptado muchas prácticas de Occidente, los pueblos indígenas comúnmente se sientan sobre el suelo o en bancos.

Siendo así, el banco de saber y las formas de sentarse en él se relacionan con la idea de sentarse en algo elevado sobre el suelo, en una ondulación, ya que esto permite que el cuerpo esté recogido, contenido, además de estar cercano a la tierra —como una tecnología ancestral de origen y pensamiento—. Estar sentado

14 *Buinaima* es el nombre o título que se le da a una persona de honor cuando hace una carrera ritual.

de cierta manera, con cierta técnica, posibilita que el pensamiento se recupere y reproduzca en un espacio. Pineda Camacho (2003, 24) alude a esto como el mero estar, pasando por la reflexión, el conocimiento, hasta concluir en la sabiduría. Los *kumus*[15] o payés tienen conocimiento, pero solo unos alcanzan la sabiduría al estar sentados en el banco: la sabiduría del hombre-sentado.

Esta performatividad del cuerpo, del cuerpo sentado en el banco, es un aprendizaje cultural de los pueblos amazónicos. El cuerpo aprende a sentarse y a acomodarse para conectar con el pensamiento. Rey Rodríguez, además, menciona la conexión que tienen las posturas con los mitos: "Las maneras de sentarse están legitimadas por los mitos, es decir, aparecen de un modo reiterativo en estos" (2016, 73). Es lo que pasa en los mitos de origen del pueblo muinane y del pueblo cubeo, en los que el hombre o la mujer de la creación estaban sentados en un banco de saber, en el banco de origen.

Un payé del pueblo cubeo dice que "el banco te ata al territorio, es el arraigo al territorio" (comunicación personal, Santa Cruz, Vaupés, 2022); el propio banco es el cuerpo-territorio. Cuando una persona se sienta en un banco se convierte en un mismo cuerpo, se conecta con la tecnología ancestral del banco y se hace cuerpo. Se hace canasto también, contenedor y tejido, se hila y se teje el pensamiento sentado en el banco; a través de eso, se crean mundos.

15 Nombre que se les da entre algunos pueblos indígenas del Vaupés a los sabedores tradicionales.

3 OTROS MUNDOS POSIBLES: DISEÑO ONTOLÓGICO

PARA EMPEZAR, DEBO HACER UNA PEQUEÑA INTRODUCCIÓN AL CONCEPTO de diseño ontológico, atravesado por el diseño autónomo y el diseño para el pluriverso. El significado del diseño ontológico se puede reducir a que cada diseño, material o inmaterial, crea una forma de relacionarse con el mundo; cada diseño es algo en sí y hace algo de sí. Hilando más fino, el diseño crea mundos. A esto se refiere la autonomía en el diseño, a la capacidad de autogestión de cada pueblo para diseñar desde sus propias preguntas e intereses; y el pluriverso se entiende como el diseño que crea un mundo donde quepan muchos mundos, como decían los zapatistas.

El diseño ontológico es, entonces, una manera de nombrar prácticas o momentos situados de hacer mundos, de estar-en-el-mundo, como dice Anne Marie Willis (2006), una teórica del diseño que relaciona la práctica de diseñar con la convergencia *thinging-worlding*, de hacer cosas a hacer mundos. De esta manera, los bancos de saber, dentro de su compleja y diversa existencia, se convierten en formas de hacer mundos y de estar-en-el-mundo, son objetos que permiten ese puente entre lo material y lo inmaterial.

Resulta entonces necesario hacer un análisis de los bancos de saber desde la perspectiva del diseño ontológico, para comprender, en su dimensión material e inmaterial, su capacidad de replicar ontologías y hacer mundos. Hay que preguntarse: ¿son los bancos de saber un mundo en sí o son productores de mundos? ¿Qué tipo de mundo son o qué tipos de mundos producen? ¿Cuáles sentipensar-haceres están ligados a los bancos? Estos interrogantes guían esta segunda parte del texto hacia la comprensión de otros mundos posibles, donde el banco ya no es un objeto solamente, sino un mundo contenedor y un contenedor de mundos. El diseño ontológico es lo que pasa más allá de la relación dada entre el objeto y su usuario, es la dimensión oculta de las cosas, lo que no se muestra como evidente (Willis 2006).

La dimensión material-simbólica de los bancos

> La definición del mundo depende también, y quizás principalmente, de la predicación ontológica. La oposición entre el mundo como la totalidad de las cosas y los múltiples mundos de la realidad experimentada es engañosa, aunque se ha convertido en un principio básico de la epistemología modernista.16
>
> Philippe Descola, "Cognition, Perception and Worlding"

16 Todas las traducciones son propias.

Las maderas

Cuentan los abuelos y sabedores de varios pueblos indígenas amazónicos que antes, en el tiempo de origen, los bancos de saber eran de cuarzo; y en algunos relatos el banco de origen en cuarzo luego se convirtió en piedra. En la recopilación de bancos tucanos hecha por la Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro (FOIRN), se relata que "el abuelo del universo se sentó en un banco de cuarzo para crear el mundo y la humanidad. Hoy, tallado en madera, el banco tucano es el asiento del *kumu*, el curandero" (2000, 9). Ya no hay bancos de cuarzo, aunque dicen que, en el raudal de Santa Cruz, Vaupés, lugar de procedencia del pueblo cubeo, está el banco de origen convertido en piedra.

El material del banco, ya sea cuarzo, piedra o madera, tiene un significado importante. El cuarzo, como contaban los sabedores de los pueblos cubeo y sikuani, es un material de poder y una tecnología ancestral, tanto como lo es la madera. Un sabedor del pueblo cubeo me contaba de ese lugar en el raudal del río Vaupés donde estaba el banco de cuarzo:

> En un sitio sagrado en Santa Cruz. Antiguamente, desde nuestro origen, ese era un árbol; en ese sitio había un árbol y ese árbol era un juansoco. Ese árbol tenía frutales, tenía todo lo que nosotros vamos a comer. En medio de eso se reflejaba que estaba ahí el banco. De acuerdo a eso es que el palo de juansoco es primordial, sagrado, por eso en otras partes ese árbol es muy escaso. Si usted corta eso, no retoña, se muere. Y para sembrar se demora mucho tiempo en crecer. (Comunicación personal, Cubay, Vaupés, 2022)

Ese árbol de la abundancia, como lo llaman en otros pueblos, el *moniya amena* para el pueblo murui muina, el *kaliawiri* para los sikuanis o el *kuawei* en el pueblo piaroa, es un mito de origen que se comparte en varios pueblos indígenas de la Amazonia. Un gran árbol, del que a veces no se menciona de qué especie es, y donde se encontraba todo: las frutas, los animales, el agua; y de ahí, cuando el tronco cae, se crean los pueblos indígenas, y se dispersa toda esa abundancia sobre el territorio, con diferencias según cada pueblo y su historia. Aun así, en el relato citado sí se relaciona el árbol de la creación con la misma madera en la que tallan los bancos, el juansoco.

No es coincidencia que la madera en la que se talla el banco sea del árbol de origen, el árbol de la abundancia, pues el banco contiene toda la sabiduría de la abundancia. La madera del banco debe ser talada en un momento especial, curada y rezada, para quitar enfermedades y darle el sentido e intención al objeto. En los pueblos kamëntsá e inga utilizaban el cauchillo, pero lo dejaron de usar

porque es una madera muy dura. Ahora emplean el urapán, el cedro o el sauce llorón; sin embargo, la práctica de armonizar la madera continúa.

Este no es el caso siempre, ya que la intervención de instituciones u organizaciones que trabajan con artesanos y el diseño hegemónico, algunas veces, ha creado una imagen del banco como artesanía, visto desde la perspectiva del campo estético y decorativo únicamente, y esto ha tenido consecuencias en su quehacer. Por ejemplo, está el caso de los bancos ticunas en Amazonas, un pueblo que tradicionalmente no utilizaba bancos de saber tallados, como lo hacen ahora, una práctica inducida por la mercantilización de la cultura, como he observado en Leticia, Amazonas, y en las ferias artesanales donde reproducen y venden bancos de saber hechos para el mercado. Esta práctica adoptada trajo, además de conflictos culturales en cuanto al significado y el uso de los bancos, resignificaciones en los diseños para la creación de objetos destinados a tener un sentido estético; además de conflictos ambientales, pues los artesanos empezaron a talar la madera de palo sangre para hacer los bancos y todas las otras artesanías, sin ningún tipo de medición ni cuidado.

Frente a estas "nuevas" prácticas, los mismos artesanos de los pueblos indígenas han reflexionado. Un miembro del pueblo sikuani dice que "ya las artesanías les quitan un poco de valor a las cosas" (comunicación personal, Wacoyo, Meta, 2022), con lo que expresa que es consciente de que su oficio es una adaptación para el mercado y que los bancos de saber tradicionales del pueblo sikuani ya no se hacen como se hacían antes, mucho más sencillos; los que se ven ahora en el mercado son los bancos zoomorfos pintados de negro y con talla. Él mismo me contaba también de la madera que antes usaban para los bancos, que era muy dura, el corazón de un tronco, mientras que ahora utilizan machaco, una madera suave que se deja tallar con facilidad.

En el pueblo cubeo, en la comunidad que visité en Cubay, frente a Mitú, en el río Vaupés, conocí a un tallador de bancos (figura 7). Su familia se ha dedicado a la recuperación de los oficios artesanales, y él aprendió a tallar y pintar bancos. Utiliza la madera de juansoco. Lo que tallaba antes solo con machete, ahora lo acompaña con una pulidora y otras herramientas que le facilitan la talla. Todo el proceso que hacen desde que talan la madera, la curan en el agua, y la talla y la simbología, lo hacen conscientes de que son objetos artesanales para el mercado, pero para ellos son objetos de poder que contienen su pensamiento.

Por otro lado, Pineda Camacho (1994, 21) habla del banco murui muina como un pedazo de tronco, que tradicionalmente era fabricado cuando se hacía el tambor de manguaré[17], cuando se construía un yadi o el mazo para tocar el

17 Instrumento tradicional de la gente de centro que se ubica en la maloca para llamar a bailes u otros encuentros.

Figura 7. Elaboración de un banco del pueblo cubeo por un artesano de la comunidad de Cubay, Vaupés



Fuente: fotografía de la autora.

tambor, o también cuando se hacía un estantillo. En todos estos casos, la parte restante de madera se utilizaba para hacer el banco. Fernando Urbina escribe un corto texto que habla del banco ritual, en el que se refiere a la madera y los acabados con la que hacen los bancos ahora. Señala que antes se utilizaban las maderas duras, de corazón, y ahora se emplea cualquier madera de fácil manejo; sin embargo, observa que en algunas malocas aún se encuentran bancos tradicionales (Urbina 2012, 253).

Un payé del pueblo cubeo me comentó que las personas que tallan las bancas tienen un don que les fue entregado en un sueño o desde el origen ya sabían cómo hacerlo:

> Esa banca ya estaba así. Eso desde el tiempo antiguo, ancestral de los dioses, ya había gente especial que elaboraba esas bancas. Decía mi abuelo que ellos tenían ese poder de los mismos dioses. Y lo mismo el sostenedor del tabaco; necesita mucho material, las herramientas adecuadas, pero ellos lo hacían. El banco del pensador no se hace así, a veces a uno le enseñan en el sueño, si usted va a tener ese don, entonces le enseña [el sueño]. No es un invento, si fuera invento hubiéramos inventado mucho más. (Comunicación personal, Santa Cruz, Vaupés, 2022)

Esta dimensión material de la madera, que nos acerca a sus usos, deja reflexiones también frente a la mirada ontológica del diseño, que implica ser consciente de los materiales con los que se trabaja y cómo se regeneran. El artesano, dentro de las redes del mercado, es un diseñador también, y más siendo una persona local que conoce el bosque y las especies maderables, ya que sabe que debe cuidar los ciclos de cada uno. Por eso, si los bancos de saber se hacen con un fin económico y comercial, está bien utilizar otras especies de madera que se regeneran con mayor facilidad, porque esto no compromete el significado y uso del banco como objeto-agente; cambia el material de origen, pero el propósito se mantiene (véase figura 7).

Las simbologías

Esta dimensión va más allá de la materialidad del banco. La simbología, como afirma Reichel-Dolmatoff (1997), no nos habla únicamente, o en lo absoluto, de un valor estético: ¿podemos hablar de la simbología como una decoración en un sentido estético? Vale la pena, entonces, poner en duda la función estética de la simbología representada en los bancos de saber. Para los pueblos indígenas de la Amazonia, los símbolos que se utilizan en su grafía son herramientas de memoria y pensamiento que reflejan modos de ser y de conocer, y tienen que ver con los clanes, conocimientos y roles de cada pueblo (Bautista Quijano 2017).

La simbología en los artefactos indígenas, además de tener una función práctica, encierra una diversidad de mensajes y una red amplia de significados para quienes los usan. Quienes utilizan el artefacto con una simbología específica deben asumir el cuerpo y la actitud de dicha simbología; es decir, quien emplea la simbología del chamán o payé debe pensar y actuar como chamán, tal como lo indican los patrones simbólicos. Para Bautista Quijano (2017, 89), esto se convierte en una cadena de actos repetitivos cuyo instrumento es el dibujo. La simbología traza un mensaje para pensar, decir y hacer cosas: la simbología son figuras de cuerpo-pensamiento, dan lugar al pensamiento mientras hacen cuerpo.

Así, cada banco se relaciona con algún saber, oficio, clan o pueblo, entre otros. Por ejemplo, en el pueblo muinane cada clan sabe en qué material se elabora su banco; lo diseñan con las figuras del clan, la familia o el linaje, y de acuerdo con esto cada persona pinta su banco, según su nombre tradicional y que debe mostrar todo lo bueno (comunicación personal, Leticia, Amazonas, 2022). También existen diferencias entre la simbología de la mujer y la del hombre; como dice un sabedor muinane, cada banco tiene su diseño en el mundo material e inmaterial.

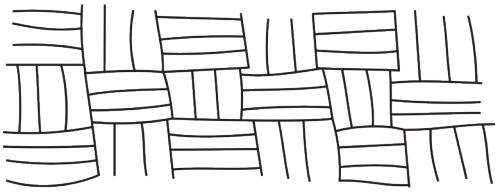
En el caso de los cubeos, la simbología se relaciona con el mito de origen, cuando a cada persona le fue entregado un conocimiento, y eso se ve reflejado en la simbología del banco de cada quien. El uso de la simbología en los bancos de los pueblos tucanos varía según quien la relate. Un sabedor del pueblo cubeo cuenta que, por lo general (y esto aplica a la mayoría de los bancos tucanos), la simbología dibujada en el asiento simboliza las patas de rana que son una forma de protección. Dice él también: "Lo que está en el centro del banco es para embellecer, para decorar, para que traiga la buena suerte dependiendo de la época donde uno está, de acuerdo al calendario ecológico" (comunicación personal, Cubay, Vaupés, 2022).

Sin embargo, no es necesario que el banco o su simbología cambien según el calendario ecológico. Dice el sabedor que "no es la protección la que cambia, sino el rezo; puede ser el mismo banco con la misma figura, el rezo sí es de acuerdo al calendario ecológico" (comunicación personal, Cubay, Vaupés, 2022). Él afirma de tal forma que no es la simbología pintada sobre el banco la que da el "poder" al payé, sino que, junto con los rezos y cantos, la simbología toma forma y acción de acuerdo con el momento en el que se encuentren dentro de su calendario ecológico.

También está la versión de un artesano del pueblo cubeo que, junto con su hijo, compartieron conmigo el proceso de elaboración de un banco. Luego de tallar la madera, pintan la parte superior, el asiento del banco, con *karayuru*. Cuando se seca, con una herramienta diseñada especialmente para eso, pintan con una mezcla de barro la simbología sobre el banco, lo dejan secar nuevamente, y luego lo sumergen en agua para que cure y selle el color. La simbología de los

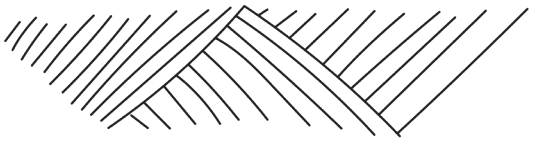
lados siempre es de patas de rana (ilustración 1), y en el centro se utilizan distintas simbologías, como las alas de mariposa (ilustración 2) o cuartos de casabe (ilustración 3), para la mujer; las de collar de danza o pinta de maloca (ilustración 4), que son más ceremoniales, o las distintas simbologías que tienen de los animales.

Ilustración 1. Patas de rana (protección)



Fuente: elaboración propia.

Ilustración 2. Alas de mariposa (mujer)



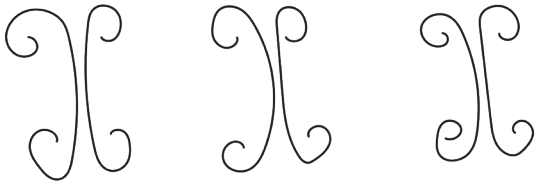
Fuente: elaboración propia.

Ilustración 3. Cuartos de casabe (mujer)



Fuente: elaboración propia.

Ilustración 4. Pinta de maloca



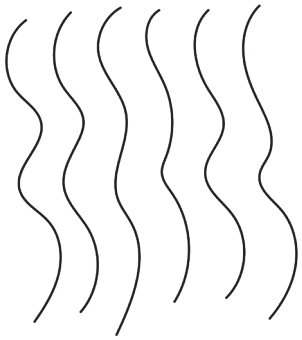
Fuente: elaboración propia.

Reichel-Dolmatoff afirmaba que:

> El estilo artístico tucano en su conjunto se basa en fosfenos inducidos por drogas. La mayoría de los elementos que componen dicho estilo llevan un mensaje: el de la exogamia [...] expresada en metáforas visuales que adornan los utensilios, o que se hallan omnipresentes en el espectro de sus fosfenos. (1997, 256)

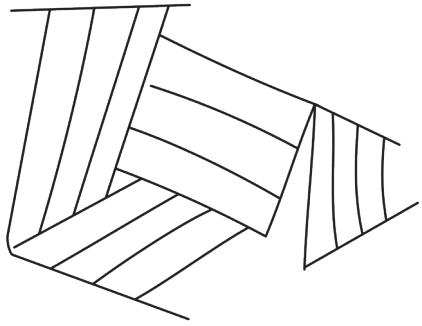
En sus estudios etnográficos con los pueblos tucanos, Reichel-Dolmatoff menciona que la simbología tenía una estrecha relación con las sustancias consumidas y las visiones que estas causan, de figuras y simbologías de formas abstractas (ilustraciones 5, 6 y 7), lo que Micarelli (2018) relaciona con los procesos alquímicos. Este proceso y la alteración llevaban a ver figuras abstractas del arcoíris, las estrellas, círculos o puntos brillantes, líneas ondulantes o figuras dentro de una amplia gama de sensaciones percibidas y vistas.

Ilustración 5. Pensamiento



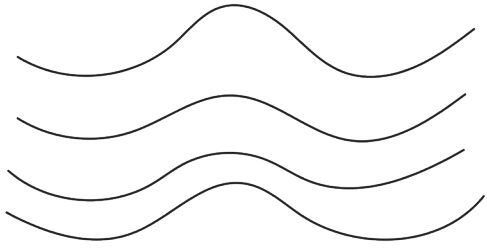
Fuente: elaboración propia.

Ilustración 6. Banco o asiento



Fuente: elaboración propia.

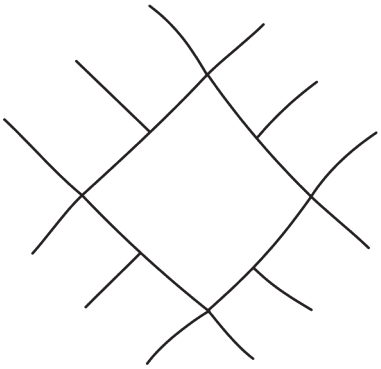
Ilustración 7. Canoa mítica



Fuente: elaboración propia.

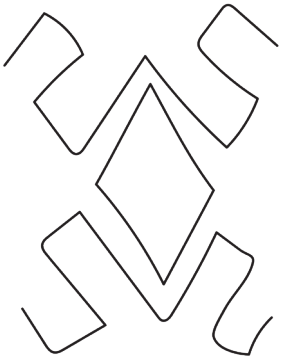
La simbología de la rana es algo que se comparte entre varios pueblos, tanto en los tucanos como en la gente de centro, y en los pueblos kamëntsá e inga. No profundizaré mucho en el tema, pero quisiera anotar que, para estos últimos, el sol (ilustración 8) y la rana (ilustración 9), que son las simbologías más utilizadas en los bancos de saber, representan la creación o la fertilidad. El sol, representado en un rombo, es el vientre de creación (ilustración 10); y la rana, representada en un rombo con patas a los lados, también es el vientre, hace amanecer la palabra. A veces acompañan las simbologías de las alas espirituales (ilustración 11) y de la chagra (ilustración 12) (comunicación personal, Sibundoy, Putumayo, 2023).

Ilustración 8. El sol



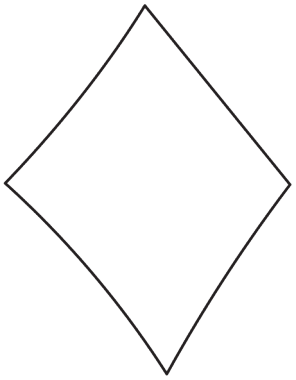
Fuente: elaboración propia.

Ilustración 9. La rana



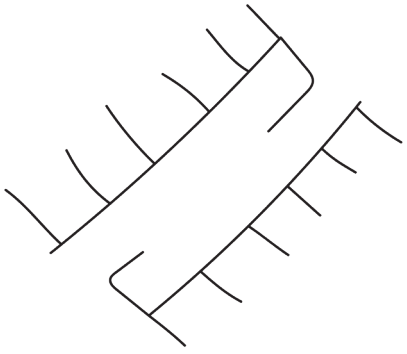
Fuente: elaboración propia.

Ilustración 10. El vientre de creación



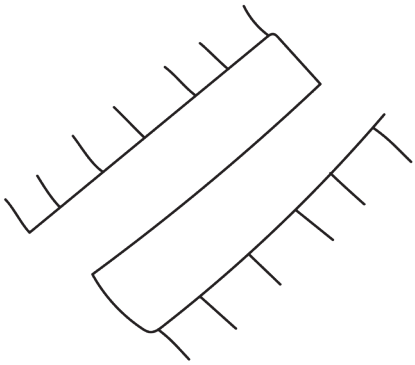
Fuente: elaboración propia.

Ilustración 11. Alas espirituales



Fuente: elaboración propia.

Ilustración 12. La chagra



Fuente: elaboración propia.

La rana representa, para algunos pueblos, protección y fertilidad, no solo de la vida, sino de la creación a través de la palabra, y permite la conexión con la madre tierra (comunicación personal, Sibundoy, Putumayo, 2023). Esto nos conecta nuevamente con el sentido y la relación entre el banco y la palabra —el pensamiento—, nos muestra cómo, a través de ese acto creador y gestor de vida fértil, no solo se sana y protege la vida, sino también la palabra. El pensamiento y la palabra están ligados, y en algunos pueblos indígenas de la Amazonia utilizan seguido la frase "amanecer la palabra" como un acto de hacer pasar las cosas, tomar acciones sobre la palabra. Esto es lo que sucede en el banco cuando sabedores, sabedoras, danzadores y danzadoras se sientan a compartir la palabra y amanecen entre bailes, cantos y rezos: amanece la palabra de pensamiento sentada en el banco.

Recordando estas conversaciones, mientras escribía, pensaba en el sentido "decorativo" del banco, sabiendo que no es la palabra más adecuada para referirse a esto, desde la perspectiva del diseño. Seguro en el momento en que los bancos se introdujeron en el leguaje de lo artesanal y el contexto comercial, la simbología se convirtió en una decoración y pocas veces las personas conocen el significado. Respondiendo a la pregunta del inicio, a raíz del texto de Reichel-Dolmatoff (1997), esto no sería una decoración en un sentido estético, en lo absoluto; aun así, los pueblos indígenas y los artesanos que elaboran los bancos para el mercado son conscientes de cómo se están comunicando hacia afuera desde un sentido estético, más que funcional.

En realidad, lo que dice Reichel-Dolmatoff (1978) en *Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians* es que los tucanos decoran gran

parte de sus objetos con motivos y símbolos recurrentes que tienen relación con lo conocido, con la transformación. Tales símbolos constituyen un sistema de comunicación de gran interés tanto para ellos como para las personas exteriores que los reciben. En ambos casos tienen una utilidad diferente, y seguro se ven de manera distinta. En el primer caso, se entiende la simbología como un medio de comunicación y memoria en relación con lo ancestral; y, en el otro, se ve como algo estético y cuyo significado se reconoce algunas veces.

En el pueblo sikuani, la simbología se basa mucho en las figuras geométricas repetidas, sobre todo rombos y cuadrados. Un artesano sikuani dice que entre más simbología tenga un banco, mayor es la jerarquía de la persona que lo usa (comunicación personal, Wacoyo, Meta, 2022). Estas figuras repetidas varias veces causan, además, un efecto visual que puede ser infinito y que, a su vez, se relaciona con la historia de origen de este pueblo.

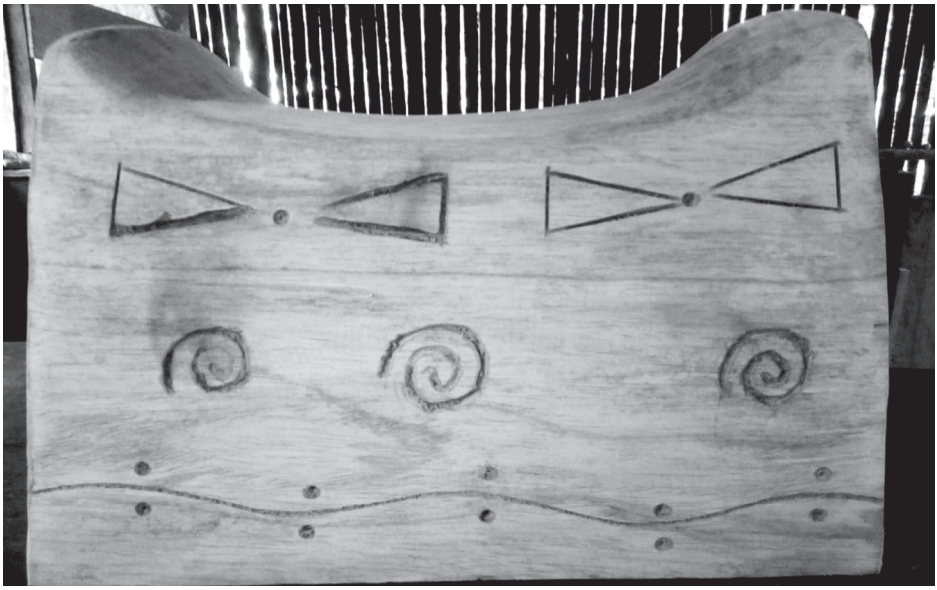
Entre el pueblo cubeo, la simbología de cada banco también se relaciona con la jerarquía de la persona que lo usa. En ese sentido, un indígena cubeo dice que las pinturas están hechas para el jefe del clan, y habla de cómo estas se relacionan con la disposición y el orden de los bancos en la maloca. Además, explica cómo en un lado de la maloca se sienta el jefe del clan y, frente a la columna del centro, se ubican sentados los visitantes, también con sus bancos pintados especialmente para ellos; se genera, entonces, un intercambio de conocimientos. Él también me mencionaba que, en las pintas, o visiones del yagé, se veían las formas de la simbología (comunicación personal, Santa Cruz, Vaupés, 2022).

En los pueblos tucanos, uno de los símbolos más utilizados en los bancos de saber rituales es el de la boa, que representa a la Boa Canoa, donde llegaron los primeros indígenas de la humanidad, según su mito de origen. Por eso, el gráfico de la boa tiene una posición privilegiada dentro del simbolismo tucano, y acompaña en los rituales a los sabedores, danzadores y payés. En lengua tucano, ese diseño se llama *pamuri hori* (FOIRN 2000).

Por su parte, el banco de saber del pueblo piapoco (figura 8) tiene tres símbolos grabados en la madera. El primero es el *nai wenaika*, que es el símbolo del pueblo piapoco, constituido por dos triángulos con un punto en el medio; mediante este símbolo se representan los sabedores tradicionales y por eso solo se encuentra en los bancos de los sabedores y, en algunos casos, se utiliza también en los rituales, cuando una niña pasa a ser mujer con su primera menstruación. El segundo símbolo es el de *eeri izulu*, representado por una espiral, y que significa la vida y la unión de los seres más allá de uno mismo; por eso se encuentra también en los bancos de los sabedores, para tener comunicación con el mundo espiritual, como un cable que conecta, o un chip, más bien. El último es el *kalizi*, que representa la sabiduría con una línea ondeante

con puntos. Este símbolo también lo usan los sabedores tradicionales para conectarse con la naturaleza y el mundo espiritual (comunicación personal, Tzátali, Guainía, 2022).

Figura 8. Simbología del banco piapoco



Fuente: fotografía de Nelson Rodríguez.

En síntesis, la simbología de los bancos no se reduce a un elemento estético. Aunque a veces los indígenas lo llamen "decoración", son gráficos que comunican algo, como siempre lo hacen los símbolos. Sin embargo, los símbolos utilizados por los pueblos indígenas, muchos de los cuales aún son un misterio, vienen de otros mundos, de otras dimensiones que se manifiestan a través del pensamiento y de procesos alquímicos en la mente, por medio de sustancias, cantos o la palabra; eso me contaba un sabedor cubeo en Vaupés de la simbología del collar de danzas (ilustración 13) y de la serpiente en transformación (ilustración 14).

Ilustración 13. Collar de danzas



Fuente: elaboración propia.

Ilustración 14. Serpiente de transformación



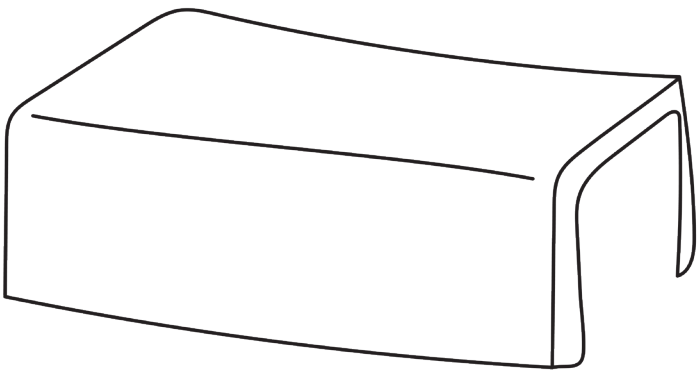
Fuente: elaboración propia.

Las formas

Los bancos zoomorfos en los pueblos indígenas amazónicos son parte importante de las estructuras de pensamiento y creencias que los forman, que constituyen su ontología; en ellas todo se transforma de manera constante y se valora el poder renovador de dicha transformación, así como la oscilación entre opuestos: vida y muerte, enfermedad y salud, naturaleza y cultura. Entonces, los bancos de saber forman parte de ese constante diálogo entre la dualidad que forma la vida de los pueblos indígenas; es un objeto ontológico que transita entre las múltiples dimensiones de la existencia (Robledo Sanz 2016).

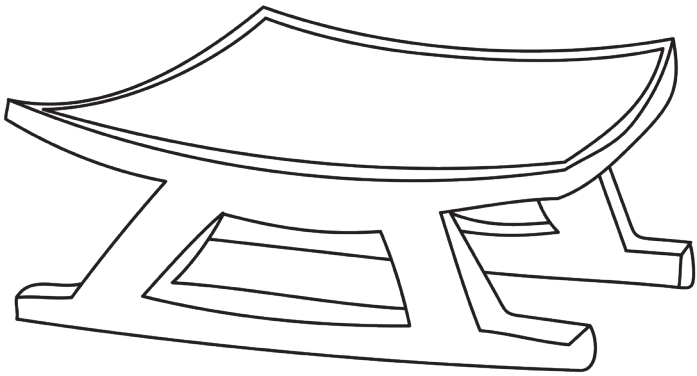
Algo distingue a todos los bancos de saber, y es que se tallan en una sola pieza de madera. Sin embargo, su talla es diferente en cada pueblo, ya que existen varias formas de bancos de saber. Yo identifiqué, al menos, tres tipologías base: la primera es la más simple, presente en la mayoría de los pueblos, que es un tronco tallado en el centro a lo largo, dejando dos patas continuas de cada lado con la parte superior plana (ilustración 15); la segunda se distingue por ser curva en la parte superior y tener patas talladas también, y su forma varía según cada pueblo (ilustración 16); y la tercera son los bancos zoomorfos, que se distinguen también según el pueblo (ilustración 17).

Ilustración 15. Tipología 1



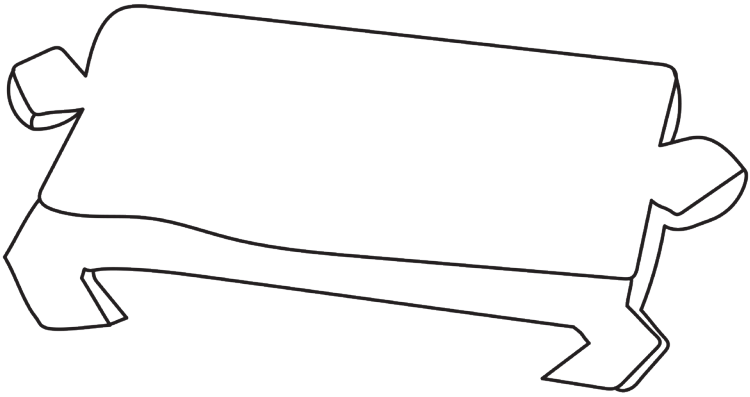
Fuente: elaboración propia.

Ilustración 16. Tipología 2



Fuente: elaboración propia.

Ilustración 17. Tipología 3



Fuente: elaboración propia.

Un indígena del pueblo murui muina dice que "no existe un modelo único del *raiirabiki* [banco de saber en lengua minika]; algunos tienen figuras de animales, peces y tortugas, entre otros. Cada sabedor elige su propio *raiirabiki*" (comunicación personal telefónica, 2022). Algo similar sucede con los bancos sikuanis. Un artesano me contaba del banco con doble cabeza de tortuga, que es un animal mitológico para su pueblo (figura 9); también mencionó que los bancos zoomorfos ahora se han popularizado en el comercio de las artesanías, pero anteriormente eran utilizados por los payés o curanderos en momentos rituales (comunicación personal, Wacoyo, Meta, 2022).

Figura 9. Banco de tortuga del pueblo sikuani



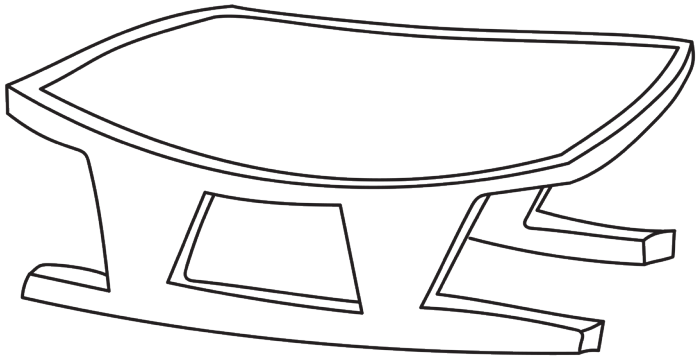
Fuente: fotografía de la autora.

Entre los sikuanis existen diferentes formas de bancos que representan animales; está el banco en forma de oso palmero, tortuga morrocoy, armadillo o tigre makoko, que es un felino mitológico de dos cabezas que forma parte de los *ainawis*, los seres espirituales de los pueblos curripaco, piapoco y sikuani, que se manifiestan entre los animales y la naturaleza. Las variadas formas indican el nivel de apropiación y la marca de identidad cultural de cada familia, clan y territorio. Igualmente, las formas de animales señalan el poder que tienen los *ainawis* al ser transformados en artefactos ceremoniales para el uso del sabedor o payé. En ese sentido, claramente cumplen una función de orden social, reflejada en la curación y protección de la comunidad. De tal forma, los bancos hacen parte de un conjunto ordenado de relaciones humanas y no humanas, de contención y captación espiritual (Bautista Quijano 2017; Ortiz Gómez 2012).

Las formas de los bancos se diferencian también por género, en algunos casos. Entre los cubeos, tanto las mujeres como los hombres tienen un banco especial; la parte superior del banco de hombres es más recta (ilustración 18), mientras que en el caso de las mujeres es más curva (ilustración 19). Para un sabedor, estas formas, junto con la simbología, dependen de las figuras y formas que se vieron en la concentración del yagé y la tinaja de leche en la historia de origen: "Entonces nosotros, como pueblo cubeo, tenemos ese respeto por la

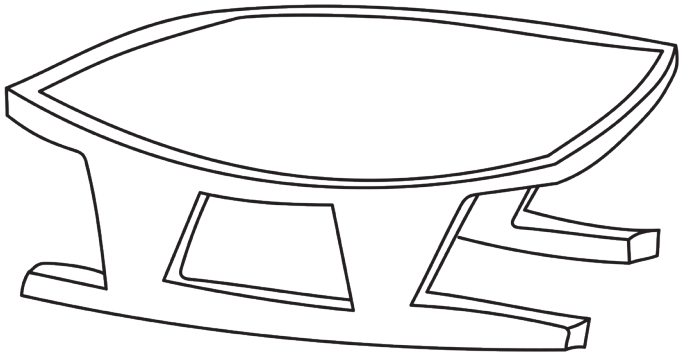
elaboración del banco como lo que es, y que cuenta con una historia y mito que viene desde nuestro origen" (comunicación personal, Cubay, Vaupés, 2022).

Ilustración 18. Banco de hombre



Fuente: elaboración propia.

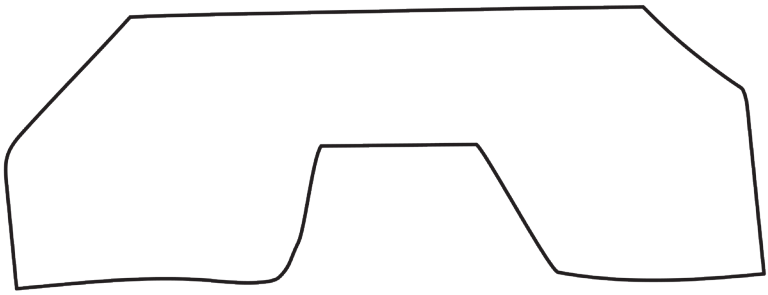
Ilustración 19. Banco de mujer (danzadora)



Fuente: elaboración propia.

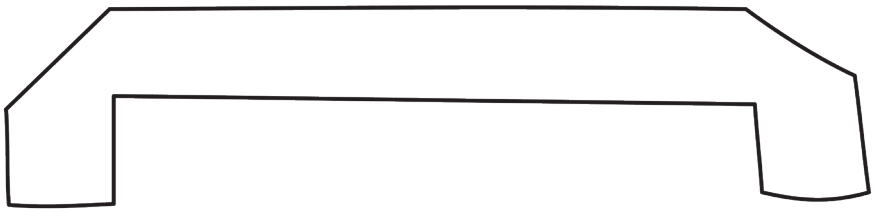
Para el caso de los bancos de las mujeres —no son muchos los pueblos que los tienen—, la simbología es lo que los distingue, además de la forma, en algunos casos. En el pueblo desana hay tres tipos de bancos para mujer, de acuerdo con su simbología y funciones sociales: el banco guacamayo, que se usa para negociar o intercambiar; el banco armadillo (ilustración 20), empleado por las mujeres cuando tienen su primera menstruación; y el banco tortuga (ilustración 21), que se entrega como objeto de intercambio a través de vínculos de parentesco o exogamia (Pineda Camacho 1994).

Ilustración 20. Banco de armadillo



Fuente: elaboración propia.

Ilustración 21. Banco tortuga

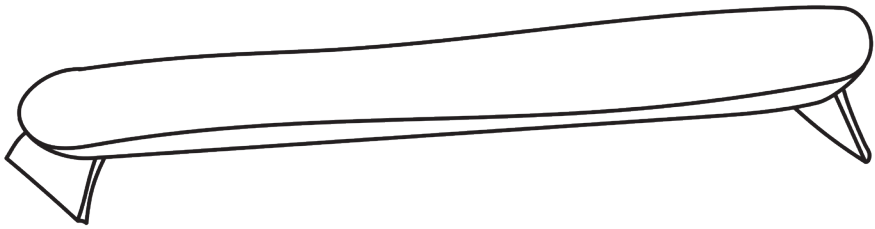


Fuente: elaboración propia.

Estos bancos de mujer, además, tienen unos colores que los distinguen. Cada tipo de banco se asocia con el titilar de las estrellas y con el color respectivo de cada una. El banco armadillo se relaciona con la estrella armadillo, que emite un color blanco; el banco tortuga, con la estrella tortuga que emite un color amarillo; y el banco guacamayo, con la estrella guacamayo, de color rojo. Esto no quiere decir que todo el banco sea de ese color, pero sí la simbología que tiene dibujada (Pineda Camacho 1994, 14).

También existen los bancos para la gente "común" (ilustración 22). Cuando se reúnen en las malocas, ya sea para hablar o para un baile, hay troncos largos sin ninguna talla en especial que los identifique, que se colocan a los lados de las malocas, y es donde se sienta la comunidad. El banco de la gente "común", del cual no hablé a profundidad en las conversaciones que tuve, y sobre el que es aún más difícil encontrar registro bibliográfico, está presente en todos los pueblos. Aunque no tiene la importancia cultural de los bancos de saber, forma parte de la cultura material en cada pueblo.

Ilustración 22. Banco kamëntsá de la gente común



Fuente: elaboración propia.

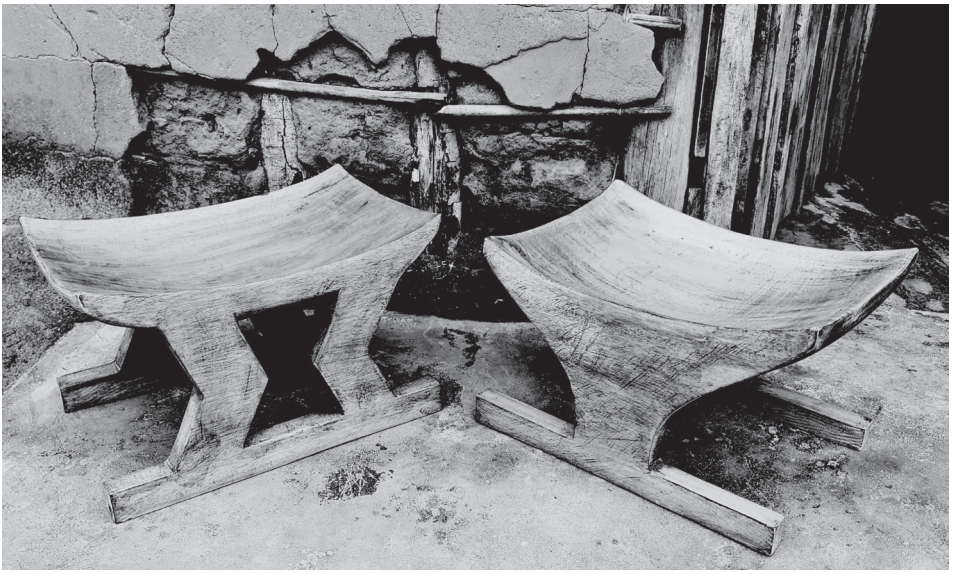
Sin embargo, la variabilidad de los bancos de saber es muy amplia. En un estudio publicado por Berta Ribeiro, titulado *Diccionario do artesanato indígena* (1988), la autora distingue diversos tipos de bancos según su forma y función: el banco circular, hecho en una sola pieza de madera y con el asiento de forma circular, con dos soportes compactos, como el banco kamëntsá y el inga; el banco concavolíneo, también en una sola pieza de madera, con un asiento largo y curvado, con dos soportes relativamente prolongados, como los bancos tucanos, algunos de la gente de centro y de los piaroas, que se distinguen por sus formas (figura 10). También están los bancos de animales cuadrúpedos, que se distinguen por representar animales como el sapo, el caimán, la tortuga, el armadillo, entre otros, y su construcción puede tener variaciones de estilo. Ribeiro (1988) clasifica seis tipos de bancos más, pero estos me parecieron los más relevantes, según mi tipificación y los bancos de los pueblos mencionados en esta investigación.

Las formas de los bancos pueden o no ser relevantes, dependiendo del pueblo y el uso que les vayan a dar. Uno de los artesanos también me contaba que antes, cuando los sikuanis se movían más por el territorio, no llevaban sus bancos con ellos[18]. A donde llegaban, sacaban la madera y tallaban un banco sencillo, que principalmente era para el payé y para el ritual del rezo del pescado (comunicación personal, Wacoyo, Meta, 2022).

Por eso, pienso que, más allá de las maderas, la simbología o la forma del banco, todos cumplen la misma función de asiento desde su aspecto material: son objetos hechos para sentarse; pero no se reducen solo a esto, porque no se pueden clasificar como una silla, ya que no son solo para sentarse, en un sentido práctico únicamente, sino que sirven para sentarse a pensar, hablar, sanar, cantar y comunicar. En el banco la gente se sienta, pero sobre todo se piensa, se hace cuerpo al estar sentado y se piensa; se piensa bien.

18 Él dice que entre ellos no se reconocen como nómadas, sino que estaban siempre en movimiento entre familias.

Figura 10. Bancos de hombre (izquierda) y de mujer (derecha) del pueblo piaroa



Fuente: fotografía de Antonio Loboguerrero.

En ese sentido, un sabedor me decía de los bancos cubeos, como ya se mencionó atrás: "Esto no es un invento; si fuera invento, hubiéramos inventado mucho más" (comunicación personal, Santa Cruz, Vaupés, 2022). Esto es lo que diferencia al banco de saber de cualquier objeto diseñado para sentarse, pues es un artefacto que potencia el ser del pensamiento. Son objetos con vida propia, que piensan, que contienen, que producen, que cuidan, que sanan, no en sí mismos, pero sí acompañados del cuerpo que se hace un ser en potencia.

El banco como creador de mundos

El diseño ontológico es, entonces, una forma de estar-en-el-mundo (Willis 2006), pero, además, se trata de prácticas situadas para hacer mundos, prácticas que pueden ser materiales o inmateriales, y que en este caso se reflejan en la dimensión material y simbólica del banco de saber. Diría Descola que "no puede haber múltiples mundos, ya que es altamente probable que las cualidades y relaciones potenciales accesibles a la cognición y a la puesta en acto humanas sean las mismas en todas partes" (2010, 339) ; sin embargo, añade:

> Pero, una vez que se ha llevado a cabo este proceso de "mundanización", el resultado no es una visión del mundo —es decir, una versión entre otras de una misma realidad trascendental—, sino un mundo con entidad propia: un sistema de propiedades parcialmente actualizadas, saturado de significado y dotado de capacidad de acción, que, no obstante, se solapa en parte con otros sistemas similares, actualizados de manera distinta e instituidos por personas diferentes. (339)

Esto nos lleva al pluriverso, a un mundo donde quepan muchos mundos, cada uno de los cuales tiene derecho propio, está lleno de significado y tiene agencia. El banco crea mundos a través de sus ontologías, que son el producto de las interacciones interpretativas humanas entre sí y con sus entornos (De Pina-Cabral 2014). Como describía antes, la dimensión material-simbólica del banco es en sí un agente activo en la creación de mundos, a través de las maderas y sus rezos, de la simbología que viene de las visiones y el pensamiento, y de las formas que se relacionan con el mundo no humano.

En la misma línea de Santos-Granero (2009), la vida oculta y social de los bancos proviene de sus vidas y mundos extraordinarios: oculta porque no es perceptible a la vista común del ser humano y social porque produce una serie de relaciones que finalmente crean mundos relacionales. El banco tiene entonces agencia: una agencia activa que implica ver el diseño intencional, espacial y artificial del viaje de la vida; una agencia activa que crea mundos. Sin embargo, el banco no actúa por sí solo; es su uso singular el que convierte con el tiempo a los objetos en cuerpos que actúan (Bautista Quijano 2017; Willis 2006).

En el libro *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, Santos-Granero (2009, 8-14) habla de las nociones que se desprenden de las "múltiples formas de ser una cosa" y cómo los objetos son "subjetivados", como si fueran animados, porque poseen algún tipo de alma, de pensamiento, de sabiduría. El animismo dentro de los pueblos indígenas de la Amazonia no se refiere a una personificación de las cosas, más bien habla de una agencia anímica, de una dimensión comunicativa y cognitiva que abarcan el mundo de las cosas. Los objetos comunican significados, mitos e historias, usos y prohibiciones, rituales; y además determinan espacios y relaciones.

El aspecto comunicativo es crucial en la clasificación de los seres animados e inanimados de los pueblos indígenas de la Amazonia. En esta clasificación también entran los objetos animados e inanimados, como los que poseen cierto tipo de alma y los que no, los que comunican algo y los que no. Esta capacidad comunicativa es la que convierte a los objetos en seres sociales y en creadores de

mundos. Como vimos desde el análisis de la tecnología ancestral e indígena de los bancos, estos son portadores y transmisores de conocimiento, comunican a través de estar sentado pensando. El momento en el que el chamán o sabedor se sienta en el banco está siendo atravesado por sus pensamientos, los suyos y los del banco, creando y cuidando a su paso mundos. Como dice un sabedor, ya citado en el epígrafe de este texto:

> No es simplemente una palabra que se refiere a un objeto (*raiirabiki*), sino en ella se sintetiza, se funden las historias, la pedagogía, la metodología, la disciplina, la práctica cultural […] es donde se sienta el mayor o mayora para organizar los planes de vida de la comunidad. (Comunicación personal, Bogotá, 2022)

Esto lo comentaba también un artesano a propósito de los cuatro pilares del banco piaroa que, como se ha mencionado, plasman la agencia del banco a fundir, para que comunique y permita que la vida y el mundo se diseñen y sean. El banco por sí solo, como cosa u objeto, no hace mucho; es la interacción con las personas lo que lo hace actuar, lo que permite comunicar, transmitir y crear el pensamiento. El buen pensamiento se hace sentado en el banco, y es así que se visibilizan y diseñan otros mundos posibles. Sentado en el banco se crean puentes comunicativos y relacionales con otros mundos, con el mundo no humano, y se refuerzan los vínculos de la vida para el bienestar comunitario desde una visión integral en los mundos indígenas. Es a través de ellos que el buen vivir es posible.

Los bancos de saber, sin duda, no son los únicos objetos de la cultura material de los pueblos indígenas amazónicos que hacen esto posible. Los artefactos elaborados por cada pueblo, a veces mal llamados artesanías, constituyen un mundo. Los artefactos usados para el procesamiento de la yuca brava[19] hacen parte de otro mundo dentro del mismo mundo: el mundo de la yuca. Estos objetos tejidos tienen un significado en cada lugar, a veces se distinguen por clanes o por familias, y varían según la región, pero existen dentro de la ontología amazónica, al igual que los bancos de saber. Hay otros objetos que también acompañan la cultura material amazónica, como la janea o el karuru[20], los sopladores[21], los sostenedores de tabaco y las coronas, entre otros.

19 La yuca brava o yuca amarga es una variedad de yuca que tiene cianuro. Los pueblos indígenas de la Amazonia la procesan para extraer el veneno y que pueda ser consumida.

20 Artefacto hecho en madera para poner el totumo con el mambe.

21 Usados para soplar el tabaco o yopo.

En todo caso, existe también una clasificación entre los objetos según su valor de uso, que opone los objetos de uso cotidiano a los que se utilizan en ceremonias o rituales, como el banco de saber. Los pueblos indígenas del Vaupés, por ejemplo, consideran que todos los artefactos ceremoniales son capaces de subjetivación, cargados de las capacidades, afectos y saberes de las personas que los hicieron. Al respecto, dice Cayón:

> El banco es la misma maloca, es un objeto en el que se guarda parte del poder de un chamán para que quede escondido y protegido; es uno de los instrumentos, junto con la coca y el tabaco, que posibilita el ejercicio del pensamiento y el soporte que sustenta los componentes invisibles de la persona. El banco es el asiento del pensamiento. (2013, 347)

Esto sigue la idea que me contaban los sabedores cubeos sobre las personas que fabrican los bancos, que son los acompañantes principales de los payés, y aquellos que nacen con el don o lo adquieren en un sueño, porque deben ser los encargados de esta labor y transmisión.

Arturo Escobar, antropólogo colombiano que ha escrito y hablado mucho sobre el diseño ontológico, se refiere a la maloca como un mundo relacional, en tanto que genera nuevas posibilidades en las estructuras de vida de los humanos y otros seres de la tierra. Los bancos se han visto asociados con las malocas varias veces, por su significado, y por los pilares y la importancia que tienen para el sostenimiento de los mundos indígenas. Al igual que la maloca, el banco también es un mundo relacional, mientras teje y crea formas de vincularnos con los mundos y seres que los habitan (Escobar 2018).

Estas ontologías y, si se quiere, filosofías amazónicas, no indican, pero sí guían en el camino para relacionarse con el mundo. Esto no quiere decir que debamos seguir sus formas de vida y relaciones, pero sí comprender que están vivas y latentes, y que, sin duda, son mucho más amables y conscientes del espacio-tiempo, de los objetos y seres con los que habitan. Esto se logra respetando el espacio y el conocimiento de cada cual, dando el tiempo para la regeneración y facilitando el cuidado de la vida, de otros mundos posibles, mundos que no se deben olvidar ni perder.

4 LA REBELIÓN ONTOLÓGICA: OTRO GIRO EN LA ANTROPOLOGÍA Y EL DISEÑO

LOS OBJETOS SE ESTÁN REBELANDO ANTE NOSOTROS. EN VARIAS DE LAS conversaciones que tuve durante esta investigación colaborativa, con los artesanos, los chamanes y payés, los abuelos y abuelas, ellos manifestaron su preocupación al saber que los bancos de saber eventualmente van a perder su importancia; incluso algunos dijeron que van a desaparecer. Esto se debe en parte a la desvalorización y migración de los pueblos indígenas, sobre todo de los jóvenes; y, por otra parte, a la intervención de los blancos en el diseño y la comercialización.

Estas intervenciones, como muchas otras, llevaron a que los objetos de uso cotidiano y ceremonial se convirtieran en objetos de venta indiscriminada, que cada vez se popularizan más y se comunican bajo un lenguaje que mercantiliza la cultura. Los artesanos y la comunidad son, sin embargo, muy conscientes de este cambio en el significado y uso, y aunque los bancos de saber que son vendidos en el mercado se asimilan mucho a los bancos tradicionales, no son exactamente iguales. En una conversación con un artesano sikuani surgió el tema. Él me contó cómo las intervenciones de los diseñadores y antropólogos sobre el banco, para que pueda ser comercializado, lo han transformado en un objeto decorativo y atractivo para el mercado.

Tales cambios no son necesariamente malos, pues contribuyen al sustento económico de varias comunidades y familias. El error es el lenguaje que se utiliza para vender, y se relaciona con aspectos más profundos de la ontología de los bancos. Hablar de un banco de saber como una artesanía u objeto decorativo ya lo sitúa en un discurso de consumo por fuera de su contexto cultural. No todos los compradores de bancos conocen su origen, difícilmente saben de qué pueblo es o qué significan su forma y simbología. Un indígena del pueblo murui muina suma a esto que:

> La pérdida de significado de los bancos se ha trasladado en la artesanía que es comercio y ha perdido su uso profundo al decir que es como una silla. Esto no es artesanía, es arte. Está diciendo algo del origen de la vida y la naturaleza. Llamar al banco una silla o artesanía es una discriminación epistémica. (Comunicación personal, Bogotá, 2022)

Tampoco creo que se trate de dejar de comercializar bancos, o de que cada persona que tenga un banco sepa todo acerca de él, sino de darles un giro al discurso y al uso mediante un diseño ontológico y sentipensante. Con esto no solo estoy hablando de un diseño que se materialice mediante la talla o fabricación de cada banco, sino del mismo acto político y reflexivo en la compra y el uso del banco. La realidad es que los bancos se van a seguir produciendo porque ya están

inmersos en un mercado de consumo; el reto está en cómo se comunican hacia afuera y cómo se utilizan hacia adentro. Vuelvo a citar a Candre y Echeverri: "Estar sentado y poniendo cuidado (a su corazón)" (2008, 124).

En ese tenor, el payé del pueblo cubeo tiene claro que los bancos están perdiendo su significado y uso, y que sus hijos ya no se van a sentar en un banco para recibir el conocimiento que le transmite el padre. "El banco se está transformando en papel", me dijo, "pues el conocimiento del blanco está en el papel" (comunicación personal, Santa Cruz, Vaupés, 2022). Este libro es la revelación de que un banco transformado en papel, en palabras, no transmite el conocimiento y sabiduría de los pueblos indígenas; apenas se aproxima a conversaciones sobre el tema, pero contiene la intención de comunicar la importancia de la dimensión ontológica de los bancos de saber para los pueblos indígenas de la Amazonia.

Lo anterior es posible mediante diseños que involucren más de un mundo, diseños sentipensantes que pongan atención al corazón y al afuera, al sentir y al pensar. Por diseño no me refiero a la capacidad adquirida de hacer cosas-objetos, sino a la capacidad humana de hacer nuestros mundos, mientras estos también nos hacen a nosotros, teniendo siempre en cuenta que cada diseño y creación deben ser colectivos y relacionales. En ese sentido, Escobar, citando a Winograd y Flores (1986), dice:

> El diseño más importante es ontológico. Constituye una intervención en el trasfondo de nuestras tradiciones, que crece a partir de nuestras formas ya existentes de estar en el mundo y que afecta, profundamente, a las clases de seres que somos […]. El diseño con orientación ontológica es, necesariamente, reflexivo y político; reflexiona sobre la tradición que nos ha formado, pero imagina transformaciones aún no realizadas de nuestras vidas en sociedad. (2017, 212)

Es a través del diseño ontológico que podemos encontrar nuevas formas de crear mundos, mundos relacionales y plurales. Este diseño sentipensante abre la posibilidad a cada uno de sentarse en su banco simbólico a pensar, contener y cuidar. Además, es necesario comprender que los bancos de saber son objetos con una vida social; si se pierden, con ellos se pierden formas de relacionarnos, de entender, de pensar, de aprender, de comunicar, de *estar-en-el-mundo*.

De esta manera, podemos imaginar y reconstruir los mundos plurales, para polinizar las relaciones socionaturales que aprendemos de los mundos indígenas. Por un lado, los pueblos indígenas luchan por la protección de sus ontologías, a través de las luchas que implican la resistencia y defensa de sus territorios, para concebir líneas de acción dirigidas a transformar las condiciones existentes en

condiciones preferidas. Y, por otro lado, hay una rebelión y revelación ontológica ante nosotros que nos invita a pensar en otras maneras de ser y relacionarnos para alcanzar las condiciones preferidas y deseadas también. En ambos casos, está presente el derecho a diseñar autónomamente nuestras condiciones de vida para el buen vivir (Escobar 2017).

Desde la perspectiva del diseño ontológico se trataría de reinventar lo comunitario mediante la autonomía de cada pueblo, sus luchas ontológicas y resignificaciones. Se trata de tener las herramientas necesarias para sus propios diseños en transición social (Escobar 2014). Estas nuevas prácticas implican un compromiso entre la academia y el activismo social, tanto del diseño como de la antropología: no más diseñadores innecesarios, no más antropólogos de escritorio. Necesitamos hacer y pensar más allá de los objetos, más allá de la academia, y hacer investigaciones sentipensantes, diseños sentipensantes, desde abajo y a la izquierda, desde el corazón y hacia afuera.

Cada proceso de diseño ontológico, unido con el quehacer antropológico, debe surgir de la autonomía partiendo de que el diseño autónomo es una capacidad propia de todos los pueblos, de todas las personas: la capacidad de diseñar su mundo y las condiciones necesarias para vivirlo. Es lo que sucede en el caso de la familia Jacanamejoy en Sibundoy, quienes, mediante sus procesos comunitarios formaron un modelo en la escuela comunitaria para recuperar y enseñar los oficios tradicionales de su pueblo, e instruir a los jóvenes sobre tejido, talla en madera y simbología, entre otras cosas. Esto muestra resultados en la, podríamos decir, reciente involucración de los jóvenes en estos oficios que han despertado su interés. Se abren así posibilidades y caminos a partir de estos procesos, orientados a la reivindicación de sus luchas ontológicas (comunicación personal, Sibundoy, Putumayo, 2023).

En varios pueblos indígenas de la Amazonia utilizan la frase "amanecer la palabra" cuando se refieren al momento en que las cosas se hacen; entonces, amanecer viene siendo el pensamiento llevado a acto, la palabra llevada a acto. Amanecer la palabra, o amanecer algo, es cuando el pensamiento se sienta y piensa frío; cuando se piensa y se habla con claridad para encontrar la mejor manera de actuar. Esta expresión la usan sobre todo cuando pasan la noche entera sentados en sus bancos alrededor del mambeadero; y, cuando amanece, terminan el mambeadero, la conversación. Así amanecen el pensamiento y la palabra.

La metodología, o más bien el proceso o escenario, que guio esta investigación contiene un doble carácter: primero, la investigación colaborativa, que transitó desde conversaciones hasta tallar un banco; y, segundo, generar las condiciones para una antropología y unos diseños sentipensantes, enmarcados en una ecología de encuentros. Estos permiten, a su vez, el pensamiento y la

creación de otros mundos, que coexisten en equilibrio en medio de la diferencia, porque no existe el equilibrio entre iguales. Esto, en palabras de Arturo Escobar, convierte a la sociedad en "un laboratorio de nuevas formas de ser y hacer" (2018, 162).

Figura 11. Maloca muinane en Leticia, Amazonas



Fuente: fotografía de la autora.

Glosario ilustrado de bancos de saber en la Amazonia colombiana



Banquitos de pensamiento

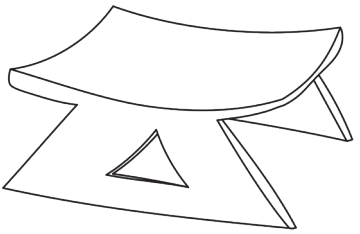
Ilustración de Milena Camacho Rincón

El propósito de este glosario ilustrado de bancos es presentar una pequeña muestra de la diversidad de los bancos de saber en los pueblos indígenas de la Amazonia colombiana. La recopilación de sus nombres en lengua indígena, de sus formas y simbología se hizo a través del proceso de investigación colaborativa para compartir con otros pueblos y personas interesadas, y dejar una memoria de su rastro. La escritura de las palabras en lengua la dio un sabedor de cada pueblo, en algunos casos, o fue tomada de textos que hacen referencia al banco en distintos pueblos, lo que no quiere decir que los términos incluidos aquí sean los únicos para nombrar los bancos.

Bora

Aakuvee waajakuu

Ilustración 23. Banco de saber bora



Fuente: elaboración propia.

Cubeo

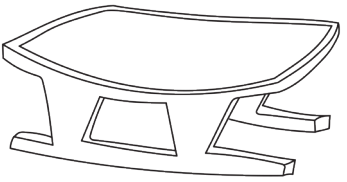
Ñiaca
Banco

Badañiaca
Banco de danzador

Yaviñiaca
Banco de payé
Yavi - jaguar

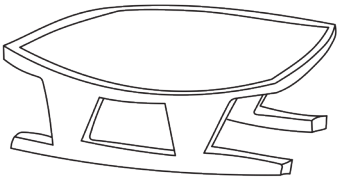
Yu̶du dovarica
Banco de mujer danzadora

Ilustración 24. Banco de saber cubeo para hombre



Fuente: elaboración propia.

Ilustración 25. Banco de saber cubeo para mujer

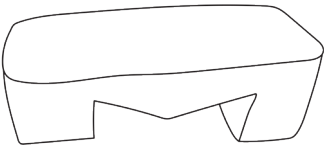


Fuente: elaboración propia.

Curripaco

Bacuda
Banco de conocimiento

Ilustración 26. Banco curripaco

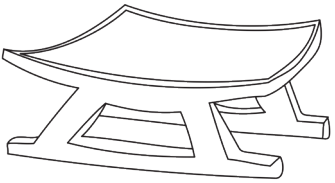


Fuente: elaboración propia.

Desana

Serö
Todo lo que es. Se sienta, se sienta atrás: sedimentar, lugar de sedimentos.

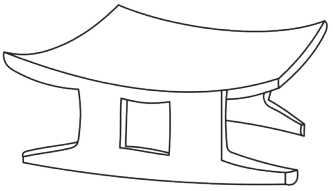
Ilustración 27. Banco de saber desana



Fuente: elaboración propia.

Pamú
Banco armadillo de mujer, probablemente ligado al concepto de *pamuri*, que es "burbujear", en el sentido del fermento.

Ilustración 28. Banco de saber desana

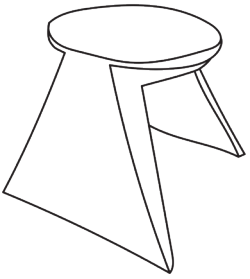


Fuente: elaboración propia.

Inga

Bangisa

Ilustración 29. Banco de saber inga

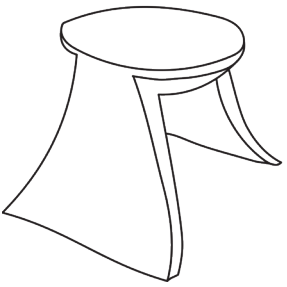


Fuente: elaboración propia.

Kamëntsá

Tsënës
Traduce, literalmente: "donde uno se tumba". La raíz *tsë-* tiene una relación con las mitades y con la luna.

Ilustración 30. Banco de saber kamëntsá

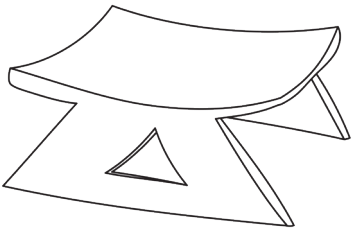


Fuente: elaboración propia.

Makuna

Kumurõ
Las mujeres son el banco de nacimiento del mundo (*ümüari rĩhĩ kumurõ*).

Ilustración 31. Banco de saber makuna



Fuente: elaboración propia.

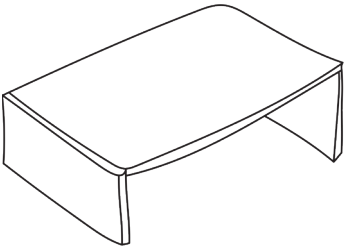
Muinane

Fiivo ikaga
Fiivo: vida, tranquilidad, respiro, conocimiento.
Banco de creación.

Gaajaki ikaga
_Gaajaki: saber, conocimiento, aprender.
Banco de saber.

Tuvavo ikaga
Tuvavo: abundancia
Banco de abundancia (mujer).

Ilustración 32. Banco de saber muinane



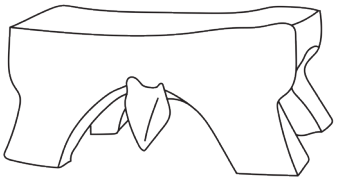
Fuente: elaboración propia.

Murui muina

Lengua minika

Ratirabiki
Rati: (ratide) sentar.
Ra: objeto, cosa sagrada.
Bi: (biide) acostado.
Ki: (kioide) ver, sentir.

Ilustración 33. Banco de saber murui muina

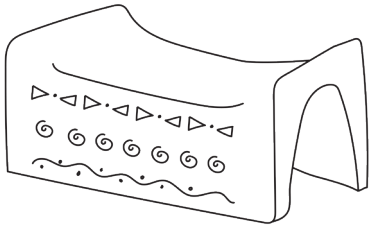


Fuente: elaboración propia.

Piapoco

Namalida
Centro de concentración espiritual.

Ilustración 34. Banco de saber piapoco

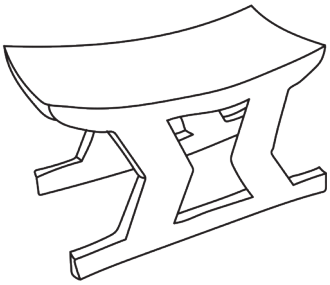


Fuente: elaboración propia.

Piaroa

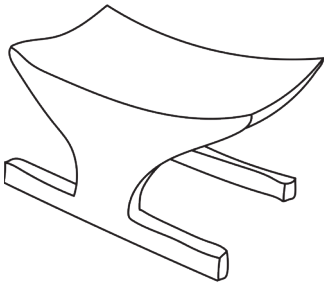
Ruwo deäkä
Los cuatro pilares del pueblo piaroa. "El banco se centraliza en los cuatro componentes: primero, la salud; segundo, la educación; tercero, el territorio, y cuarto sería el trabajo comunitario" (sabedor del pueblo piaroa, comunicación personal, San Luis de Zama, Vichada, 2022).

Ilustración 35. Bancos de saber piaroa hombre



Fuente: elaboración propia

Ilustración 36. Bancos de saber piaroa mujer

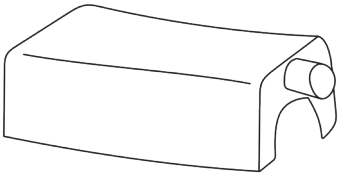


Fuente: elaboración propia

Puinave

Nün

Ilustración 37. Banco de saber puinave



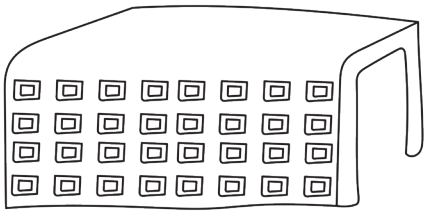
Fuente: elaboración propia.

Sikuani

Tapi

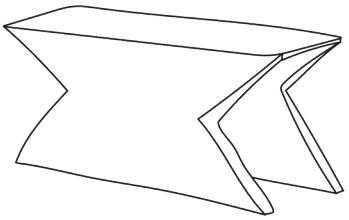
Nombre del banco tradicional del chamán. *Tapi* también es el nombre de los cristales que dan el poder al chamán. Una vez convertido en chamán, este porta en su garganta dichos cristales hasta el día en que muere.

Ilustración 38. Banco de saber sikuani



Fuente: elaboración propia.

Ilustración 39. Banco de saber sikuani



Fuente: elaboración propia.

Tanimuca

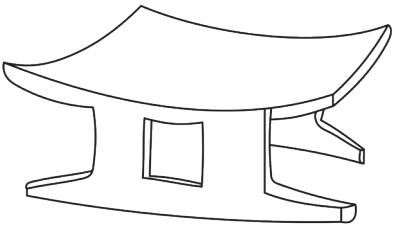
Rúɸá-rí ~ kubú-á

Estar sentado (abajo) del banco pensador. Traduce, literalmente: "canoa de sentarse".

Ruɸapikumua

Banco de pensador tanimuca.

Ilustración 40. Banco de saber tanimuca

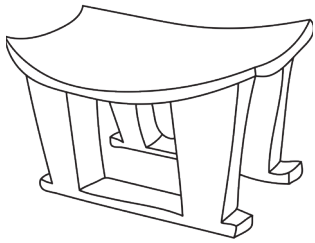


Fuente: elaboración propia.

Tatuyo

Kumuno

Ilustración 41. Banco de saber tatuyo



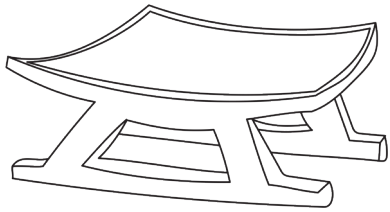
Fuente: elaboración propia.

Tucano

Yaí kumuno
Payé: banco.

Gahpí kumuno
Yagé: kumuno.

Ilustración 42. Banco de saber tucano



Fuente: elaboración propia.

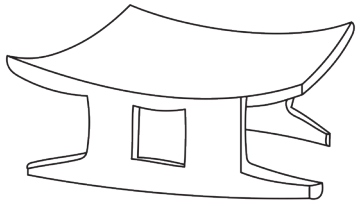
Yucuna

Lengua kamejeya.

Jetapa lauchurako
Esta banca se emplea para pensar, para curar y para aprender, pues desde ahí se narra y se transmite el conocimiento. Para el pueblo yucuna, la banca simboliza la cara. De ahí su nombre, *jetapa*, término relacionado con *jetapajimari*, que quiere decir "cara de nosotros".

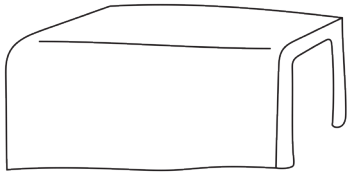
Jetapa purunape
Banca de mujer: espacio del fogón y la cocina.

Figura 43. Banco de saber yucuna



Fuente: elaboración propia.

Figura 44. Banco de saber yucuna



Fuente: elaboración propia.

Referencias

Bautista Quijano, Enrique Alejandro. 2017. *Los diseños itane: la cultura material de los sikuani*. Universidad Central.

Bidou, Patrice. 1983. "Le travail du chamane: essai sur la personne du chamane dans une société amazonienne, les Tatuyo du Pirá-Piraná, Vaupés, Colombie". *L'Homme* 23 (1): 5-43.

Candre, Hipólito y Juan Álvaro Echeverri. 2008. *Tabaco frío, coca dulce: palabras del anciano Kinerai de la tribu cananguchal para sanar y alegrar el corazón de sus huérfanos*. Universidad Nacional de Colombia.

Cayón, Luis. 2013. *Pienso, luego creo: la teoría makuna del mundo.* ICANH.

Dagan, Esther A. 1985. *Man at Rest: Stools and Seats from14 African Countries*. Galerie Amrad African Arts Publications, Canada.

Dávila Romero, José Gabriel. 2026. "'Uai raii, ¡siéntese bien!': tejido y formación corporal de las personas murui-minika". *Revista Colombiana de Antropología* 62 (1): e2927. https://doi.org/10.22380/2539472X.2927

De Pina-Cabral, João. 2014. "World: An Anthropological Examination (Part 1)". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 49-73. https://doi.org/10.14318/hau4.1.002

Descola, Philippe. 2010. "Cognition, Perception and Worlding". *Interdisciplinary Science Reviews* 35 (3-4): 334-340. https://doi.org/10.1179/030801810X12772143410287

Echeverri, Juan Álvaro. 2022. *La gente del centro del mundo: curación de la historia en una sociedad amazónica*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Escobar, Arturo. 2014. *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Ediciones Unaula.

Escobar, Arturo. 2017. *Autonomía y diseño: la realización de lo comunal*. Tinta Limón.

Escobar, Arturo. 2018. *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Duke University Press.

FOIRN (Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro). 2000. *Kumurõ: banco tukano.* FOIRN; Instituto Socioambiental.

Gutiérrez Usillos, Andrés, ed. *Así me siento: posturas, objetos y significados del descanso en América*, editado por Andrés Gutiérrez Usillos. Secretaría General Técnica, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España.

Hugh-Jones, Stephen. 2009. "The Fabricated Body: Objects and Ancestors in North-West Amazonia". En *The Occult Life of Things: Native Amazonian*

Theories of Materiality and Personhood, editado por Fernando Santos-Granero, 33-59. The University of Arizona Press.

Ingold, Tim. 2022. *Correspondencias: cartas al paisaje, la naturaleza y la tierra*. Gedisa.

Koh, Eduardo. 2015. "Anthropology of Ontologies". *Annual Review of Anthropology* 44 (1): 311-27. https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127

Lefebvre, Henri. 1974. "La producción del espacio". *Papers: Revista de Sociología* 3: 219-329. https://doi.org/10.5565/rev/papers/v3no.880

Levalle, Sebastián. 2022. "Desafíos para la conceptualización con pueblos indígenas: entre el giro ontológico y la investigación en colaboración". *Revista Colombiana de Antropología* 58 (3): 8-33. https://doi.org/10.22380/2539472X.2340

Mahecha, Dany. 2015. *Masã Goro: la crianza de "personas verdaderas" entre los macuna del Bajo Apaporis.* Universidad Nacional de Colombia.

Micarelli, Giovanna. 2015. "Finding the Taste of Knowledge: The Orphan in Indigenous Epistemologies". *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 13 (2): 74-90. https://doi.org/10.70845/2572-3626.1208

Micarelli, Giovanna. 2018. "Investigar en un mundo encantado: los aportes de las metodologías indígenas al quehacer etnográfico". *Universitas Humanística* 86: 219-245. https://doi.org/10.11144/javeriana.uh86.imei

Nejedeka Jifichíu, Célimo Ramón. 2019. *Cultivando la ciencia del árbol de la salud: conocimiento tradicional para el buen vivir.* Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Notario Zubicoa, Carolina. 2016. "Ya nunca más nos sentaremos como los indios". En *Así me siento: posturas, objetos y significados del descanso en América*, editado por Andrés Gutiérrez Usillos, 36-47. Secretaría General Técnica, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España.

Ortiz Gómez, Francisco. 2012. "Arte y cultura de los sikuani". En *Lenguaje creativos de etnias indígenas de Colombia*, coordinado por Cecilia Duque Duque, 216-243. Grupo Sura.

Pineda Camacho, Roberto. 1986. "Etnografía del mambeadero: espacio de la coca". *Texto y Contexto* 9: 113-127.

Pineda Camacho, Roberto. 1994. "Los bancos taumaturgos". *Boletín Museo del Oro* 36: 3-41.

Pineda Camacho, Roberto. 2003. "El poder de los hombres que vuelan. Gerardo Reichel-Dolmatoff y su contribución a la teoría del chamanismo". *Tabula Rasa* 1: 15-47. https://doi.org/10.25058/20112742.187

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1968. *Desana: simbolismo de los indios tukano del Vaupés.* Procultura.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1978. *Beyond the Milky Way: Hallucinatory Imagery of the Tukano Indians*. UCLA Latin American Center Publications.

Reichel-Dolmatoff, Gerardo. 1997. *Chamanes de la selva pluvial: ensayos sobre los indios tukano del noroeste amazónico*. Themis.

Rey Rodríguez, Pilar. 2016. "Acomodando el género: una reflexión desde la antropología del cuerpo". En *Así me siento: posturas, objetos y significados del descanso en América*, editado por Andrés Gutiérrez Usillos, 69-74. Secretaría General Técnica, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España.

Ribeiro, Berta. 1988. *Diccionário do artesanato indígena*. APGIQ.

Robledo Sanz, Beatriz. 2016. "Asientos para comunicarse con los espíritus: bancos zoomorfos amazónicos en el Museo de América". En *Así me siento: posturas, objetos y significados del descanso en América*, editado por Andrés Gutiérrez Usillos, 26-35. Secretaría General Técnica, Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España.

Ruiz-Serna, Daniel y Carlos del Cairo. 2022. "Ontologías y antropología: apuntes sobre perspectivas en disputa". En *Humanos, más que humanos y no humanos: intersecciones críticas en torno a la antropología y las ontologías*, editado por Daniel Ruiz-Serna y Carlos del Cairo. Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Santos, Bárbara. 2019. *Curación como tecnología: basado en entrevistas a sabedores de la Amazonía*. Alcaldía de Bogotá. https://idartesencasa.gov.co/sites/default/files/libros_pdf/8%20CURACIO╠üN%20COMO%20TECNOLOGIA_Linea%2C%20arte%2C%20ciencia%20y%20tec_DIGITAL.pdf

Santos-Granero, Fernando, ed. 2009. *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*. The University of Arizona Press.

Shiva, Vandana. 1993. *Monocultures of the Mind: Perspectives on Biodiversity and Biotechnology*. Palgrave Macmillan.

Tuhiwai Smith, Linda. 2016. *A descolonizar las metodologías: investigación y pueblos indígenas*. LOM.

Urbina, Fernando. 2007. "Las mariposas amarillas y el banco de contar historias". *Cuadernos de Literatura* 11 (22): 171-178. https://revistas.javeriana.edu.co/index.php/cualit/article/view/6641

Urbina, Fernando. 2012. "Los uitotos". En *Lenguaje creativo en etnias indígenas de Colombia*, coordinado por Cecilia Duque Duque, 244-263. Grupo Sura.

Viveiros de Castro, Eduardo. 2013. *La mirada del jaguar: introducción al perspectivismo amerindio*. Tinta Limón.

Willis, Anne-Marie. 2006. "Ontological Designing". *Design Philosophy Papers* 4 (2): 69-92. https://doi.org/10.2752/144871306X13966268131514



Sentar el pensamiento y amanecer la palabra: ontología de los bancos de saber en la Amazonia colombiana se compuso en caracteres Warnock Pro y Formata, y se imprimió en papel bulky de 59 gramos, en la Imprenta Nacional de Colombia, utilizando tintas a base de aceite de soya, las cuales minimizan el impacto negativo en el medio ambiente. Además, se emplearon planchas ECO3 que reducen el consumo de agua y productos químicos durante el proceso.

Bogotá, noviembre de 2026
www.imprenta.gov.co
PBX: (061) 457 80 00
Carrera 66 n°. 24-09
Bogotá D. C., Colombia

Culturas

ICANH

Los bancos de saber en la Amazonia colombiana trascienden la noción convencional de objeto utilitario o artesanía decorativa para constituirse como tecnologías ancestrales y operadores ontológicos. En *Sentar el pensamiento y amanecer la palabra*, Camila Pacheco Bejarano presenta una investigación colaborativa y comunitaria desarrollada en diversos territorios y cuencas hidrográficas amazónicas junto a sabedores de los pueblos cubeo, murui muina, muinane, sikuani, inga, kamëntsá, piapoco y piaroa. A partir de una aproximación metodológica asentada en la antropología, el diseño ontológico y la etnografía, esta obra examina la manera en que estos artefactos materializan la estructura social, las historias de origen, las redes de parentesco y la cultura material de seres humanos y más-que-humanos. Como lo señala Giovanna Micarelli en el prólogo, "los bancos condensan una filosofía sofisticada y a la vez elemental, en la que cuerpo, pensamiento y mundo están entrelazados: una ontoepistemología, pero también una filosofía social, política y moral".

El libro responde además a la petición de los pueblos indígenas que hacen parte de esta investigación de contribuir al reconocimiento y la divulgación de la importancia de los bancos de saber en los contextos amazónicos y en otros ámbitos. Se constituye, así, en un artefacto pedagógico, un banco de papel, orientado a acompañar y apoyar sus procesos de fortalecimiento cultural y autónomo, y a aportar a que ese conocimiento llegue a las nuevas generaciones y a otros lectores, con el propósito de polinizar un mundo donde quepan muchos mundos.

ISBN: 978-628-7774-65-0