

otros pasados

ontologías alternativas y
el estudio de lo que ha sido

Editado por
Felipe Rojas,
Byron Ellsworth Hamann y
Benjamin Anderson

Fondo de Promoción de la Cultura



Otros pasados

ontologías alternativas y el estudio de lo que ha sido



Rojas, Felipe, autor de prefacio, autor. | Hamann, Byron Ellsworth, autor de prefacio, autor.
| Anderson, Benjamin, autor de prefacio, autor. | Petry Cabral, Mariana, autor. | Langebaek
Rueda, Carl Henrik, autor. | Kosiba, Steve, autor. | Niño Vargas, Juan Camilo, autor. | Giraldo,
Santiago, autor. | Moser, Jeffrey, autor. | Podgorny, Irina, autor. | Schnapp, Alain, autor.

Título: Otros pasados *ontologías alternativas y el estudio de lo que ha sido* / editado por Felipe
Rojas, Byron Ellsworth Hamann y Benjamin Anderson.

Descripción: Bogotá: Universidad de los Andes, Ediciones Uniandes: Fondo de Promoción de
la Cultura, 2022. | 372 páginas: ilustraciones; 16.3 x 23.3 cm.

Identificadores: ISBN 978-958-9003-93-0 (rústica) | ISBN 978-958-9003-94-7 (electrónico)

Materias: Arqueología | Pasado | Historia

Clasificación: CDD 930.1–dc23

SBUA

Otros pasados ontologías alternativas y el estudio de lo que ha sido

2022

© de la primera edición, Fondo de Promoción de la Cultura, 2022

© del prefacio, Felipe Rojas, Byron Ellsworth Hamann, y Benjamin Anderson

© de los textos y la traducción, Jeffrey Moser, Mariana Petry Cabral, Irina Podgorny, Byron
Ellsworth Hamann, Carl Langebaek, Juan Camilo Niño Vargas, Santiago Giraldo, Felipe
Rojas, Steve Kosiba, Benjamin Anderson, Alain Schnapp

Diseño: Jorge Hernán Zambrano | Surreal SAS

ISBN 978-958-9003-9-30

Fondo de Promoción de la Cultura

Zetta Comunicadores S.A.

Bogotá, Colombia

Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales

Carrera 1.ª n.º 18 A-12, bloque G-GB, piso 6, Bogotá, Colombia

Vigilada Mineducación

Reconocimiento como Universidad: Decreto 1297 del 30 de mayo de 1964

Reconocimiento personería jurídica: Resolución 28 del 23 de febrero de 1949

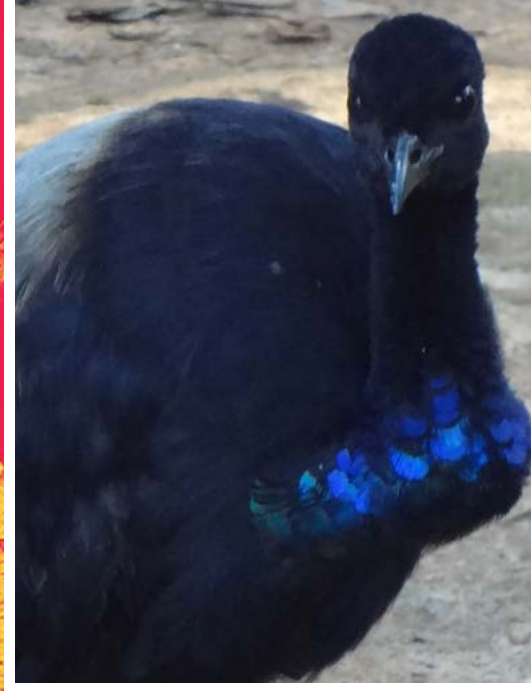
Minjusticia. Acreditación institucional de alta calidad, 10 años: Resolución 582 del 9 de enero del 2015, Mineducación

Otros pasados

- Descaches epistemológicos — a manera de prefacio 9
Felipe Rojas, Byron Ellsworth Hamann, y Benjamin Anderson
- Cuando un pájaro viviente es un vestigio arqueológico:
considerando la arqueología desde una perspectiva de
conocimiento diferente 25
Mariana Petry Cabral
- Las prácticas de perspectivismo: las Casas, Durán, y el
pasado presente (o cómo escribir la etnografía de España
desde las Américas) 53
Byron Ellsworth Hamann
- El pasado ajeno: el tiempo criollo y el tiempo prehispánico
en Colombia 83
Carl Langebaek

- El pasado pesa tanto como una montaña: lugares
ancestrales y perspectivas diferentes sobre la historia en el
imperio inca 111
Steve Kosiba
- Pasados vegetales, presentes humanos, futuros animales:
orden del mundo y el tiempo entre los chibchas (norte de
Colombia y baja Centroamérica) 163
Juan Camilo Niño Vargas
- «Eso no es así»: pasados inconmensurables en la Sierra
Nevada de Santa Marta 195
Santiago Giraldo
- La escultura estratigráfica: estudio de un caso de
geoestética 205
Jeffrey Moser
- La recurrencia de Babilonia: historia local, historia
universal, y arqueofilia comparadas
en Afrodiasias, Van, y la Ciudad de México 245
Felipe Rojas
- La Quimera de Vasari: ontologías del estilo 283
Benjamin Anderson

Revivir de la basura: las extinciones históricas, la experiencia del pasado, y la arqueología de los fósiles recientes de la década de 1860	309
<i>Irina Podgorny</i>	
Las ruinas de lo absoluto: tres miradas cruzadas sobre el pasado en occidente	337
<i>Alain Schnapp</i>	
Perfil de los autores	365



Cuando un pájaro viviente es un vestigio arqueológico: considerando la arqueología desde una perspectiva de conocimiento diferente

Mariana Petry Cabral

UNA IDEA INCÓMODA

¿Cómo puede un pájaro viviente ser un vestigio arqueológico? Ese es el tipo de pregunta que esperaba de mis colegas arqueólogos cuando titulé este artículo. Una idea tan extraña e incómoda no encaja en lo que aprendemos sobre arqueología en cursos universitarios o en el trabajo de campo. Por el contrario, un pájaro viviente podría ser cualquier cosa *menos* un vestigio arqueológico. En este artículo, trataré de demostrar que una idea así de incómoda puede ser coherente una vez la abordamos como una traducción entre diferentes sistemas de conocimiento. Para ello, voy a recurrir a mi propia experiencia de traducción.

Durante muchos años de entrenamiento y práctica arqueológica, aprendí a identificar diferentes tipos de evidencia arqueológica, desde fragmentos de cerámica y residuos líticos hasta patrones de vegetación y montículos y otras estructuras de tierra. Tuve experiencias de trabajo de campo arqueológico y análisis de laboratorio en diferentes entornos geográficos e instituciones. Participé en proyectos en el extranjero y visité museos, sitios arqueológicos, laboratorios y lugares de almacenamiento en diferentes continentes. Aunque era consciente de que

siempre se puede aprender más en cualquier campo de conocimiento, consideraba que sabía lo suficiente sobre la diversidad arqueológica.

Por lo tanto, cuando me invitaron, hace casi 10 años, a conocer al pueblo wajãpi, un grupo indígena tupí-guaraní que vivía en el norte de la Amazonia (Estado de Amapá, Brasil), confiaba en que podíamos trabajar juntos mapeando sitios arqueológicos en una región que no había sido mapeada previamente por la arqueología. De hecho, estaba entusiasmada con esta tarea, preguntándome qué tipo de evidencia podíamos encontrar los wajãpi y yo en un entorno de bosque tropical perenne tan bien conservado. Para entonces, había estado trabajando y viviendo en el Amazonas durante cuatro años y ya estaba familiarizada con los antiguos sitios indígenas en esta región, los cuales esperaba encontrar en la Tierra Indígena Wajãpi.

Hubiera sido ingenuo de mi parte no esperar que la gente wajãpi tuviera diferentes explicaciones sobre los restos arqueológicos. Desde mi formación temprana como arqueóloga, estudié teoría antropológica, y aunque en ese momento no tenía entrenamiento formal en investigación etnológica, estaba bien versada en las etnologías amazónicas y estaba familiarizada con los debates alrededor de los límites de la ontología occidental para entender el pensamiento indígena.¹ De hecho, encontré el llamado *perspectivismo amerindio*, como lo propuso Eduardo Viveiros de Castro,² muy enriquecedor para pensar en los materiales arqueológicos de la Amazonia,³ siguiendo una tendencia reciente en la arqueología de esa región.⁴

Además de eso, no estaba completamente consciente del tipo de malentendido que el trabajo con un grupo indígena amazónico podría provocar en mi

1 *Nature and Society: Anthropological Perspectives*, editado por Philippe Descola y Gisli Pálsson (London y New York: Routledge, 1996); Eduardo Viveiros de Castro, «Images of Nature and Society in Amazonian Ethnology», *Annual Review of Anthropology* 25 (1996): 179-200; Eduardo Viveiros de Castro, «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4.3 (1998): 469-488.

2 Viveiros de Castro, «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism».

3 Mariana Petry Cabral y João Darcy de Moura Saldanha, «Du corps à la ceramique: un regard sur les objets funeraires Aristés», en *Índios no Brasil*, editado por Marianne Thys (Bruselas: Europalia International, 2011), 135-136.

4 Denise M. C. Gomes, «O perspectivismo amerindio e a ideia de uma estética americana», *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 7.1 (2012): 133-159; Cristiana

comprensión de la evidencia arqueológica. Siguiendo al antropólogo Eduardo Viveiros de Castro sobre el concepto de equívoco como «el modo de comunicación por excelencia entre diferentes posiciones perspectivistas»,⁵ intentaré abordar las perspectivas arqueológicas y las perspectivas de los wajãpi sobre rastros de sujetos del pasado como un «equívoco controlado»,⁶ desentrañando sus diferencias a pesar de las supuestas similitudes. Entendiéndolo como un acto de traducción, intentaré utilizarlo para subvertir nuestros propios conceptos arqueológicos y quizás ocasionar un impulso para pensar más allá de nuestra disciplina.⁷

No es por casualidad que elegí pensar en la traducción como parte de las estrategias de investigación. De hecho, como presentaré a continuación, la investigación arqueológica con el pueblo wajãpi se desarrolla como parte de un programa de capacitación de investigadores indígenas que se enfoca en crear comparaciones entre diferentes sistemas de conocimiento, coordinado por la antropóloga Dominique T. Gallois.⁸ La traducción en este contexto no es solo una cuestión de pasar de un idioma a otro. Según los investigadores wajãpi: «no podemos traducir una palabra de un idioma a otra palabra en otro idioma, porque detrás de

Barreto, «Modos de figurar o corpo na Amazônia précolonial», en *Antes de Orellana: Actas del Tercer Encuentro Internacional de Arqueología Amazónica*, editado por Stephen Rostain (Quito: Instituto Francés de Estudios Andinos, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales y Embajada de los Estados Unidos, 2014), 123-131 + 493-496.

5 Eduardo Viveiros de Castro, «Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation», *Tipiti: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2.1 (2004): 3-22.

6 Viveiros de Castro, «Perspectival Anthropology».

7 Alejandro Haber, *Una arqueología indisciplina* (Rosario: Asociación Latinoamericana de Antropología, Facultad de Humanidades y Artes y Universidad Nacional de Rosario, 2005); Whitney Battle-Baptiste, *Black Feminist Archaeology* (Walnut Creek: Left Coast Press, 2011); Cristóbal Gnecco, «“Escavando” arqueologías alternativas», *Revista de Arqueología SAB* 25.2 (2012): 8-22.

8 Dominique Tilkin Gallois, Lucia Szmrecsányi, Aikyry Wajãpi, Jawapuku Wajãpi, y Pesquisadores da Terra Indígena Wajãpi, «Saberes Wajãpi: Formação de pesquisadores e valorização dos registros etnográficos indígenas», *Otros saberes: Collaborative Research on Indigenous and Afro-descendant Cultural Politics*, editado por Charles R. Hale y Lynn Stephen (New Mexico: School for Advanced Research Press, 2013), 49-74.

las palabras hay ideas diferentes.»⁹ En este sentido, las siguientes comparaciones entre los sistemas de conocimiento de los wajãpi y de la arqueología se convirtieron en una parte central de la investigación arqueológica, haciendo de nuestros encuentros continuos ejercicios de traducción.

La traducción ha recibido últimamente una buena cantidad de debates desde la antropología (véase, por ejemplo, el número especial de *HAU: Journal of Ethnographic Theory*),¹⁰ también ha estado constantemente presente en la etnología indígena contemporánea en Brasil.¹¹ Utilizo aquí una interpretación de la traducción como un modo de comunicación entre diferentes lógicas, lo que presupone que es posible una cierta conmensurabilidad. Intento activarla en el sentido que Eduardo Viveiros de Castro nos incita a hacerlo: «una buena traducción es aquella que permite que los conceptos ajenos se deformen y subviertan la caja de herramientas conceptual del traductor para que la *intentio* del idioma original se puede expresar dentro del nuevo».¹²

Para poder hacer eso, primero debo volver al contexto en el que se desarrolló mi investigación con el pueblo wajãpi, algo absolutamente esencial no solo para mis reflexiones sobre arqueología, sino también para proporcionar un terreno fértil para sembrar ideas provocadoras sobre la construcción de conocimiento, investigación colaborativa y sobre nuestro impacto en las vidas de los demás.

9 Wajãpi Researchers, *Formação de Pesquisadores Wajãpi* (São Paulo y Macapá: Apina y Iepé, 2012).

10 William F. Hanks y Carlo Severi, «Translating Worlds: The Epistemological Space of Translation», *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4.2 (2014): 1-16.

11 Véase, por ejemplo, Manuela Carneiro da Cunha, «Questões suscitadas pelo conhecimento tradicional», *Revista de Antropologia* 55.1 (2012): 439-464; Pedro de Niemeyer Cesarino, «Donos e Duplos: relações de conhecimento, propriedade e autoria entre os Marubo», *Revista de Antropologia* 53.1 (2010): 147-197; Dominique Tilkin Gallois, «Traduções e aproximações indígenas à mensagem cristã», *Cadernos de Tradução* (UFSC) 2.30 (2012): 63-82; Davi Kopenawa y Bruce Albert, *The Falling Sky: Words of a Yanomami Shaman* (Cambridge y London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013).

12 Viveiros de Castro, «Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation».

EL PUEBLO WAJĀPI

Los wajāpi son un pueblo indígena amazónico que vive en el norte de Brasil (Estado de Amapá) y en la Guayana Francesa. He venido trabajando con los wajāpi en Amapá, del lado brasileño, donde viven en la Tierra Indígena Wajāpi (TIW), que el gobierno brasileño reconoció oficialmente como Tierra Indígena en 1996 después de un largo proceso pionero de demarcación participativa.¹³ La Tierra Indígena Wajāpi tiene un área de cerca de 6.000 km², se encuentra ubicada en un denso bosque tropical (figura 1), en su mayoría rodeada de Áreas de Conservación Permanente, las cuales el Código Forestal Brasileño define como áreas de gran interés ambiental. A pesar de su ubicación privilegiada, el pueblo wajāpi todavía lucha contra las compañías mineras, los mineros del oro, y los asentamientos agrarios patrocinados por el gobierno que actúan en su vecindario.

Hablan un idioma tupí-guaraní (wajāpi) y tienen una larga historia de fusiones y fisiones con otros pueblos indígenas,¹⁴ lo que refleja un proceso histórico muy dinámico, al igual que otros pueblos indígenas alrededor del mundo. El contacto oficial con la sociedad brasileña comenzó en la década de 1970 a través de la Fundación Nacional del Indio (FUNAI) cuando un proyecto vial llegó al área de los wajāpi.¹⁵ Afortunadamente, la construcción de la carretera no avanzó, pero sigue siendo un recuerdo vívido de deforestación y enfermedades. En ese momento, eran solamente 151 personas.¹⁶ Según datos del Ministerio de Salud, hoy son más de 1300 personas las que viven en más de 60 poblados dispersos en la

13 Dominique Tilkin Gallois, *Terra Indígena Wajāpi: da demarcação às experiências de gestão territorial* (São Paulo: Iepé, 2011).

14 Pierre Grenand y Françoise Grenand, «Em busca da aliança impossível. Os Wayāpi do norte e seus branco», en *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*, editado por Bruce Albert y Alcida Rita Ramos (São Paulo: Editora UNESP, 2002), 145-178; Pierre Grenand, Dominique Tilkin Gallois, y Françoise Grenand, «Un peuple Tupi-Guarani: les Wayāpi», en *Encyclopédies palikur, wayana, y wayāpi. Langue, milieu et histoire*, editado por Françoise Grenand (Orleans: Presses Universitaires d'Orleans, 2009), 86-115.

15 Dominique Tilkin Gallois, «Nossas falas duras. Discurso político e auto-representação», en *Pacificando o branco: cosmologias do contato no norte-amazônico*, editado por Bruce Albert y Alcida Rita Ramos (São Paulo: Editora UNESP, 2002), 211-232.

16 Gallois, *Terra Indígena Wajāpi: da demarcação às experiências de gestão territorial*.

Tierra Indígena Wajãpi

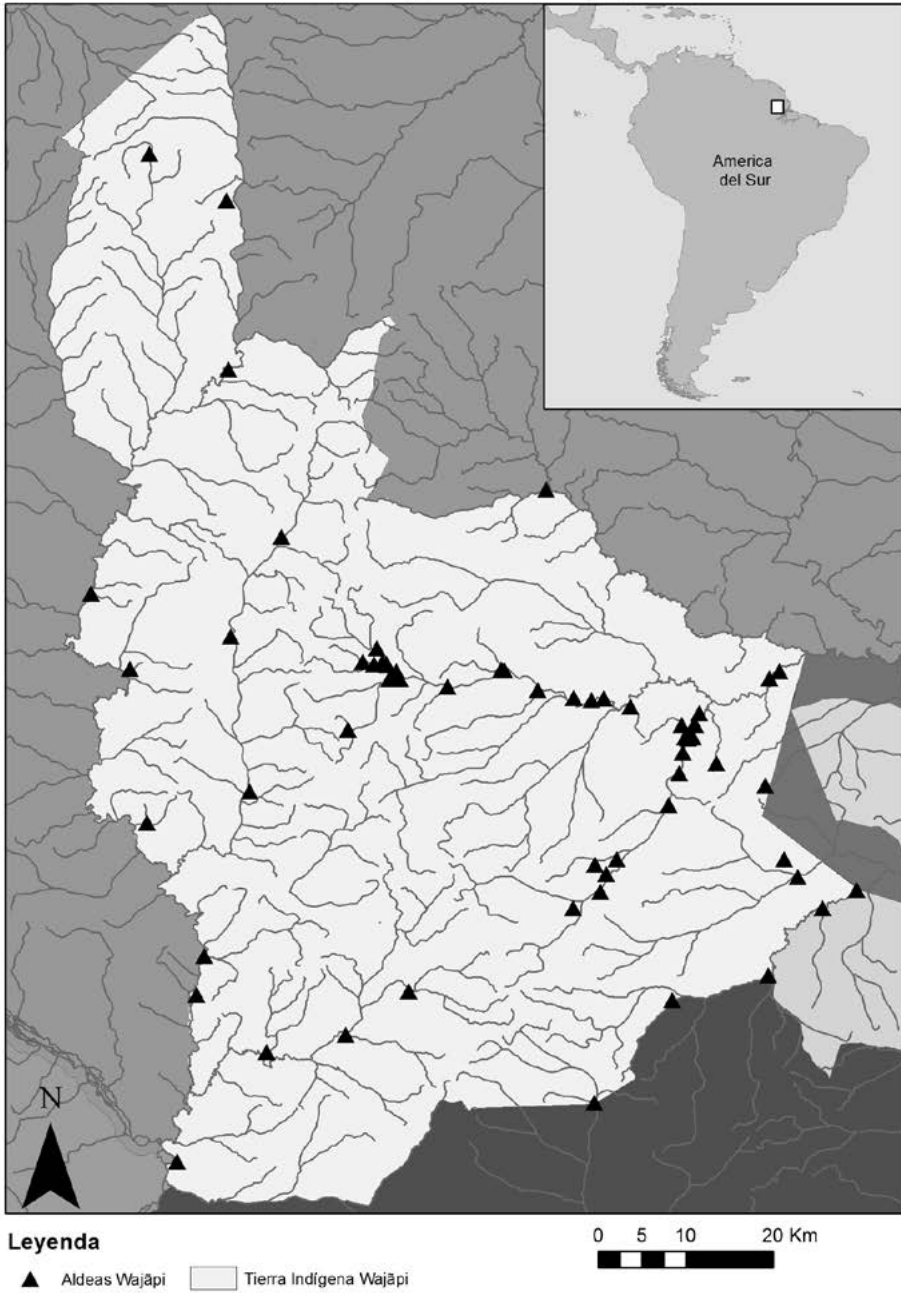


Figura 1. Mapa del Territorio Indígena Wajãpi en el norte de Brasil

TIW.¹⁷ Este crecimiento poblacional refleja un proceso que también ha ocurrido en muchos grupos indígenas brasileños en las últimas décadas.¹⁸

El pueblo wajãpi valora un patrón de asentamiento disperso, que contribuye a la autonomía económica y política de cada grupo familiar¹⁹ y que da como resultado muchos poblados pequeños, algunos de los cuales podrían estar habitados tan solo unos pocos meses del año. Los poblados más grandes alcanzan a albergar unas 100 personas, pero la mayoría de ellos tendrá alrededor de 30 personas (análisis de datos del Ministerio de Salud Brasileño).²⁰

En 2002, el Instituto de Patrimonio Histórico y Artístico Brasileño (IPHAN) reconoció al pueblo wajãpi como dueño y poseedor del patrimonio brasileño, inscribiendo el «Arte Kusiwa - pintura corporal y arte gráfico wajãpi» en la Lista del Patrimonio Inmaterial Brasileño. Posteriormente, en 2003, la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) proclamó «las expresiones orales y gráficas de los wajãpi» como una de las obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad, lo que llevó a su inscripción en 2008 en la Lista Representativa del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Humanidad.²¹ Ambos procesos de gestión del patrimonio son fundamentales para explicar cómo conocí a los wajãpi, ya que provocaron una serie de actividades de protección y administración del patrimonio wajãpi, con las que se conecta la investigación arqueológica.

Como ha demostrado Dominique T. Gallois, la «cultura wajãpi» es una construcción reciente vinculada a las maneras como el pueblo wajãpi eligió lidiar con la sociedad nacional y las instancias gubernamentales de poder, incluidas las

17 Caracterização do DSEI Amapá e Norte do Pará, conforme Edital de Chamada Pública n. 2/2017 (item 3.1) (Ministério da Saúde, 2017). En: <https://www.gov.br/saude/pt-br/composicao/sesai/editais-e-transparencia/editais/2017/arquivos/CaracterizacaoDSEIAmapaChamadaPublican022017.pdf>

18 *Povos Indígenas no Brasil, 1996-2000*, editado por Carlos Alberto Ricardo (São Paulo: Instituto Socioambiental, 2000).

19 Gallois, *Terra Indígena Wajãpi: da demarcação às experiências de gestão territorial*.

20 Caracterização do DSEI Amapá e Norte do Pará, conforme Edital de Chamada Pública n. 2/2017 (item 3.1) (Ministério da Saúde, 2017).

21 Dominique Tilkin Gallois, «Cultivating a Culture: Wajãpi Inventions», en *Anthropologies of Guayana: Cultural Spaces in Northeastern Amazonia*, editado por Neil L. Whitehead y Stephanie W. Alemán (Tucson: University of Arizona Press, 2009), 222-234.

políticas patrimoniales administradas por el IPHAN y la UNESCO. En su análisis, Gallois enfatiza el papel activo de los pueblos indígenas en la construcción de su propia «cultura»:

es en un entorno legal y administrativo controlado donde se aprende a ser «indio» o, más bien, a ocupar el espacio ambiguo reservado para los amerindios dentro de la sociedad brasileña. Es en este contexto que se anima a los adultos y jóvenes wajãpi a producir ideas, proyectos, traducciones, neologismos, representaciones y objetos que se ajusten a lo que se espera de ellos: representarse a sí mismos y explicar que tienen una «cultura wajãpi». ²²

Como un discurso al exterior, la expresión «ser wajãpi» tiende a homogeneizar un colectivo que está hecho de muchas parcialidades. Por lo tanto, uno debe ser cauteloso al considerar a los wajãpi como una entidad única y uniforme, pero al mismo tiempo uno también debe saber que manejan activamente tal noción precisamente para conducir sus relaciones con los agentes circundantes. Como aprendí mientras trabajaba con ellos, intento presentar una figura rica y compleja de una pequeña parte de su conocimiento sobre cosas de su pasado.

Usaré «wajãpi» como un adjetivo colectivo que se refiere a diferentes narrativas y conocimientos abarcados por diferentes facciones políticas (*wana kō*), asumiendo su propia proposición de una «cultura wajãpi» aunque todavía sensible a sus divergencias. De hecho, como mi colaboración con el pueblo wajãpi está relacionada en gran medida con cuestiones de Patrimonio Cultural, enredadas con todo el proceso de gestión del patrimonio que se inició con la inscripción del arte y el conocimiento kusiwa a nivel brasileño e internacional, trato claramente el discurso al exterior, aunque también sigo las divergencias internas y la negociación.

LA ARQUEOLOGÍA Y EL CONOCIMIENTO WAJÃPI

Conocí a los wajãpi a través de la antropóloga Dominique Tilkin Gallois, quien ha trabajado con ellos durante muchos años, ayudándolos de varias maneras a fortalecer sus prácticas culturales y su acción política, así como a luchar por

22 Gallois, «Cultivating a Culture: Wajãpi Inventions», 224.

los derechos constitucionales de los pueblos indígenas en Brasil. Desde 2005, Gallois coordina el Programa de Capacitación de Investigadores Wajãpi centrado en la formación de investigadores indígenas, quienes participan en la elaboración y el debate de un inventario de tradiciones orales y prácticas culturales.²³ Fue a través de este programa que me presentaron a los wajãpi, mientras participaba en talleres y viajes de campo para presentar la arqueología como una disciplina científica para los wajãpi. Fui la primera arqueóloga que conocieron y me presentaron como especialista en cerámica antigua, lo que los llevó a nombrarme *Tapengwera*, «Fragmentos de Cerámica», o también *Tapengwera Jara*, «Maestro en Fragmentos de Cerámica»,²⁴ una referencia a un amplio concepto indígena en la Amazonia, el *maestro*, que posee y cuida de sus criaturas.²⁵

Colaboré como arqueóloga participando en actividades relacionadas principalmente con el plan para salvaguardar el conocimiento tradicional de los wajãpi. Este plan recibe fondos del Instituto de Patrimonio Histórico y Artístico Brasileño (IPHAN) a través de una política amplia para salvaguardar las prácticas culturales brasileñas reconocidas como patrimonio nacional. Las personas wajãpi y los consultores (incluida Dominique T. Gallois) construyeron este plan con el objetivo de fortalecer las prácticas culturales y el conocimiento tradicional.²⁶ Como parte del plan, según lo propuesto por los ancianos, la antropóloga Dominique Gallois coordina el Programa de Capacitación de Investigadores Wajãpi:

el programa de capacitación busca dar prioridad a temas relacionados con la diversidad de formas de construir y transmitir conocimiento. En particular, por una parte, busca resaltar las diferencias entre las

23 Dominique Tilkin Gallois, Lucia Szmrecsányi, Aikyry Wajãpi, Jawapuku Wajãpi, y Pesquisadores da Terra Indígena Wajãpi, «Saber es Wajãpi: Formação de pesquisadores e valorização dos registros etnográficos indígenas».

24 Entre los wajãpi de la Guayana Francesa, Pierre y Françoise Grenand notaron el uso de este concepto como una clasificación nativa para los científicos: maestro en suelos, maestro en pájaros, etcétera. Pierre Grenand y Françoise Grenand, «Em busca da aliança impossível», 145-178.

25 Carlos Fausto, «Donos demais: Maestria e Domínio na Amazônia», *Mana* 14.2 (2008): 329-366.

26 Dominique Tilkin Gallois, *Expressão gráfica e oralidade entre os Wajãpi do Amapá, Dossiê IPHAN 2 {Wajãpi}* (Rio de Janeiro: IPHAN/ MinC, 2006).

«lógicas» o teorías adyacentes a las clasificaciones y explicaciones académico-científicas occidentales y, por otro parte, las [teorías] que sustentan las clasificaciones y explicaciones dentro del pensamiento wajāpi.²⁷

Por lo tanto, la investigación arqueológica surgió como parte de la formación de los investigadores, como otra forma de mostrar las diferencias entre los sistemas de conocimiento. De hecho, Dominique Gallois fue quien sugirió que se consultara a un arqueólogo en respuesta a los interrogantes de los investigadores y ancianos wajāpi sobre los hallazgos arqueológicos.

Al principio, una facción política (*Mariry wana*) dirigió el interés de los wajāpi en la arqueología, ya que habían estado animando a la antropóloga Dominique Gallois a interesarse en los fragmentos de cerámica en una aldea distante. Ellos ofrecieron llevarme en un largo viaje de campo a un poblado muy alejado (a unos siete días a pie del poblado principal). Tal vez porque soporté bien las exigencias del viaje (no lloré, como dijo una anciana) y porque encontramos varios sitios arqueológicos en el camino, otras personas se interesaron cada vez más en nuestro viaje y, por lo tanto, se despertó su curiosidad sobre mi conocimiento y las posibilidades de establecer algún intercambio conmigo.

Al hacer presentaciones a ancianos e investigadores, pronto se hizo evidente que conocen una miríada de lugares donde encontrar materiales arqueológicos, ya sea en sus poblados y huertas o en caminos y sitios de caza. Además, se interesaron en el hecho de que había personas en la sociedad brasileña que realmente se preocupaban por esos lugares, gente como yo, una arqueóloga, cuya profesión era precisamente investigar esos lugares. En cierto modo, me recordaron lo afortunada que era de que tales actividades fueran un trabajo formal.

Mientras presentaba fotos de nuestro viaje a los wajāpi, noté que también estaban muy interesados en conocer los sucesos cotidianos en la ruta: ¿cómo estaba el camino? ¿Cuántos días de caminata tomó ir de un poblado a otro? ¿Quién estaba en cada poblado? ¿Qué animales de caza comimos? ¿Dónde nos detuvimos a descansar? ¿Dónde acampamos? ¿Pescamos o cazamos en esa área? ¿Llovió? ¿Escuchamos ruidos extraños? ¿Con qué soñé? Y así sucesivamente. En ese momento, no me di cuenta de que no solo estaban haciendo preguntas al azar; en

27 Dominique Tilkin Gallois, Lucia Szmrecsányi, Aikyry Wajāpi, Jawapuku Wajāpi, y Pesquisadores da Terra Indígena Wajāpi, «Saberes wajāpi: Formação de pesquisadores e valorização dos registros etnográficos indígenas».

realidad estaban evaluando las múltiples posibilidades de encuentros en los que podríamos haber estado involucrados.

Los wajãpi, como es el caso de los pueblos indígenas amazónicos en general, perciben la presencia y las acciones de muchas entidades diferentes a nuestro alrededor. Como tal, desde un punto de vista indígena, mucha más gente puebla el mundo de lo que el pensamiento científico occidental puede imaginar. Existe una profusa literatura antropológica sobre ontologías amerindias,²⁸ que muestra cómo la condición de persona no se limita a la humanidad, ya que es una cualidad que se encuentra en los objetos, animales, plantas, rocas, viento, sol y luna, y así sucesivamente. Por ejemplo, el pueblo manchineri (en el alto río Purus) considera algunas colinas como sus antepasados, y en el alto río Negro el pueblo tukano ve a sus ancestros en los ríos.²⁹ En cuanto a los wajãpi, Joana Cabral de Oliveira muestra cómo una huerta wajãpi está llena de agentes no humanos en todos y cada uno de los cultivos, exigiendo cuidados específicos e incluso imponiendo prohibiciones.³⁰ Por lo tanto, estos sujetos que no son humanos son parte integrante de las *socialidades* indígenas de la Amazonia,³¹ lo que requiere negociaciones activas a diario.

28 Tânia Stolze Lima, «O dois e seu múltiplo: Reflexões sobre o perspectivismo em uma cosmologia tupi», *Mana* 2 (1996), 2.2 (1996): 21-47; *The Occult Life of Things: Native Amazonian Theories of Materiality and Personhood*, editado por Fernando Santos-Granero (Tucson: University of Arizona Press, 2009); Viveiros de Castro, «Exchanging Perspectives».

29 En cuanto a los manchineri, véase Pirjo Kristiina Virtanen, «Constancy in Continuity? Native Oral History, Iconography, and Earthworks on the Upper Purús River», en *Ethnicity in Ancient Amazonia: Reconstructing Past Identities from Archaeology, Linguistics, and Ethnohistory*, editado por Alf Hornborg y Jonathan D. Hill. Boulder, (Colorado, University of Colorado Press, 2011), 279-298. En cuanto al pueblo tukano, véase Stephen Hugh-Jones, «Escrever na pedra, escrever no papel», en *Rotas de criação e transformação: narrativas de origem dos povos indígenas do Rio Negro*, editado por Geraldo Andreollo (São Paulo y São Gabriel da Cachoeira: Instituto Socioambiental, Federação das Organizações Indígenas do Rio Negro, 2012), 138-167.

30 Joana Cabral de Oliveira, «Mundos de roças e florestas», *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas* 11.1 (2016): 115-131.

31 Fausto, «Donos demais»; Viveiros de Castro, «Exchanging Perspectives»; Santos-Granero (editor), *The Occult Life of Things*.

Ha sido muy notorio en la investigación etnográfica la cantidad de personas diferentes que existen para los pueblos amerindios además de los humanos, lo que me llevó a preguntarme si estas personas no humanas también produjeron vestigios materiales de sus acciones pasadas. No me di cuenta entonces de que su propia existencia, en cierto modo, también podría entenderse como rastros de eventos pasados, como lo presentaré a continuación. Estos son los caminos a los que los wajāpi me condujeron en nuestras traducciones en torno a la arqueología, sacando a la luz las preguntas sobre qué es un sitio arqueológico y quién puede (o no) dejar rastros arqueológicos.

A la luz de tales relatos etnográficos, entendí que hacer arqueología con los wajāpi requeriría que yo reconociera las formas wajāpi de conocer no solo los asuntos arqueológicos, sino también la vida en general. No podría llevar a cabo un proyecto de arqueología en la Tierra Indígena Wajāpi ignorando el conocimiento de los wajāpi, so pena de arruinar nuestros esfuerzos de colaboración para trabajar juntos, sin mencionar el riesgo de reforzar una práctica científica autoritaria. En tal contexto, a cada paso del camino, la arqueología se entrelaza con el conocimiento nativo, pero se necesita una inmersión etnográfica para percibir eso y ser capaz de participar en las negociaciones de la vida cotidiana. Tuve la suerte de tener esa oportunidad.

LA ARQUEOLOGÍA MÁS ALLÁ DE LA PERSPECTIVA CIENTÍFICA

La arqueología ha sido testigo en la última década de un «giro etnográfico», como lo expresa Quetzil Castañeda,³² que apunta a una colaboración fructífera entre arqueólogos y antropólogos, y conduce a importantes reflexiones sobre el alcance y los objetivos de la práctica arqueológica en la sociedad contemporánea.³³

32 Quetzil Castañeda, «The “Ethnographic Turn” in Archaeology», en *Ethnographic Archaeologies: Reflections on Stakeholders and Archaeological Practices*, editado por Quetzil Castañeda y Christopher Matthews, (Plymouth: Altamira Press, 2008), 25-61.

33 Entre otros, véase Karen Anne Pyburn, «Practising Archaeology — As if it Really Matters», *Public Archaeology* 8.2-3 (2009): 161-175; Yannis Hamilakis y Aris Anagnostopoulos, «What is Archaeological Ethnography?», *Public Archaeology* 8.2-3 (2009): 65-87; *Indigenous Peoples and Archaeology in Latin America*, editado por Cristóbal Gnecco y Patricia Ayala (Walnut Creek:

Gran parte del debate proviene de investigaciones desarrolladas con comunidades vivas, creando líneas entrelazadas con la etnoarqueología y las arqueologías indígenas.³⁴ De hecho, los investigadores que se ocupan de cuestiones de colaboración activa con comunidades vivas, alineados con las prácticas de descolonización, recurren a la etnografía como un medio importante para comprender a sus semejantes y desarrollar formas de co-construir conocimiento.³⁵

Inspirada por estos debates, busqué experimentar enfoques etnográficos en mi práctica arqueológica, abriéndome a una nueva experiencia de construcción de conocimiento, donde yo ya no era la principal (y única) poseedora del conocimiento arqueológico.³⁶ Sobre la base de un entorno de colaboración creado a través del Programa de Capacitación de Investigadores Wajãpi, uní esfuerzos con investigadores y ancianos indígenas, la antropóloga Dominique T. Gallois y algunos otros consultores, para construir un programa de investigación arqueológica. Este programa se alineó con otros esfuerzos relacionados con el fortalecimiento de las prácticas culturales y el conocimiento, además se benefició en

Left Coast Press, 2011); Sonia Atalay, *Community-based Archaeology: Research with, by, and for Indigenous and Local Communities* (Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press, 2012).

34 Jerimy J. Cunningham y Scott MacEachern, «Ethnoarchaeology as Slow Science», *World Archaeology* 48.5 (2016): 628-641.

35 Por ejemplo: Lesley Fordred Green, David R. Green, y Eduardo Góes Neves, «Indigenous Knowledge and Archaeological Science: The Challenges of Public Archaeology in the Reserva Uaçá», *Journal of Social Archaeology* 3.3 (2003): 366-398; *Collaboration in Archaeological Practice: Engaging Descendant Communities*, editado por Chip Colwell-Chanthaphonh y Thomas John Ferguson, (Plymouth: Altamira Press, 2008); Fabíola Andréa Silva, Eduardo Bsepalez, y Francisco Forte Stuchi, «Arqueologia Colaborativa na Amazônia: Terra Indígena Kuatinemu, Rio Xingu, Pará», *Amazônica* 3.1 (2011): 32-59; Alejandro Haber, «Decolonizing Archaeological Thought in South America», *Annual Review of Anthropology* 45 (2016): 469-485; Juliana Salles Machado, «Arqueologias indígenas, os Laklãnõ Xokleng e os objetos do pensar», *Revista de Arqueologia SAB* 30.1 (2017): 89-119.

36 Paolo Fortis y Istvan Praet, «Introduction», en *The Archaeological Encounter: Anthropological Perspectives*, editado por Paolo Fortis y Istvan Praet (St. Andrews: Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies, University of St. Andrews, publicación ocasional 33, 2011), 35-53.

gran medida de un proyecto de colaboración más amplio destinado a debatir los rastros, marcas, y narraciones sobre el comienzo de los tiempos para los wajãpi.³⁷

Con el fin de construir un terreno de colaboración, comenzamos con talleres de introducción a la arqueología como una disciplina científica. Durante estos talleres, discutimos aspectos de la producción de conocimiento arqueológico. Más allá de enseñar arqueología, estábamos buscando comparaciones entre las formas de conocimiento, incitando observaciones sobre las relaciones entre los wajãpi y las formas arqueológicas de conocimiento. Concluimos que ambos sistemas de conocimiento funcionan con vestigios materiales del pasado, aunque no siempre estuvimos de acuerdo sobre cuáles eran esos rastros. También fue un medio importante para enfatizar cómo cada sistema de conocimiento, incluida la ciencia moderna, tiene diferentes formas de conocimiento, que se aprenden de lecciones tanto prácticas como teóricas.

Nuestros debates comenzaron con evidencia arqueológica convencional, como fragmentos de alfarería o surcos pulidos en lechos de roca. Estos fueron los restos arqueológicos con los que estaba familiarizada, los que pude identificar y registrar fácilmente. Para los wajãpi, esos también eran restos familiares, aunque los explicaron en términos bastante diferentes.

Nuestro primer desencuentro tuvo que ver con marcas en las rocas a la orilla del río. Todos vimos exactamente las mismas marcas, pero las entendimos de maneras muy diferentes (figura 2). Como arqueóloga entrenada, reconocí surcos y cuencas pulidas, un vestigio arqueológico muy común en el Amazonas. Por otra parte, ellos reconocieron las huellas de su héroe creador (*Janejarã*), que caminó sobre las rocas en un pasado distante cuando las rocas aún estaban blandas. Había aprendido a identificar surcos pulidos con los profesores (¿ancianos?) durante las salidas al campo, había asistido a conferencias y leído artículos sobre el tema. Me sentía muy segura de todo ello. Por su parte, mis colegas investigadores wajãpi habían aprendido a identificar las huellas de *Janejarã* con sus padres y abuelos (¿profesores?) mientras caminaban sobre ellas por senderos a lo largo del territorio, donde además escucharon muchas veces las narraciones de ancianos sobre el paradero de *Janejarã* en el comienzo de los tiempos. Ellos también estaban muy seguros de eso.

37 Dominique Tilkin Gallois, Mariana Petry Cabral, Aikyry Wajãpi, y Jawaruwa Wajãpi, *Relatório do Projeto Jane Ypy: Documentação dos saberes wajãpi sobre a formação da terra e da humanidade (Convênio n.774915/2012 – IPHAN/Iepé)* (Macapá-São Paulo: Instituto de Pesquisa e Formação Indígena - Iepé / IPHAN, 2014).



*Perspectiva
arqueológica*

Perspectiva Wajãpi

¿Qué vemos?	Surcos y cuencas pulidas	Huellas y marcas de asiento de Janajerã (héroe creador)
¿Cómo lo explicamos?	Producidos con herramientas para pulir piedra	Lugar de descanso de Janajerã cuando las rocas estaban todavía blandas (comienzo de los tiempos)

Figura 2. Perspectivas arqueológicas y de los wajãpi sobre marcas en rocas en el río Inipuku. (Foto de la autora).

Para mantener la colaboración, se hizo evidente que esas diferencias debían abordarse con atención y cuidado. No era una cuestión de creencia, era una cuestión de perspectivas ontológicas, y eso cambia todo lo demás. Mis certezas como arqueóloga entrenada, que se construyeron y solidificaron durante muchos años de práctica arqueológica, de repente no fueron suficientes para explicar una huella material del pasado. Este hecho me hizo comprender que el conocimiento

arqueológico, como cualquier forma de conocimiento, tiene sus límites dentro de sí mismo. Para crear diálogos con otros conocimientos, debemos superar estos límites y tender puentes hacia diferentes entendimientos.

Hacer comparaciones nos llevó a construir puentes entre los sistemas de conocimiento, permitiendo ejercicios de traducción.³⁸ A medida que entendíamos las perspectivas de los demás, a pesar de las muchas limitaciones que aún enfrentamos, realizamos un ejercicio de reflexión arqueológica desde el punto de vista wajāpi. Además, provocó un nuevo cambio en mis percepciones de los restos arqueológicos, amplificándolo a una serie de marcas no convencionales de eventos pasados, que solo podían entenderse a partir de un trasfondo teórico wajāpi.

Junto con los talleres, hicimos varios viajes a diferentes regiones dentro y fuera de la Tierra Indígena Wajāpi, visitando lugares donde se podían percibir vestigios materiales del pasado. Los ancianos fueron los guías principales en la mayoría de los viajes, compartiendo sus conocimientos y experiencia en la observación y dirigiendo nuestra atención a muchos aspectos diferentes en los emplazamientos que visitamos. En estos lugares o en los poblados, nos proporcionarían largas narraciones, aprendidas de sus padres y abuelos, que son los antecedentes teóricos que sustentan el conocimiento wajāpi. En estas visitas, estábamos experimentando las lecciones prácticas sobre rastros materiales del pasado, que involucraron muchos sujetos diferentes de los humanos. Al mismo tiempo, también invertimos en la aplicación y prueba del saber arqueológico en estos lugares, elaborando comparaciones entre los sistemas de conocimiento.

Uno de esos puntos es un antiguo poblado de la serpiente gigante Anaconda. De hecho, en cada río uno puede encontrar tales poblados en las aguas estancadas; están en el fondo de los ríos, pero solo los chamanes pueden verlos, aunque muchas personas pueden oír ruidos u oler cosas de los poblados submarinos de Anaconda al pasar por ellos.³⁹ Sin embargo, de un escenario particular, un pequeño lago dentro del bosque, las narraciones dicen que ese lago en sí fue el resultado de una lucha entre la gigante Anaconda (dueña de las aguas) y un wajāpi

38 Dominique Tilkin Gallois, Mariana Petry Cabral, Aikyry Wajāpi y Jawaruwa Wajāpi, *Relatório do Projeto Jane Ypy*.

39 Mariana Petry Cabral, «Sobre el ronquido del hacha y otras cosas extrañas: Reflexiones sobre la arqueología y otros modos de conocimiento», en *Sentidos Indisciplinados: Arqueología, Sensorialidad y Narrativas Alternativas*, editado por José Roberto Pellini, Andrés Zarankin, y Melisa Salerno (Madrid: JAS Arqueología S.L.U., 2017), 221-250.

ancestral. Como comenté en otra oportunidad,⁴⁰ la visita a este lugar hizo que los jóvenes investigadores wajāpi se sorprendieran por la fuerza del conocimiento de sus mayores. Las narraciones cuentan que Anaconda se enfureció con un antepasado wajāpi y creó un remolino girando alrededor de sí misma, lo que convirtió todo en un vórtice lleno de agua, creando así el lago. Después de eso, Anaconda estableció su poblado en el fondo del lago, donde todavía viven hoy (Anaconda, su familia y el antepasado wajāpi). Mientras visitábamos este lugar, dos ancianos nos guiaron señalando características que marcan eventos antiguos: la forma redonda del lago y las pendientes pronunciadas (causadas por el remolino), un pequeño arroyo que fue hecho por el camino de Anaconda para encontrarse con los antiguos chamanes, la falta de huellas de animales alrededor del lago (ya que conocen el sitio de la aldea de Anaconda) y el silencio alrededor del lago (que respetamos con gran atención). En cuanto al conocimiento arqueológico, no pudimos encontrar ningún rasgo antropogénico, pero lo registramos con fotografías, dibujos y muchas grabaciones con los ancianos.

Algunos de los desafíos que enfrentamos al visitar diferentes lugares trataban directamente con el concepto de sitio arqueológico y su expresión en políticas públicas por parte del Instituto Nacional (IPHAN). En talleres, discutimos parte del aparato legal sobre sitios y materiales arqueológicos en Brasil. Por lo tanto, cuando los jóvenes investigadores wajāpi me pidieron que registrara el antiguo poblado de la serpiente gigante Anaconda como un sitio arqueológico, estaban actuando según los principios que guían la política arqueológica en Brasil. De hecho, hicieron un cambio ontológico para aplicar una política nacional a una perspectiva indígena, utilizando el equívoco como un medio para construir un puente entre los diferentes sistemas de conocimiento. Aunque no registramos tal lugar como un sitio arqueológico, dada la falta de rastros humanos antiguos que se requieren para cumplir con el formulario de registro del sitio arqueológico del IPHAN (aunque había muchos rastros del pueblo Anaconda), este movimiento ontológico realizado por los investigadores wajāpi abrió un espacio para nuestros ejercicios mutuos de traducción. Ellos hicieron evidentes las diferencias entre nuestras «arqueologías»: en cuanto a la arqueología científica, solo las personas

40 Mariana Petry Cabral, «Traces of Past Subjects: Experiencing Indigenous Thought as an Archaeological Mode of Knowledge», *Journal of Contemporary Archaeology* 2.2 (2015): 4-7.

humanas se consideran sujetos válidos de investigación;⁴¹ mientras que para los wajãpi, además de los humanos, hay muchas otras personas que interactúan en el mundo. En otras palabras, lo que entendemos como «personas» son colectivos bastante diferentes.⁴² En este sentido, en lugar de «presumir un unívoco», la traducción del antiguo poblado de la Anaconda como sitio arqueológico podría tomarse como un «equivoco controlado».⁴³ Veo este equivoco como la fusión de dos afirmaciones diferentes, una del conocimiento wajãpi (hay más personas en el mundo que solo personas humanas) y otra del conocimiento arqueológico (la evidencia arqueológica está conectada con las personas). En mi opinión, los investigadores wajãpi están llevando a cabo una traducción para mantener diálogos con la arqueología, siguiendo sus propios intentos de pasar de contextos de comunicación y traducir «mundos» (como lo proponen Hanks y Severi).⁴⁴ Mientras hacen eso, subvierten (y tal vez traicionan) la afirmación arqueológica al producir su propia declaración, y ese es un movimiento importante que debe hacerse dentro de la arqueología: permitir perturbaciones en nuestras certezas.

SOBRE EL PÁJARO VIVIENTE: EL JACAMÍN

El Jacamín (*Psophia crepitans*, trompetero aligrís) es un ave amazónica que se encuentra en el noroeste del Amazonas así como en el escudo de la Guayana, el cual se caracteriza por un cuerpo negro con grupa y espalda grises, de unos 50 centímetros de altura.⁴⁵ Los jacamines no son grandes voladores, más bien co-

41 En arqueología hay muchos debates sobre cosas como sujetos, sin embargo, todavía se apoyan en su dependencia de los sujetos humanos para ser entendidas como arqueológicas, es decir, lo material solo es arqueológico una vez se conecta a algún sujeto humano.

42 En cuanto a la condición de persona en las sociedades amerindias, véase el trabajo pionero: Anthony Seeger, Roberto da Matta, y Eduardo Viveiros de Castro, «A Construção da Pessoa nas Sociedades Indígenas Brasileiras», *Boletim do Museu Nacional* 32 (1979): 2-19.

43 Viveiros de Castro, «Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation».

44 William F. Hanks y Carlo Severi, «Translating Worlds: The Epistemological Space of Translation».

45 En: en.wikipedia.org/wiki/Grey-winged_trumpeter.

rrer por el suelo. Los wajāpi, como muchos otros pueblos indígenas de la zona, disfrutaban manteniendo a estas aves como mascotas.

Como pájaro viviente, el Jacamín es parte de lo que llamamos, en términos occidentales, naturaleza o incluso un recurso natural. Ambos conceptos son ajenos al lenguaje wajāpi y son muy difíciles de traducir, ya que transmiten una comprensión muy distinta de los ámbitos de la vida, incluida la idea misma de la condición de persona. De hecho, es exactamente nuestro concepto de condición de persona (limitado a personas humanas) el que activamos para definir una expresión arqueológica y la razón por la que no consideramos que un pájaro viviente sea un vestigio arqueológico, tan obvio como podría parecer.

Para los wajāpi, así como para la mayoría de los pueblos amerindios, al principio de los tiempos solo había personas. Todos los seres vivientes eran personas, hablaban como personas, vivían como personas, tenían fiestas y tocaban canciones. Hay largas narraciones sobre los tiempos antiguos y siempre se refieren a los antepasados que estuvieron allí y fueron testigos de los eventos. Por lo tanto, las narraciones se conectan con una persona-sujeto, que luego pudo contar el relato a otros sujetos, creando una red de transmisión que llega hasta nuestros días. Investigaciones etnográficas recientes entre los wajāpi⁴⁶ enfatizan cuán significativa es esta subjetividad para medir la autoridad de una narración dada: si no se refiere a un antepasado, si los ancianos no la han escuchado, entonces podría no ser cierta. Este es un punto importante, ya que revela la coherencia interna y los modos de evaluar las pretensiones de conocimiento.⁴⁷

Si todos eran personas en el comienzo de los tiempos, también lo era el Jacamín. La razón por la que se nos aparecen como seres distintos de los humanos tiene que ver con las muchas transformaciones que ocurrieron en el camino. Sin embargo, uno no debe dejarse engañar por su apariencia, ya que todavía son personas, pero desde la perspectiva del cuerpo humano, los vemos como pájaros. El antropólogo Eduardo Viveiros de Castro acuñó el término «perspectivismo

46 Dominique Tilkin Gallois, «Donos, detentores e usuários da arte gráfica Kusiwa», *Revista de Antropologia* 55.1 (2012): 51-74; Joana Cabral de Oliveira, «Vocês sabem porque vocês viram!: reflexão sobre modos de autoridade do conhecimento», *Revista de Antropologia* 55.1 (2012): 19-49.

47 Joana Cabral de Oliveira, «Vocês sabem porque vocês viram!: reflexão sobre modos de autoridade do conhecimento».

amerindio» para referirse a estas ideas, compartidas por la mayoría de los pueblos indígenas de las tierras bajas de Suramérica. Así lo expresa:

En resumen, los animales son personas, o se ven a sí mismos como personas. Tal noción está casi siempre asociada a la idea de que la forma manifiesta de cada especie es una mera envoltura (una «vestimenta») que oculta una forma humana interna, generalmente solo visible a los ojos de la especie en particular o a ciertos seres transespecíficos como los chamanes.⁴⁸

El hecho de que todos estos seres sean personas, incluso hoy en día, es uno de los obstáculos para traducir la arqueología (y sus muchos conceptos instrumentales) al lenguaje wajãpi. Mi intento de hacerlo tiene la intención de fortalecer el sistema de conocimiento wajãpi en lugar de simplemente enseñar una práctica científica, por lo tanto, conserva el significado de persona (alguien con subjetividad) pero rechaza su contenedor (una forma humana, al menos su apariencia habitual para nosotros). Tal proposición permitirá que un conjunto completamente nuevo de elementos se tome como evidencia arqueológica. Esto puede traicionar el conocimiento arqueológico, pero también puede producir compromisos con el conocimiento de los wajãpi que desplazan la autoridad científica a cambio de una perspectiva indígena. Así es como un pájaro viviente se convierte en un vestigio arqueológico.

Al presentar el «perspectivismo amerindio», Viveiros de Castro mencionó que tanto los animales como los espíritus «ven sus atributos corporales (pelo, plumas, garras, picos, etcétera) como decoraciones corporales o instrumentos culturales».⁴⁹ De hecho, estos atributos son más que eso, retuvieron apariciones antiguas de estas personas y, como tales, son marcas de eventos pasados. Regresaré al Jacamín y a las narraciones de los wajãpi sobre la antigüedad para desarrollar esta idea.

A lo largo del proyecto, escuché muchas versiones de narraciones sobre la fiesta primordial realizada por los Pájaros-Persona. De hecho, un grupo de investigadores wajãpi fue responsable de recopilar esas narraciones y escribir un informe

48 Viveiros de Castro, «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism», 470-471.

49 Viveiros de Castro, «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism», 470.

sobre el tema.⁵⁰ Aikyry Wajāpi y cinco investigadores conformaron este grupo: Janaima, Jawapuku, Kupañā, Saky, y Sava. Tomaré elementos de su trabajo para presentar un resumen de esa gran fiesta, pero me gustaría resaltar que esta es una versión de las narrativas, la cual difiere en detalles, historias y personajes, según diferentes tradiciones locales, conectadas con diversas facciones políticas, aunque mantienen una historia general.

Al principio de los tiempos, según cuentan los wajāpi, los Pájaros-Persona organizaron una gran fiesta. Esa fue la fiesta primordial de todas las personas. A los ancestros wajāpi no los invitaron, pero observaron a distancia y aprendieron a divertirse. Algunas personas habían matado a una anaconda gigante antes de la fiesta y las heces se extendían desde la herida en su vientre. Como eran multicolores, los Pájaros-Persona las utilizaron como pintura corporal para embellecerse. Jacamín fue el último en llegar allí, llegó cuando ya los colores más bellos se habían agotado, por lo que se quedó tan solo con tinta gris, la cual usó para cubrir sus patas, manteniendo su cuerpo sin pintura (permaneció negro). Mientras la fiesta continuaba, Jacamín tuvo una lucha con Colibrí, quien arrojó a Jacamín al suelo. Cayó al lado de la hoguera y su espalda quedó cubierta de cenizas. Al no quedar satisfecha, la esposa de Colibrí arrojó un calabazo de cerveza de batata cará (que tiene un color morado) en el cuello de Jacamín. Mutum (también Pájaro-Persona) trató de calmar a Jacamín, quien lo empujó hacia la hoguera. Cuando Mutum cayó con la cabeza cerca del fuego, su cabello se quemó creando rizos.

Las narraciones sobre la fiesta prosiguen, contándonos acerca de otros desacuerdos hasta el final de la fiesta, cuando los Pájaros-Persona se fueron y se sentaron en una gran Ceiba, cargando de peso sus ramas que se doblaron hasta quedar horizontales. Cuando los Pájaros-Persona abandonaron el árbol, adquirieron formas de pájaro. En cuanto a los Peces-Persona, saltaron al agua y se transformaron en peces. Lo mismo ocurrió con las demás personas en la fiesta, que al salir se fueron transformando en las formas que vemos hoy. Solo los antepasados wajāpi conservaron su forma humana.

A través de tal narración, se vuelve evidente que los atributos corporales de los animales no son *solo* decoración del cuerpo. También son evidencia de la fiesta primordial, son rastros materiales de un evento muy antiguo que ocurrió en el

50 Dominique Tilkin Gallois, Mariana Petry Cabral, Aikyry Wajāpi, y Jawaruwa Wajāpi, *Relatório do Projeto Jane Ypy*.

comienzo de los tiempos. Como tales, marcan no solo el carácter de personas de los seres vivos actuales, que usan decoración en el cuerpo, sino que también marcan el hecho de que estas personas participaron en eventos pasados. De una manera muy amerindia, entrelazan pasado y presente, recordándonos que el pasado todavía existe en el presente y, por lo tanto, sigue haciendo contacto y encontrándose con nosotros hoy en día.⁵¹

Si tomamos al Jacamín como ejemplo, es posible comprender cómo su apariencia actual (los atributos de su cuerpo) nos informa sobre los eventos pasados (figura 3).

Según la narración, Jacamín solo tenía tinta gris para embellecerse para la fiesta, pintando solo sus patas. Cuando comenzó la pelea con Colibrí, este arrojó a Jacamín cerca de la hoguera cubriéndole la espalda con cenizas. Después de eso, la esposa de su oponente le arrojó un calabazo de cerveza de batata cará sobre su cuello. Al final de la fiesta, Jacamín tenía la espalda cubierta de cenizas (color gris), una mancha de color morado en el cuello y patas pintadas de gris. Así es más o menos como se ve hoy un Jacamín.

HACIA LAS ARQUEOLOGÍAS PERSPECTIVISTAS

Desde el punto de vista wajãpi, la apariencia de pájaros, árboles, peces e incluso humanos es muy buena evidencia de eventos desde el comienzo de los tiempos. Son el resultado de las acciones de las personas y nos hablan de sucesos muy antiguos. La razón por la cual la gente wajãpi explica hoy estas evidencias es la conservación del conocimiento elaborado, que se ha transmitido de generación en generación. Tales narraciones no son cuentos de hadas, no son fábulas ni lindas historias para contarles a los niños. Estas narraciones son conocimiento vivo, se practican hoy, a pesar de los múltiples intentos de nuestra sociedad para desmantelarlo a través de la religión, el sistema de salud, y las prácticas educativas.⁵²

51 Mariana Petry Cabral, *No tempo das pedras moles: arqueologia e simetria na floresta* (Tesis de Doctorado, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFPA, 2014).

52 Dominique Tilkin Gallois, «Traduções e aproximações indígenas à mensagem cristã», *Cadernos de Tradução* (UFSC) 30 (2012): 2; Gallois, Petry Cabral, Wajãpi, y Wajãpi, *Relatório do Projeto Jane Ypy*.



<i>Rastro material</i>	<i>Evento</i>
Espalda gris	Pelea con Colibrí: arrojado a las cenizas
Cuello morado	La esposa de Colibrí le arrojó un calabazo de cerveza de batata cará
Patas grises	Pintura corporal con tinta gris de la fiesta

Figura 3. Jacamín y mapeo de las marcas de eventos pasados. (Foto de la autora).

Propongo aquí que podríamos pensar en esta forma wajãpi de saber como un modo de arqueología. La arqueología no solo como disciplina científica,⁵³ sino también como una práctica de percepción, como un modo de dar sentido a las cosas del pasado, en el que la comprensión se hace a través de un entramado con los rastros materiales y el conocimiento intangible. No es la misma arqueología a la que estamos acostumbrados; después de todo, funciona a través de una lógica diferente, una lógica wajãpi, y por eso me arriesgo a pensar en ella como una arqueología perspectivista. Es desde ese punto de vista que hago este ejercicio de pensar en un pájaro viviente, el Jacamín, como un vestigio arqueológico.

Los investigadores wajãpi que trabajan en el proyecto arqueológico son conscientes de que Jacamín solo se tomará como un vestigio arqueológico, en nuestro sentido convencional de la arqueología, si se convierte en arqueofauna. Sin embargo, eso no es lo que propongo aquí. ¿Qué sucede si permitimos que un pájaro viviente sea un vestigio arqueológico? ¿Qué sucede si permitimos que las personas wajãpi sean arqueólogos? ¿Qué sucede si permitimos que la arqueología vaya más allá de la arqueología? Un «equivoco controlado» en la arqueología podría ocasionar estas preguntas, haciendo que reconsideremos los objetivos e impactos que esperamos al practicar la arqueología.⁵⁴

53 Hay algunos paralelos muy interesantes para seguir aquí con las discusiones sobre los contextos griegos, que destacan una larga historia del término «Archaeologia» como «la reconstrucción aprendida de la prehistoria local, principalmente en prosa y especialmente para el consumo local». Ver Valeria Sergueenkova y Felipe Rojas, «Asianics in Relief: Making Sense of Bronze and Iron Age Monuments in Classical Anatolia», *The Classical Journal* 112 (2016-2017): 2, nota 83. Véase también Yannis Hamilakis, «Decolonizing Greek Archaeology: Indigenous Archaeologies, Modernist Archaeology and the Post-colonial Critique» en *A Singular Antiquity: Archaeology and Hellenic Identity in Twentieth-Century Greece*, editado por Dimitris Damaskos and Dimitris Plantzos (Atenas: Mouseio Benaki Suppl. 3), 273–284, para otro ejemplo de prácticas locales de arqueología en el siglo XIX en Grecia. El volumen editado por Benjamin Anderson y Felipe Rojas, *Antiquarianisms: Contact, Conflict, Comparison* (Oxford y Havertown, PA: Oxbow, 2017) también ofrece ejemplos de otros contextos que cómo la arqueología entendida como la práctica de ensamblar cosas, lugares, y pasados es mucho más amplia y antigua que la arqueología científica.

54 Alejandro Haber, «Decolonizing Archaeological Thought in South America».

Propuse aquí ese ejercicio. Un ejercicio de ruptura con los caminos habituales de producción de conocimiento. Un ejercicio de mirar el exceso,⁵⁵ tomar en serio todo lo que las personas wajãpi reconocen y no logramos encajar en nuestras propias definiciones y categorías. Tal ejercicio sí causa impactos en nuestra disciplina, sacando a relucir preguntas sobre la autoridad y la subordinación, sobre la facilidad con la que imponemos nuestras visiones disciplinadas a todos los demás, sin importar quién, dónde, o incluso cuándo. Sin embargo, creo que dicho ejercicio también podría tener un impacto en las realidades de otras personas.

La gente wajãpi vive hoy en un contexto en el que muchos frentes diferentes de nuestra sociedad los obligaron a dejar de lado el conocimiento tradicional. Hay una fuerte presión de los movimientos religiosos con una conversión reciente e intensa. En los servicios de salud y educación (ambos públicos), la presión no es menor. Los profesionales de salud no indígenas casi no reciben capacitación para tratar con la alteridad profunda y tienden a pasar por alto el conocimiento y las prácticas tradicionales. Además, a pesar de la regulación federal para la «educación indígena diferenciada», la institución educativa local todavía ofrece programas estándar que refuerzan los discursos científicos de autoridad sobre los sistemas de conocimiento tradicional. Esta situación saca a relucir los «conflictos de ontologías»,⁵⁶ como el antropólogo Mauro Almeida⁵⁷ ha propuesto para pequeñas comunidades en el Amazonas occidental (Estado de Acre, Brasil). En medio de conflictos de ontologías, el conocimiento de los wajãpi se confronta a diario, como ya lo recaló Gallois.⁵⁸ No se trata solo de diferentes formas de co-

55 Me refiero al «exceso» como lo discute Marisol de la Cadena, «The Politics of Modern Politics Meets Ethnographies of Excess Through Ontological Openings», *Cultural Anthropology Online, Fieldsights, Theorizing the Contemporary* (enero 13, 2014), <https://culanth.org/fieldsights/the-politics-of-modern-politics-meets-ethnographies-of-excess-through-ontological-openings> Véase también Benjamin Alberti, «Archaeology, Risk, and the Alter-Politics of Materiality», *Cultural Anthropology Online, Fieldsights, Theorizing the Contemporary* (enero 13, 2014), <https://culanth.org/fieldsights/archaeology-risk-and-the-alter-politics-of-materiality>, para una perspectiva arqueológica de este fenómeno.

56 Gallois, Petry Cabral, Wajãpi, y Wajãpi, *Relatório do Projeto Jane Ypy*.

57 Mauro W. Barbosa Almeida, «Caipora e outros conflitos ontológicos», *Revista de Antropologia da UFSCar* 5.1 (2013): 7-28.

58 Gallois, «Traduções e aproximações indígenas à mensagem cristã»; Gallois, Petry Cabral, Wajãpi, y Wajãpi, *Relatório do Projeto Jane Ypy*.

nocimiento, sino de diferentes realidades: ¿quién es reconocido como entidad social? ¿Quién puede tomar asiento en el ámbito social?⁵⁹

Como ejercicio de traducción, nuestra investigación colaborativa está activando la arqueología más allá de nuestros límites disciplinarios. Una opción explícita de seguir el modo wajãpi de entender el concepto de personas permitió una subversión (o traición) de categorías arqueológicas convencionales como son los sitios arqueológicos. Tomar esa decisión marcó las diferencias entre hacer arqueología como solemos hacerla e intentar algo diferente. Alguien puede dudar si tal movimiento realmente le sirve a nuestra disciplina, pues después de todo es obvio que no podemos tomar una explicación wajãpi y difundirla como una afirmación generalizadora. De hecho, es una explicación muy local y localizada, aunque carga con un marco teórico denso, que tiene un gran potencial (como pretendía demostrar aquí) para cambiar la imaginación arqueológica. Sin los wajãpi, nunca podría haber visto a un Jacamín como un vestigio arqueológico. Pero una vez lo pude ver y lo aprendí también caí en cuenta de lo mucho que se nos escapan los otros pasados de otras personas, pues como arqueólogos lo construimos, discutimos, y transformamos cotidianamente, aunque la mayoría de las veces sin considerar siquiera cuán diferentes podrían haber sido esas otra perspectiva. En este sentido, creo que el ejercicio de traducción en el que participé, con los wajãpi y la antropóloga Dominique T. Gallois, podría ofrecer visiones e ideas a los arqueólogos.

Sin embargo, hay algo más que los ejercicios y prácticas de colaboración como este pueden proporcionar. Permitir que el Jacamín, un pájaro viviente, sea un vestigio arqueológico, es tomar en serio un conocimiento que ha pasado por muchas generaciones. Es tomar en serio las solicitudes de los ancianos wajãpi para que los jóvenes sigan aprendiendo conocimientos tradicionales. Es tomar en serio los esfuerzos realizados por los jóvenes investigadores wajãpi para restablecer las conversaciones con los mayores y aprender de ellos largas y complejas historias sobre el comienzo de los tiempos y la génesis del mundo. Permitir que el Jacamín sea un vestigio arqueológico es emplear la arqueología para abrir espacio para que los investigadores wajãpi piensen en su propio conocimiento y sus conexiones (o rupturas) con nuestro conocimiento. Es un ejercicio de comparaciones entre conocimientos. Permitir que el Jacamín sea un vestigio arqueológico

59 Mauro W. Barbosa Almeida, «Caipora e outros conflitos ontológicos».

significa cambiar las relaciones de poder entre las diferentes formas de conocimiento y poner la arqueología al servicio de otras personas. Es permitir que el Jacamín sea una entidad social y tome asiento en el ámbito social. Es permitir que existan otras realidades. Algo que incluso nadie debería tener que permitir.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a la gente wajãpi en la Tierra Indígena Wajãpi en el Estado de Amapá (Brasil) por su paciencia, confianza, y amistad, en especial al equipo de investigación wajãpi y a muchos ancianos que se unieron a nuestro trabajo colaborativo. También a la antropóloga Dominique T. Gallois por sus esfuerzos continuos para construir diálogos entre diferentes sistemas de conocimiento. También estoy agradecida con las instituciones del Estado de Amapá que apoyaron nuestro proyecto: IEPA (Instituto de Pesquisas Científicas e Tecnológicas do Estado do Amapá), FAPEAP (Fundação de Apoio à Pesquisa do Estado do Amapá) y el Iepé (Instituto de Formação e Pesquisa Indígena). También agradezco al apoyo del Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq – Brasil (Processo 436984/2018-0). Una versión más corta de este texto se presentó en la 6ª Reunión Regional de la Sociedad de Arqueología Brasileña (Región Sudeste), en Belo Horizonte (MG), en 2016, en el Simposio Arqueologías Radicales presidido por Andrés Zarankin y José Roberto Pellini, a ellos les agradezco los comentarios y discusiones fructíferas. Finalmente, y aún más importante, agradezco mucho a Felipe Rojas, Benjamin Anderson, y Byron Hamann por su invitación a escribir este artículo. Sus comentarios perspicaces y profundos me ayudaron a desarrollar ideas y conceptos que enriquecieron esta versión final, de la que solo yo respondo por fallas y conceptos erróneos.

La pregunta “¿A quién le pertenecen los restos del pasado?” se hace con frecuencia y con diversos grados de intensidad emocional y urgencia política. Quienes la hacen asumen—a menudo implícitamente—que hay un acuerdo general no solo en cuanto a lo que ha sido el pasado, sino también en cuanto a cómo, dónde, y hasta cuándo perdura ese pasado en el presente. Este libro plantea una serie de preguntas más básica: ¿Qué es lo que ha sido el pasado en otros tiempos o lugares? ¿Dónde se han hallado los rastros del pasado? ¿Cómo se han entendido y manipulado los vínculos que atan, por ejemplo, las ruinas, los huesos, y otros vestigios materiales en el presente con tiempos remotos?

Otros pasados es una invitación a explorar algunas de las muchas y diversas formas en las que los humanos han entendido y construido sus propios pasados—y los de otros. El libro reúne ensayos de antropólogos, historiadores y arqueólogos que trabajan en momentos y lugares diversos para explorar la variabilidad de la conciencia histórica humana. Estos ensayos incitan preguntas sobre los límites de este tipo de investigación académica: ¿Será posible reconocer y estudiar temporalidades e historicidades entre comunidades cuyas nociones de ontología, causalidad y agencia difieren fundamentalmente de las actualmente dominantes? ¿Si es así, cómo? Y más importante aún: ¿será posible entablar un diálogo con esos sistemas de conocimiento?

