

# 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

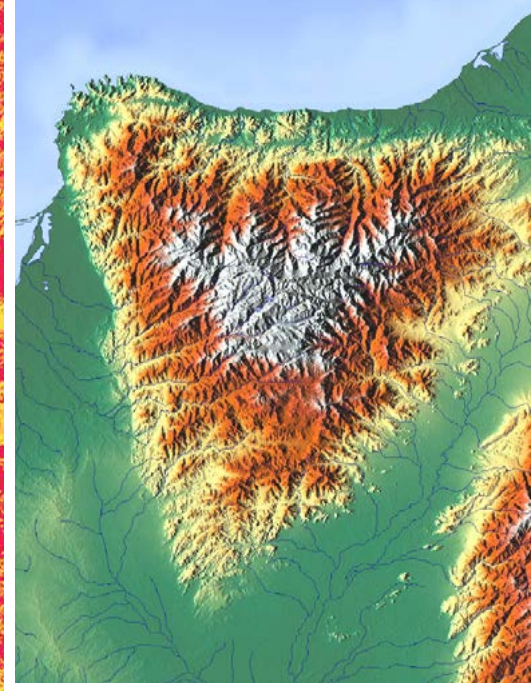
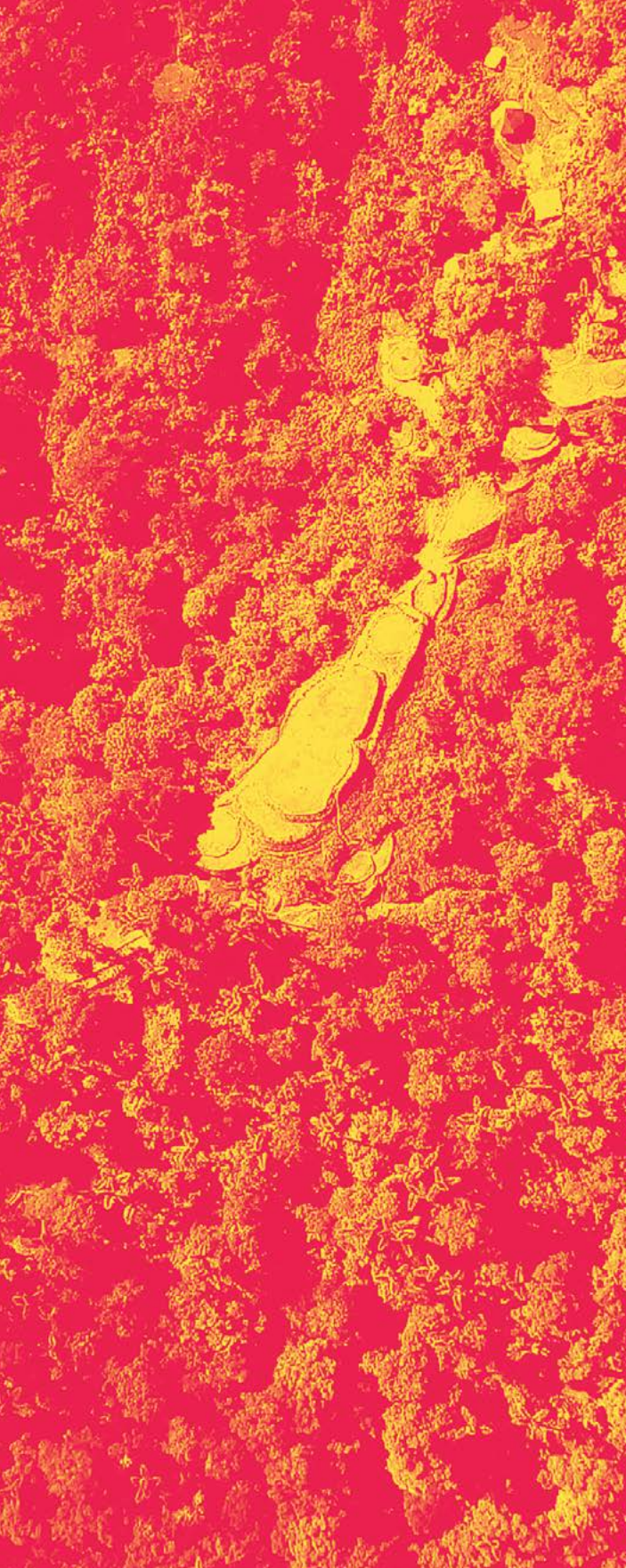
# Otros pasados

- 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









# «Eso no es así»: pasados inconmensurables en la Sierra Nevada de Santa Marta

Santiago Giraldo

En las presentaciones de Alain Schnapp y Victoriano Piñacué, que abrieron el evento en el que primero se presentaron los ensayos que conforman este libro, quedó claro que el pasado, y la manera como se le concibe, interpreta, y conceptualiza son preocupaciones inherentes a prácticamente todas las tradiciones humanas, al igual que la interpretación de los vestigios dejados por todas aquellas sociedades que nos anteceden, y que además éstas se manifiestan de distintas maneras.<sup>1</sup> En el caso de la Sierra Nevada de Santa Marta, tenemos cientos de pueblos tairona dispersos sobre las caras norte y oeste de la montaña que hacen parte de la vida diaria de campesinos e indígenas que viven en esta área de más de 5,000 kilómetros cuadrados de extensión.

Como lo planteaba Alain, es bastante normal que cualquier ser humano que se encuentre con uno de estos vestigios o ruinas, ofrezca una explicación acerca de su origen y significado o intente indagar de distintas formas qué es lo que fueron. Para los cuatro grupos indígenas que viven aquí, estos vestigios, al igual que

---

1 Ver, por ejemplo, Alain Schnapp, *The Discovery of the Past*, traducido por Ian Kinnes y Gillian Vardell (New York: Harry N. Abrams, 1997) y, más recientemente, *Antiquarianisms: Contact, Conflict, Comparison*, editado por Benjamin Anderson y Felipe Rojas (Oxford y Haver-town, PA: Oxbow, 2017).



lo que los ancestros y entidades no humanas constituyen una fuente permanente de preocupación epistemológica y ontológica. Esto implica que hay una actividad permanente por parte de los pobladores y especialistas religiosos en entender qué es lo que representan estos sitios, cuáles entidades no humanas son las dueñas de un sitio antiguo en particular, y qué requieren a manera de ofrendas para no causar daños a las poblaciones. Estas narrativas, claro está, se encuentran en tensión y competencia con aquellas que producimos los arqueólogos, antropólogos, e historiadores puesto que generan condiciones de posibilidad futuras radicalmente distintas. Esto en general hace parte de las preguntas que explora este libro sobre qué es el pasado, cómo se le representa, y de qué manera se construyen otros pasados e historias que divergen de nuestra propia manera de entender el pasado —es decir, la de los arqueólogos, antropólogos, e historiadores.

Hace apenas algunos días estaba en la cuenca del río Don Diego, en la Sierra Nevada de Santa Marta con mi amigo Virgilio Gil, profesor de la escuela indígena que apoya Global Heritage Fund desde hace un par de años, y le pregunté que como docente cómo hacía para integrar la narrativa histórica que le habían enseñado en la universidad, lo que comúnmente llamamos Historia con H mayúscula, con la historia kogui, que a su vez tiende a ser conocida como historia con h minúscula. Su respuesta de hace unos días me sirve para abrir la discusión sobre las distintas formas de historicidad y exponer como desde cierta posición es inexistente la Historia con H mayúscula y sólo existen historias, como indica Jan-Werner Müller siguiendo a Reinhart Koselleck, dentro de la «irreducible pluralidad de la experiencia humana».<sup>2</sup>

En este capítulo, busco explorar la manera como se construyen estas historias dentro del contexto de la Sierra Nevada de Santa Marta, en el cual coexisten múltiples narrativas producidas por indígenas, campesinos, arqueólogos, historiadores, y antropólogos que pueden ser analizadas de una manera tal que nos dé luces acerca de la manera como opera la historia. Aquí sigo a Rolph Trouillot en la medida en que trato de desenredar las diversas historicidades que se mueven entre académicos, indígenas, y campesinos con respecto al pasado, o pasados, si se quiere, de la Sierra Nevada de Santa Marta y la manera como plantean experiencias históricas cualitativamente distintas y variadas

---

2 Jan Werner Müller, «On Conceptual History», en *Rethinking Modern European Intellectual History*, editado por Darin M. McMahon y Samuel Moyn (Oxford: Oxford University Press, 2014), 74-93.

condiciones de posibilidad para el futuro.<sup>3</sup> Como trataré de argumentar, estas diversas historias e historicidades plantean retos conceptuales complicados y a su vez, generan problemas de difícil resolución para el estado-nación colombiano tal como trata de definirse a sí mismo.

La información que presento a continuación ha sido recogida en los últimos dos años entre las poblaciones kogui y arhuaca que habitan entre las cuencas de los ríos Don Diego y Guachaca en la Sierra Nevada de Santa Marta. Este es un proyecto de investigación que venimos desarrollando con Daniel Rodríguez con el fin de entender de una forma más sutil y sofisticada la manera como las poblaciones indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta conciben, hacen uso de, y proyectan hacia el futuro sus propias formas históricas, incluyendo los vestigios y ruinas de lo que denominamos las poblaciones tairona. No sólo son las historias y las distintas formas de percibir y experimentar el pasado lo que buscamos entender, sino también la manera específica como se hace historia entre estas poblaciones y los puntos de tensión y conflicto con nuestra forma de hacer historia.

En las siguientes secciones discuto los paralelos y puntos de divergencia con respecto a ciertas nociones de temporalidad, el papel que juegan los narradores y actores, el silencio sobre algunos aspectos y tiempos, y las opiniones claramente divergentes sobre la materialidad del pasado que llevan a pensar que existe un alto grado de inconmensurabilidad entre estas narrativas. A su vez, y si bien estas narrativas parecen moverse en paralelo y sin siquiera tocarse, existe un campo de tensión y competencia ligado a la construcción de una autoridad política que busca definir ciertos tipos de futuro, algunos más deseables que otros.

## LA RESPUESTA DE VIRGILIO

La conversación con Virgilio se da en el marco de una relación de más o menos siete años que tengo con los habitantes del poblado kogui de Ableizhi, ubicado en la parte media del río Don Diego sobre uno de sus afluentes, el río Molino. Hace parte de una conversación larga con Virgilio y el otro profesor de la escuela, Manuel Sauna, con los que estamos tratando de entender las distintas formas a través de las que los niños kogui, a quienes les enseñan, pueden vivir en un

---

3 Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995).

mundo que cambia rápidamente y continuar siendo indígenas como ellos lo conciben. Daniel y yo fuimos invitados a la escuela a dictar una clase de tres días sobre los «Tairona», la arqueología, y lo que sabemos sobre el pasado de la Sierra Nevada de Santa Marta desde nuestra perspectiva. Esto incluye la apertura de un corte de excavación al lado de la escuela y demostrar cómo es que llegamos a nuestras conclusiones. Por lo tanto, la dirección en la que nos estamos moviendo es completamente experimental puesto que implica aceptar la ontología y epistemología del otro, por lo menos de forma inicial, para entender los distintos conceptos de historia.

Cuando le pregunté a Virgilio sobre la manera como integraba las distintas narrativas históricas en sus clases con los niños, me respondió los siguiente: «No las integro, se mueven la una al lado de la otra sin tocarse, en paralelo porque no tienen nada que ver la una con la otra». A lo que yo le pregunté que si él le daba mayor peso a una de las dos, y me contestó, «No realmente, en mi clase ninguna es más importante». Mi siguiente pregunta fue «¿Y nunca se tocan o entrelazan las dos narrativas?» «No, por lo menos en mis clases». En este sentido aclaró que una buena parte de la historia de cómo una familia llega a una zona en particular, o ciertos acontecimientos particularmente memorables se enseñan en casa, y claro, para todo lo que tiene que ver con los ancestros, los padres y madres de todo lo que existe y cualquier otra entidad no humana o meta-persona, está el *mamo*, el especialista religioso. Esto también aplica a la hora de entender qué son o no los vestigios arqueológicos tairona, a qué entidad no humana le pertenecen, y qué es lo que se debe hacer para poder vivir cerca de, o en ellos.

Mi siguiente pregunta fue si había alguien en la comunidad que fuera el repositorio de las historias orales de lo acontecido en los últimos años o décadas, alguien que sirviera de archivo de la comunidad y fuente de resolución de disputas sobre lo acontecido en el pasado más cercano, no en el pasado remoto cuyo dominio pertenece claramente al especialista religioso. Me contestó que no. Que él por ser el profesor y licenciado en Ciencias Sociales era el único al que le preocupaban ese tipo de temas y que usualmente ante alguna duda o pregunta de algo que hubiese acontecido en el pasado más reciente se le preguntaba a algunos de los hombres mayores. Esto es bastante claro y lo hemos corroborado en campo puesto que en definitiva hay personas dentro de la comunidad que conocen más acerca de ciertos temas recientes que otras. Sin embargo, lo que llama la atención es que entre un momento histórico muy particular para nosotros, como

es la llegada a las Américas de población europea y su colonización, y mediados del siglo XX, lo que tenemos es un silencio histórico (o silenciamiento según Trouillot, si se quiere) muy particular. En este sentido, por lo menos en las etnografías que hemos realizado hasta la fecha, los acontecimientos entre el siglo XVI y principios o mediados del siglo XX o no parecen ser muy interesantes o son silenciados activamente y parecen ser inexistentes en las narrativas. Por el momento, no contamos con la suficiente información para entender exactamente qué es lo que ocurre con este periodo de tiempo y si definitivamente es inexistente o ha sido borrado del concepto de historia entre las poblaciones kogui.

La siguiente pregunta tenía que ver con el futuro y su relación con el pasado, y estaba relacionada con la deixis del narrador. Esto fue bien sorprendente porque lo que argumentó Virgilio, es que las condiciones de posibilidad del futuro guardaban una referencia directa, o indexicalidad, con el pasado, entendiendo el pasado remoto de los padres y madres ancestrales como punto de referencia inequívoco para poder conceptualizar como debe ser el futuro. De esta forma se plantea un modelo abstracto de la forma como podemos concebir la historia que se parece a algo como lo que está en las figuras 1 y 2.

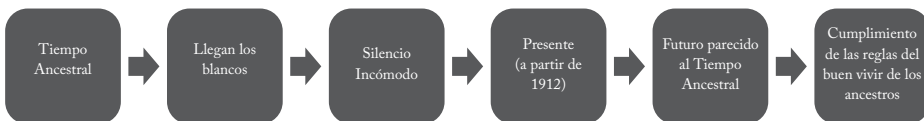


Figura 1. Un modelo abstracto de la historia

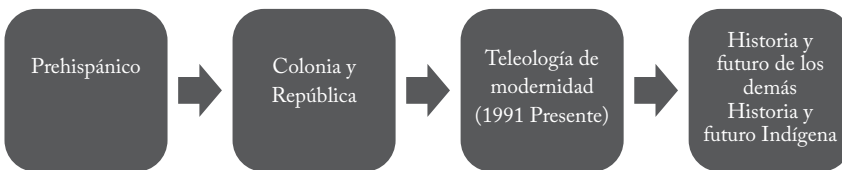


Figura 2. Otro modelo abstracto de la historia

El modelo en general ha sido planteado en distintas publicaciones y videos producidos por algunos de los grupos indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta bajo la siguiente frase: «El ancestro que seremos».

En la medida en que el ideal de movimiento y cambio histórico conceptualizado tiende hacia lo que sea que se piense es el «ancestro» estereotípico. En esta conceptualización del futuro, basada en una constante referencia hacia el pasado remoto, es común encontrar que los blancos, «hermanos menores», o «civilizados» no aparecen. Este punto de tensión en esta «otra historia» emerge parcialmente debido a la manera como las narrativas alternas u «otras historias» producidas por la antropología y la arqueología complican y contradicen el modelo indígena, mientras que en otros los apoyan de manera autorizada ante el Estado colombiano.

### TENSIONES EMERGENTES: «ESO NO ES ASÍ»

En contraposición a la manera como Virgilio plantea cómo las narrativas históricas indígenas y las «universales» pueden coexistir de manera despolitizada y tranquila, la manera como chocan las distintas narrativas históricas en la práctica y sus consecuencia nos demuestran lo que está en juego para las comunidades indígenas y el modelo de estado-nación. Finalmente, la presunción de ancestralidad y capacidad para interpretar y significar los vestigios del pasado genera legitimidad y autoridad para las comunidades indígenas, de la misma forma que los largos años de estudio e investigación lo hacen para nosotros los arqueólogos.

Esto es evidente en los numerosos procesos jurídicos mediante los que las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta han logrado establecer cierto grado de control sobre lo que consideran son sus sitios sagrados, o que se les otorgue la tenencia de objetos antiguos recuperados. Esta tendencia hacia el control de sitios antiguos incluso se ha dado por fuera de lo que se conoce como el territorio de las comunidades serranas puesto que según algunos *mamos*, sus deidades están en todos lados del planeta. Esto no siempre resulta aceptable para otras sociedades, para el Estado colombiano, o incluso entre las sociedades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta puesto que choca con otras epistemologías, sistemas normativos, y creencias religiosas. Este tipo de conflicto es de esperarse, y en algunos casos no será posible ponerse de acuerdo.

Esto es especialmente claro en las discusiones constantes que tenemos los arqueólogos con los *mamos*, quienes son los especialistas religiosos, y la comunidad en general cuando debemos explicar lo que hacemos. El ejemplo más reciente en mi trabajo ocurrió en 2017 después de una temporada de campo de excavaciones en las terrazas centrales en el Parque Arqueológico Teyuna-Ciudad Perdida, en el cual tuve que reunirme con mamo Rumaldo Lozano, quien vive en Ciudad Perdida, para explicar porqué habíamos hecho cortes en las terrazas centrales. Las excavaciones se habían realizado para verificar en campo datos de georradar recogidos con el fin de analizar la estabilidad de las terrazas centrales, puesto que es aquí donde un par de veces al mes aterrizan los helicópteros del ejército que llevan provisiones a la compañía de soldados que vive en Ciudad Perdida. También queríamos saber que tan extensos habían sido los daños causados por los gUAQUEROS en esta zona y si quizás quedaba alguna evidencia material asociada al uso de estas terrazas. Ambos criterios eran legítimos ante el Instituto Colombiano de Antropología e Historia, quien nos dio autorización para hacer las excavaciones conjuntamente con el de Patrimonio del Instituto. Si bien la investigación fue muy productiva para nosotros, las excavaciones no cayeron nada bien entre la comunidad indígena y tuvimos un par de meses en los que se nos acusó de «gUAQUEROS buscadores de tesoros».

Dos meses después de la temporada de campo Rumaldo y yo nos reunimos con cierto grado de tensión para zanjar la disputa y las acusaciones.... «Por qué abren ustedes esos huequitos?» me preguntó, «Cuando ustedes abren los huecos y sacan las cosas, lo que está ahí enterrado deja de trabajar y los dueños de estas cosas se enfurecen.» La pregunta de mamo Rumaldo no solo cuestionaba las razones por las cuales abríamos «huequitos»; en realidad era una pregunta epistemológica que buscaba entender el papel de los «huequitos» en el conocimiento. En ese momento, la única forma que se me ocurrió de explicarle por qué eran necesarios los huequitos para conocer, fue apelar a su propia epistemología. Entre los grupos de la Sierra Nevada, la forma aceptada mediante la cual se puede conocer lo que los ancestros, padres y madres de las cosas, y las entidades sobrenaturales quieren, y trazar un camino seguro hacia el futuro, es mediante la divinación. A través de la divinación es que el especialista religioso se comunica con estas meta-personas y entidades no humanas y conoce lo que requieren de los seres humanos. Así pues, lo que le dije era que los «huequitos» eran una de las formas que utilizábamos para divinar el pasado, de podernos comunicar con los ancestros y



entender como habían vivido y existido. Era, por así decirlo, una forma de realizar ofrendas hacia atrás, lo que finalmente produjo una traducción aceptada de nuestra epistemología y nos abrió las puertas para poder seguir trabajando y haciendo arqueología. Esto no significa que hacer divinación sea igual a hacer arqueología, aunque estoy seguro que para muchas personas ambas epistemologías pueden ser igual de débiles, por ejemplo, para los historiadores.

## INCONMENSURABILIDADES

Quiero cerrar el capítulo anotando, como indicaba Virgilio, que la evidencia etnográfica apunta a que existen unas serias divergencias entre los modelos conceptuales históricos indígenas y, como los denomina él mismo, los modelos universales. Y es por esta razón que aquí me he preocupado por entender de una manera bien detallada cómo se hace la historia entre las comunidades indígenas de la Sierra Nevada de Santa Marta con el fin de poder traducir nuestros propios modelos y epistemologías. A pesar de esto, es necesario reconocer que las narrativas de los arqueólogos y sus epistemologías en efecto entran en conflicto con las explicaciones e interpretaciones producidas y existe un juego cambiante de poder, autoridad, y legitimidad ante distintas instancias del Estado, entre arqueólogos, antropólogos, y autoridades indígenas. Más específicamente, nuestras epistemologías interfieren de maneras relativamente bruscas y profundas con aquellas formas de historicidad indígenas que buscan trazar un camino seguro hacia el futuro. De tal manera que podemos concluir que en la inconmensurabilidad aparente entre distintas formas de concebir el pasado y los choques conceptuales que se generan, también se encuentran en juego distintas condiciones de posibilidad para nuestros respectivos futuros.

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?

