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

musa

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 Afrodisias, 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
Irina Podgorny

Las ruinas de lo absoluto: tres miradas cruzadas sobre el pasado en occidente 337
Alain Schnapp

Perfil de los autores 365

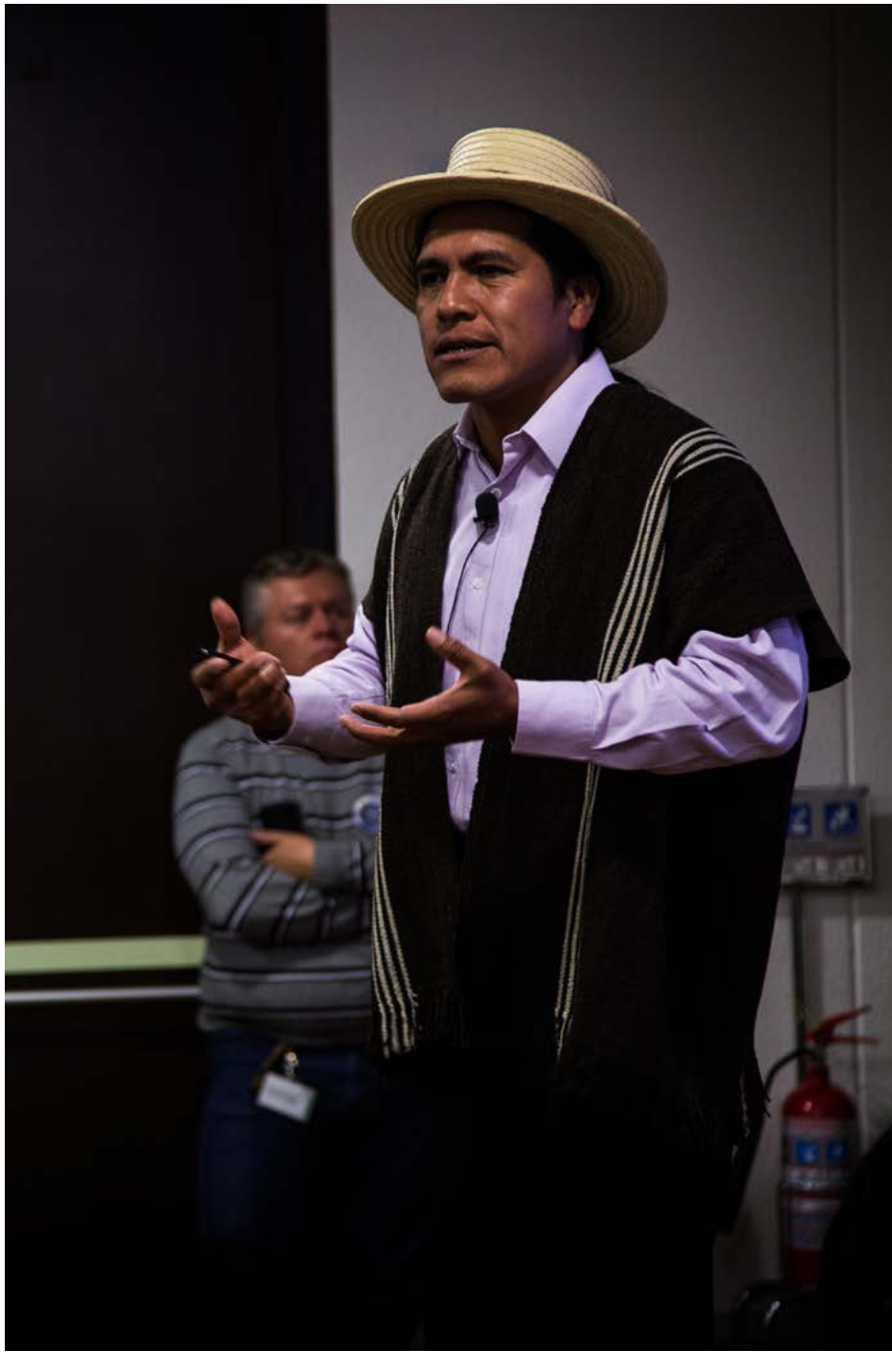


Figura 1. Victoriano Piñacué. (Foto de Roberto García Poveda).

Descaches epistemológicos — a manera de prefacio

descachar tr. Descornar, quitar los cuernos a un animal. **2.** prnl. Caerse la cacha o mango de una herramienta. **3.** coloq. Romperse los ejes o cachos que sostienen las ruedas de un vehículo. **4.** coloq. Cometer una indiscreción. *Se descacharon con ese comentario.*

Breve diccionario de colombianismos (Bogotá: Academia Colombiana de la Lengua, 2012)

descachar (**tb. escachar**) *v.* **1** *rur.* Remover los cuernos del ganado. prnl. **2** *inf.* En el billar o en el fútbol, no acertar a pegarle a la bola o al balón. *En la última jugada su defensa central se descachó, abanicó con su pierna izquierda y dejó pasar el balón.* (web) **3** *inf.* hacer un comentario inapropiado o equivocado de alguien o de alguna situación. *¡Qué estaría pensando la comunicadora que se descachó con ese comentario!* (web) **4** *inf.* Equivocarse en algo. **5** *inf.* Romperse el eje de un vehículo. *La llanta delantera izquierda se explotó y se descachó el carro de un momento a otro.* (web)

Diccionario de colombianismos (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 2019)

§

En *Las mil y una noches* hay una secuencia de cuentos en las que un pescador llamado Abdalá atrapa en sus redes a un monstruo marino.[1] Inicialmente el pescador cree que lo que acaba de pescar es un demonio y se aterra, pero la criatura protesta y le insiste al pescador que no es un demonio, sino un ser humano, a pesar de poder respirar bajo el agua y de tener cola de pescado. Eventualmente el pez-persona, que también se llama Abdalá—de hecho, muchos de los personajes en esa secuencia de cuentos se llaman Abdalá—invita al pescador a visitar un mundo subacuático donde peces-personas viven su vida en reinos y ciudades subacuáticas, y en casas y familias como las de Abdalá el pescador, pero distintas. En otras palabras, Abdalá del mar le ofrece a Abdalá de la tierra la oportunidad de visitar mundos que Abdalá de la tierra nunca se hubiera imaginado, mundos que, sin ser su propio mundo, son también mundos humanos.

Bajo el agua, todos—menos Abdalá de la tierra—tienen colas de pescado. Aunque viven en casas, sus casas son cuevas, diseñadas y construidas no por arquitectos bípedos, sino por peces-personas especialistas en la excavación subacuática. La gente que el pescador visita bajo el agua tiene costumbres y rituales—reconocibles inmediatamente como costumbres y rituales humanos—pero extraños desde un punto de vista terrestre. Por ejemplo, en lugar de darse dotes matrimoniales de dinero y de joyas, los novios peces-personas se dan dotes de pescados comestibles. Aunque Abdalá el pescador está interesado en el mundo de Abdalá el pez-persona, la amistad entre los dos no dura. Los Abdalás son capaces de salvar la *distancia natural*—es decir, la distancia ambiental y biológica—que hay entre ellos, pero su relativa *proximidad cultural* se torna innegociable. El fracaso de su relación es el resultado de lo que en Colombia se podrían llamar «descaches», es decir, malentendidos y desaciertos, provocados no solo por la distancia natural y la proximidad cultural entre ellos, sino también

---

1 Leímos la versión en inglés de los cuentos relevantes en *The Arabian Nights: Tales of 1001 Nights*, traducido por Malcom C. Lyons, 3 volúmenes (Penguin: Londres, 2010), 3:544-561 (noches 941-946). La traducción de Lyons está basada—como la de Richard Burton de 1885—en una versión árabe del texto editada en Calcuta en 1839-1842; el texto de Calcuta fue transcrito de un manuscrito proveniente de Egipto que llegó a la India por medio de las redes de coleccionismo del imperio británico. Ese manuscrito ha desparecido. Véase Lyons, *The Arabian Nights*, 2: vii, xiv-xvi.

por los restos materiales del pasado—por la fuerza que esos restos ejercen en el mundo (o los mundos) que los Abdalás habitan.

§

Antes del fracaso de su relación, pero después de un año de charlas diarias a orillas del mar, «la conversación [de los Abdalás] giró en torno a las tumbas». El pez-persona le preguntó al pescador sobre la tumba de Mahoma, queriendo saber si su amigo terrestre sabía dónde yacía, pues había oído decir que estaba en Medina. A Abdalá del mar le intrigaba si «la gente de la tierra» hacía peregrinajes allí. El pescador le reportó al pez-persona que los terrícolas visitaban regularmente el monumento, y también le dijo que él mismo no había podido aun ir allí por falta de dinero. Sin embargo, gracias a las joyas que había estado recibiendo de Abdalá del mar, Abdalá de la tierra finalmente había acumulado los recursos necesarios para hacer el peregrinaje. Lo único que le impedía emprender el viaje era el gran afecto que sentía por el pez-persona. Abdalá del mar le insistió a su amigo que debía ir, y que cuando estuviera frente a la tumba, tenía que saludar a Mahoma de su parte y darle un regalo marino. Abdalá del mar no habría podido hacer ese viaje pues su cuerpo «se habría secado con las brisas». Para recoger el regalo, los dos seres se sumergieron en el mar. (Abdalá de la tierra fue capaz de sobrevivir bajo el agua gracias a un ungüento especial extraído de un monstruo marino que le suministró el pez-persona.) Juntos visitaron ochenta ciudades, la casa-cueva de Abdalá del mar, al rey subacuático (contraparte del rey de la tierra), y finalmente recogieron el regalo-ofrenda que incitó ese viaje compartido. Nunca sabremos lo que era: permaneció escondido en una bolsa.

Al emprender su camino de regreso hacia la playa, los Abdalás presenciaron un funeral subacuático. En lugar de guardar luto, los peces-personas cuyos seres queridos habían fallecido festejaban con alegría esas muertes recientes porque consideraban que se debía celebrar, no lamentar, la voluntad de Dios. Evidentemente, los peces-personas eran sumamente devotos, aun si lo fueran de maneras aberrantes desde una perspectiva terrestre. Cuando Abdalá de la tierra le explicó a su amigo subacuático que los funerales «secos» eran eventos lúgubres, Abdalá del mar se sorprendió y exigió que el pescador le devolviera el misterioso regalo-ofrenda: «Dame lo que te confié. Este es el fin de nuestra amistad y desde

este día en adelante, no me verás otra vez y yo no te veré.» Abdalá del mar le hizo saber al pescador que su actitud religiosa terrestre era deficiente, y que no había nada que él, el pez-persona, pudiera ganar de su mutua asociación. Un descache final: dos mundos, muy similares, pero incomprensibles.

§

Las aventuras de los Abdalás de tierra y de mar son de interés antropológico, a pesar de ser especulación literaria. Es probable que esas aventuras resuenen, con sorprendente armonía, entre quienes hayan seguido los debates académicos y políticos sobre el a veces llamado «giro ontológico» en la antropología.[2] La narrativa de *Las mil y una noches* tiene ecos en un relato amazónico que el antropólogo sueco Kaj Århem documentó en Colombia oriental hace más de tres décadas en un artículo intitulado «Ecosofía makuna».[3] El relato amazónico del Vaupés colombiano—al que Hamann y Niño también aluden en sus respectivos capítulos en este libro—ha sido un punto de referencia común para aquellos antropólogos que han investigado la distancia entre lo que se podría llamar, vagamente, la perspectiva ontológica «occidental»—antropocéntrica y dualista, es decir, con separaciones tajantes entre mente y materia, y naturaleza y cultura—y la perspectiva ontológica de algunos pueblos indígenas del Amazonas.

La perspectiva amazónica—al menos como ha sido entendida y explicada por antropólogos euro-americanos[4]—parece invertir diferencias entre cultura y

2 Dos resúmenes lúcidos del estado de la cuestión hace algunos años: Eduardo Kohn, «Anthropology of Ontologies», *Annual Review of Anthropology* 44.1 (2015): 311–27 y Benjamin Alberti, «Archaeologies of Ontology», *Annual Review of Anthropology* 45.1 (2016): 163–79. Más recientemente y con una perspectiva crítica: Robert W. Preucel, «The Predicament of Ontology», *Cambridge Archaeological Journal* 31.3 (2021): 461–67.

3 Kaj Århem, «Ecosofía makuna», en *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo*, editado por François Correa (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1990), 105-122.

4 Los sospechosos de siempre son Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola, y Eduardo Kohn—todos citados en muchos de los capítulos a continuación. En el Ártico, se han llevado a cabo investigaciones similares a las del Amazonas, aunque con matices distintos y a veces con profundo escepticismo sobre la necesidad de «tomar en serio» mundos (o visiones de mundos)

naturaleza que son fundamentales según la perspectiva «occidental». Así, lo que tienen en común, por ejemplo, los animales y los humanos, no es una misma naturaleza sino una misma cultura (los animales, de hecho, se ven a sí mismos como humanos). Sus vidas animales tienen todos los elementos de la vida humana (es decir, casas, trajes, canastos, y jardines), pero la apariencia de esos elementos en el mundo animal es muy distinta a la que tienen en el mundo humano. Todo esto se hace evidente en el párrafo inicial del relato amazónico que Århem transmite:

> Los peces son gente; son 'gente pez' (*wai masa*). Ellos tienen casas como las nuestras [aunque no tienen la forma de casas terrestres]. Hay peces que se alimentan de frutas, semillas e insectos que flotan en la superficie del río. Los árboles frutales que crecen en las riberas son sus chagras, las frutas son sus cultivos. Cuando las frutas y semillas caen en el río, los peces están recogiendo sus cosechas. Los peces tienen sus propios canastos [aunque no tienen la forma de canastos terrestres] en los que recogen su comida. Sin los canastos no podrían recoger comida…[5]

Quien relata la historia de la 'gente pez' (*wai masa*) es Ignacio, un indígena makuna, que le explica a Århem asuntos concernientes a la pesca y la caza entre su gente. Tanto el cuento de *Las mil y una noches* como el relato makuna proponen que, por un lado, el mundo de los hombres y mujeres terrestres (bípedos, desplumados, sin garras, con pulgar oponible y herramientas, etc. —sobre este punto se debe consultar el capítulo de Cabral) no es ni ha sido el único mundo humano; y que, por otro lado, hay otros mundos en los que seres humanos distintos (algunos con colas de pescado y escamas, otros con plumas o garras o cachos, etc.) viven vidas diarias como las que viven el makuna Ignacio y el pescador

---

alternativos; ver, por ejemplo, Rane Willerslev, «Laughing at the Spirits in North Siberia: Is Animism Being Taken too Seriously?», *e-Flux Journal* 36 (2012) http://worker01.e-flux.com/pdf/article_8954898.pdf También relevante es el llamado no solo a integrar saberes indígenas (norte) americanos a la discusión académica sobre el antropoceno, sino incluso la necesidad de reconocer esos saberes, ver, por ejemplo, Heather Davis y Zoe Todd, «On the Importance of a Date, or Decolonizing the Anthropocene», *Acme: An International Journal for Critical Geographies* 16.4 (2017): 761–80.

5 Århem, «Ecosofía makuna», 108.

Abdalá e incluso el antropólogo Århem. Es decir, esas narrativas proponen que hay mundos humanos profundamente distintos al nuestro (quienesquiera que seamos), que son sin embargo mundos humanos.

Habrá quienes digan: otros mundos no existen, ni los peces-personas makuna, ni Abdalá subacuático; lo de *Las mil y una noches* es mera ficción vernácula y el relato de Ignacio, aunque de interés etnográfico, es un mito. Sean lo que sean, ni los cuentos ni el relato son evidencia de que un mundo alternativo de peces-personas existe. Esos escépticos pueden tener razón, pero quien descarte el relato de Ignacio sin más, y quien no interrogue sus propias certezas al oír los cuentos de los Abdalás, toma riesgos enormes. Ha habido otros (no solo antropólogos contemporáneos trabajando en el Amazonas) que han sabido o sospechado que existen otros mundos, y que esos mundos tienen sus propios pasados—otros pasados.[6] Esos mundos no son ni puntuales ni atemporales, ni más o menos simples que el mundo que le puede parecer auto-evidente y natural a muchos de los autores y lectores de este libro. Ignacio continúa:

> El río tiene memoria, tiene historia, está lleno de nombres que cuentan historias de tiempos antiguos, cuando los peces eran gente y los ancestros caminaban por los senderos que son los ríos de hoy. Los ancestros construyeron malocas, bailaron, se visitaron, bebieron yagé y mostraron los yuruparís a sus jóvenes como lo hacen los hombres hoy en día. Los sitios donde los ancestros y la gente pez tomaron yagé, tocaron los instrumentos de yurupari y se pusieron sus distintivos de baile sagrados son llamados *wai huna huri* («lugares-donde-los-peces-causan-dolor»). Está prohibido pescar en estos lugares y es peligroso comer pescados

6 Podemos añadir otro ejemplo de las Américas a las narrativas que ya hemos mencionado, esta vez de la costa noroccidental del continente: el relato tlingit llamado «Origen del Gunakadeit» [Origin of the Gonaqadē't] que el etnólogo John Swanton escuchó de boca de Katishan (o, en ortografía contemporánea, K̲aadasháan), lider de los Kaasx̲'agweidí, y que Swanton publicó en su *Tlingit Myths and Texts* (Washington DC: Government Printing Office, 1909), 165-169. El «Origen del Gunakadeit» también describe un mundo subacuático, en el que seres subacuáticos viven sus vidas humanas, y al que al menos algunos humanos terrestres pueden acceder con el uso de artefactos especiales (en este caso no el ungüento de un monstruo, sino su piel). El relato tlingit describe no solo la compenetración o inter-penetración de mundos humanos terrestres y subacuáticos, sino la importancia de los rastros materiales para entender ese pasado compartido entre diferentes seres que pueden parecer totalmente distintos, como los peces y los humanos.

> atrapados ahí, porque cuando los peces viajan hacia allí ellos reciben los poderes que contienen el yagé ancestral, los potentes coca y tabaco…[7]

El lector habrá notado que en esta visión makuna de la historia, el pasado de los peces-personas y el pasado de las personas terrestres—por llamarnos de alguna forma—es un pasado común. *Érase una vez* en que «los peces eran gente y los ancestros caminaban por los senderos que son los ríos de hoy.» Hay historias makunas que explican como los peces llegaron a tener la forma física que tienen ahora. (En el capítulo que Cabral contribuye a este libro, expertos wajãpi explican, en términos análogos, el origen humano del pájaro amazónico que se conoce como «jacamín».) Ese pasado compartido implica obligaciones éticas: Ignacio le hace saber a Århem que «es peligroso comer pescados atrapados ahí...», es decir, «en los sitios donde los ancestros y la gente pez tomaron yagé». Es necesario conocer esos otros pasados para vivir y actuar correctamente en este mundo.

Ocurre algo parecido en los cuentos de Abdalá de la tierra y Abdalá del mar. Los dos Abdalás son musulmanes. (Curiosamente hay otras posibilidades religiosas tanto en la tierra como bajo el agua: hay cristianos, judíos, paganos.) Los Abdalás comparten una historia sagrada en la que Mahoma es un héroe ancestral. Aunque habiten en mundos diferentes, eso no quiere decir que Abdalá del mar sea incapaz de imaginarse la existencia de la tumba de Mahoma en el mundo terrestre. De hecho, Abdalá del mar entiende cómo se debe actuar allí—en ese otro mundo que él solo puede visitar en la imaginación, o por medio de un amigo con piernas en lugar de cola de pescado.

Este libro puede entenderse como una reflexión sobre la posibilidad de entablar diálogos entre habitantes de mundos humanos parecidos, pero distintos. Mundos humanos con diferentes perspectivas sobre las relaciones entre gente, animales, y objetos, y también entre lo que ha sido, lo que es, y lo que será. Diálogos como los que ocurren en los mundos y con las perspectivas de los Abdalás.

§

Otros pasados: ontologías alternativas y el estudio de lo que ha sido surge de una conferencia organizada por el Museo Arqueológico de Bogotá, MUSA, y llevada a

---

7 Århem, «Ecosofía makuna», 110.

cabo durante los días 23 y 24 de marzo del 2017 en ese museo y en la Universidad de Los Andes. Este libro es una continuación y expansión del volumen que Benjamin Anderson y Felipe Rojas editaron bajo el nombre *Antiquarianisms: Contact-Conflict-Comparison* (Oxford y Havertown, PA: Oxbow, 2017) y al que Byron Ellsworth Hamann contribuyó un capítulo. *Antiquarianisms* investiga tradiciones anticuarias en las Américas y en Europa, prestando especial atención a los «descaches» epistemológicos entre diferentes intereses y discursos anticuarios. El propósito de este libro y del encuentro en Bogotá es insistir en el estudio de esos «descaches». Queremos incitar una conversación animada entre diferentes académicos interesados, de un lado, en las muchas formas en las que los humanos—y no solamente expertos anticuarios—han pensado tanto sus propios pasados como los de otros, y en las dinámicas de contacto y conflicto entre esas distintas formas de pensar el pasado y de hacer historia. Los autores de los capítulos que conforman este libro incluyen arqueólogos, antropólogos, lingüistas, e historiadores del arte y la ciencia.

Dos ponencias presentadas durante ese encuentro no hacen parte de este libro: la una de la profesora Ana María Baciaglupo sobre nociones mapuches del pasado y la otra la de Victoriano Piñacué (figura 1). Piñacué, colaborador del MUSA y miembro del pueblo nasa, inauguró el encuentro el 23 de marzo, cautivando a un auditorio atento, primero, con un relato ilustrado de cómo él, un experto en las tradiciones de su gente, entiende hoy en día el significado y origen de los monolitos precolombinos del sitio arqueológico de San Agustín; y después, con un intercambio cordial pero tenso con el historiador de la arqueología Alain Schnapp (figura 2) sobre la (im)posibilidad de encontrar territorio común entre las nociones de los nasas y las de los arqueólogos modernos sobre esos mismos monolitos. No hubo resolución—no siempre tiene que haberla, aun si vale la pena hacer un esfuerzo por escucharnos y aun cuando la posibilidad de entender lo que estamos diciendo es debatible, incluso si nos escuchamos. Los editores de este libro le agradecemos a Victoriano por el esmero y la lucidez de su intervención. Quienes estén interesados en ella y en la conversación entre Victoriano y Alain pueden consultarla en los archivos audiovisuales del MUSA. De otro lado, la antropóloga Mariana Cabral no hizo parte del evento en Bogotá, pero el capítulo de Cabral es de especial importancia porque, acaso más que cualquier otro, presenta de manera transparente un caso en que los rastros materiales de un pasado específico (en este caso entre los indígenas wajãpi del Amazonas brasilero)

le exigen al lector cuestionar la universalidad, el alcance, y la relevancia de la arqueología moderna.

§

Nuestro subtítulo delata que este libro es una contribución oblicua a debates académicos y políticos sobre el «giro ontológico» en la antropología. Ese giro, o tendencia disciplinaria, está asociado, como hemos dicho, con antropólogos trabajando entre comunidades indígenas del Amazonas como Eduardo Viveiros de Castro, Philippe Descola, y Eduardo Kohn—todos citados en muchos de los capítulos que siguen. En vez de ofrecer otro resumen detallado de la literatura académica, queremos resaltar tres propuestas específicas que han surgido en este contexto y que nos han ayudado a los editores de este libro a pensar las muchas y a veces incompatibles formas en las que diferentes personas, en diferentes lugares y momentos, han pensado y siguen pensando la relación entre materia presente y tiempo pasado.

Viveiros recomienda un par de maniobras simultáneas—tanto epistemológicas como éticas—para quien se enfrente a los mundos (o a las visiones del mundo) de otros:[8] primero, tomar en serio, con generosidad y atención, la posibilidad de que esos mundos de otros existan, pero a la vez, y segundo, cuestionar, sin vergüenza ni reparo, la auto-evidente obviedad del mundo propio.[9] Lo que Viveiros recomienda no es un ejercicio fácil: cuestionar incluso las certezas propias sobre el mundo como (sabemos que) lo vivimos, mientras que se le otorga a otros la posibilidad de que el mundo sea como esos otros (saben que) lo viven. El también antropólogo Matei Candea piensa que la posición de Viveiros es innecesariamente limitada y debe expandirse. Candea nota que se debe—y ésta es para nosotros la tercera propuesta—recordar que la diversidad epistemológica, y acaso también ontológica, no es solamente el resultado del encuentro con mundos indígenas,

8 Sobre la distinción entre mundos y visiones (o descripciones) de mundos, ver el esfuerzo de Webb Keane de precisar y reducir el objeto de estudio de los antropólogos asociados con el «giro ontológico»: «Ontologies, anthropologists, and ethical life», *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 3.1 (2013): 186–91.

9 Eduardo Viveiros de Castro, «Zeno and the Art of Anthropology: Of Lies, Beliefs, Paradoxes, and Other Truths», *Common Knowledge* 17.1 (2011): 128-145.

sino que ocurre también en el mal llamado mundo «occidental».[10] Candea insiste en que esa diversidad se reduce y se cancela con igual intolerancia y ceguera en «Occidente», como ocurre en el Amazonas o en Siberia. En parte porque compartimos la posición de Candea, el rango temporal y geográgico de este libro es vasto. Hay ensayos sobre pájaros y teorías del tiempo en la Inglaterra del s. XIX y en el Amazonas de hoy en día; hay ensayos sobre piedras y otros seres más-que-humanos en los Andes centrales hacia el s. XVI y también en la China medieval; hay ensayos que exploran el impacto de restos de los extraños mundos del antiguo mediterráneo tanto en los extraños mundos del mediterráneo renacentista como en México; hay visiones de pasados y futuros desde puntos de vista criollos y chibchas y kogis y franceses del Siglo de las Luces.

Con estas tres propuestas en mente, ofrecemos a continuación un breve esbozo de los capítulos individuales. Todos lidian con asuntos que conciernen múltiples pasados y diferentes formas de acceder a ellos, o bien en el presente, o bien en momentos y sitios distantes:

El de Cabral es el único capítulo que trata con personas e ideas amazónicas. Ella explora, usando evidencia principalmente etnográfica, los límites de la arqueología moderna al preguntar ¿qué es, qué ha sido, y qué puede ser un rastro del pasado humano entre los indígenas wajãpi del Amazonas brasilero? Su breve estudio etnográfico es también una reflexión sobre la posibilidad de entablar diálogo—o al menos de arriesgarse a proponer traducciones—entre sistemas de conocimiento del pasado que parecen irreconciliables, específicamente, la arqueología moderna occidental y la conciencia histórica wajãpi.

Hamann explora el asunto de la accesibilidad a tiempos pasados, sobre todo en el espacio que él ha llamado el «Mediterrátlantico»[11] durante los siglos XVI y XVII. Para historiadores y arqueólogos modernos, los textos y la evidencia física (es decir, los rastros como las ruinas, los huesos, las monedas, etc.) son nodos que les permiten conectar el presente material a tiempos pretéritos. Usando principalmente evidencia textual, Hamann se enfoca en maneras de acceder al pasado que involucran no sólo objetos o monumentos, sino también prácticas y cuerpos. Elucida así instancias en las que los participantes de procesiones religio-

---

10 Matei Candea, «Endo/exo», *Common Knowledge* 17.1 (2011): 146-150.

11 Byron Ellsworth Hamann, *Bad Christians, New Spains: Muslims, Catholics, and Native Americans in a Mediterratlantic World* (London: Routledge, 2020).

sas y otras celebraciones urbanas transformaban una ciudad en otra y al hacerlo daban una especie de vuelco espacio-temporal donde, por ejemplo, la Ciudad de México, «resucitaba»—el término es suyo—como una combinación de Jerusalén bíblica y Tenochtitlán azteca.

Langebaek analiza las posiciones ambiguas de diferentes intérpretes criollos y europeos frente al pasado indígena y sus restos arqueológicos. Su capítulo describe cómo diversos intelectuales en lo que ahora es Colombia sometieron no solo los rastros materiales, sino también el pasado, el presente, y hasta el futuro indígena a manipulaciones motivadas por intereses y ansiedades morales y políticas que contrastaban y hasta contradecían ideas europeas sobre la evolución y la temporalidad. Langebaek muestra que muchas de las narrativas criollas sobre el pasado arqueológico local se basaron en modelos alternativos a las narrativas europeas. Este es un ensayo que resuena con estudios sobre la relación entre nacionalismo y la arqueología en el siglo XIX y principios del siglo XX.[12]

Kosiba busca heterogeneidad y multiplicidad vocal tanto en la combinación de documentos coloniales en los que quedaron plasmadas ideas incas sobre el pasado andino como en el legado arqueológico alrededor de la ciudad de Cusco. Lo que Kosiba hace no es simplemente cernir textos escritos después de la conquista o iluminar evidencia arqueológica para entender cómo es que el imperio andino entendió su propia historia. Su objetivo es mucho más ambicioso: recobrar—usando esos textos y rastros materiales—aspectos de la conciencia histórica local andina que los incas mismos silenciaron con su dominio imperial. El suyo es un intento de reconocer pasados múltiples sepultados bajo otro pasado, de por sí ya sepultado, en el archivo colonial.

Niño presenta un estudio detallado de maneras de concebir las nociones de temporalidad y humanidad entre hablantes de idiomas chibchas. Este capítulo se destaca por dos razones. Por un lado, porque su autor usa el lenguaje como vehículo para explorar cómo algunos indígenas americanos han entendido el mundo en el que viven. Y por el otro, porque los indígenas en cuestión no son ni

---

12 Hay ecos interesantes, por ejemplo, con el reciente estudio sobre Grecia e Israel de Rafi Greenberg y Yannis Hamilakis, *Archaeology, Nation, and Race: Confronting the Past, Decolonizing the Future in Greece and Israel* (New York y Cambridge: Cambridge University Press, 2022).

pueblos del Amazonas ni pueblos mesoamericanos. Los primeros han sido tildados de «animistas» por antropólogos asociados con el «giro ontológico», específicamente Descola, según cuyos esquemas los segundos son «analogistas». Niño explica que la perspectiva chibcha no se acopla ni al uno ni al otro modo, y se esfuerza por añadir matices a las estructuras, acaso demasiado rígidas, de pensadores como su propio maestro, Descola.

El breve capítulo de Giraldo es una especie de apostilla a una entrevista con Virgilio Gil y Manuel Sauna, profesores en una escuela indígena kogui. Tanto Gil como Sauna comprenden y utilizan con precisión dos nociones del pasado incompatibles: la Historia con hache mayúscula del estado colombiano, y la historia con hache minúscula—el autor explica la metáfora ortográfica—de la comunidad kogui. Este capítulo se complementa con el de Cabral: si ella está interesada en el diálogo y la traducción, Giraldo entabla una conversación con una serie de intérpretes políglotas—si seguimos con las metáforas lingüísticas— que le explican como hablar sin hacer lo que se denomina «code-switching», la manipulación simultánea de dos idiomas distintos en una misma oración.

El de Moser es, al menos geográficamente, el más excéntrico de los capítulos en este libro, pues concierne esculturas monumentales talladas en la China medieval. Este ensayo es de especial importancia porque analiza casos en los que la distancia ontológica separa—no a unos humanos de otros—sino a los humanos de los dioses y a ambos de la roca viva. Las preguntas fundamentales de Moser tienen que ver con intentos de comprender y manipular períodos de tiempo enormes, períodos ante los cuales una sola vida humana es infinitesimal, y experiencias religiosas transcendentales. Aquí los retos de «traducción» —si esa es la palabra correcta—no son puramente intelectuales o metafísicos, sino también prácticos: ¿cómo manipular la roca viva para capturar cambios ontológicos, el momento exacto en que un ser pasa de un mundo y tiempo humano a otros divinos?

Rojas toma un lugar y un personaje semi-míticos que les sirven a comunidades en sitios y tiempos muy distintos (a saber, Anatolia romana, Armenia en la segunda mitad del primer milenio d. de C., y la Ciudad de México del siglo XVI) para explicar los rastros del pasado local como parte de la historia universal. En los tres casos, hay gente que dice que ruinas en su presente inmediato son los rastros de una reina babilónica (o que esas ruinas son como las ruinas de Babilonia). Un mismo nombre, «Babilonia,» sirve para integrar el pasado material visible a narrativas globalizantes de lo que ha sido el pasado. Como lo entiende Rojas, aun

cuando el proceso de integración es devastador, se pueden entrever perspectivas locales. En este último sentido, los capítulos de Rojas y Kosiba tienen objetivos similares al tratar de leer contra el grano de archivos imperiales o hegemónicos.

La noción de estilo, fundamental tanto para historiadores de arte como para arqueólogos, es lo que Anderson estudia. Su capítulo es una exégesis de unos pocos párrafos de un texto canónico para el estudio del arte europeo (las *Vidas de los pintores, escultores y arquitectos más excelsos* de Giorgio Vasari) y de un objeto canónico del arte antiguo (la escultura de bronce antigua conocida como la *Quimera de Arezzo*, una pieza singular pero también paradigmática). Según Anderson, no hay una sino al menos dos nociones de estilo en Vasari. Estas nociones responden a ontologías distintas: una relativamente familiar para los historiadores del arte contemporáneos, y la otra aberrante desde una perspectiva moderna. Como atendiendo al llamado de Candea, Anderson les recuerda a sus lectores que hay heterogeneidad epistemológica en la médula misma de la tradición europea y que quizás incluso esta tradición pueda servir para animar la concepción de nuevas taxonomías del material antropogénico.

El capítulo de Podgorny es un estudio sobre el surgimiento de un nuevo tipo de conciencia histórica en el siglo XIX. Específicamente, ella analiza los procesos globales por los cuales les fue posible a algunos europeos entender que la extinción animal seguía ocurriendo en el presente humano. Podgorny detalla cómo los restos de animales recientemente extinguidos fueron fundamentales, no en sí mismos, sino como parte de ensamblajes arqueológicos en los que había también basura antropogénica de pescadores y cazadores tanto prehistóricos como históricos. Como lo hace en otros de sus escritos, analiza la intersección, a veces incómoda, de varias ciencias o disciplinas históricas (entre ellas la biología, la geología, y la incipiente arqueología) como parte de un sistema capitalista global en el que el pasado mismo se comodifica.

Schnapp cierra con una reflexión erudita sobre las transformaciones de la noción de «ruina» en la tradición europea. Al sondear cómo esa noción se va intersecando con discursos tanto políticos, como científicos y filosóficos, Schnapp esboza un período crucial en el establecimiento de la «ruina» como evidencia arqueológica.

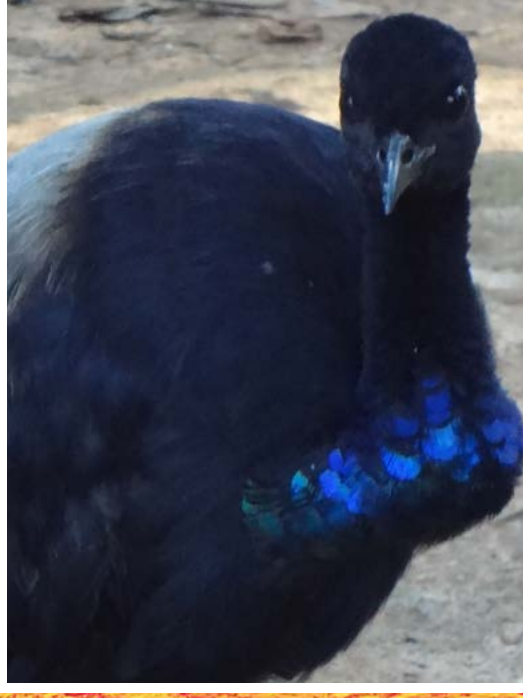
§

Queremos, por último, darle nuestras gracias a Alicia Eugenia Silva, la directora del MUSA, y a todos los que hicieron posible tanto el encuentro en Bogotá, como el libro que tienen en sus manos. Por razones disciplinarias, geográficas, y puramente prácticas, muchos de los participantes en el encuentro no habrían tenido la oportunidad de conocerse cara a cara y entablar diálogos de no ser por el esfuerzo de las siguientes personas: Carl Langebaek, miembro de la junta directiva del Fondo de Promoción de la Cultura y, en el momento en que se celebró el encuentro, vicerrector académico de la Universidad de los Andes; Óscar Sanabria, Óscar Martínez, y Roberto García, miembros del colectivo MUSA, y Carolina Herrera, quienes estuvieron encargados de la logística; e Iván Zagarra y Peter Shaio, traductores simultáneos.

La Society for the Humanities de la Universidad de Cornell patrocinó la traducción al español de los capítulos originalmente escritos en inglés, Mateo Reyes los tradujo, y Catalina Vargas hizo una edición preliminar de algunos de ellos. El arqueólogo Benjamin Alberti, quien ha hecho contribuciones importantes al debate sobre el «giro ontológico», criticó con lucidez todos los capítulos y los mejoró con sus comentarios. Óscar Sanabria se aseguró de que la producción del libro se diera sin demasiados contratiempos y de finalizar la edición de los textos. Nanán Zambrano diseñó este libro y todo el material publicitario del evento. Óscar y Nanán estuvieron dispuestos a corregir y recorregir las pruebas durante largas sesiones de Zoom de enero a mayo del 2022.

Felipe Rojas
Byron Ellsworth Hamann
Benjamin Anderson

Figura 2. Alain Schanapp (Foto de Roberto García Poveda).



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 objects funeraires Aristé», en *Índios no Brasil*, editado por Marianne Thys (Bruselas: Europalia International, 2011), 135-136.

4 Denise M. C. Gomes, «O perspectivismo ameríndio 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», *Tipití: Journal of the Society for the Anthropology of Lowland South America* 2.1 (2004): 3-22.

6 Viveiros de Castro, «Perspectival Athropology».

7 Alejandro Haber, *Una arqueología indisciplinada* (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" arqueologias alternativas», *Revista de Arqueologia SAB* 25 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 WAJÃPI

Los wajãpi 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 wajãpi en Amapá, del lado brasileño, donde viven en la Tierra Indígena Wajãpi (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 Wajãpi 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 wajãpi 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 (wajãpi) 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 wajãpi.[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 Wajãpi: da demarcação às experiências de gestão territorial* (São Paulo: Iepé, 2011).

14 Pierre Grenand y Françoise Grenand, «Em busca da aliança impossível. Os Wayãpi 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 Wayãpi», en *Encyclopédies palikur, wayana, y wayãpi. 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 Wajãpi: da demarcação às experiências de gestão territorial.*

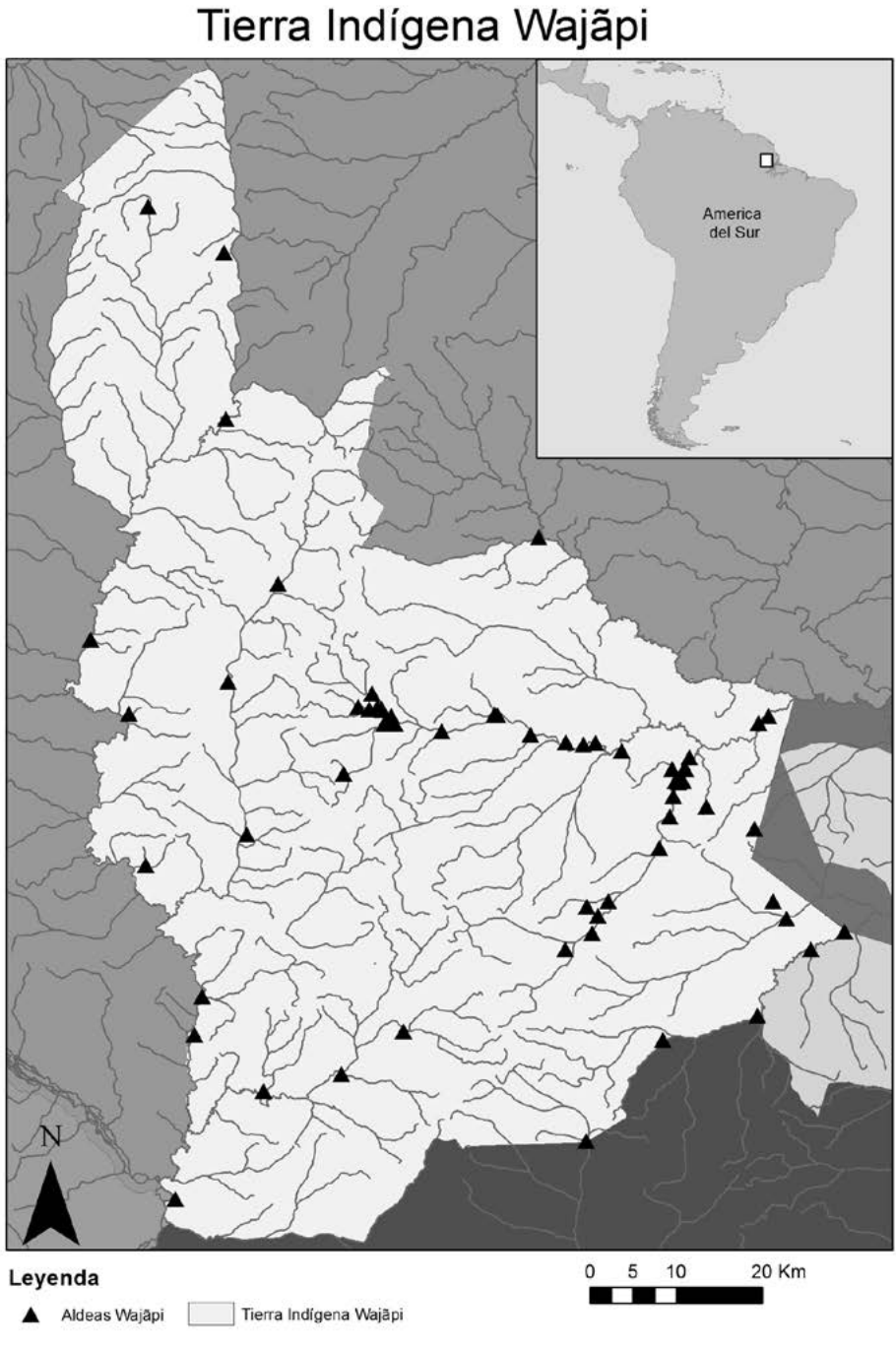


Figura 1. Mapa del Territorio Indígena Wajãpi en el norte de Brasil

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 familiar[19] 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 (ítem 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 (ítem 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 kõ),* 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, «Saberes 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 wajãpi.[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 wajãpi sobre los hallazgos arqueológicos.

Al principio, una facción política (*Mariry wana*) dirigió el interés de los wajãpi 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 wajãpi, 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 Wajãpi, Jawapuku Wajãpi, y Pesquisadores da Terra Indígena Wajãpi, «Saberes wajãpi: 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, Liguistics, 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 Andrello (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 wajãpi 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 wajãpi requeriría que yo reconociera las formas wajãpi 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 Wajãpi ignorando el conocimiento de los wajãpi, 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 Uaça», *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 Bespalez, 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 Encouter: 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 wajãpi. 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 wajãpi.

Junto con los talleres, hicimos varios viajes a diferentes regiones dentro y fuera de la Tierra Indígena Wajãpi, 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 wajãpi. 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 wajãpi

38 Dominique Tilkin Gallois, Mariana Petry Cabral, Aikyry Wajãpi y Jawaruwa Wajãpi, *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 wajãpi se sorprendieran por la fuerza del conocimiento de sus mayores. Las narraciones cuentan que Anaconda se enfureció con un antepasado wajãpi 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 wajãpi). 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 wajãpi 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 wajãpi 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 «equívoco controlado».[43] Veo este equívoco 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.

rren por el suelo. Los wajãpi, como muchos otros pueblos indígenas de la zona, disfrutan 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 wajãpi 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 wajãpi, 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 wajãpi[46] 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 Wajãpi y cinco investigadores conformaron este grupo: Janaima, Jawapuku, Kupenã, 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 wajãpi, los Pájaros-Persona organizaron una gran fiesta. Esa fue la fiesta primordial de todas las personas. A los ancestros wajãpi 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 wajãpi 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 Wajãpi, y Jawaruwa Wajãpi, *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.*

Rastro material	*Evento*
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 «equívoco 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 Almeida[57] 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 recalcó 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 arqueologica 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.

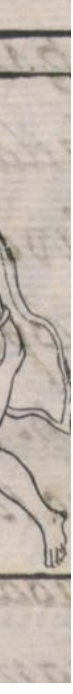
Sin embargo, hay algo más que los ejercicios y prácticas de colaboración como este pueden proporcionar. Permitir que el Jacamín, un pájaro viviente, sea un vestigio arqueológico, es tomar en serio un conocimiento que ha pasado por muchas generaciones. Es tomar en serio las solicitudes de los ancianos 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.



Las prácticas de perspectivismo: las Casas, Durán, y el pasado presente (o cómo escribir la etnografía de España desde las Américas)

Byron Ellsworth Hamann

PREFACIO: DOS HISTORIAS DE TODOS SANTOS

> Dice Festo que los romanos tenían costumbre por doce días del mes de hebrero hacer ciertos sacrificios, que llamaban februa, juntó el pueblo todo, cuasi purgaciones de las ánimas para impetrarles algún descanso, cerca de las sepolturas, con hachas y cirios y candelas encendidas. Y esta costumbre acá nos quedó, como parece el día de Todos Sanctos y el que llamamos de las Ánimas.
>
> Fray Bartolomé de las Casas, *Apologética histórica,* 1552-1561[1]

> A ocho de Agosto segun nuestra cuenta celebraban estas naciones el mes noveno... Llamaban á la dicha fiesta que en principio de este mes celebraban con todo el regojico posible... fiesta de los muertecitos... era preparación y aparejo de la venidera que la llamaban la fiesta grande de

1 Bartolomé de las Casas, «Apologética histórica», en *Obras completas*, volúmenes 6-8 (Madrid: Alianza Editorial, 1992), 1144. Las citas de los textos escritos en el siglo XVI no han sido modernizadas, mantienen su ortografía original.

> los muertos... quiero decir lo que he visto en este tiempo el dia de Todos Santos y el dia de los difuntos y es que el dia mesmo de Todos Santos hay una ofrenda en algunas partes y el mesmo dia de difuntos otra. Preguntando yo porque fin se hacía aquella ofrenda el dia de los Santos respondiéronme que ofrecían aquello por los niños que así lo usaban antiguamente y habíase quedado aquella costumbre. Y preguntando si habían de ofrecer el dia mesmo de Difuntos digeron que sí por los grandes y así lo hicieron de lo cual á mí me pesó porque vi de patentemente celebrar la fiesta de difuntos chica y grande y ofrecer en la una dinero cacao cera aves y fruta semillas en cantidad y cosas de comida y otro dia vi de hacer lo mismo y aunque esta fiesta caía por Agosto lo que imagino es que si alguna simulación hay ó mal respeto (lo cual yo no osaré afirmar) que lo han pasado aquella fiesta de los Santos para disimular su mal en lo que toca á este ceremonia.
>
> Fray Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España,* 1574-1581[2]

Este ensayo es una exploración de prácticas de perspectivismo histórico que hacen posible que la perspectiva actual de una persona, su visión de su mundo presente, sea transformada para ofrecer una visión del pasado. Por medio de estas técnicas históricas, los peces se transforman en seres humanos, una fiesta católica en un rito pagano, un palacio arzobispal en un templo prehispánico o un espacio de Sevilla renacentista en un edificio de Jerusalén bíblica. El pasado es lo presente —pero visto desde una perspectiva alternativa.

La idea de que las prácticas puedan hacer presente el pasado tiene una larga historia en las ciencias sociales: el sociólogo francés Maurice Halbwachs (1877-1945) es una figura clave.[3] Esta idea es también de suma importancia en las teorías recientes y muy influyentes de Eduardo Viveiros de Castro sobre el «perspectivismo», aunque el aspecto histórico de su filosofía de ontologías no ha recibido el énfasis que merece en la literatura académica derivada de su obra (sin

2 Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme*, volumen 2 (México: Ignacio Escalante, 1880), 288.

3 Maurice Halwbwachs, *On Collective Memory,* editado y traducido por Lewis A. Coser (Chicago: University of Chicago Press, 1992).

embargo, véase Cabral, en este volumen).[4] Las páginas siguientes toman las ideas de Halbwachs y Viveiros de Castro para hacer una lectura de dos manuscritos escritos por frailes dominicos en la segunda mitad del siglo XVI: la *Apologética histórica* de Bartolomé de las Casas y la *Historia de las Indias* de Diego Durán. Los textos de Las Casas y Durán normalmente se usan para explorar la cultura indígena prehispánica de las América. Pero este ensayo se centra en lo que estos autores nos dicen sobre la cultura española renacentista y sus maneras de pensar en lo que era el pasado.[5]

Vamos a comenzar con un «diálogo» entre Halbwachs y Viveiros de Castro sobre perspectivismo y el pasado; las tres secciones siguientes se centrarán en el mundo iberoamericano del siglo XVI. La lectura de Las Casas analiza su estrategia de hacer comparaciones entre el pasado pagano mediterráneo y el presente católico español —comparaciones estratégicas en sus esfuerzos para defender la gente indígena de las Américas. Diego Durán también estaba interesado en las comparaciones, normalmente de prácticas religiosas prehispánicas y católicas. Muchas veces, las comparaciones de Durán son condenaciones, como vimos en el epígrafe suyo sobre Todos Santos. Pero en otros casos, sus comparaciones son analogías menos cargadas. Y Durán no solo escribe de prácticas como restos de un mundo prehispánico —también le interesaban los restos de edificios y esculturas prehispánicas en la Ciudad de México. A veces Durán describe huellas que todavía se podían ver en la ciudad. Pero en otros casos —y esto es quizás

4 Eduardo Viveiros de Castro, «Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism», *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4.3 (1998): 469-488; Eduardo Viveiros de Castro, «Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies», *Common Knowledge* 10 (2004): 463-485; Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas caníbales: líneas de antropología postestructrual* (Madrid: Katz Editores, 2010).

5 Jill Leslie McKeever Furst fue pionera en este tipo de investigación, por ejemplo, «The *Nahualli* of Christ: The Trinity and the Nature of the Soul in Ancient Mexico», *RES: Anthropology and Aesthetics* 33 (1998): 208-224. Véase también su entrevista sobre «Los españoles» en *Mesolore: Exploring Mesoamerican Culture* (www.mesolore.org/scholars/portraits/6/Jill-Furst): «Pienso que alguien debe escribir un libro titulado "Lo que cada español sabía". Simplemente se trataría de lo que era el bagaje intelectual de la gente en la época de la Conquista porque tiene una influencia tremenda en la literatura que usamos para interpretar la cultura precolombina. Esta no tiene sentido sin que veamos todo esto».

el aspecto más raro y más interesante de la «arqueología» de Durán— él escribe de ausencias: sitios donde *había habido* un edificio ya destruido y desaparecido.

Mi intento de hacer un estudio de «otros pasados» adentro de la cultura moderna occidental está inspirado en dos citas de dos antropólogos. La primera es de Matei Candea, de su contribución a los debates recientes sobre la exploración de otras ontologías en antropología:

> Soy un antropólogo trabajando en Europa (entre otros lugares), y por ello mi admiración por las obras de Viveiros de Castro siempre ha estado acompañada por una cierta incomodidad sobre un tema específico: la idea de que el esfuerzo antropológico es propiamente el de dialogar con ontologías no-euroamericanas me ha dejado con el temor de que los antropólogos quienes, de una manera u otra, están explorando formas de vivir europeas o americanas, habiendo luchado fuertemente para ser más o menos aceptados en la disciplina en los 80, sean, otra vez, dejados fuera.[6]

La segunda cita, más corta, es de Michel Rolph Trouillot:

> El Occidente no existe. Yo sé. He estado allí.[7]

I. EL PERSPECTIVISMO HISTÓRICO DE MAURICE HALBWACHS Y EDUARDO VIVEIROS DE CASTRO

Para Halbwachs, la memoria no es un recurso fijo: es un proceso perpetuo de reconstruir el pasado en un contexto actual que es tanto material como social —«con la ayuda de rastros materiales, textos y tradiciones dejadas por el pasado».[8] «Ver la casa y sus tierras naturalmente renovaba la memoria de todos los eventos que tenían lugar allí».[9] La memoria para Halbwachs no es individual y aislada, pero siempre un acto social de «ponerse en la perspectiva del grupo o

6 Matei Candea, «Endo/exo», *Common Knowledge* 17 (2011): 146-150.

7 Michel Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of Histo*ry (Boston: Beacon Press, 1995), 110.

8 Halbwachs, *On Collective*, 119.

9 Halbwachs, *On Collective*, 64.

grupos». Esta imagen de la memoria como una «perspectiva» aparece una y otra vez en su obra: «se puede decir que el individuo se acuerda de ponerse en la perspectiva del grupo» o «para recordar es suficiente que nos pongamos en la perspectiva de un grupo».[10]

Como procesos activos, las memorias del pasado son muchas veces manifestadas en actos y ritos. Halbwachs tiene mucho interés en la religión como una forma de memoria histórica, realizada en el presente por medio de ceremonias. También insiste en que las religiones nuevas tienen que adoptar las fórmulas y estructuras de religiones ya establecidas. Así que cualquier acto religioso puede ser un tipo de palimpsesto, una «arqueología» de diferentes pasados —una interpretación que, como veremos, hubiera sido de gran interés para Bartolomé de las Casas. «La nueva memoria religiosa asimiló todo lo que podía incorporar… Eran fragmentos de religiones en el proceso de descomponerse que habían entrado a la memoria colectiva de los primeros siglos de la época cristiana y de que la historia cristiana actual todavía conserva huellas».[11] «La memoria colectiva cristiana anexa parte de la memoria colectiva judía, solo apropiando parte de la memoria local del otro, mientras transforma su perspectiva entera del espacio histórico».[12] En resumen, estos conceptos son claves para Halbwachs: memoria, proceso, perspectiva, materialidad, palimpsesto.

Las teorías de «perspectivismo» de Viveiros de Castro también proponen que las maneras actuales de ver lo que existe en el mundo (la «ontología» del presente) son los resultados de procesos históricos. Sus ideas de «perspectivismo» fueron muy influenciadas por la obra del etnógrafo Kaj Århem, quien trabajaba con los makuna de Colombia oriental desde los años 1970. Para los makuna, todos los seres vivos ven las mismas cosas que ven los hombres en sus mundos: casas, personas, chicha, trajes de baile. Pero lo que parece una casa para un pez o una danta es, para un ser humano, una cosa totalmente diferente.

> Los peces son gente; son «gente pez» *(wai masa)*. Ellos tienen casas como las nuestras. […] En cuanto los peces entran en su casa se convierten en gente. Se vuelven gente como nosotros; ya no se ven más como peces. Se pintan y se visten con los distintivos completos del baile ritual,

10 Halbwachs, *On Collective*, 40; véase también 52, 214.

11 Halbwachs, *On Collective*, 94.

12 Halbwachs, *On Collective*, 214.

> toman yagé y bailan sus propios bailes. En las estaciones apropiadas ellos traen frutas silvestres con los yuruparíes de frutas silvestres *(he rica samara),* y muestran los antiguos instrumentos de yurupari *(he bucura).* Y para el tiempo de cosecha del chontaduro ellos fabrican máscaras, bailan y toman el jugo de la fruta de chontaduro —igual que la gente.
>
> Las colinas de las cabeceras de los ríos y caños son las casas de los animales de cacería. Para nosotros parecen selva o colinas rocosas, pero para los animales que las habitan son malocas como las nuestras, con techos de hoja tejida, paredes y el frente pintado. Cada clase de animal de caza tiene su propia casa, en donde nació, en donde crio nuevas generaciones de animales, y donde su alma retorna después de morir. […] Esas casas contienen su coca y rapé, sus ollas de yagé y sus canoas de chicha, sus pinturas y ornamentos rituales.[13]

Si en el mundo occidental la idea de «multiculturalismo» es que solo existe un mundo, pero hay muchas diferentes maneras de ver este mismo mundo, Viveiros de Castro propone que las ontologías amazónicas muestran «multinaturalismo», en que hay muchos mundos diferentes, pero solo una manera (con un solo grupo de categorías: casas, canoas…) para interpretarlos.[14] Así que —en un ejemplo constantemente citado— cuando los seres humanos ven sangre, los jaguares ven chicha, etcétera.[15]

Lo que es importante para mi argumento aquí, y que conecta a Viveiros de Castro con Halbwachs (más allá de la palabra «perspectiva»), es que estas ideas amazónicas de cómo diferentes seres viven en diferentes mundos son el resultado de una historia transformativa. Al principio del mundo solo existía la gente humana. No había otros tipos de seres. A lo largo de una serie de eventos y aventuras, unas de estas personas perdieron su forma humana y se transformaron en peces, jaguares, monos.[16] Pero estos nuevos seres seguían viendo sus nuevos

---

13 Kaj Århem, «Ecosofía makuna», en *La selva humanizada: ecología alternativa en el trópico húmedo,* editado por François Correa (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1990), 108-109 y 112. Gracias a Santiago Giraldo por ayudarme a entender mejor la obra de Århem y de sus alumnos en el mundo de la etnografía amazónica.

14 Viveiros de Castro, «Cosmological», 470.

15 Viveiros de Castro, «Cosmological», 478; Viveiros de Castro, «Exchanging», 471.

16 Viveiros de Castro, «Cosmological», 471-472; Viveiros de Castro, «Exchanging», 464-465.

ambientes, en que tenían que vivir, de la misma manera, con las mismas categorías que sus «antepasados» humanos. En términos de Halbwachs, cuando un miembro del grupo social de los jaguares ve la sangre como chicha, su visión del mundo es un tipo de memoria histórica.

Es más, Viveiros de Castro propone que estas historias primordiales tienen ramificaciones importantes para los seres humanos en el presente. Dado que todos los animales eran seres humanos (y siguen siéndolo, desde sus propias perspectivas) es muchas veces necesario para los grupos humanos, antes de comer cualquier tipo de carne, pedir la ayuda de un chamán para transformar esta carne en un tipo de comida diferente (como una fruta) para evitar el riesgo de canibalismo. Es decir, preparar la comida entre los humanos actuales es una práctica de memoria colectiva en las que están implicados los orígenes del mundo actual.[17]

Con esta breve orientación a las prácticas de perspectivismo, ahora vamos a trasladar las ideas de Halwbachs y Viveiros de Castro (desarrollados en los mundos del Mediterráneo antiguo, la Europa medieval, y la Amazonia contemporánea) al mundo transatlántico del siglo XVI.

II. LAS CASAS Y LAS PRÁCTICAS COMO «VESTIGIOS» DEL PASADO PAGANO

Como ha mostrado David Lupher en *Romanos en un Nuevo Mundo*, la *Apologética histórica* de Las Casas ofrece muchas «arqueologías» de las raíces paganas de prácticas católicas renacentistas. Esta arqueología se centra en una lectura de fuentes escritas grecorromanas, como Pausanias, Heródoto, y —en el ejemplo de Todos Santos— Festo.[18]

Pero la *Apologética* no solo habla del pasado mediterráneo y el presente mediterráneo. También habla de la gente indígena de las Américas. La *Apologética* como

17 Viveiros de Castro, «Cosmological», 472; Viveiros de Castro, «Exchanging», 476; Kaj Århem, «The Cosmic Food Web. Human-Nature Relatedness in the Northwest Amazon», en *Nature and Society: Anthropological Perspectives* (New York: Routledge, 1996), 194.

18 David Lupher, *Romans in a New World: Classical Models in Sixteenth-Century Spanish America* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 2003), 270-288.

texto es una triangulación de las prácticas religiosas de gente indígena, gente del mediterráneo antiguo, y gente católica actual.

Con estas comparaciones, Las Casas quería plantear unos argumentos que mostraban que las prácticas supuestamente extrañas de la gente indígena de las Américas tenían analogías en las prácticas del mundo mediterráneo. Estas costumbres americanas no eran tan raras como parecían a primera vista. También quería mostrar que el entusiasmo por las prácticas religiosas es un entusiasmo casi universal —aunque, a veces, no bien dirigido. El sacrificio humano, por ejemplo, no era una prueba de las influencias del demonio, sino simplemente una muestra del celo religioso mal dirigido, un celo que podía ser transformado en un amor verdadero por la fe católica.[19]

La mayoría de las comparaciones de prácticas en la *Apologética* son de prácticas grecorromanas con prácticas católicas actuales. El vestigio de los sacrificios de Februa en Todos Santos, que cito en mi prefacio, es un ejemplo. Y hay muchos. Otro «vestigio» es la práctica de dar regalos de dulces el primer día de enero para honrar al dios Jano, que sobrevive en el pedimento de propinas o aguinaldos el mismo día por los muchachos españoles:

> Y para buen agüero de que fuese bueno y felice el año en el primer día de enero, que a Jano era dedicado, solían ofrecerle higos pasados y dátiles y miel; y no solo al dios Jano, pero a los amigos y propincuos se daban para que los dulces días de aquel año con dulces cosas se anunciase o adevinasen. Daban también dineros como en aguinaldo, de donde parece haber sucedido la costumbre de pedir aguinaldo el día de año nuevo los muchachos.[20]

Otra de estas «reliquias de la superstición», en este caso de una fiesta de la luz para la diosa Ceres, se puede encontrar en la fiesta católica de la Candelaria:

> Y porque Ceres buscaba a su hija Proserpina —según es la fábula notoria— con hachas encendidads de la lumbre o huego del vulcán de Etna o Mongibel, de que habemos hablado, por esto, de día de las lámparas o luminarias a esa diosa Ceres dedicado. […] De aquí se cree haber

19 Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), 144.

20 Las Casas, *Apologética*, 984.

> sucedido en la iglesia cristiana la costumbre de las candelas el día de Nuestra Señora Candelaria, para desarraigar las reliquias de la superstición y ritos que las gentes habían tenido en su idolatria.[21]

Y otro ejemplo es el vestigio de los Saturnales en la costumbre española de disfrazarse para el día de San Nicolás, el seis de diciembre:

> Desta manera, más solene libertad tenían en Roma en los días de las fiestas saturnales o de Saturno, [y] alcanzaban los esclavos o siervos, porque los esclavos se vestían los vestidos de los señores y los señores los vestidos de los esclavos; los esclavos enviaban dinero y presentes a los señores y los señores a los esclavos. Elegíanse aquellos días reyes y como reyes mandaban, y lo mismo los otros oficios y magistrados, y vestíanse de púrpura y grana y los demás eran vestidos de blanco. El vestigio desto parece haber quedado entre nosotros los christianos, en la costumbre que hay de hacer los obispillos en las iglesias catedrales por el día de Sant Nicolás.[22]

La idea de que las prácticas pueden ser formas de conocimiento histórico, una manera alternativa de pensar en otros pasados, es una que ha sido explorada por varios autores, como los ya citados Maurice Halbwachs y Eduardo Viveiros de Castro, o Paul Connerton.[23] Pero lo que escribe Las Casas sobre las prácticas católicas es un poco diferente, y por eso bastante interesante. Para él, las prácticas católicas renacentistas son prácticas que repiten, que resucitan los ritos paganos *en una manera olvidada*. No son prácticas de conmemoración consciente, pero

---

21 Las Casas, *Apologética*, 1021.

22 Las Casas, *Apologética*, 1138-1139; un poco más adelante, Las Casas escribe más sobre aguinaldos en los juegos Saturnales para el dios Saturno (1139). Otros ejemplos comparativos son de ritos romanos para las diosas Maya y Flora y costumbres españolas celebradas al principio del mes de mayo como elegir reinas Mayas y llevar flores en las manos (988, 1048). Él también creía que jugar con muñecas era otro vestigio pagano (1036).

23 Paul Connerton, *How Societies Remember* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989).

prácticas en las que el pasado pagano vive en el presente, anima el presente, de una manera muy visible —aunque a la vez totalmente oculta.

De vez en cuando, Las Casas hace comparaciones entre las costumbres católicas actuales y las costumbres paganas indígenas. En Guatemala, por ejemplo:

> Llegado el día de la fiesta, tenían dos y tres días antes muy barridos los caminos y las plazas y los templos muy limpiados y adornados, llenos de gran multitud de rosas y flores de colores diversos. Los mancebos, por sus capitanes mandados, traían, unos, munchos ramos verdes; otros, hojas de pino para echar por [el] suelo, como echamos en España la juncia.[24]

Y en Tucayán, hablando de ceremonias dirigidas al sol:

> lo mismo hicieron al sol cuando llegaron los nuestros y, luego, las mismas cerimonias les hicieron echándose en el suelo y levantándose luego y extendiendo las manos hacía los españoles, como al sol, y fregándose las caras y los cuerpos, como reverenciándolos como a dioses. Y las mujeres traían munchas cestas muy pintadas de diversas colores, llenas de harina molida, y tomando della polvorearon los cabellos de los nuestros, que los parararon tan blancos como si estuvieron rociados de nieve. Llegábanles las manos y después fregábanse las caras, creyendo tener virtud divina y que se les había de pegar algo della. Y esta ceremonia parece a la que hacen los gallegos al Sanctísimo Sacramento, porque levantan las manos cuando lo adoran y después tócanse sus rostros.[25]

Y en la Nueva España, Las Casas compara la práctica de apagar todos los fuegos cada cincuenta y dos años, para reencenderlos con una llama sagrada, con la costumbre española de bendecir un fuego nuevo el sábado antes de la Pascua:

> Tenía fuego perpetuo en los templos que nunca se apagaba, si no era en cierta fiesta que lo encendían de nuevo, como nosotros hacemos en el Sábado Sancto de Pascua.[26]

---

24 Las Casas, *Apologética*, 1193.

25 Las Casas, *Apologética*, 1158-1159.

26 Las Casas, *Apologética*, 1163; George Foster, *Culture and Conquest: America's Spanish Heritage* (Chicago: Quadrangle Books, 1960), 180.

En estos tres ejemplos, se puede ver a Las Casas escribiendo de las costumbres indígenas como costumbres en el pasado (tenían, traían, hicieron, pararon, llegábanles, fregábanse, encendían), en contraste con las costumbres católicas, que describe en el presente (echamos, hacen, levantan, tócanse, hacemos). Es un detalle sobre el que ha comentado David Lupher. Lupher observa que aunque Las Casas está muy interesado en los vestigios de prácticas paganas en las prácticas católicas, nunca hace referencia en la *Apologética histórica* a la posibilidad de que las costumbres indígenas prehispánicas todavía sobrevivan en las Américas. Siempre habla de estas prácticas indígenas como prácticas en el pasado. Lupher propone que esta es una estrategia retórica de Las Casas: si las prácticas católicas de los españoles están llenas de vestigios paganos, los españoles no deben condenar, o estar obsesionados, con la sobrevivencia de vestigios paganos en las prácticas de la recién convertida gente americana.[27]

III. DURÁN Y LAS PRÁCTICAS COMO VESTIGIOS DEL PASADO PAGANO

Si Las Casas se preocupaba sobre todo por las «reliquias» o «vestigios» o «rastros» de ritos grecorromanos en las prácticas católicas actuales, Durán se preocupaba sobre todo por la continuación de los ritos prehispánicos bajo una fachada de ritos católicos. En estos casos, lo que al principio parece un acto católico hecho por la gente indígena de la Nueva España puede ser, en realidad, una decepción ocultando la sobrevivencia de ritos prehispánicos.[28]

En parte, Durán explica estas homologías como consecuencia de la influencia del demonio. Antes de la Conquista, Satanás impuso una religión en las Américas que consistía en ritos invertidos, perversos, de los ritos católicos. Esta «historia» prehispánica le permitía a la gente indígena esconder más fácilmente una práctica pagana bajo la emulación de una práctica cristiana. Por ejemplo, sobre la costumbre azteca de hacer una imagen de su dios Huitzilopochtli de masa —y después quebrar, distribuir, y comer fragmentos de esta imagen de masa— Durán escribe:

---

27 Lupher, *Romans*, 287-288.

28 Sobre este tema, véase también Eduardo Viveiros de Castro, «O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem», *Revista de Antropologia, Sao Paulo, USP* 35 (1992): 21-74.

> note el lector quan propiamente esta contrahecha esta cerimonia endemoniada la de nuestra yglesia sagrada que nos manda reciuir el berdadero cuerpo y sangre de n[uest]ro Señor Jsuxpo verdadero dios y berdadero hombre.[29]

Del festival de Toxcatl, en mayo, Durán escribe:

> Tenían este día por tan principal y mas que el de Huitzilopochtly y así lo dige y referí en el dicho capítulo que su fiesta y regocijo y bailes farzas y representaciones igualaban con la del Santísimo Sacramento que casi siempre cae por ese tiempo. Maldito sea tan mal adversario que así cuadró y trujo su agua al molino para que nunca deje de andar esta rueda á punto era tan llena de cerimonias y de tantos ritos é infernales sacrificios cuantos en el lugar referido contamos.[30]

Pero a pesar de estas teorías paranoicas, a veces, cuando Durán hace comparaciones entre prácticas indígenas del pasado y prácticas españolas actuales, no se obsesiona con explicaciones satánicas. En estos casos, parece que Durán hace una comparación no para condenar, pero solo para ofrecerle una analogía al lector. Ya leímos lo que Las Casas escribe sobre los disfraces del día de San Nicolás. Así es como los describe Durán cuando habla de ceremonias aztecas para el dios de la lluvia, Tlaloc:

> Mientras los señores en el monte que diximos de Tlalocan muy en amaneçiendo çelebraban con toda la prissa possible para hallarese en la del sacrificio de las aguas la fiesta de Tlaloc en aquel monte con la solenidad y riquezas dichas, los que quedauan en la ciudad […] especialmente los saçerdotes y dignidades de los tenplos con todos los moços y muchachos de los recoximientos y colegios bestiendose de nuebos adereços y haçiendo muchas diferencias de bayles y entremeses y juegos y poniéndose diferentes disfraçes como fiesta principal suya Cassi a la manera que los estudiantes [españoles] celebran la fiesta de san nicolas.[31]

29 Durán, *Historia*, 96.

30 Durán, *Historia*, 279.

31 Durán, *Historia*, 140.

Otra comparación parecida es entre la costumbre española de visitar diferentes iglesias la noche de Jueves Santo y las visitas hechas por madres aztecas a diferentes templos en una fiesta a la diosa Toci, Madre de los Dioses. Esta fue una fiesta de purificación a madres quienes habían dado a luz el año pasado. Las madres nuevas hacían ofrendas en varios templos de Tenochtitlan:

> La madre tomaba ella mesma su ofrenda en la mano y á cuestas y […] salía de su casa y andaban las estaciones por todas las hermitas de los barrios de la ciudad á la mesma manera que lo usamos el jueves Santo y en cada hermita dejaba alguna ofrenda y á este modo andaban todas las paridas toda la ciudad tan llena de acheros y lumbradas que era cosa de ver y tan llena de gente que no podían por las calles roper unos por otros. Concluido de andar las hermitas de los barrios venían al gran templo donde era la principal ofrenda.[32]

Escribiendo de un festival en el templo del dios Huitzilopochtli, Durán hace dos comparaciones con prácticas católicas: a la flagelación penitencial y a la costumbre de construir un monumento el Jueves Santo en el que, el próximo día, la hostia sería enterrada:

> Toda la demás gente se estaua queda en medio del patio boluiendose en redondo hacía la parte donde yba el ydolo los quales tenían en las manos unas sogas de nequen nuebas de abraça con un ñudo al cano y con aquellas se deçeplinaban dándose muchos golpes y recios en las espaldas a la mesma manera que nosotros nos deçeplinamos. Toda la cerca del patio y las almenas del estauan llenas de ramas y rossas tanbien adereçadas y compuestas de tanta frescura que era cosa de gran contento deber el adereço festibal que hauia. Acauada esta procesión tornaua á subir su ydolo a su lugar y asiento acabado de poner salían tanta cantidad de yndios con rossas aderezadas de dibersas maneras a su modo con diuersas hechuras y colores y henchían el altar y la pieça y todo el patiçuelo dellas que no parecia sino adereço de monumento.[33]

---

32 Durán, *Historia*, 277; Foster, *Culture*, 179; Susan Verdi Webster, *Art and Ritual in Golden-Age Spain: Sevillian Confraternities and the Processional Sculpture of Holy Week* (Princeton: Princeton University Press, 1998), 25, 145-146; Juan Manuel Sierra López, *El misal toledano de 1499* (Toledo: Instituto Teológico de San Ildefonso, 2005), 101-103.

33 Durán, *Historia*, 102; Diego Durán, *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar* (Norman: University of Oklahoma Press, 1971), 103; Foster, *Culture*, 179; Eamon Duffy, *The*

Como en Las Casas, en estas comparaciones hay un contraste entre un pasado indígena (çelebraban, quedauan, tomaba, dejaba) y un presente católico (celebran, usamos). Y como en Las Casas, con estos ejemplos de Durán vemos una comparación, pero no una condenación de alguna influencia satánica.

En por lo menos un caso, Durán intenta usar una comparación para provocar un tipo de simpatía emocional. En su descripción de los ritos a la diosa del maíz (Chicomecoatl) al principio de septiembre, dice que comenzaban con una semana de ayuno:

> A ocho de setienbre enpeçaua el ayuno y quaresmilla desta diossa que eran siete dias arreo en los quales no comian sino sobras y pedaços de tortillas biejas y secas sin sal ni otra cossa mas de agua el qual ayuno era general en toda la tierra y ynbiolable como lo es la quaresma de precepto en la christiandad el qual ayuno se guardaua entonçes con harto mas rigor y cuidado que no se guardan agora las quaresmas y bijilias entre nosotros los christianos.[34]

Al final de este ayuno,

> yban a comer libremente a sus cassas carne y todo genero de comidas a su boluntad lo qual les hauia sido nedado todos aquellos dias, ymagine el lector con que contento y alegria ban los christianos la mañana de la Resurrección despues de hauerse açotado aquellos dias de la semana penossa y despues de hauer ayunado vna quaresma tan larga con aquel entredicho de no comer carne con que deseo ban a comer libremente carne pasteles torresnos etc.[35]

En esta comparación de ayunos prehispánicos y católicos, parece que para Durán el hambre después del ayuno es un sentimiento universal.

Así que las comparaciones que hace Durán entre las prácticas católicas y prehispánicas son variables. A veces nos dan una vista a la historia satánica de las Américas; en otros casos, sus comparaciones sirven para que una persona española pueda imaginar mejor lo que era una costumbre indígena. Debo añadir que

---

Stripping of the Altars: Traditional Religion in England 1400-1580 (New Haven: Yale University Press, 2005), 29-37.

34 Durán, *Historia*, 181.

35 Durán, *Historia*, 183.

Durán también hace comparaciones transatlánticas con prácticas españolas no religiosas: bodas entre familias de comerciantes y familias de gente noble, órdenes militares, el juego de subir un palo engrasado para conseguir el regalo en su cumbre o comer cerezas en el verano antes de la cosecha.[36] No podemos decir que la interpretación satánica está generalizada en todo lo que escribe Durán. Su obra es mucho más complicada.

En dos momentos muy raros, por ejemplo, Durán sugiere que puede ser que los campesinos en algunas partes de España sean menos católicos, y más brutos, que la gente indígena de México. Es decir, puede ser que un «pasado» no-cristiano todavía exista adentro de la misma Europa. Es una visión de Iberia muy extraña, dado que Durán solo vivió la primera década de su vida en España, antes de venir, muy joven, a la Nueva España:[37]

> en España hay otra gente tan ruda y basta como ellos, o poco menos, como es la gente que en muchas partes de Castilla hay, conviene a saber, hacía Sáyago, Las Batuecas, y en otros muchos rincones de provincias, donde son los hombres de juicios extrañamente toscos y groseros, y sobre todo, faltos de doctrina, mucho más que estos naturales [americanos]. Pues a éstos, cada domingo y fiesta se les enseña la doctrina y se les predica la ley evangélica, y a aquéllos [en España] acontece no oír un solo sermón en la vida en muchas partes.[38]

> Muchas veces me he puesto á porfiar con algunos de nuestra nacion española que han querido poner esta nación indiana en tan bajo é ínfimo lugar que no falta sino afirmar que eran irracionales porque ya por bestiales y brutos han sido tenidos y nombrados y como a tales tratados y no solamente los han tenido en esta opinion falsa pero aun han querido insistir que no tenían policía sino que vivian como gente bestial sin ningun genero de concierto ni órden y que en esto se hayan engañado es cosa notoria y por mas bruto y sin capacidad tenían al que de hoy mas lo osase imaginar pues podemos afirmar que para gente tan apartada y

36 Durán, *Historia*, 125, 155-156, 170, 282. Otras comparaciones en tono religioso son: ayunar durante las cuatro *témporas* (114), hacer ofrendas en las iglesias el Viernes Santo (138), bañarse y cosechar flores el día de San Juan (192, 293), hacer votos y peregrinajes (212), los religiosos mendicantes (280) y las vigilias con un fuego la Nochebuena (301).

37 Durán, *Book of the Gods and Rites and the Ancient Calendar*, 5.

38 Durán, *Historia*, 69.

> estraña de la conversacion de las naciones españolas y políticas no ha habido gente en el mundo ni nacion que tan con tanto concierto y orden y policía viviese en su infidelidad como esta nacion. Trato de la gente ilustre y granada porque la baja soez también confieso que habia gente serrana y súcia y bestial como la hay en España tan bruta y mas que estos indios y veo que por muy vestial que fuese guardaban su religion y sus leyes.[39]

Las prácticas no son los únicos ejemplos de reliquias del pasado que encontramos en Duran. Él también escribe de reliquias materiales en la fábrica de la Ciudad de México: restos de edificios y esculturas prehispánicas. Además, a veces, escribe de ausencias: de monumentos desaparecidos, que solo se puede ver en la imaginación.

IV. DURÁN Y LAS RELIQUIAS MATERIALES DEL PASADO PREHISPÁNICO

Un detalle muy interesante del manuscrito de Durán es que él ofrece un tipo de «guía turística» de los restos prehispánicos que todavía se podían visitar en la Ciudad de México. Muchas veces, estas «reliquias» eran visibles y materiales:

> Este ydolo [del dios Huitzilopochtli] assi bestido y aderezado estaba siempre puesto en un altar alto en una pieça pequeña muy cubierta de mantas y de joyas y plumas y aderecos de oro y rodelas de plumas lo mas galano y curioso quellos savian y podian aderecallo, tenían siempre una cortina delante para mas reverencia y beneracion pegada á esta cámara havia otra no menos aderezada y rica donde tenían otro ydolo que se decía Tlaloc. Estas pieças estavan en la cunbre del templo que para subir á ellas havia ciento y veinte gradas que para encarecerme la altura me la compararon á la altura que tiene una cruz que esta en el patio de San francisco de mexico estavan estas pieças ambas muy bien labradas todas de figuras de talla las cuales figuras y bestiones están puestas en la esquina de las casas reales debaxo del relox de la ciudad.[40]

39 Durán, *Historia*, 225.

40 Durán, *Historia*, 81-82.

Tenia [el templo del dios Huitzilopochtli] una cerca muy grande de su patio particular que toda ella era de unas piedras grandes labradas como culebras assidas las unas de las otras las quales piedras el que las quixiere ber baya á la yglesia mayor de México y alli las bera servir de pedestales y assientos de los pilares della.[41]

Desta massa traya este sacerdote hecho un ydolo con los ojos de unas cuentecelas berdes y los dientes de granos de maiz y baxaba con toda la priessa que podia por las gradas del tenplo abajo y subia por encima de una gran piedra questava fixada en un mentidero alto questava enmedio del patio a la qual piedra llamaban cuauhxically la qual vide a la puerta de la iglesia mayor los dias passados.[42]

En este patio hauia dos piedras a la vna llamauan temalacatl que quiere decir rueda de piedra y a la otra llamauan cuauhxicalli que quiere decir batea: estas dos piedras redondas eran de abraza las quales estauan fixadas en aquel patio la vna junto a la otra. […] Las dos piedras de que he hecho mencion la vna donde estauan los que sacrificauan y la otra donde los acauaban de sacrificar muchos tenemos noticia dellas la vna de las quales bimos mucho tienpo en la plaça grande junto a la acequia donde cotidianamente se haçe vn mercado frontero de las cassas reales donde perpetuamente se recoxian cantidad de negros a jugar y a cometer otros atroçes delitos matandose vnos a otros de donde el Ill[ustrisi]mo y reuerendisimo señor don frai Al[ons]o de Montufar de santa y loable memoria arçobispo dignissimo de México de la orden de los predicadores la mando enterrar biendo lo que alli pasaua de males y omicidios y tanbien a lo que sospecho fue persuadido la mandase quitar de alli a caussa de que se perdiese la memoria del antiguo sacrifiçio que alli se haçia. La segunda piedra era vna que agora tornaron a desenterrar en el sitio donde se edifica la yglesia mayor de mexico la qual tienen agora a la puerta del perdon: a esta llamauan batea los antiguos a caussa de que tiene una pileta en medio y vna canal por donde se escurria la sangre de los que en ellos sacrificauan los quales fueron mas que cauellos tengo en la caueça la qual deseo ber quitada de alli y aun tanbien de ber desuaratada la yglesia mayor y hecha la nueba es porque se quiten aquellas culebras de piedra questan por bassas de los pilares las quales eran

41 Durán, *Historia*, 83.

42 Durán, *Historia*, 85.

> cerca del patio de Hvitzilopochtly donde se yo que han ydo a llorar algunos biejos y biejas la destruizion de su tenplo biendo alli las reliquias y plega a la divina bondad que no ayan ydo alli algunos a adorar aquellas piedras y no a dios.[43]

> El lugar donde estaua este tenplo era donde antiguamente los muchachos llamarían la cassa del diablo y creo oy en dia la llaman assi las quales son las que están pared y medio de las de Açeuedo en la encrucijada de don Luis de Castilla. Llamauanle la cassa del diablo por los muchos ydolos y figuras de piedras de diferentes maneras que alli hauia las quales yban a ber como digo los muchachos como por cossa despanto no ossando entrar dentro por el nonbre que le tenían puesto de cassa del diablo como en realidad de berdad le cuadra el nonbre por hauer sido cassa donde el demonio fue muy seruido y honrrado.[44]

Pero en otros casos —y esto me parecía, al principio, muy raro— Durán escribe de un sitio donde un edificio había existido, pero que al momento de escribir había sido derribado y había desaparecido.

> cuyo templo [del dios Huitzilopochtli] era el mas solene y suntuosso mayor y mas principal entre todos los de la tierra del qual oy siempre á los conquistadores contar muchas exelencias de su altura y hermossura y galan edificio y fortaleça cuyo sitio era en las cassas de alonso de avila que agora están hechas muladar.[45]

> Este tenplo en Mexico [del dios Tezcatlipoca] estaba edificado en el mesmo lugar questa edificada la cassa arzobispal donde si bien ha notado el que en ellas ha entrado bera ser toda edificada sobre terrapleno sin tener apossentos bajos sino todo maçiso el primer suelo. Alli estaua este ydolo en su tenplo.[46]

> Este tenplo del sol estaua en el mesmo lugar que agora edifican la yglesia mayor de México al qual llamauan por exclencia Guacuauhtinchan que quiere decir la cassa de las aguilas.[47]

43 Durán, *Historia*, 149-150, 151-152.

44 Durán, *Historia*, 177.

45 Durán, *Historia*, 80.

46 Durán, *Historia*, 107.

47 Durán, *Historia*, 156.

> Habia una carcel a la cual llamaban en dos maneras ó por dos nombres el uno era cuauhcalli que quiere decir jaula ó casa de palo y á la segunda manera era petlacally que quiere decir casa de esteras estaba esta casa donde agora es la casa de los convalecientes a S[an] Hipolito era esta carcel una galera grande ancha y larga donde de una parte y de otra había unas jaulas de maderos gruesos con unas planchas gruesas por cobertos.[48]

> Había casas de danza muy bien edificadas y galanas con muchos aposentos grandes y espaciosos al rededor de un hermoso patio grande para el ordinario baile. El lugar donde estaba esta casa en México era donde agora son los portales de los mercaderes junto á la serca grande de los templos donde todos estaban metidos que como creo dejo dicho diez ó doce templos principales que había en México hermosísimos y grandes todos estaban dentro de un gran cerco almenado.[49]

Con estas descripciones, Durán conserva información sobre la organización espacial de una cuidad prehispánica ya desaparecida. Claro, su polémica en general es que los misioneros tienen que conservar información sobre el pasado prehispánico para «arraigar» (en sus palabras) los restos de creencias prehispánicas en el presente y así verdaderamente consignar estas prácticas al olvido.[50] Pero a la vez, creo que el interés de Durán en reimaginar una ciudad desaparecida del pasado —para que en su espacio urbano actual el presente y el pasado coexistan en la imaginación (si no no visualmente)— nos conecta a una práctica católica parecida, una práctica bastante interesante porque es un buen ejemplo de «otra manera» de experimentar el pasado adentro de la tradición occidental.

Creemos que Diego Durán nació en Sevilla alrededor de 1537. Pasó los primeros diez años de su vida allí antes de viajar con sus padres a la Nueva España. Una década antes de su nacimiento, se inició en Sevilla una tradición pública ya establecida en otras ciudades de Europa: un Viacrucis. Esta era una ruta sagrada de una distancia determinada: la distancia caminada por Cristo el Viernes Santo cuando salió de su cárcel en el Palacio de Pilatos y fue andando, cargando su cruz, al cerro del Calvario. Dependiendo del país y del siglo, la distancia

48 Durán, *Historia*, 222.

49 Durán, *Historia*, 228.

50 Durán, *Historia*, 69, 116.

variaba (más o menos entre 1.000 y 3.000 metros).[51] Como una práctica religiosa, el Viacrucis fue una manera de hacer un peregrinaje virtual a la Tierra Santa sin tener que salir de Europa. En líneas más generales, también se conecta con lo que podíamos llamar una estética medieval de la «sustitución matemática» (combinando las ideas de Richard Krautheimer con las de Alexander Nagel y Christopher Wood) en que copias «fieles» tienen que compartir unas medidas fundamentales, y poco más. Las manifestaciones más famosas de esta estética matemática son las iglesias medievales concebidas como copias del Santo Sepulcro en Jerusalén.[52]

La ruta del Viacrucis en Sevilla fue establecida por el Marqués de Tarifa en los 1520, después de su propio peregrinaje a la Tierra Santa entre 1518 y 1520.[53] La ruta comenzó en su palacio, que era la primera «estación» de la ruta, la Casa de Pilatos —que es el nombre que este palacio tiene hoy en día (figura 1).[54] Parece que en el siglo XVI había siete «estaciones» en este Viacrucis sevillano, ampliadas a doce en el siglo XVII.[55] Cada estación en la ruta fue asociada con un lu-

---

51 Herbert Thurston, *The Stations of the Cross: An Account of their History and Devotional Purpose* (London: Burns and Oates, 1914), 58.

52 Richard Krautheimer, «Introduction to an "Iconography of Mediaeval Architecture"», *Journal of the Warburg and Cortauld Institutes* 5 (1942), 1-33; Alexander Nagel y Christopher Wood, *Anachronic Renaissance* (New York: Zone Books, 2010); Felipe Pereda, «Measuring Jerusalem: The Marquis of Tarifa's Pilgrimage in 1520 and Its Urban Consequences», *Città e Storia* 7 (2012): 77-102; Zur Shalev, «Christian Pilgrimage and Ritual Measurement in Jerusalem», *Micrologus* 19 (2011): 131-150.

53 *Paisajes de la Tierra Prometida: El viaje a Jerusalén de don Fadrique Enríquez de Ribera,* editado por Pedro García Martín (Madrid: Miraguano, 2001). Se puede consultar el manuscrito original en la Biblioteca Digital Hispánica, en http://bdh.bne.es/bnesearch/detalle/bdh0000100348. Durante su estancia en Jerusalén, el marqués siempre está anotando las distancias entre un sitio sagrado y otro, medida en «passos» (véase páginas 222-240). Una década después, Aranda también ofrece medidas en «passos» entre un sitio sagrado y otro en Jerusalén: Antonio de Aranda, *Verdadera información de la tierra santa* (Toledo: Juan de Ayala, 1530), 34v-35v.

54 Joaquín González Moreno, *Vía crucis a la cruz del campo* (Sevilla: Editorial Castillejo, 1992), 29-32; Webster, *Art*, 144-145; Pereda, «Measuring Jerusalem».

55 Federico García de la Concha Delgado, «El Vía Crucis a la Cruz del Campo. Origen y desarrollo histórico», en *El Humilladero de la Cruz del Campo y la religiosidad sevillana* (Sevilla:

gar en Jerusalén pasado por Cristo en su camino: el Palacio de Pilatos, la casa de Verónica, el cerro del Calvario.

Entonces el Viacrucis renacentista era una manera de transformar una ciudad actual en la ciudad de Jerusalén de hacía mil quinientos años. Era una manera de hacer el pasado presente en una práctica: de caminar una distancia fija y, en esta ruta medida, imaginar un espacio urbano antiguo y perdido, un paisaje del pasado que ya no existía.[56] Puede ser que el interés de Durán en recordar la arquitectura desaparecida de Tenochtitlan tuviera algo que ver con esta forma católica de experimentar el pasado. Ya en el siglo XVI, escritores y artistas (tanto indígenas como europeos) pensaban en Tenochtitlan-México como una versión de Jerusalén.[57] Los artistas del *Códice Florentino*, por ejemplo, representaban la muerte de Moctezuma (el último emperador azteca) usando esquemas visuales de la pasión de Cristo (figura 2 y figura 3).[58] Es decir, tomar técnicas normalmente usadas para hacer presente Jerusalén y aplicarlas a las ruinas de Tenochtitlan (y así recordar otra ciudad desaparecida) no hubiera sido tan raro para los habitantes de la Ciudad de México en el siglo XVI.

Pero a la vez —e irónicamente— si estas prácticas históricas-arqueológicas de Durán tenían el efecto de transformar la actual Ciudad de México en una mezcla de Jerusalén y Tenochtitlan, *otras* prácticas vividas por el mismo Durán transformaron al mismo fraile dominico en un sacerdote pagano prehispánico. Escribiendo de las festividades de Tezcatlipoca, dios del espejo humeante, Durán hace esta confesión:

> Llegado el mismo dia de la fiesta de Tezcatlypoca juntándose toda la gente de la ciudad en el patio para celebrar la solenidad de toxcatl, […] y en lugar de candelas poníanles vnas rossas en las manos lo qual oy en día lo ussan en algunas solenidades particularmente en la fiesta de la Açençion y en la del Espiritu sancto que cae por mayo y en algunas que corresponden á sus antiguas fiestas beolo y cayo porque beo passar

Fundación Cruzcampo, 1999), 63-83.

56 Pereda, «Measuring Jerusalem», 95.

57 Richard L. Kagan y Fernando Marías, *Urban Images of the Hispanic World, 1493-1793* (New Haven: Yale University Press, 2000), 151-160.

58 Diana Magaloni Kerpel, «Imágenes de la conquista de México en los códices del siglo XVI», *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas* 82 (2003): 5-45.

Figura 1. La Casa de Pilatos en Sevilla, 2017. (Foto del autor).

Figura 2. El cuerpo del Emperador Moctezuma rescatado de la laguna, en la *Historia general de las cosas de Nueva España,* 1575-1577. Biblioteca Medicea Laurenziana, Florencia, Ms. Med. Palat. 219, f. 447v. Imagen cortesía de MiBACT

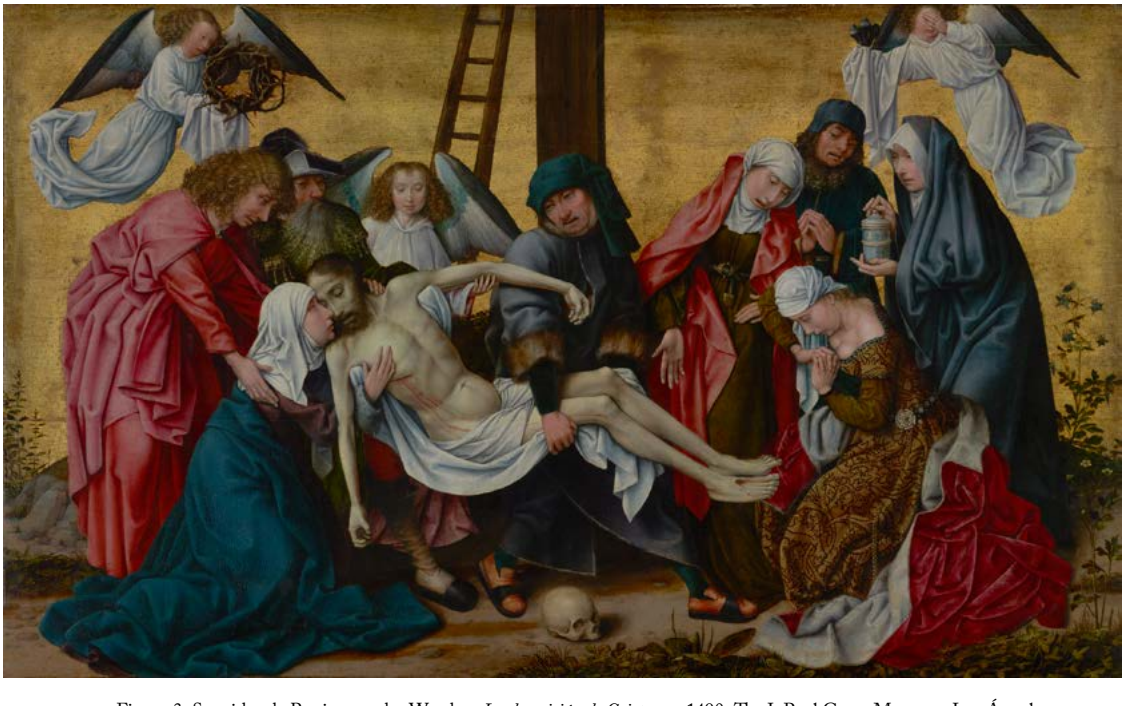


Figura 3. Seguidor de Rogier van der Weyden, *La deposición de Cristo,* ca, 1490. The J. Paul Getty Museum, Los Ángeles, Object Number 79.PB.20.

> a todos por ello y tanbien tomo mi báculo de rossas como los demás y boy considerando la mucha ignorancia nuestra pues podía haber en ello mal.[59]

A veces no se puede controlar cómo el pasado extiende su fuerza a la vida presente. Este ejemplo de los báculos de rosas es una versión invertida de lo que interesaba a Las Casas. Las Casas se centraba en prácticas católicas que, sin nadie saberlo, mantenían prácticas paganas. Durán, al contrario, sabía perfectamente que lo que estaba haciendo en estas celebraciones americanas de la Ascención y Pentecostales: estaba participando en una resurrección de costumbres prehispánicas. Pero él no resistió, y dejaba que estas prácticas antiguas vivieran, otra vez, en su mundo actual.

EPÍLOGO

En las últimas páginas de *La topografía legendaria de los evangelios en tierra santa: estudio de memoria colectiva* (1941), Maurice Halbwachs describe dos momentos en que el paisaje sagrado de Jerusalén fue transformado por extranjeros. El primero fue en el siglo IV, bajo la influencia del recién cristianizado imperio romano. El segundo fue en el siglo XII, bajo la influencia de los cruzados.[60] En ambos, gente de fuera traía su propia visión de Jerusalén a la ciudad actual e intentaban descubrir los sitios que (según sus tradiciones extranjeras) tenían que estar en el paisaje urbano.

Aunque muchas veces la ciudad imaginada tenía poco o nada que ver con la ciudad que encontraron (tampoco con las ideas y memorias colectivas de los ciudadanos actuales), eso no quería decir que los extranjeros ignoraban totalmente lo que encontraron. En algunos casos las piedras resistieron las visiones importadas, y la gente de fuera tenía que adaptar sus ideas a la ciudad actual:

> Sin embargo, en su esfuerzo de adaptar, la gente encuentra la resistencia de las cosas, a veces de los ritos, de las formulas mecánicas o materiales,

59 Durán, *Historia*, 101-102.

60 Halbwachs, *On Collective*, 229-235. Para otras transformaciones de Jerusalén, véase Jonathan Z. Smith, «To Replace», en *To Take Place: Toward a Theory of Ritual* (Chicago: University of Chicago Press, 1987), 74-95.

> de los conmemoraciones antiguas fijadas en las piedras de iglesias o monumentos, donde las creencias y los testimonios tomaban la forma de objetos sólidos y duraderos.[61]

Podemos añadir un tercer momento a la cronología de Halbwachs, otro momento en que el paisaje sagrado de Jerusalén fue transformado gracias a ideas importadas desde lejos. Y esta historia nos vuelve al Viacrucis.

Aunque turistas en Jerusalén estaban visitando sitios sagrados asociados con la muerte de Cristo ya desde el siglo IV, un «itinerario» de sitios conectados con su pasión no se estableció sino hasta el siglo XIV. Esta ruta pasó por varios sitios: la casa del hombre rico, la casa de Verónica, la puerta de la ciudad. Pero su dirección fue al contrario de la ruta vivida por Cristo, es decir, la ruta comenzó en el cerro del Calvario y terminó en el palacio de Pilatos. Este itinerario duró casi dos siglos, hasta que en 1517 los franciscanos de Jerusalén cambiaron la dirección «oficial». A partir de entonces, la visita comenzó en el palacio de Pilatos y terminó en el Calvario.[62]

Más o menos al mismo tiempo, se desarrolló en la Europa del siglo XV una devoción a las «Siete Caídas» de Cristo durante su camino a la crucifixión. Diferentes ciudades instalaron una serie de monumentos urbanos de «estaciones» relacionadas con esta devoción. Los de Núremberg, por ejemplo, se pusieron en 1507-1508 (figura 4).[63] Al principio había ocho allí, y cada uno indicaba su «distancia» en pasos del palacio de Pilatos (una de las estaciones). Además, a

---

61 Halbwachs, *On Collective*, 234.

62 Thurston, *The Stations*, 31-34, 46-49, 55.

63 Angela Hass, «Two devotional manuals by Albrecht Durer: The "Small Passion" and the "Engraved Passion". Iconography, Context and Spirituality», *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 62 (2000): 170. También pertinentes y de la misma época son los Sacri Monti: Alessandro Nova, «"Popular" Art in Renaissance Italy: Early Response to the Holy Mountain at Varallo», en *Reframing the Renaissance: Visual Culture in Europe and Latin America 1450-1650*, editado por Claire Farago (New Haven: Yale University Press, 1995), 112-126; Christine Göttler, «The Temptation of the Senses at the Sacro Monte di Varallo», en *Religion and the Senses in Early Modern Europe*, editado por Wietse de Boer y Christine Göttler (Leiden: Brill, 2013), 393-451; Geoffrey Symcox, *Jerusalem in the Alps: The Sacro Monte of Varallo and the Sanctuaries of North-Western Italy* (Turnhout: Brepolis, 2019).

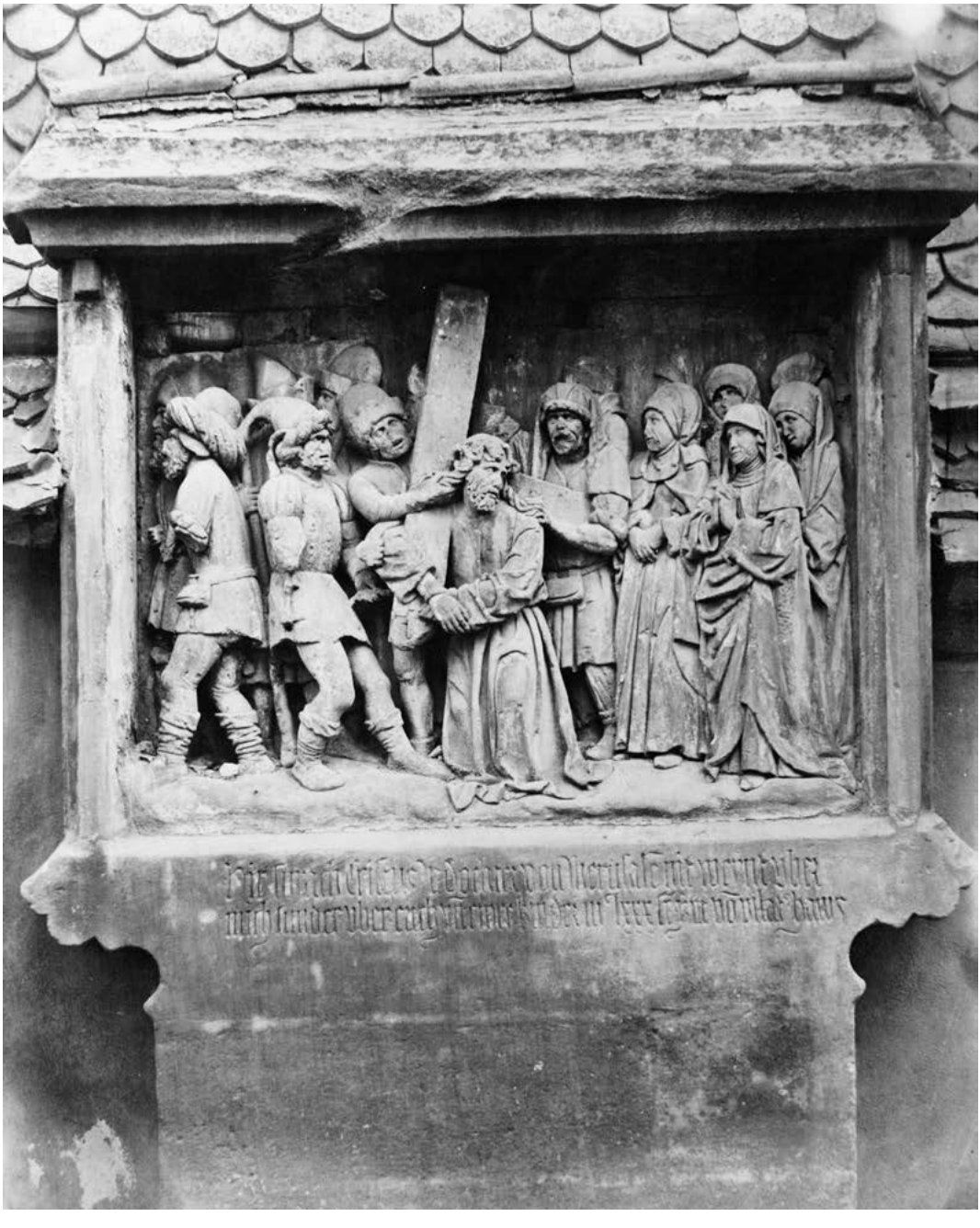


Figura 4. Una estación en el Viacrucis de Adam Kraft en Núremburg, 1507–1508 (foto: 1860–1890). Library of Congress, Washington DC, LOT 7739 [P&P]. La inscripción dice «Hir sprach Cristus Ir döchter von Jherusale[m] nit weynt über mich, sunder über euch u[n]d ewre kinder. IIIcLXX Schritt vo[n] Pilat haus», que traduce «aquí Cristo dijo a las hijas de Jerusalén "no lloréis por mí, sino por vosotras mismas y por vuestros hijos". Trescientos setenta pasos de la casa de Pilatos».

partir de las últimas décadas de los 1400 se publicaron varios libritos asociados con estas prácticas de peregrinaje virtual.

Pero las publicaciones más influyentes de este género no aparecieron sino hasta la segunda mitad del siglo XVI: *El peregrinaje espiritual de Jan Pascha,* editado en Lovaina en 1563, y el *Jerusalem, et suburbia eius* de Adricomio, editado en Colonia en 1584 (que fue en general una adaptación del libro de Pascha).[64] El libro de Adricomio resultó ser un *bestseller,* traducido a muchos idiomas (incluso al castellano), y estableció un Viacrucis de catorce estaciones. Esta versión sigue siendo la más conocida hoy en día.[65]

Pero esta ruta fue —y es— una visión de Jerusalén y su topografía básicamente inventada en los Países Bajos durante el siglo XVI. Como escribe Herbert Thurston, «la organización de nuestras estaciones actuales, aunque supuestamente hecha en imitación de un peregrinaje a lo largo de la Vía Dolorosa, debe menos a Jerusalén y los guardianes franciscanos de los Lugares Santos que a la imaginación pía de un fraile carmelita quien vivía toda su vida en la Bélgica».

Así que, durante el siglo XVIII, por causa de la fama europea de esta visión imaginada de la Tierra Santa, los franciscanos de Jerusalén comenzaron a «reconciliar» su propia ruta del Viacrucis con la ruta inventada por un fraile europeo.[66] Una tercera vez, la topografía legendaria de los evangelios en la Tierra Santa fue transformada bajo la influencia de visiones importadas de lejos.

64 En ediciones posteriores el libro de Adricomio se titula *Theatrum Terrae Sanctae*.

65 Lorenzo Martínez de Marcilla, *Cronicon de Christiano Adricomio Delfo* (Madrid: Imprenta Real, 1656).

66 Thurston, *The Stations*, 119.

SIMON BOLIVAR
LIBERTADOR I PADRE DE LA PATRIA.

El pasado ajeno: el tiempo criollo y el tiempo prehispánico en Colombia

Carl Henrik Langebaek

A menudo los antropólogos asumen que la idea del tiempo es el eje del contraste entre cómo Occidente y las sociedades «primitivas» comprenden la historia. Más aún, el tiempo parece ser un concepto clave cuando se trata de entender el modo en que Occidente representa el pasado de los otros y la forma en que estos se representan el pasado a sí mismos, así como también la manera en que se construyen las narrativas del poder para dominar a estos últimos. En Occidente se asume que el tiempo es lineal: existe un pasado que ha quedado atrás y un futuro por delante. El pasado tiene fecha de vencimiento y es único, el tiempo es una escala donde nada retorna. Esta manera de pensar es particularmente cierta en lo que refiere al pensamiento científico Occidental, en especial al pensamiento evolucionista basado en una linealidad temporal sobre el cual se esbozan las diferencias morales e intelectuales entre culturas.[1] La civilización como proceso, una noción que se encuentra en el corazón del pensamiento evolucionista del siglo XIX, se basa en la idea de que el tiempo es lineal. Aquello que explica las diferencias culturales no es la escala a través de la cual «evolucionan» las sociedades, algo que se considera universal, sino más bien por la velocidad y las circunstancias de cada sociedad, ya sean geográficas, raciales, históricas o tecnológicas. De hecho, para algunos antropólogos, el proceso de cómo evolucionan las sociedades en una escala lineal es la base sobre la cual Occidente construye

1 Julian Thomas, *Archaeology and Modernity* (London: Routledge, 2004).

y se apropia de la idea del otro. Este es el fundamento de los postulados de la «cronopolítica».[2]

Los arqueólogos interesados en cómo se construyen las ideas sobre el pasado han hecho un enorme esfuerzo por comprender la compleja interacción entre los recuentos del pasado y los contextos sociales.[3] Gran parte de dicho esfuerzo se enfoca en la forma en que los europeos entienden el pasado que le pertenece al resto del mundo. Aun más, con frecuencia se da por sentado que el pensamiento evolucionista brinda el enfoque más común para abordar el pasado en todos los contextos coloniales. Europa se ha situado a sí misma en la cima de la civilización, en contraste con los otros «subdesarrollados». No obstante, si bien este enfoque es válido para entender cómo Europa imagina a los otros, también es limitado para comprender la situación de las colonias en las que la identidad local se construye, al menos parcialmente, en oposición a Europa.[4] Ni el tiempo ni ninguna otra categoría puede tratarse por fuera del ámbito de las situaciones concretas cuya complejidad y particularidades son opacadas por conceptos tales como «hegemonía», «dominación» y «resistencia». El tiempo, de hecho, no es una categoría abstracta si se mira desde las acciones cotidianas. Según Munn, el tiempo es «un proceso simbólico que se produce continuamente en las prácticas cotidianas».[5]

En este debate quisiera cuestionar si en realidad la interpretación y la apropiación del pasado prehispánico por parte de las élites alfabetizadas en Colombia se basa en un concepto lineal y evolucionista del tiempo, es decir, una concepción que hasta cierto punto siguen apoyando las formas eurocéntricas del colonialismo. En lugar de centrarme solo en los *criollos,* miembros de dichas élites que

---

2 Cristobal Gnecco, *Multivocalidad histórica: hacia una cartografía postcolonial de la arqueología* (Bogotá: Universidad de los Andes, 1999).

3 Bruce G. Trigger, *A History of Archaeological Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989); Alain Schnapp, *Discovery of the Past: The Origins of Archaeology* (London: British Museum Press, 1996); Margarita Díaz-Andreu, *A World History of Nineteenth-Century Archaeology: Nationalism, Colonialism and The Past* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Cristobal Gnecco y Carolina Hernández, «History and its Discontents. Stone Statues, Native Histories, and Archaeologists», *Current Anthropology* 49.3 (2008): 439-466.

4 Díaz-Andreu, *A World History of Nineteenth-Century Archaeology.*

5 Nancy D. Munn, «The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay», *Annual Review of Anthropology* 21 (1992): 116.

eran en su mayoría de ascendencia española y que obtuvieron el poder económico y político de los españoles a principios del siglo XIX,[6] este texto se concentra en una gran variedad de reacciones por parte de los españoles y de las personas nacidas como «americanos» frente a los objetos prehispánicos del Nuevo Mundo después de la Conquista. Le dedico una nota especial a la aparición del *criollismo*, es decir, el proceso mediante el cual los rasgos culturales que originariamente tenían la intención de describir las poblaciones nativas en el contexto de la colonización se asumen como «propios» o «nativos».[7] Primero, describiré brevemente las características del tiempo y el evolucionismo en la antropología colonial occidental y luego explicaré cómo los conceptos de «lo que está detrás» y «lo que está por venir» se han visto en Colombia en el marco del contexto de los esfuerzos criollos por construir una identidad nacional que se distinguiera del pensamiento evolucionista europeo. Mi objetivo es demostrar que, aunque lo criollo nunca se apartó del pensamiento colonial occidental, el marco de tiempo lineal proporcionado por el evolucionismo no fue adecuado en Colombia. El *criollismo* ha llegado a entender el pasado nativo de una manera plástica y recursiva: ha duplicado el tiempo e imaginado actores y eventos que desafían la escala de tiempo lineal. De ninguna manera el *criollismo* colombiano se ha basado en el pensamiento evolucionista.

LA NOCIÓN OCCIDENTAL DE TIEMPO Y EL PENSAMIENTO EVOLUTIVO

El pensamiento evolucionista no es solo producto de la expansión colonial del siglo XIX, también tiene profundas raíces en el pensamiento occidental. Se pueden reconocer dos tradiciones en torno al concepto occidental del tiempo lineal: el venerable modelo bíblico y el modelo relacionado con el mercantilismo y la modernidad. La primera tradición es común en todas las religiones monoteístas principales: todas las grandes narraciones basadas en un único Dios verdadero

6 David A. Brading, *The First America: The Spanish Monarchy, Creole Patriots and the Liberal State, 1492-1867* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

7 Frank Salomon, «La textualización de la memoria en la América andina: una perspectiva etnográfica comparada», *América Indígena* 64.4 (1994): 229-261.

tienden a tener una visión lineal, o al menos secuencial, de los eventos humanos. En las Sagradas Escrituras, la narración tiene una cronología lineal.[8] El tiempo se mueve en lapsos separados por eventos muy concretos que resaltan su naturaleza providencial: Dios creó el mundo en un momento específico y lo hizo en un número determinado de días. La creación y el Apocalipsis funcionan como momentos de referencia importantes con los cuales se identifican otros hitos como el diluvio o la revelación de Moisés de los Diez Mandamientos. Esta noción del tiempo tiene una justificación política. Por ejemplo, dentro del cristianismo se les aseguró a los paganos que la verdadera fe era mucho más antigua que sus creencias y que la salvación era imposible para cualquiera que hubiese vivido antes de Cristo.

Puede parecer anacrónico, pero el concepto del tiempo en las religiones monoteístas se basa en una idea revolucionaria: el establecimiento de un pasado que está «detrás de nosotros» como equivalente a algo muerto y un futuro que está «frente a nosotros». Esta era una idea del pasado, por supuesto, no una noción de la historia. Sin embargo, no mucho antes de que los europeos «descubrieran» el Nuevo Mundo, hubo una revolución importante en la forma en que se entendió el tiempo: la transición hacia un tiempo abstracto relativamente independiente de los eventos y divisible en partes iguales. Este es el tiempo que se puede medir con relojes. Este nuevo concepto resulta de una forma lógica de pensar en general y, eventualmente, una manera de pensar «científicamente». El castigo después de la muerte (es decir, en el Purgatorio), así como también en las prisiones terrenales, se comenzó a medir en unidades precisas de tiempo, a la vez que las indulgencias o el interés sobre el capital. Este concepto de tiempo no solo transformó las mentalidades, también encajó con el control sobre el trabajo que empezó a emerger en esta época. El tiempo se convirtió en un sinónimo de la medición de la acumulación del capital.[9]

---

8 Gerhard Dohrn-Van Rossum, *History of the Hour: Clocks and Modern Temporal Orders* (Chicago: Chicago University Press, 1996); Alfred W. Crosby, *The Measure of Reality: Quantification and Western Reality, 1250-1500* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997); Andrew Skotnicki, «God´s Prisoners: Penal Confinement and the Creation of Purgatory», *Modern Theology* 22.1 (2006): 85-94.

9 Edward P. Thomson, «Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism», *Past & Present* 38 (1967): 56-97.

No hace falta decir que, en últimas, la idea del tiempo es fundamental para entender el tiempo científicamente. En el contexto del pensamiento positivista posterior, el concepto de la «civilización» como un proceso se sumó a la escala lineal y abstracta, también la noción evolucionista que para muchos es el paradigma científico de la antropología occidental.[10] La base de este paradigma es que Occidente ocupa una posición privilegiada dado el resultado natural de un proceso de cambio basado en etapas. Esto, a su vez, se correlaciona con una tipología de las sociedades donde el salvajismo y la barbarie (u otras categorías) son tipos de estados embrionarios que se encuentran alejados del punto más alto alcanzado por la humanidad: la civilización.

Esto es cierto en el contexto occidental, pero puede decirse que solo describe situaciones en las que la evolución unilineal proporcionó el paradigma dominante para interpretar la historia y el contraste entre la Europa civilizada y el pasado bárbaro. Los criollos, y en general los habitantes del Nuevo Mundo, eran más ambiguos con respecto al pasado que, digamos, los ingleses victorianos. Una comprensión lineal y evolutiva de los eventos no es, de hecho, la característica común de las interpretaciones criollas del pasado indígena. En su mayoría, los criollos colombianos rechazaron (y aun rechazan) el evolucionismo. Para ellos, el tiempo no es, y nunca ha sido, una manera de ordenar linealmente el cambio social; es, en cambio, una forma de acomodar el pasado que se utiliza para explicar el presente e incluso el futuro, de acuerdo con un contexto histórico específico. Los criollos, ansiosos por crear su propia identidad, parte de la cual se basa en la afirmación de que tienen su «propia» naturaleza que está solo parcialmente enraizada en el pasado distante, rara vez ofrecen reconstrucciones históricas en las que el pasado se supera en un sentido evolucionista. El criollo se convierte en «alguien» del pasado indígena solo bajo ciertas circunstancias históricas que permiten que su identidad se construya en relación con ese pasado y en oposición con sus raíces europeas. Más a menudo, la apropiación criolla del pasado indígena se enfoca en imaginar desarrollos cronológicos como un escenario en el cual eventos similares se repiten de manera relativamente independiente de cualquier marco histórico o evolucionista. De hecho, gran parte de la apropiación criolla del pasado indígena es una reacción a las nociones europeas de evolución, una reacción basada más en preocupaciones morales que en el pensamiento científico, más en emociones que en la ciencia racional.

10 George W. Stocking, *Victorian Anthropology* (New York: The Free Press, 1987).

El proceso de apropiación del pasado indígena no sigue ningún patrón de cambio lineal y no produce una narrativa evolucionista. No es un proceso en el que se sostienen ciertos puntos de vista porque son la consecuencia lógica de los puntos de vista anteriores que están respaldados por una investigación científica racional. La única noción de progreso con respecto al pasado indígena se relaciona con el proceso progresivo y teóricamente continuo de la conciencia política que permite a los colombianos y sus intelectuales tener mayor discernimiento sobre la historia prehispánica y las comunidades indígenas. Según este punto de vista, cada generación de colombianos es más consciente de sus raíces nativas. Las primeras interpretaciones acerca del pasado nativo se consideran una especie de prototipo en la construcción de visiones más sofisticadas, políticamente correctas y más reivindicativas del pasado.[11] Las fuentes antiguas son, en cierto modo, los primeros antropólogos.

No obstante, la empatía con el pasado prehispánico se ha construido como una negación del pensamiento evolucionista. No hay nada evolutivo o lineal en las ideas criollas acerca del pasado indígena. Son más bien estrategias o procesos que el criollo activa en ciertas circunstancias para enfrentar ese pasado. La estrategia más importante para lidiar con el tiempo (en términos del pasado prehispánico) es presentar eventos, separados en el tiempo y completamente diferentes en su contexto, como si estuvieran ocurriendo simultáneamente. Esta no es solo la idea de que «la historia se repite», sino una estrategia para acceder repetidamente al pasado indígena para usarlo como una lección moral aplicable al presente. En resumen, es un recurso para enfrentarse a situaciones en el presente que se basan en volver a un pasado que puede reproducir imágenes y sensaciones agradables. Esta estrategia, sin embargo, ha cambiado a través del tiempo.

La forma en que se han interpretado algunos objetos prehispánicos ofrece una pista acerca de lo que me refiero. Diferenciaré cuatro formas de entender el tiempo utilizando las opiniones criollas sobre los indígenas. La primera es que el indígena no tiene ni pasado ni futuro. Esto está al mismo nivel que cuando el europeo escribe caprichosamente una historia natural o mítica que no tiene nada que ver con un hecho histórico. La segunda es cuando el criollo rescata al

11 Roberto Pineda, «La reivindicación del indio en el pensamiento social colombiano, 1850-1950», en *Cien años de investigación social en Colombia*, editado por Nina S. de Friedemann y Jaime Arocha (Bogotá: Ethos, 1984), 197-252.

indígena del pasado para demostrar la maldad del conquistador español y comprobar cómo el Nuevo Mundo se está civilizando (es importante tener en cuenta que esto no significa la presencia del indígena en el futuro ni su consideración como antepasado). La tercera es cuando el indígena representa un pasado que se ha perdido irremediablemente, se ha extinguido o está cerca de extinguirse. La cuarta es cuando el indígena se incluye retóricamente como un elemento esencial en el futuro criollo.

INDÍGENAS SIN UN PASADO (RELEVANTE)

Para ilustrar la primera manera de lidiar con el pasado indígena, comenzaré con dos relatos de restos arqueológicos compuestos por sacerdotes españoles del siglo XVIII que fueron escritos sin la intención de apropiarse del pasado indígena. La conquista española reforzó la versión cristiana de la historia como un movimiento continuo y providencial que culminaría con la conversión al cristianismo, no solo del Nuevo Mundo, sino también del resto del mundo.[12] El curso de los acontecimientos demostró que los conquistadores fueron demasiado optimistas. Durante los siglos XVI y XVII, los pueblos indígenas se mantuvieron infieles y los objetos relacionados con el pasado indígena fueron en gran parte destruidos en el Nuevo Mundo hispano como evidencia tanto de un pasado como de un presente infiel. En la Nueva Granada, a lo largo de los siglos XVI y XVII, las autoridades españolas realizaron visitas a santuarios destinadas a erradicar las creencias indígenas y a expropiar oro de sus santuarios.

No obstante, hay evidencia de que a fines del siglo XVII en los dominios españoles se puso de moda la colección de objetos prehispánicos entre las élites coloniales.[13] En los dominios de la Nueva Granada, dos ejemplos ayudan a entender el proceso mediante el cual las antiguas evidencias del pasado prehispánico no se destruyeron, aunque el arte de coleccionar en este contexto no se relacionó con una nueva visión ilustrada de la historia, como sí era el caso en

12 John H. Elliot, *El Viejo Mundo y el Nuevo, 1492-1650* (Madrid: Alianza Editorial, 1970).

13 Elizabeth H. Boone, «Introducción», en *Collecting the Pre-Columbian Past,* editado por Elizabeth H. Boone (Washington DC: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 1993), 1-14.

el Viejo Mundo. El primer ejemplo se refiere al padre Antonio Julián y el segundo a la visita del fraile Juan de Santa Gertrudis a las antiguas ruinas de San Agustín en el sur de Colombia. Antonio Julián tuvo una larga experiencia con objetos de oro saqueados de los cementerios indígenas en las cercanías de Santa Marta para abastecer a los coleccionistas, igualmente tuvo la oportunidad de visitar una colección de momias en Santafé de Bogotá en la propiedad del virrey Antonio Messia de la Zerda en algún momento entre 1760 y 1771. No tenía ningún deseo de proporcionar un contexto histórico, para él eran maravillas, al igual que los enormes fósiles que se encontraban de vez en cuando y que también eran apreciados por los coleccionistas de curiosidades. Es cierto que en *la Monarquía del Diablo*, libro impreso en 1790, Julián proporcionó una explicación de parte de la evidencia del pasado prehispánico: una vez que los españoles llegaron al Caribe, el diablo, vencido por Dios, trató de advertir a los indígenas del continente acerca de la llegada de los nuevos conquistadores. Algunas de las curiosidades que fueron de las colecciones de los criollos ilustrados se consideraron como piezas hechas por el diablo para describirle a los nativos quiénes eran los nuevos conquistadores.[14] Sin embargo, esta interpretación no se relacionaba con las poblaciones antiguas de Nueva Granada. Fue solo una nota al pie de página para justificar la conversión indígena al cristianismo (figura 1).

Aunque Julián no proporcionó detalles sobre el tipo de artefactos que el diablo les dejó a los indígenas, sí mencionó unas «estatuas». Probablemente se estaba refiriendo a San Agustín, donde algunos criollos, como Francisco Rodríguez en 1771, ya habían trabajado en la descripción de un gran número de monolitos abandonados y que desde entonces han llamado la atención de nativos y extranjeros.[15]

El segundo ejemplo proviene precisamente de la detallada descripción de San Agustín por parte del fraile franciscano Juan de Santa Gertrudis a mediados del siglo XVIII. De acuerdo con Santa Gertrudis, las grandes e impresionantes estatuas no representaban a los pueblos indígenas; en cambio, después de un examen detallado, fue evidente para él que los antiguos jefes de la iglesia se podían reconocer en las estatuas. Según el autor, tres de ellos claramente representaban a

14 Antonio Julián, *Monarquía del Diablo* (Bogotá: Instituto Caro y Cuervo, 1994), 68.

15 Archivo General de la Nación. Bogotá, Colombia, Colonia, Poblaciones varias 5, 837r.

Figura 1. Hechiceros de Ancerma en la *Crónica del Perú* de Pedro Cieza de León, 1544 (37v). John Carter Brown Library.

obispos, ya que tenían «ingletes alineados con encaje bien cosido»,[16] mientras que las estatuas más modestas representaban a franciscanos observadores que gesticulaban como predicadores.

La pregunta que se hizo Santa Gertrudis fue por qué los indígenas habían personificado a los jefes de la iglesia con vestimentas más antiguas que las de la Conquista. Su explicación, muy en línea con Julián, fue que el diablo había comisionado estas estatuas para comunicar la triunfal llegada del cristianismo. En este caso, las ruinas indígenas eran el testimonio más valioso de la fe y así privaban de explicación cualquier contexto histórico nativo. Estos objetos del pasado remoto no fueron, en realidad, un testimonio de un pasado nativo, sino un

16 Fray Juan de Santa Gertrudis, *Maravillas de la naturaleza,* volumen 1 (Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura, 1994), 417-419.

homenaje a su inserción en la historia universal, y más precisamente a la historia cristiana. No fueron aceptados como evidencia de otras culturas, sino como demostración de la validez universal de una narrativa cristiana eterna. Eran manifestaciones de la voluntad divina.

En los casos de Julián y Santa Gertrudis, los objetos indígenas eran objetos sin historia. Permanecieron congelados en el tiempo. Aunque los criollos proporcionaron relatos acerca de monumentos indígenas como testimonio de la verdad universal de la Iglesia, ellos optaron por proporcionar descripciones más «neutrales». Un ejemplo es Miguel de Santisteban, que viajó de Lima a Caracas y se encontró con varias ruinas del pasado prehispánico. Al describir petroglifos cerca de San Agustín, mencionó cuán similares eran a los escudos de la nobleza europea.[17] Muchos criollos se mostraron entusiasmados con la recolección de curiosidades del pasado, pero los objetos que coleccionaban los exhibían junto con maravillas de la naturaleza y junto a dibujos de plantas, minerales y animales.[18] En esta época no había una conexión emocional con el pasado indígena, excepto en el ámbito de la literatura. La naciente «ciencia de los anticuarios» en el Nuevo Mundo fue privada de objetivos científicos. Los objetos del pasado prehispánico se coleccionaban como exóticos y el pasado indígena era, en efecto, tan exótico para los criollos como para los virreyes y los coleccionistas europeos.

UN PASADO EXTRANJERO QUE ES MORALMENTE PERTINENTE AL PRESENTE

Con un gobierno cada vez más autónomo y una identidad separada de España, algunos criollos consideraron que era políticamente útil reorganizar ciertos aspectos del pasado indígena para traerlos al presente. El primer ejemplo que merece atención es un esbozo de un sitio inca en las orillas del lago San Pablo en Ecuador dibujado por Francisco José de Caldas. Caldas fue un científico criollo condenado a la muerte por su participación en la lucha contra el régimen

17 Miguel de Santisteban, *Mil leguas por América. De Lima a Caracas, 1740-1741,* editado por David J. Robinson (Bogotá: Colección Bibliográfica, Banco de la República, 1992).

18 Carl Henrik Langebaek, *Los herederos del pasado. Indígenas y pensamiento criollo en Colombia y Venezuela,* 2 volúmenes (Bogotá: Universidad de los Andes, 2009), 1: 91.

español. Ante todo fue un geógrafo muy interesado en comprender la distribución de las plantas, los animales y los humanos en las tierras tropicales de su país. Sin embargo, también estaba fascinado con el pasado indígena y su esbozo de San Pablo es un buen ejemplo de esto. El dibujo supuestamente describe un antiguo santuario indígena, el tipo de monumento que hasta hacía poco se habría destruido por ser testimonio de infidelidad. Sin embargo, en la narrativa criolla, se descubre evidencia tanto de los valores morales de los españoles como de algunas ruinas interesantes que proporcionaron información útil sobre los indígenas civilizados del pasado. De hecho, su estado de destrucción no fue un ejemplo de barbarie indígena, sino un testimonio de la brutalidad de un sacerdote de Otavalo que decidió usar rocas del monumento para construir una capilla.[19] Más allá, los indígenas pudieron combinar:

> […] por decirlo así, las artes y la industria en la simplicidad de sus almas. Todo lo que tiene de complicado lo han desterrado de sus maniobras, y han sabido sustituir instrumentos sencillos y análogos a su genio. […] No negaré que los indios han degradado las artes al punto en que las recibieron de sus conquistadores en general, pero ninguno me podrá disputar, en vista de mis trabajos y observaciones, que más sabios que sus maestros, han sabido simplificar muchas máquinas y muchas operaciones.[20]

El monumento inca de San Pablo demuestra que las habilidades y los conocimientos de los indígenas decayeron debido a la Conquista española. Los indígenas de su época no construían tan bien como se podía ver en el monumento, no en términos de sus conocimientos sofisticados, sino de técnicas eficientes que ya no estaban en uso. El tiempo no pudo destruir el monumento, solo la ignorancia del clérigo. Por lo tanto, el pasado de los indígenas se trajo al presente para demostrar la degeneración del indígena actual, una degeneración de la cual eran culpables los españoles (figura 2).

Un segundo ejemplo viene de José Domingo Duquesne y su famosa *Disertación sobre el origen del calendario jeroglífico de los Moscas* escrita en 1795, conocida y

---

19 Guillermo Hernández de Alba, *Archivo epistolar del sabio naturalista Don José Celestino Mutis,* 3 volúmenes (Bogotá: Instituto Colombiano de Cultura Hispánica-Editorial Kelly, 1975), 3: 129-130.

20 Hernández de Alba, *Archivo epistolar del sabio,* 3: 129-130

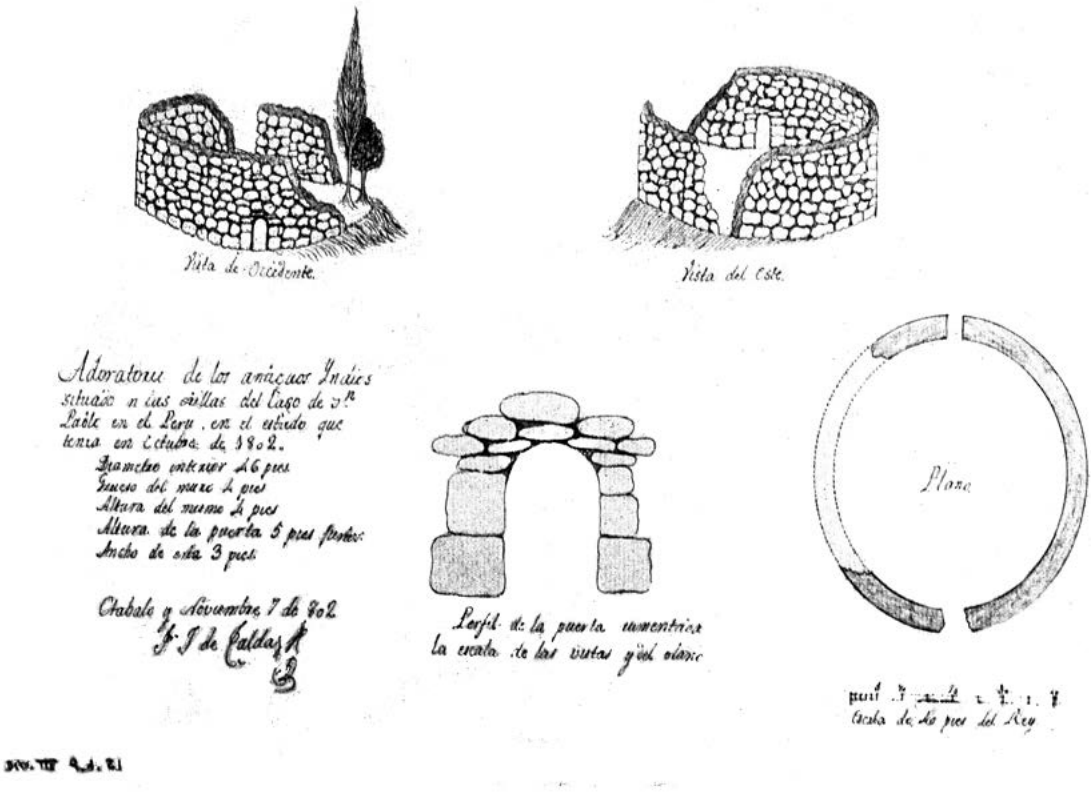


Figura 2. Dibujo de Francisco José de Caldas del sitio de San Pablo, Ecuador. Real Jardín Botánico de Madrid, Paquete 45-46 (71).

aceptada por Alexander von Humboldt como evidencia real de la alta civilización de los muiscas. En su *Disertación*, Duquesne argumentó que las pequeñas rocas con grabados encontradas por campesinos que vivían en la parroquia de Gachancipá correspondían a calendarios.[21] Esto era una prueba de que los indígenas habían desarrollado métodos científicos para calcular el tiempo y que también tenían, como lo dijo Duquesne, un verdadero cuerpo de legislación que contenía ritos y ceremonias para gobernar la nación. Duquesne escribió:

> Los moscas usaron de las reglas de sus mayores por tantos siglos, sin tener que variar jamás el primer método que recibieron. Siempre lograron sus cosechas, siempre tuvieron bien conocidas sus respectivas

21 Liborio Zerda, *El Dorado,* 2 volúmenes (Bogotá: Fondo de Promoción de la Cultura, 1972), 1: 204-205.

> estaciones, siempre conservaron el orden de su cronología en aquella parte que necesitaron, y aun en toda la larga carrera sus años se hubiera hallado arreglada tal vez de algún modo, si se hubiesen descubierto sus quipus que ocultaron, y en que llevaban una cuenta tan sencilla como segura en todos los negocios que consideraban de alguna importancia.[22]

Los muiscas no solo tenían quipus, evidencia notable de la civilización inca, sino que además su calendario era más preciso y sofisticado que otros calendarios que se habían descubierto recientemente en México y alrededor del mundo. A su vez, esto sirvió como evidencia para probar que los muiscas eran de origen egipcio o fenicio y, sin duda, una civilización comparable a la más avanzada del Nuevo Mundo. Sin embargo, fue una civilización que tuvo que ocultar su conocimiento como resultado de la brutal conquista española (figura 3 y figura 4).

Figura 3. Supuesto calendario azteca ilustrado por Humboldt, *Sitios de las Cordilleras y monumentos de los pueblos de América,* 1878.

22 Zerda, *El Dorado,* 1: 206.

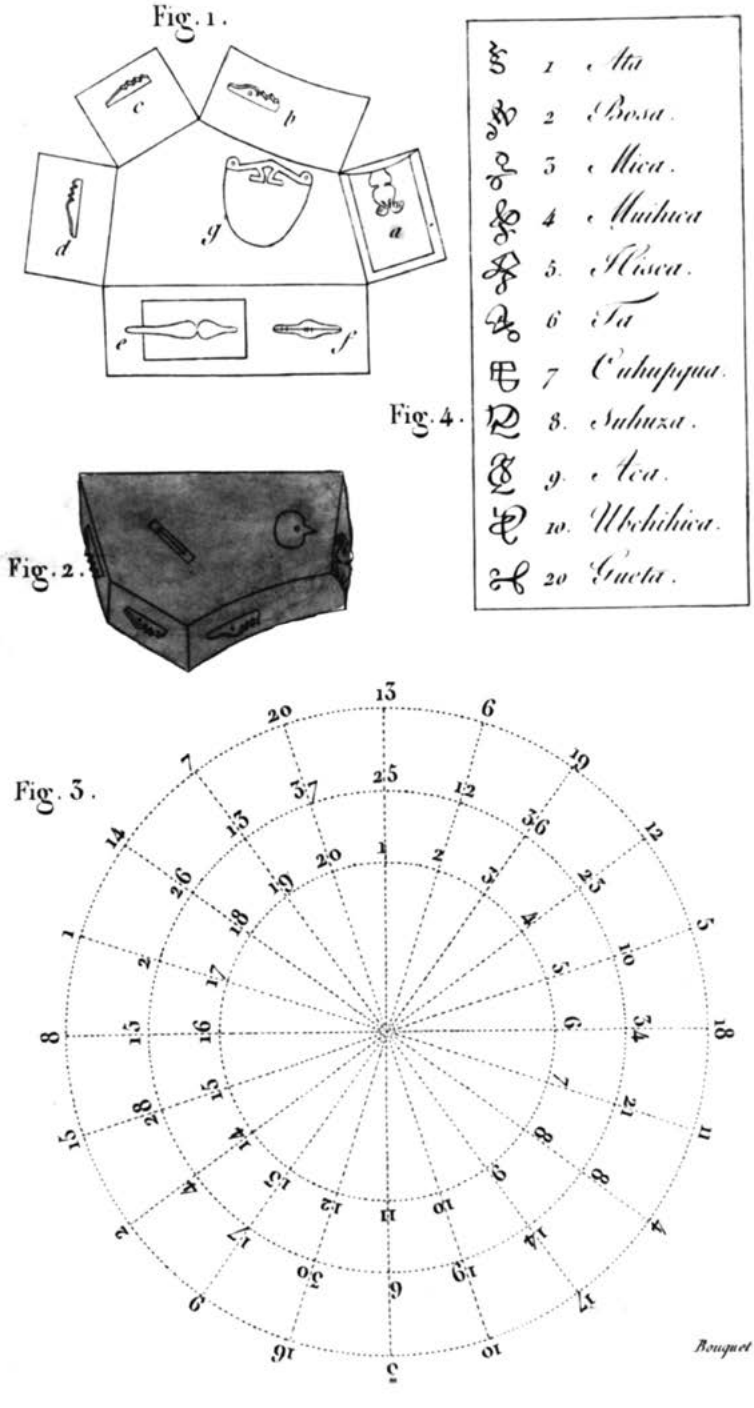


Figura 4. Supuesto calendario muisca de José Domingo Duquesne, ilustrado por Humboldt, *Sitios de las Cordilleras y monumentos de los pueblos de América,* 1878.

Francisco José de Caldas usó un sitio inca para referirse a los indígenas como personas que tenían una creatividad para construir, así como rudimentos científicos que se comparaban positivamente en contraste con la ignorancia de un sacerdote. Caldas representó con mayor precisión la ignorancia de la iglesia que la de los incas, y el pasado indígena fue solo una excusa para reconocer el mal de los españoles. Hay algo similar en el ejemplo de Duquesne, pues afirma que los indígenas eran personas iluminadas. El pasado remoto, en ambos casos, se trae al presente como un ejemplo de civilización en el Nuevo Mundo en oposición con el mal del Viejo Mundo.

Ni Duquesne ni Caldas se apropiaron de la historia nativa como si fuese suya, sin embargo, ambos utilizaron la evidencia del pasado como un testimonio del desarrollo de la ciencia y la tecnología que fue destruida abruptamente por la ignorancia de los españoles. Los indígenas eran personas ilustradas, aunque eso no era una excusa para llamarlos ancestros. En este caso, los criollos congelaron el pasado nativo. Era un pasado llano, pero un pasado con una lección moral para la reivindicación de la posición de los criollos y la denigración de la historia de la Conquista española del Nuevo Mundo. Al igual que Julián y Santa Gertrudis, el pasado indígena quedó atrás, pero sirvió para legitimar la superioridad moral de los criollos. Este no fue un nuevo nacionalismo basado en el pasado indígena, pero se puede argüir que Duquesne y Caldas proporcionaron información que luego fue adecuada cuando los criollos que de hecho se apropiaron del pasado indígena como propio. La idea de que las sociedades prehispánicas alcanzaron un alto nivel de civilización, al menos en Perú y México, era bien conocida por los criollos.[23] La idea de que no había necesidad de explicar el pasado de los pueblos indígenas basándose en las acciones del Diablo tampoco era nueva. No obstante, la idea de que la Conquista española había destruido las civilizaciones antiguas en el Nuevo Mundo fue provocativa y, ciertamente, más en línea con los

23 Benjamin Keen, *The Aztec Image in Western Thought* (New Brunswick: Rutgers University, 1971); María Paz Cabello, *Coleccionismo americano indígena en la España del siglo XVIII* (Madrid: Ediciones de Cultura Hispánica, 1989); José Alcina, *Arqueólogos o Anticuarios, Historia Antigua de la Arqueología en la América Española* (Barcelona: Ediciones del Serbal, 1995); Clara Isabel Botero, *El redescubrimiento del pasado prehispánico en Colombia: viajeros, arqueólogos y coleccionistas 1820-1945* (Bogotá: Universidad de los Andes e Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2006).

argumentos de los europeos ilustrados que en ese momento eran muy críticos de España y su papel en el Nuevo Mundo.[24]

Antes de las guerras de Independencia en los primeros veinte años del siglo XIX, los periódicos locales en Santafé siguieron el ejemplo de los jesuitas exiliados que proporcionaron información sobre las grandes civilizaciones pasadas que fueron destruidas por los conquistadores, especialmente en el caso de los muiscas nativos de los Andes orientales. Los criollos de Santafé comenzaron a construir una identidad basada en la idea de que ellos habitaban las mejores tierras, las más productivas y las más sanas del Nuevo Mundo. Su actitud fue inicialmente una respuesta a las ideas que reclamaban la inferioridad del Nuevo Mundo y sus habitantes, sin embargo, luego recurrieron a ideas más políticas que motivaron la acción contra el dominio español. Durante la guerra, finalmente se completó la apropiación retórica del pasado indígena.[25] Los criollos arguyeron que la independencia de España fue una continuación de la conquista europea después de trescientos años de opresión e injusticia.[26] Ellos presentaron la «agresión española» como una guerra de Reconquista, una segunda invasión europea, donde los criollos eran los vengadores de los mismos indígenas que los conquistadores habían encontrado hace cientos de años. Por lo tanto, era una guerra que reivindicaba tanto a los indígenas como a los criollos. Una rica iconografía fue parte de la propaganda criolla: las banderas y las monedas incluían alusiones a los indígenas. Los héroes de la independencia, en particular Simón Bolívar, fueron presentados como libertadores de América. Esto sucedió cuando los criollos, los mismos que se describían a sí mismos como españoles unos años atrás, se reconocían como «americanos», anteriormente un sinónimo para los indígenas (figura 5 y figura 6).

---

24 Antonello Gerbi, *The Dispute of the New World. The History of a Polemic 1750-1900* (Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1973).

25 Hans-Joachim Köning, *En el camino hacia la nación. Nacionalismo en el proceso de formación del Estado y de la Nación en la Nueva Granada, 1750-1856* (Bogotá: Banco de la República, 1994); Langebaek, *Los herederos del pasado.*

26 Rebecca Earle, *The Return of the Native. Indians and Myth-Making in Spanish America, 1810-1930* (Durham: Duke University Press, 2007).

Figura 5. Sello en la portada de la Constitución de Estado de Cartagena de Indias, 1812.

Figura 6. Pedro José de Figueroa, Bolívar y la alegoría de América, 1819. Museo Quinta de Bolívar.

EL PASADO DE LOS INDÍGENAS ES UN PASADO PERDIDO

Simón Bolívar es el mejor ejemplo del criollo que se presentó como el responsable de haber liberado a los indígenas. Se presentó a sí mismo como el vengador de los incas y, de esta manera, se apropió del pasado de los indígenas a un nivel previamente desconocido para un miembro de la élite criolla. Sin embargo, como se dio a conocer en sus documentos privados,[27] él despreciaba a la población nativa del Nuevo Mundo. Como mínimo, trazó una distinción muy clara entre los indígenas civilizados, como los incas, y las sociedades primitivas como las de Venezuela y el norte de Colombia. En su famosa *Carta de Jamaica* (1815), Bolívar describió la violencia de la conquista española y señaló las atrocidades cometidas contra Moctezuma y el «Rey de Michoacán, Catzontzín; los Zipa de Bogotá y todos los toques, imas, zipas, ulmenes, caciques y dignatarios indígenas que sucumbieron al poder Español».[28] En Perú, Bolívar afirmó que él era el líder de una rebelión contra los Pizarros y Almagros, los infames conquistadores españoles. Después de la batalla de Junín, él anunció que quería visitar la «cuna del imperio peruano y el Templo del sol, y prometió a sus habitantes más gloria que durante la edad de oro de los incas».[29] Sin embargo, al mismo tiempo, cuando enfrentó una feroz resistencia por parte de los indígenas del sur de Colombia, Bolívar lamentó que los españoles no los hubieran erradicado a todos en el momento de la Conquista.[30] Más aun, cuando le preguntaron cuál era la mejor forma de defender a Cartagena de los españoles, él afirmó que los ejércitos liberadores deberían usar a los indígenas del Caribe debido a su valentía y porque nadie los extrañaría.

Sin embargo, cuando los criollos consiguieron la independencia, su apropiación de los indígenas dejó de tener el poder simbólico que tuvo durante la guerra. El pasado indígena, por culpa propia, no se trajo al presente, sino que se congeló como algo que estaba irremediable y lamentablemente perdido. Los criollos se convirtieron en los señores y amos del país y los dueños de un pasado

27 Henri Favre, «Bolívar y los indios», *Histórica* 10.1 (1986): 1-18.

28 Simón Bolívar, *Simón Bolívar. Escritos políticos* (Bogotá: El Áncora Editores, 1984), 23-24.

29 Simón Bolívar, *Colección de documentos relativos a la vida pública del Libertador de Colombia y del Perú, Simón Bolívar,* 21 volúmenes (Caracas: Imprenta de Devisme Hermanos, 1826-1827), 4: 98.

30 Favre, «Bolívar y los indios», 5.

que preferían desechar dadas las nuevas circunstancias. Ellos construyeron inicialmente su identidad en oposición a los españoles, al menos en los pocos años posteriores a la Independencia, pero después se reafirmaron como europeos en oposición a los indígenas y a los africanos del Nuevo Mundo.

En la década de 1840, cuando Manuel Vélez, un criollo de Antioquia, llegó a el Infiernito en Villa de Leyva (donde se encontraba un antiguo grupo de monolitos muiscas), pensó que había encontrado las ruinas de una gran ciudad que había sido muy próspera en la antigüedad pero que había colapsado mucho antes de la llegada de los españoles. En su opinión, una sociedad capaz de trabajar la piedra de esta manera había alcanzado un cierto nivel de civilización e inteligencia, lo que implicaba que la región había estado habitada por pueblos más viejos y más civilizados que los encontrados por los españoles.[31] Los miembros de la Comisión Corográfica tenían una idea muy similar del pasado en San Agustín. Esta Comisión fue el esfuerzo científico más importante financiado por el Estado durante la mitad del siglo XIX (desde 1850 a 1859 y más tarde desde 1860 a 1862). El alcance de la Comisión fue tanto geográfico como histórico. Sus miembros consideraron las antigüedades como elementos clave para la reconstrucción de los orígenes de la nacionalidad. Sin embargo, en lugar de una apropiación del pasado indígena, la Comisión proporcionó una razón para considerar el pasado nativo, en efecto, como un pasado perdido, en parte debido a la Conquista europea, pero también debido a cataclismos naturales o abusos de poder por parte de las élites dominantes nativas. De acuerdo con la narrativa proporcionada en relación con San Agustín, la sociedad indígena colapsó mucho antes de la llegada de los españoles debido al poder excesivo de la clase dominante religiosa. Las enormes piedras se interpretaron en pinturas y fueron testimonio de las inundaciones que habían terminado con las antiguas civilizaciones. Agustín Codazzi ofreció una descripción detallada de los monumentos antiguos en San Agustín e incluso dibujó un mapa con la distribución de montículos y estatuas en el sitio de La Pelota.[32] Según Codazzi, San Agustín fue un

31 Manuel Vélez, «Notice sur les antiquités de la Nouvelle-Grenade», *Bulletin de la Societé de Geographie de Paris* 3.8 (1847): 97-103.

32 Agustín Codazzi, *Geografía física y política de la Confederación Granadina. Volumen II. Estado de Cundinamarca y Boyacá* (Bogotá: Alcaldía Mayor de Bogotá, Departamento de Cundinamarca, Universidad Nacional de Colombia y Universidad del Cauca, 2003), 267-293.

sitio ceremonial que colapsó mucho antes de la conquista española por la regla despótica de los sacerdotes (figura 7 y figura 8).

Figura 7. Sitio El Infiernito, Villa de Leyva. (Foto del autor).

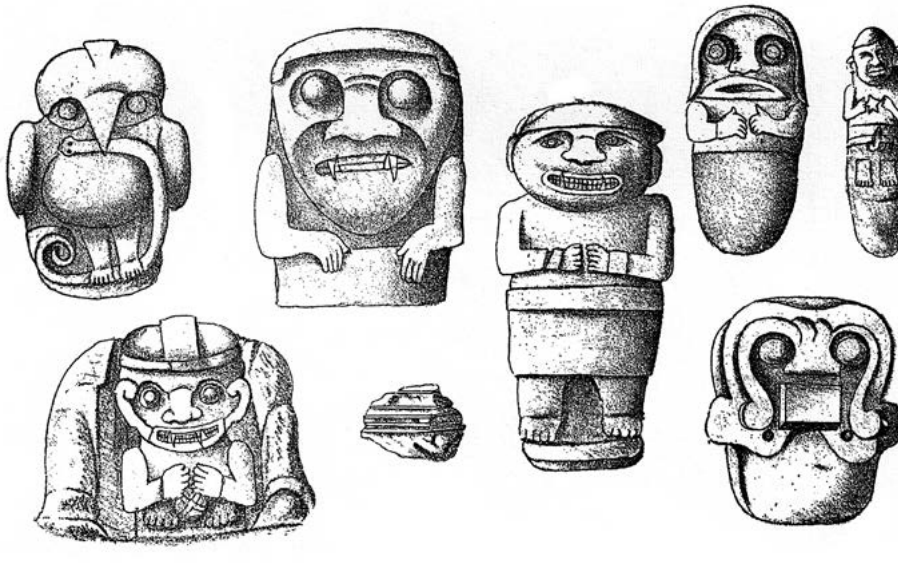


Figura 8. Estatuas de San Agustín, ilustradas por Agustín Codazzi, 1857.

El territorio americano se representó como una tierra virginal y los criollos tenían el derecho de reemplazar a las civilizaciones que se habían acabado debido a enormes desastres naturales, a causa de sus propias sociedades o en manos de los conquistadores españoles.[33] De hecho, los miembros de la Comisión eran particularmente parciales frente a las narrativas catastróficas para interpretar tanto la historia natural como la social.[34] El pasado no fue traído al presente. Era un pasado muerto que había sido completamente reemplazado por una nueva historia: la historia de los criollos y también la historia del mestizaje, donde la población mayoritariamente blanca de los altiplanos se mezclaba con otras razas de las Tierras Bajas. De hecho, como han argumentado algunos autores, la Comisión nació en un medio intelectual en el que el futuro de la nación se basaba en las diferentes razas presentes en el territorio: blancos, negros e indígenas.[35] El destino de la raza blanca era representar la civilización europea, mientras que los negros proporcionaban la fuerza física y los indígenas el conocimiento tradicional de las plantas tropicales. La raza, por lo tanto, jugó un papel clave en la forma en que de ahí en adelante los criollos entendieron el pasado indígena.

LO INDÍGENA COMO FUTURO

El cambio de siglo fue un momento en que la visión romántica de la nación incluía preocupaciones sobre su futuro basadas en la geografía y la raza. La mayoría de los intelectuales colombianos imaginaban una nación donde el progreso era difícil en parte por la raza mixta y también por las condiciones tropicales.[36]

---

33 Langebaek, *Los herederos del pasado*, 1: 233.

34 Nancy P. Appelbaum, «Reading the Past of the Mountainsides of Colombia: Mid-Nineteenth-Century Patriotic Geology, Archaeology, and Historiography», *Hispanic American Historical Review* 93 (2013), 347-376.

35 Olga Restrepo, «Comisión Corográfica y ciencias sociales», *Tecnología y desarrollo* 8.1-4 (1984): 27-38; Efraín Sánchez, *Geografía y Gobierno: Agustín Codazzi y la Comisión Corográfica de la Nueva Granada* (Bogotá: Banco de la República, 1998).

36 *Los problemas de la raza en Colombia*, editado por Luis López de Mesa (Bogotá: Biblioteca de Cultura, 1920); Laureano Gómez, *Interrogantes sobre el progreso de Colombia. Conferencias dictadas en el Teatro Municipal de Bogotá* (Bogotá: Revista Colombiana Ltda., 1928).

Como respuesta, los criollos liberales se apropiaron de una imagen de los indígenas que no era solo la del pasado traído al presente, sino que también podría ser la imagen del pasado llevado al futuro. Esto fue el indigenismo blanco, en el que los indígenas se vieron como los verdaderos ancestros, ambientalmente sabios y adaptados racialmente a los trópicos. Muchos encontraron la necesidad de incluir a la población indígena como un elemento biológico de una hipotética «raza colombiana», una raza en la que la contribución indígena era sinónimo del éxito adaptativo.

Uno de los ejemplos más interesantes de esta postura fue la representación del cuerpo humano nativo de Miguel Triana, un liberal que vivió a principios del siglo XX. Triana estaba obsesionado con el debate sobre la degeneración de la raza, el papel que el clima y la biología desempeñaban en el progreso y los debates sobre el futuro de la nación. En 1922 publicó su obra más conocida, *La civilización chibcha*. Este libro vio a la raza nativa como un futuro, algo jamás visto antes en Colombia. La arqueología de los antiguos pueblos de los Andes orientales fue solo una excusa para proponer que la única forma en que la raza blanca podría sobrevivir en los trópicos era a través de un proceso de mestizaje con la raza indígena, que era más fuerte, estaba mejor adaptada y era creativa (figura 9).

Triana comparó a la nación colombiana con un cuerpo humano masculino. De hecho, el cuerpo humano presentó una analogía a la geografía nacional: los altiplanos actuaban como el cerebro y los ríos eran similares al sistema nervioso. La cabeza, la razón y la madurez, estaban representadas por el altiplano donde se encuentra Bogotá, mientras que las tierras bajas cálidas y húmedas, o las extremidades, encarnaban un estado de infancia. Así, el cuerpo humano representado por Triana combinó la geografía y la historia, la raza. y el clima.[37]

Para Triana, el estudio de los chibchas era una «sociología del futuro». Los chibchas —a quienes ambiguamente consideraba como cualquier campesino con sangre nativa— eran el futuro porque representaban a la naciente clase trabajadora de Colombia. Por ejemplo, Triana observó que el progreso y la habilidad industrial se podían encontrar en los pequeños dedos de los trabajadores, que claramente habían sido heredados de sus antepasados prehispánicos. Por el contrario, los españoles representaban a la atrasada clase terrateniente. De esta manera, uno de los procesos históricos más regresivos que impidieron la evolución

37 Miguel Triana, «Sociología de la montaña», *El Gráfico* 13 (1913): 123.

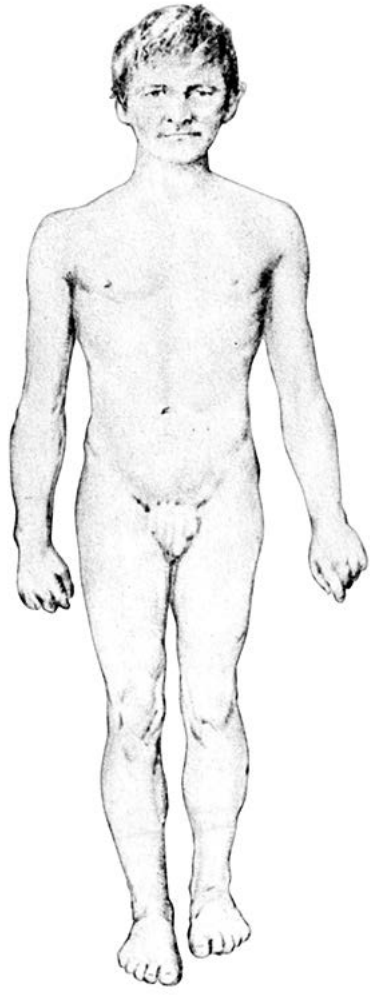


Figura 9. Alegoría de la nación colombiana en el cuerpo indígena, Miguel Triana, *La civilización chibcha*, 1922 (24).

de Colombia fue el abandono del orgullo racial por parte de los indígenas. Los indígenas ricos optaron por un ideal corrupto cuando adoptaron los valores de los conquistadores:

> En primer lugar considera deshonrada su estirpe, y como generalmente ignora quién fue su abuelo, elige un apellido español de origen noble y se jacta de la potencialidad latente de la raza latina, de la cual él debe ser su exponente. Suele buscar escudos de armas y entronques en el libro

> de Juan Flórez de Ocaríz [un reconocido genealogista], como los buscaría en la genealogía de los príncipes chibchas, si existiera traza de ella, hace creer a sus hijos que descienden de un Virrey, o por lo menos, de un Oidor, como el caso se remonte a tres o cuatro generaciones atrás. Así la generación de mestizos de que ha sido origen en tiempos más o menos recientes exhibe simultáneamente características exóticas, y el tipo achatado y moreno, a virtud del predominio de la célula indígena en complicidad del medio físico y del predominio de la cultura europea dirigente en un medio intelectual propicio. No es el caso seguirle el curso a los refinamientos sociales transplantados a un pueblo mestizo que va dejando de ser puro indígena.[38]

Por lo tanto, *La civilización chibcha* se escribió para proveer:

> Las bases positivas de la Sociología nacional, modeladas sobre la raza autóctona formada aquí oír la geología y el clima, raza que se impondrá en nuestra demografía con los atavismos hereditarios, mediante el mestizaje, y por la colaboración de aquel troquel, persistente y eterno. La célula indígena que va infiltrándose en la sangre de los colonos de todos los tiempos cuenta para perpetuarse, prosperar y dominar, con la complicidad del medio físico. Lo que en recientes discusiones de biología social se llamó «degeneración de la raza» no es sino la confrontación de este proceso de infiltración indígena y de adaptación dolorosa que ha venido a sorprender a la hora de estas al hijo de lejanas latitudes que plantó aquí sus tiendas, sin contar con el medio extraño a sus hábitos.[39]

Uno de los aspectos más notables de *La civilización chibcha* tiene que ver con la idea de que la sociedad prehispánica disfrutó de «un estado pacífico de civilización en términos de orden moral e intelectual, al equilibrar su estructura física con el medio ambiente».[40] No hace falta decir que Triana, de alguna manera obsesionado con la idea de la supervivencia del más fuerte, aspiraba a que su sociedad alcanzará relaciones armoniosas con el medio ambiente. Triana describió a los muisca como un yunque sobre el cual se había forjado una raza extraordinaria. La falta de oxígeno en la altura no afectaba a los nativos que tenían narices

38 Miguel Triana, *La civilización chibcha* (Bogotá: Escuela Tipográfica Salesiana, 1922), v.

39 Triana, *La civilización chibcha,* vi.

40 Triana, *La civilización chibcha,* 2.

anchas y gran capacidad pulmonar. Triana consideraba su libro patriótico en la medida en que podía iluminar el origen y el futuro de la gente chibcha. Estaba compuesto por «la redacción de la patria, en condiciones que eran características del suelo y la atmósfera, que continuarían indefinidamente como un modelo que crea seres humanos únicos».[41] Los chibcha, lejos de ser restos del pasado, eran cruciales para el futuro, ya que los criollos podrían adaptarse a las grandes alturas por medio del mestizaje y la inclusión de la sangre nativa. La población indígena se mezclaría con la de sus conquistadores y produciría una nueva línea sanguínea con la ayuda del entorno físico. El pasado indígena no se trajo al presente, sino se llevó al futuro.

CONCLUSIÓN

Los criollos históricamente no se han apropiado del pasado indígena siguiendo la lógica de una escala de tiempo lineal ni han interpretado el pasado de una manera evolucionista. Es cierto que su conocimiento del pasado prehispánico se argumentó como científico, al menos de la Ilustración en adelante, sin embargo, la ciencia nunca proporcionó bases para comprender a las sociedades indígenas del pasado. La apropiación del pasado ha sido, sobre todo, una cuestión de idealismo, imaginación y política; pertenece a los ámbitos de la subjetividad y la emoción y no al de la racionalidad y la objetividad. La capacidad de las élites colombianas para manipular el pasado no se ha basado en una escala de tiempo lineal, el tiempo es manipulado, retorcido, olvidado, o proyectado hacia el futuro.

No ha sido mi intención presentar la apropiación de los pueblos indígenas como una progresión sucesiva que va desde ignorar su historia hasta apropiarse de ella como un elemento que da forma al futuro. Seguramente hay ejemplos que desafían esa lógica a lo largo de los últimos dos siglos. Incluso se ha sugerido que las apropiaciones más recientes del pasado prehispánico por parte de la élite criolla son, de alguna manera, un retorno al Romanticismo y al Idealismo, en contraste con, por ejemplo, la manera en que Triana considera a los nativos como el futuro de la nación. Por ejemplo, la Constitución política de 1991 se basó, en gran medida, en la idea del indígena ecológico y solo le otorgó más espacio político a las

41 Triana, *La civilización chibcha,* vi.

comunidades indígenas en la medida en que eran los supuestos «protectores» de la naturaleza.[42] De manera similar, los criollos —desde los reporteros de medios públicos y los políticos hasta los arqueólogos profesionales— interpretaron el descubrimiento de las «ciudades perdidas» arqueológicas en la Sierra Nevada de Santa Marta, sin realizar ninguna investigación seria, como evidencia irrefutable de que los nativos vivían en un paraíso ecológico antes de la Conquista española.

Las diferentes formas de manipular la escala de tiempo corresponden a proyectos políticos y sociales concretos que van desde la independencia de España hasta la construcción de una sociedad futura idealizada por parte de los criollos. En todos estos proyectos, la Ilustración, la razón, y la construcción de una narrativa evolucionista desempeñaron un papel marginal. En cambio, las emociones y los intereses políticos prácticos desempeñaron un papel importante. La imaginación y el idealismo alteran y distorsionan el tiempo a medida que apelan a ideas y nociones que no se basan en el conocimiento racional. Los indígenas imaginados por los colombianos han jugado un papel importante en la construcción de lo que los criollos creen que son y no son. Simplemente han sido una excusa.

42 Langebaek, *Los herederos del pasado,* 2: 259.

aucapachayruna

El pasado pesa tanto como una montaña: lugares ancestrales y perspectivas sobre la historia en el imperio inca

Steve Kosiba

> Contaré de la manera que estaban las gentes de este reino, antes que floreciesen los incas, ni de él se hiciesen señores soberanos: por él antes sabemos lo que todos afirman, que eran behetrías sin tener la orden y gran razón y justicia que después tuvieron.
>
> *Pedro de Cieza de León*[1]

> Huanacauri, […] era de los más principales adoratorios de todo el reino, el más antiguo que tenían los Incas después de la ventana de Pacaritampu, […] es un cerro que dista del Cusco como dos leguas y media por este camino en que vamos de Collasuyu, en el cual dicen que uno de los hermanos del primer Inca se volvió piedra, por razones que ellos dan, y tenían guardada la dicha piedra, la cual era mediana, sin figura, y algo ahusada. […] Llevaban este ídolo a la guerra, porque tenían entendido los Incas, que había sido gran parte en sus victorias. Poníanlo

1 Pedro de Cieza de León, «La crónica del Perú, segunda parte», en *Crónica de la Conquista del Perú*, revisada y anotada por Julio Le Riverend Brusone (México: Editorial Nueva España, 1946 [1553]), 149.

> para la fiesta del Raymi ricamente vestido y adornado de muchas plumas encima del dicho cerro. […]*2*

En 1553, un joven aventurero español llamado Pedro de Cieza de León registró una de las primeras crónicas[3] exhaustivas de lo que «todos afirman» sobre la historia de los incas y su imperio andino extenso. Cronista temprano de los Andes, con una sensibilidad extraordinaria por el detalle, Cieza escribió su crónica poniendo en un orden lineal la amplia gama de información histórica que él derivó de una panoplia de voces andinas.[4] Debido a que los incas carecían de un sistema de escritura o una forma de historia legible para no nativos, Cieza, como otros escritores españoles de su tiempo,[5] trató de presentar en términos europeos una narrativa de los acontecimientos y secuencias de acciones que fundaron el imperio. Pero pasó por alto, o malentendió, cómo los cuentos nativos sobre la historia inca casi siempre incluían sitios como Huanacauri (figura 1), que eran lugares particulares que simultáneamente podrían manifestar nociones de historia, encarnar un pasado profundo y, también, al igual que una persona humana, jugar un *gran papel* en el presente. Por lo tanto, como muchos antropólogos e historiadores han notado, lo que Cieza y otros escriben sobre lo que *todos afirman* de un

---

2 Juan de Polo Ondegardo, *Informaciónes acerca de la religión y gobierno de los incas (Segunda parte)*. Colección de Libros y Documentos Referentes a la Historia del Perú, serie 1, tomo 4 (Lima: Imprenta y Librería Sanmartí y Ca., 1917 [1571]), 3-204.

3 Las crónicas son textos escritos por españoles, indígenas, y mestizos entre los siglos XVI y XVIII. No son un corpus unificado aunque sí reflejan las intenciones políticas y los contextos históricos con y en los cuales fueron producidas. Ver las reseñas en: Raúl Porras Barrenechea, *Los cronistas del Perú (1528-1650) y otros ensayos*, volumen 2 (Lima: Ediciones del Centenario, Banco de Crédito del Perú, 1986); Joanne Pillsbury, *Guide to Documentary Sources for Andean Studies* (Norman: University of Oklahoma, 2009) y Alan Covey, *Inca Apocalypse: The Spanish Conquest and the Transformation of the Andean World* (Oxford: Oxford University Press, 2020).

4 Pedro de Cieza de León, «El señorío de los incas», en *La crónica del Perú, segunda parte* (Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 1967 [1553]), 971.

5 Juan de Betanzos, *Suma y narración de los incas*, Biblioteca de Autores Españoles, volumen 209, Crónicas Peruanas de Interés Indígena (Madrid: Ediciones Atlas, 1968 [1551]), 1-56; Fray Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España* (Barcelona: Linkgua Ediciones, 2009 [1569]).

Figura 1. Apu Huanacauri (también escrito Wanakawri), una montaña que se eleva sobre Cusco, Perú, es un lugar ancestral de los Incas y la gente actual del Cusco. (Foto del autor).

mundo inca tiende a ocultar aspectos importantes de una manera andina de conocer y percibir el pasado y sus personas.[6] Así, para aprender sobre un sentido

6 Frank Salomon, «Testimonies: The Making and Reading of Native South American Historical Sources», en *The Cambridge History of Native Peoples of the Americas, Volume III, South America*, editado por Frank Salomon y Stuart Schwartz (Cambridge: Cambridge University Press, Cambridge, 1999), 19-95; Henrique Urbano, *Mito y simbolismo en los Andes: la figura y la palabra* (Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de Las Casas, 1993) y Gary Urton, *Inka History in Knots: Reading Khipus as Primary Sources* (Austin: University of Texas Press, 2017). Ver también: Zachary Chase, «What is a wak'a? When is a wak'a?», en *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, editado por Tamara Bray (Boulder: University Press of Colorado, 2015), 75-126. Algunos investigadores han leído las crónicas sobre los incas como representaciones de eventos y actores históricos, por ejemplo: Burr Cartwright

andino de la historia inca podríamos preguntarnos: ¿en qué términos conocían y entendían los incas su propio pasado? ¿Reconocían los incas el mismo pasado que el que reconocían otros pueblos andinos o los españoles?

Por un lado, estas preguntas resuenan con debates recientes en la teoría social sobre los marcos epistemológicos y las predisposiciones culturales que definen el pasado como un objeto de conocimiento.[7] En particular, antropólogos e historiadores de la «escuela subalterna» se han cuestionado si las historias escritas por agentes de los poderes colonizadores, como las crónicas españolas, pueden representar objetivamente el pasado o la perspectiva de personas de diferentes estaciones sociales o ámbitos culturales.[8] Tomando una perspectiva marxista sobre cómo las ideologías políticas dan forma a la conciencia histórica, algunos antropólogos sostienen que una narrativa del pasado *siempre* está mediada por los objetivos e intenciones políticas a través de los cuales ciertas personas privilegian

---

Brundage, *Empire of the Inca* (Norman: University of Oklahoma Press, 1963); John Hemming, *The Conquest of the Incas* (Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 1970); Maria Rostworowski de Diez Canseco, *History of the Inca Realm* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999); John H. Rowe, «An Introduction to the Archaeology of Cuzco», en *Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology,* volumen 27 (Cambridge: Harvard University Press, 1944); John H. Rowe, «Inca Policies and Institutions Relating to the Cultural Unification of the Empire», en *The Inca and Aztec States 1400-1800: Anthropology and History,* editado por George A. Collier, Renato Rosaldo, y John D. Wirth (New York: Academic Press, 1982), 93-118 y John H. Rowe, «La constitución Inca del Cusco», *Histórica* 9 (1985): 35-73. Al hacerlo, acentúan los datos que parecen congruentes entre las fuentes y descartan los que no lo son. Una versión reciente de este enfoque historicista se esforzó por leer las crónicas completas y encontrar la información cultural o los tropos conceptuales andinos que oscurecen, por ejemplo: Catherine Julien, *Reading Inca History* (Iowa City: University of Iowa Press, 2000) y Camilla Townsend, «Glimpsing Native American Historiography: The Cellular Principle in Sixteenth-Century Nahuatl Annals», *Ethnohistory* 56 (2009): 625-650.

7 Michel de Certeau, *The Writing of History*, traducido por Tom Conley (New York: Columbia University Press, 1992).

8 Ranajit Guha, *The Small Voice of History: Collected Essays* (Bangalore: Permanent Black, 2009) y Gayatri Chakravorty Spivak, «Can the Subaltern Speak?», edición revisada del capítulo «History» del libro *Critique of Postcolonial Reason*, en *Can the Subaltern Speak: Reflections on the History of an Idea,* editado por Rosalind C. Morris. (New York: Columbia University Press, 2010), 21-80.

una versión de la historia sobre otra.[9] Bajo esta luz, las historias contadas y registradas desde la perspectiva de un régimen o clase dominante —de los colonizadores españoles, así como del imperio inca— solo pueden reflejar las estructuras de poder existentes ya que trabajan para silenciar narrativas alternativas del pasado. Reconociendo este tipo de problema con las historias escritas sobre grupos nativos americanos, algunos historiadores y antropólogos han desarrollado proyectos de «recuperación histórica» que buscan descubrir las narrativas y los tropos indígenas del pasado que han sido marginados por los prejuicios de los procesos del colonialismo e imperialismo.[10]

Por otro lado, las preguntas planteadas anteriormente se vuelven extremadamente complicadas cuando nos preguntamos si la historia indígena se puede conocer por medio de los términos derivados de las ciencias sociales y hasta qué punto se puede hacerlo.[11] Algunos antropólogos y académicos nativos americanos insisten en que para aproximarse y apreciar una historia silenciada, no solo es preciso un proyecto para descubrir las narrativas del pasado que han sido oscurecidas por la historiografía colonial, sino también tomar en serio los papeles sociales de los cuentos e ideas del pasado dentro de mundos indígenas y comunidades de personas que viven afuera o en contra del estado.[12] Tal sugerencia

---

9 Michel-Rolph Trouillot, *Silencing the Past: Power and the Production of History* (Boston: Beacon Press, 1995) y Eric Wolf, *Europe and the People without History* (Berkeley: University of California Press, 1982).

10 Ned Blackhawk, «Currents in North American Indian Historiography», *Western Historical Quarterly* 42, 3 (2011): 319-324; *Sources and Methods in Indigenous Studies*, editado por Chris Andersonn y Jean M. O'Brien (London: Routledge, 2016) y Camilla Townsend, «Glimpsing Native».

11 Ver Sonya Atalay, «Indigenous Archaeology as Decolonizing Practice», *The American Indian Quarterly* 30 (2006): 280-310; Vine Deloria Jr., *Custer Died for Your Sins: An Indian Manifesto* (Norman: University of Oklahoma Press, 1998); Joe Watkins, *Indigenous Archaeology: American Indian Values and Scientific Practice* (Walnut Creek: AltaMira Press, 2000); y Chip Colwell-Chanthaphonh, T.J. Ferguson, Dorothy Lippert, Randall H. McGuire, George P. Nicholas, Joe E. Watkins, y Larry J. Zimmerman, «The Premise and Promise of Indigenous Archaeology», *American Antiquity* 75.2 (2010): 228-238.

12 Philip J. Deloria y Neal Salisbury, *A Companion to American Indian History* (Malden: Blackwell, 2002); Nicholas Laluk, «The Indivisibility of Land and Mind: Indigenous Knowle-

resalta la incapacidad de la perspectiva marxista de comprender que, por ejemplo, para muchos nativos americanos, el pasado no es definible como una categoría o fase dentro de una narrativa lineal y no se puede considerar una táctica política oportunista o una ideología subalterna.[13] Un número cada vez mayor de estudiosos presenta este debate en términos de la necesidad no solo de *recuperar* la historia indígena pero también de *descolonizar* las disciplinas de arqueología e historia y sus conceptos a través de la inclusión de perspectivas indígenas o no-occidentales, no solo sobre secuencias de eventos históricos, sino también sobre la naturaleza del tiempo.[14] En otras palabras, incluso un enfoque cuidadoso

---

dge and Collaborative Archaeology within Apache Contexts», *Journal of Social Archaeology* 17 (2017): 92-112; Robert R. McCoy, *Chief Joseph, Yellow Wolf, and the Creation of Nez Perce History in the Pacific Northwest* (London: Routledge, 2004) e Ian J. McNiven y Lynette Russell, *Appropriated Pasts: Indigenous Peoples and the Colonial Culture of Archaeology* (Walnut Creek: AltaMira Press, 2005). En el caso de los incas, algunos antropólogos y otros estudiosos observan que los amanuenses coloniales no reconocieron que muchas de las leyendas andinas eran sobre la organización social del paisaje en el presente más que descripciones de los eventos del pasado. Ver: Pierre Duviols, «La dinastía de los incas, monarquía o diarquía? Argumentos heurísticos a favor de un tesis estructuralista», *Journal de la Société des Américanistes* 66 (1979): 67-83; Gary Urton, *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Inkas* (Austin: University of Texas Press, 1990); R. Tom Zuidema,, «Hierarchy and Space in Incaic Social Organization», *Ethnohistory* 30 (1983): 49-75; R. Tom Zuidema, «The Moieties of Cuzco», en *The Attraction of Opposites: Thought and Society in the Dualistic Mode*, editado por David Maybury-Lewis and Uri Almagor (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1989): 255-275; R. Tom Zuidema, *Inca Civilization in Cuzco* (Austin: University of Texas Press, 1990); *Marxism and Native Americans,* editado por Ward Churchill*,* (Boston: South End Press, 1983); Pierre Duviols, *Cultura andina y repression: procesos y visitas de idolatrias y hechicerías, Cajatambo, siglo XVII* (Cusco: Archivos de Historia Andina, Centro de Estudios Rurales Andinos Bartolomé de las Casas, 1986).

13 Churchill (editor), *Marxism and Native Americans*.

14 Existe un animado debate sobre la posibilidad de una verdadera «descolonización», es decir, sobre una arqueología que pueda coincidir con o incluir los puntos de vista indígenas. Ver: Alejandro Haber y Cristóbal Gnecco, «Virtual Forum: Archaeology and Decolonization», *Archaeologies* 3 (2007): 390-412; *Indigenous Archaeologies: A Reader on Decolonization*, editado por Margaret M. Bruchac, Siobhan M. Hart, y H. Martin Wobst (Walnut Creek: Left Coast Press, 2010); Alfredo González-Ruibal, *An Archaeology of Resistance: Materiality and Time in an Afri-*

de las historias dominantes y de las narrativas subalternas sobre eventos pasados traduce erróneamente cierta información, como la contenida en el cuento sobre Huanacauri antes citado. Esto es en parte porque las descripciones de tales lugares poderosos no siempre concuerdan con nociones ontológicas que asumen que el tiempo es una dimensión universal consistente en secuencias lineales de eventos y acciones que existen aparte y a pesar de las intenciones de los humanos y otros agentes. En cambio, historias como la de Huanacauri tratan de cómo una *montaña* puede ser al mismo tiempo una persona ancestral de un pasado profundo *y también* una persona que podía desempeñar un papel social en el presente.[15]

Tal exploración puede ayudarnos a ver las grietas en los marcos del conocimiento que durante mucho tiempo han sido esenciales para disciplinas como la antropología e historia. Por ejemplo, un enfoque común en las aulas de antropología de Norteamérica se ha concentrado en las estructuras conceptuales mediante las cuales muchos nativos americanos se relacionan con la historia como un aspecto de la *ecología de la mente,*[16] una definición de conciencia como un conjunto extendido de personas, pensamientos, y cosas en un paisaje amplio. En este sentido, el antropólogo lingüista Keith Basso (1996) demuestra que los

---

can Borderland (Lanham: Rowman and Littlefield, 2014); Joe Watkins, *Indigenous Archaeology*; Michael Witgen, *An Infinity of Nations: How the Native World Shaped Early America* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2012); y Tsim Schneider y Katherine Hayes, «Epistemic Colonialism: Is it Possible to Decolonize Archaeology?», *The American Indian Quarterly* 44.2 (2020): 127-148.

15 Construyo mi argumento sobre el trabajo de académicos como: Félix Acuto, Marina Smith, y Ezekiel Gilardenghi, «Reenhebrando el pasado: hacia una epistemología de la materialidad», *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* 16.2 (2011): 9-26; Ben Alberti, «Archaeologies of Ontology», *Annual Review of Anthropology* 45 (2016): 163-179; Guillermo Salas Carreño, «Places are kin», *Anthropological Quarterly* 89 (2016): 813-838; Guillermo Salas Carreño, *Lugares parientes. Comida y cohabitación en la emergencia de mundos andinos* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018); Marisol de la Cadena, *Earth Beings* (Durham: Duke University Press, 2015) y Cecilia Lozada y Tantaleán, *Andean Ontologies: New Archaeological Perspectives* (Miami: University of Florida Press, 2019).

16 Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1972).

apaches contemporáneos de Cibecue, Arizona (Estados Unidos), constituyen su universo moral y reproducen las normas de su comunidad cuando explican los nombres de los sitios donde moraban sus antepasados.[17] Basso describe una disposición cultural en la que manifestaciones del pasado son localizadas en sitio específicos del paisaje. Entonces, como dice él, estos sitios de los apaches conjuran paisajes y pasados: «pensamientos basados en estos lugares conducen comúnmente a pensamientos de otras cosas —otros lugares, otras personas, y otras veces redes enteras de asociaciones que se ramifican inexplicablemente dentro de las esferas de conciencia en expansión que ellos mismos engendran». El papel social de los lugares apaches tiene una gran similitud con otras sociedades indígenas, especialmente resonante con las categorías lingüísticas y tiempos gramaticales con los que los hablantes del quechua, el lenguaje de los incas, conocen y construyen perspectivas sobre el pasado al hablar de sus experiencias de lugares como Huanacauri.[18] Varios antropólogos han intentado recientemente explicar tales similitudes descartando el marco constructivista de la lingüística y pasando a las cuestiones metafísicas de la filosofía. Estos antropólogos tienden a adoptar las teorías de Philippe Descola o Eduardo Viveiros de Castro quienes,

---

17 Algunos apaches hablan de un lugar específico para enseñar una moral general. Un ejemplo de esto es el cuento «Sombras de mierda» *(Chaa Bi Dalt'ohé),* que narra el caso de una familia que tuvo una abundante cosecha de maíz y que se negó a compartirla con sus primos, en consecuencia, estos parientes atraparon a la familia en su casa, y allí comieron y defecaron hasta que la casa se llenó de sus propios excrementos. Ver: Keith Basso, *Wisdom Sits in Places: Landscape and Language among the Western Apache* (Albuquerque: University of New Mexico Press, 1996): 23-28.

18 Ver discusión abajo y también: Catherine J. Allen, *Foxboy: Intimacy and Aesthetics in Andean Stories* (Austin: University of Texas Press, 2011); Rosaleen Howard-Malverde, «Talking about the Past: Tense and Testimonials in Quechua Narrative Discourse», *Amerindia* 13 (1988): 125-155; Rosaleen Howard-Malverde, *The Speaking of History: "Willapaakushayki" or Quechua Ways of Telling the Past* (London: University of London, Institute of Latin American Studies, 1990); Rosaleen Howard-Malverde, «Storytelling Strategies in Quechua Narrative Performance», *Journal of Latin American Lore* 15 (1989): 3-71; Rosaleen Howard-Malverde, «Spinning a Yarn: Landscape, Memory, and Discourse Structure in Quechua Narratives», en *Narrative Threads: Accounting and Recounting in Andean Khipu*, editado por Jeffrey Quilter y Gary Urton (Austin: University of Texas Press, 2002), 27–29 y Bruce Mannheim y Krista Van Vleet, «The Dialogics of Southern Quechua Narrative», *American Anthropologist* 100 (1998): 326-356.

de diferentes maneras, categorizan las disposiciones y perspectivas de los nativos americanos en términos ontológicos. Un argumento central de muchos de estos estudios, especialmente los de Viveiros de Castro, es político y no metafísico: el abogar por una diferencia irreductible que en parte degrada las formas occidentales de conocimiento de su superioridad autoproclamada y deja espacio para otras formas de ser y vivir.[19]

La tendencia en antropología ha sido contrastar estos dos enfoques para recuperar un pasado indígena, el primero expresado en términos de encontrar la verdad oscurecida por la ideología, y el segundo, en términos de trazar las prácticas y proyecciones ontológicas mediante las cuales las personas *no-occidentales* conocen o construyen su mundo.[20] Pero este contraste puede ser exagerado. Por un lado, como señaló el antropólogo Johannes Fabian (1983), la asociación entre otros *espacios* y otros *tiempos* no es necesariamente una perspectiva exclusivamente no-occidental o indígena. Tales asociaciones fueron esenciales para las ontologías occidentales del tiempo mucho antes a la introducción de Isaac Newton de un orden físico y natural fuera de la actividad humana, e incluso, después de esto, muchos cuentos europeos sobre viajes a *otros espacios* se conceptualizaron explícitamente como viajes a *diferentes tiempos.* Por otro lado, en ambos enfoques — el subalterno y el ontológico— el *pasado* está definido frecuentemente como un

---

19 Ver Philippe Descola, *Par-delà nature et culture* (París: Gallimard, 2005); Luiz Costa y Carlos Fausto, «The Return of the Animists: Recent Studies of Amazonian Ontologies», *Religion and Society* 1 (2010): 89-109; Eduardo Viveiros de Castro, «Exchanging Perspectives: The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies», *Common Knowledge* 10.3 (2004): 463-484 y Eduardo Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2012).

20 Por un lado, existe un debate entre los antropólogos sobre si la ontología es una categoría de la experiencia que deba tomarse en serio. Al respecto, ver *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 7.1 y 7.2 (2017); sobre la posición ontológica con respecto a las montañas como sujeto del discurso y la vida social en la excelente etnografía de los Andes de Marisol de la Cadena sobre «seres de la tierra» en *Earth Beings*. Por otro lado, hay un amplio desacuerdo entre los antropólogos que adoptan una perspectiva ontológica desde las categorías de Descola y aquellos que abogamos por una perspectiva más pluralista. Ver Marisol de la Cadena y Mario Blaser, *A World of Many Worlds* (Durham: Duke University Press, 2018) y Mario Blaser, «Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology», *Current Anthropology* 54.5 (2013): 547-568.

objeto de conocimiento, tanto que se puede recuperar a través de la atención a las sutilezas de discursos. Ver el pasado como un objeto puede conducir fácilmente a generalizaciones culturales sobre *tipos* de personas —como apaches, incas, o cristianos españoles— y supuestos *tipos* de pasados. Aunque esta interpretación se formule de tal manera que arroje una luz crítica sobre la historiografía occidental y sus sesgos, puede repetir el error y la violencia del colonialismo al reducir las voces de los nativos americanos a categorías generalizadas (o peor, a un solo tipo *amerindio*). Si nos apartamos del enfoque marxista en un intento de tomar en serio otras ontologías del pasado, podemos caer en generalizaciones rápidamente al nivel del grupo cultural y, por lo tanto, despojar a las personas de estos grupos de su agencia política, voluntad individual, y creatividad social.[21] En otro sentido, una mirada más profunda a las fuentes sobre los incas, apaches, y otros, revela que los lugares ancestrales de estos grupos son *sujetos de la historia* —es decir, no solo meras representaciones de una comunidad moral ancestral, sino también actores que participan en la vida social—.[22]

---

21 Ver: Edward Swenson, «The Materialities of Place Making in the Ancient Andes: A Critical Appraisal of the Ontological Turn in Archaeological Interpretation», *Journal of Archaeological Method and Theory* 22.3 (2015): 677-712.

22 Estos puntos se basan en el trabajo del antropólogo peruano Guillermo Salas Carreño (2014) que nos muestra cómo un glaciar cerca de Cusco, un *apu* similar a Huanacauri, puede manifestarse de formas marcadamente diferentes y de acuerdo con distintas proyecciones ontológicas de poder según los diferentes grupos de personas que van a venerarlo. También resuenan con el trabajo del arqueólogo apache Nicholas Laluk (2017), quien evita los métodos tradicionales de estudio científico para emplear otras formas de conocer y reconocer los cambios en la tierra y en las historias que surgen a raíz de esos cambios. Si decidimos mirar más allá de las proposiciones sobre las ontologías, podríamos ver otros puntos de vista de otras personas que aprenden de lugares de diferentes maneras, perspectivas que también están ausentes en la rica narrativa de Basso y que se concentran tanto en los cuentos de sus interlocutores Charles y Morley como en las acciones y los sitios para presentarlas. Ver Guillermo Salas Carreño, «The Glacier, the Rock, the Image: Emotional Experience and Semiotic Diversity at the Quyllurit'i Pilgrimage (Cuzco, Peru)», *Signs and Society* 2.1 (2014): S188-S214.

Con este ensayo, trataré de aprender cómo los incas y otros andinos conocieron su pasado.[23] Me enfocaré menos en descubrir el significado de *un pasado* para los incas y más en encontrar las prácticas y los marcos mediadores por medio de los cuales los lugares pasados podrían desempeñar papeles políticos en el mundo inca. Como una visión del pasado inca siempre estará parcialmente bloqueada por fuentes coloniales (de ambos españoles e incas) y sus términos, separaré el significado del pasado y las prácticas a través de las cuales la gente entiende el significado del pasado. Así como Bateson abogó por el estudio de objetos de arte, no pregunto «sobre el significado del mensaje codificado, sino sobre el significado del código elegido».[24] Con este método, intento entender algunas de las prácticas, códigos o reglas, según los cuales los paisajes andinos manifestaron las ideas, historias, y seres del pasado. También trataré de aprender sobre la política del pasado inca a través de un estudio de las vinculaciones entre ciertos paisajes y distinciones sociales en estatus e identidad.

Primero revelaré cómo la información en muchas de las historias escritas por los españoles silencia las voces nativas, pero también devela una oposición diametral entre lo inca y lo no inca que fue esencial para la construcción de la historia durante el tiempo de ese imperio indígena. Segundo, examinaré el paisaje de la capital inca en Cusco (figura 2 y figura 3), en particular la red de lugares sagrados (huacas) que constituyen lo que ha sido llamado el *sistema de ceques* — un supuesto mapa espacial y temporal inscrito en la tierra de los incas— para demostrar que esta oposición era esencial para la organización de la ciudad y las percepciones de la historia que yacía bajo ella. Influenciado por el antrópologo Guillermo Salas Carreño (2014) y el arqueólogo Nicholas Laluk (2017), considero estos datos sobre los paisajes incas argumentando que para entender algunos pasados indígenas necesitamos preguntar no *cuándo* ocurrieron los eventos de una historia sino *dónde* estaba situado el pasado.

---

23 El término «inca» aquí se refiere a la nobleza del imperio inca, la cual estuvo presente desde más o menos 1350 hasta 1533 d. de. C. en los Andes. Durante el apogeo del imperio, otros pueblos andinos se consideraron socialmente inferiores a los incas reinantes.

24 Gregory Bateson, «Style, Grace, and Information in Primitive Art», en *Primitive Art and Society*, editado por Anthony Forge (London: Oxford University Press, 1973): 235-255.

LA HISTORIOGRAFÍA, LA CARTOGRAFÍA, Y SUS SILENCIOS

Como en la cita de Cieza, muchas crónicas contienen generalizaciones que consideran el pasado como una época de barbarie o algo como una *era oscura*. Esto a menudo se define como lo opuesto a la sociedad y al imperio inca, lo que sugiere que estas citas son reflejos de una historia imperial típica de una *misión civilizadora* o una perspectiva evolutiva que pudo haber sido propagada por los incas durante el apogeo de su dominio.[25] En esta sección, argumentaré que esta caracterización de una *era oscura* andina aparece en parte porque los españoles aplicaron categorías ibéricas generales a las realidades andinas, pero también debido a la persistencia de una ideología inca que definía y describía a todos los no incas como personas inferiores en formas que eran, irónicamente, similares al tropo europeo de la barbarie y el salvajismo.

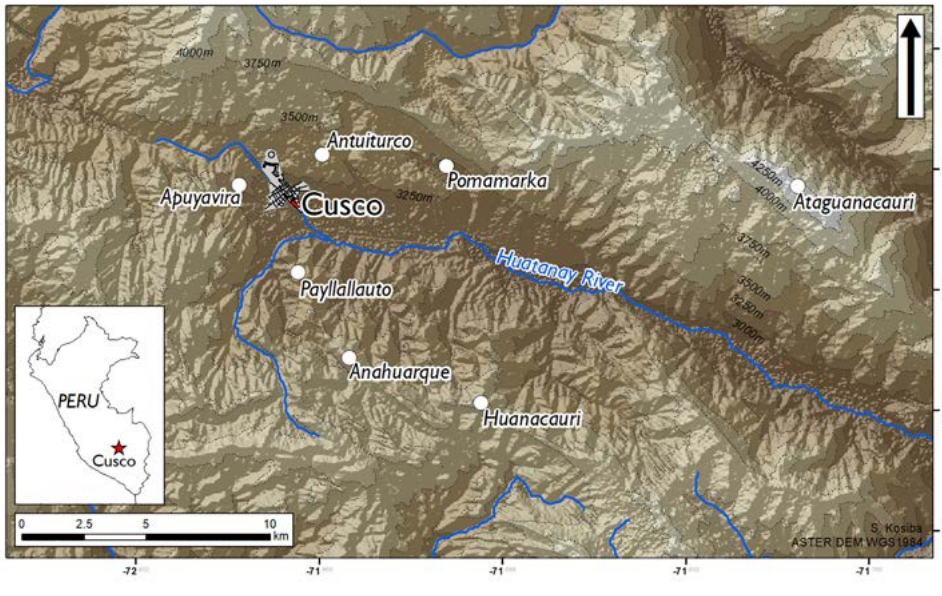


Figura 2. Este mapa se produjo utilizando Sistemas de Información Geográfica (SIG) y utiliza la estética occidental de las ciencias en un intento imperfecto de comunicar las ubicaciones de algunos sitios discutidos en este texto.

25 Ver: Timothy Mitchell, *Colonising Egypt* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988); Anthony Pagden, *Lords of All the World: Ideologies of Empire in Spain, Britain and France* (New Haven: Yale University Press, 1995) y Kenneth Pomeranz, «Empire and "Civilizing" Missions, Past and Present», *Daedalus* 134 (2005): 34-45.

Figura 3. Otra forma de conocer la historia a través de acciones y narraciones en el propio lugar relevante. En la foto, vemos a un grupo de adolescentes del pueblo de San Sebastián, vestidos de incas, en la cima del cerro Huanacauri, y rindiendo homenaje al cerro Ausangate antes de que comenzaran festividades que recrean un mito inca. La actuación de los conocimientos en su lugar es en sí misma una interacción del texto formal, improvisación, y acción situada. (Foto del autor).

Algunos ejemplos de este tropo sobre personas que no son incas están contenidos en entrevistas de élites incas y sus sujetos llevadas a cabo por el virrey Francisco de Toledo entre 1570 y 1572.[26] Escenificadas en algunas de las regiones más poderosas del imperio (por ejemplo, Cusco y Xauxa), estas entrevistas fueron organizadas como inquisiciones formales.[27] Casi todos los informantes distinguieron entre la vida social antes y después de los incas:

---

26 Robert Levillier, *Don Francisco de Toledo, supremo organizador del Perú, su vida, su obra (1515-1582). Sus informaciones sobre los incas (1570-1572),* 2 volúmenes (Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1940).

27 Las entrevistados fueron los incas y sus sujetos. Es probable que algunos de ellos estuvieran repitiendo o simulando la información que los españoles deseaban escuchar.

> antes de los dichos pachacuti ynga y topa ynga yupanqui [líderes incas] no auia la dicha manera de gouierno syno unos capitanes valientes que se llamauan cincheconas los quales mandauan y gobernauan los naturales en las guerras que unos tenian con otros […] e que acabadas las guerras eran los dichos capitanes como los otros yndios y no los rrespetauan ny tenyan ningun mando ny señorio sobre los dichos naturales.[28]

Este tropo también está presente en varios otros documentos tempranos[29] que definen la civilización inca a través de la referencia a un pasado desordenado que ésta subsumió.[30] En la siguiente cita de Cieza, vemos cómo las declaraciones sobre el mundo preincaico pudo haberse traducido o registrado como descripciones hiperbólicas sobre una etapa del ser social:

> Muchas veces pregunté a los moradores destas provincias lo que sabían que en ellas hubo antes que los Incas los señoreasen, y sobre esto dicen que todos vivían desordenadamente y que muchos andaban desnudos, hechos salvajes, sin tener casas ni otras moradas que cuevas de las muchas que vemos haber en grandes riscos y peñascos, de donde salían a comer de lo que hallaban por los campos. Otros hacían en los cerros castillos que llaman pucaras, desde donde, aullando con lenguas extrañas, salían a pelear unos con otros sobre las tierras de labor o por otras causas y se mataban muchos dellos. […] Todos ellos eran behetrías sin orden, porque cierto dicen no tenían señores ni más que capitanes con los cuales salían a las guerras.[31]

---

28 Levillier, *Don Francisco de Toledo,* 30-31.

29 Damián de la Bandera, *Relación del origen e gobierno que los Ingas tuvieron*, Biblioteca Peruana, volumen 3 (Lima: Editores Técnicos Asociados S.A., 1968 [1557]), 494; Miguel Cabello de Balboa, *Miscelánea antártica, una historia del Perú antiguo* (Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos e Instituto de Etnología, 1951 [1586]), 258; Marcos Jiménez de la Espada, *Relación y descripción de los pueblos del partido de Otavalo*, Biblioteca de Autores Españoles, volumen 184 (Madrid: Ediciones Atlas, 1965 [1582]), 272 y Pedro Mercado de Peñalosa, «Relación de la Provincia de los Pacajes», en *Relaciones Geográficas de Indias*, editado por M. Jiménez de la Espada (Madrid: Ediciones Atlas, 1965 [1570]), 90.

30 Félix Acuto, «The Materiality of Inka Domination: Landscape, Spectacle, Memory, and Ancestors», en *Global Archaeological Theory,* editado por Pedro Paulo Funari, Andrés Zarankin, y Emily Stovel (New York: Kluwer Academic/Plenum, 2005), 211-236.

31 Cieza de León, «La crónica del Perú», 5.

Podemos ver que consistentemente los escritores caracterizaron *el pasado* en términos donde contrastan explícitamente una visión de una época preinca de incesantes guerras y sin líderes con una imagen del imperio ordenada y con un gobierno central.

De alguna manera, este tropo refleja la imposición de unas categorías españolas que silenciaron las historias particulares de las personas no incas o que oscurecieron una visión andina de un pasado. Esto es particularmente evidente cuando los autores describen el mundo no inca con palabras de orígenes ibéricos como *behetría,* que significa una 'jefatura local'. Pedro Pizarro, uno de los primeros conquistadores, escribió que él escuchó que solo había behetrías antes de que los incas conquistaran la región.

> En este rreyno ubo cinco senores Yngas hasta la hera que los espanoles entramos en ella, los quales empezaron a ganar y sujetar esta tierra haziendose rreyes de toda ella, porque antes que estos senores la suxetasen, hera todo behetrías, aunque auia algunos senores que tenian subjetos algunos pueblos pequenos cercanos a ellos, y estos heran pocos; y asi en la behetrías trayan guerras unos con otros.[32]

Varios autores usan behetría con regularidad notable.[33] Este término se refiere específicamente a las comunidades independientes que precedieron a la monarquía castellana durante los siglos XI al XIV.[34] Luego de la formalización del

---

32 Pedro Pizarro, «Relación del descubrimiento y conquista de los reinos del Perú», en Biblioteca de Autores Españoles, volumen 168 (Madrid: Ediciones Atlas, 1965 [1571]), 180.

33 Ver Pedro de Cieza de León, *El señorío de los incas* (Madrid: Historia 16, 1985 [1554]), 31-33; Bernabé de Cobo, *Historia del nuevo mundo, II.* II, Biblioteca de Autores, volúmenes 91-92 (Madrid: Ediciones Atlas, 1956 [1653]), 186; El Inca Garcilaso de la Vega, «Los comentarios reales de los incas», en *Obras completas*, Biblioteca de Autores Españoles, volúmenes 132-135, editado por Carmelo Sáez de Santa María (Madrid: Ediciones Atlas, 1965 [1605]), 329; Peñalosa, «Relación de la Provincia de los Pacajes», 337; Polo de Ondegardo, *Informaciónes acerca de la religión y gobierno de los incas,* 117; Pedro Sarmiento de Gamboa, *The History of the Incas*, editado y traducido por Brian Bauer y Vania Smith (Austin: University of Texas Press, 2007 [1572]), 56-57 y 129-130.

34 Lesley Byrd Simpson, Gordon Griffiths, and Woodrow Borah, «Representative Institutions in the Spanish Empire of the Sixteenth Century», *The Americas* 12 (1956): 223-257.

gobierno aristocrático, el término llegó a asociarse con el desorden político.[35] Entonces, los cronistas muy probablemente usan el término para referirse a una organización corporativa dirigida por un gobernante elegido sobre una base *ad hoc,* a la falta de orden centralizado o a una etapa previa al gobierno real. En este sentido, la palabra behetría implica el uso de un término español para definir o traducir unas maneras andinas de hablar sobre el pasado.[36]

Aunque este término probablemente haya sido escrito por los españoles para aclarar el pasado, su aplicación borra tanto las historias locales como la evidencia de pueblos que existían antes de los incas. De hecho, al referirnos a los tiempos preincaicos en este sentido general, muchas crónicas ni siquiera mencionan los reinos bien desarrollados que precedieron a los incas, ya sean las ciudades de Chincha o Chan Chan en la costa pacífica o los pueblos masivos y monumentales de Huánuco o Chachapoyas en la sierra. También, detalles en las crónicas sobre guerras constantes no siempre corresponden a la evidencia arqueológica, lo que demuestra el desarrollo de cacicazgos complejos durante las décadas anteriores a los incas.[37]

Es claro que, como otras representaciones coloniales de los pueblos indígenas, una parte del problema es que estas descripciones en las crónicas usan conceptos demasiados vagos para describir a las personas no incas y sus historias particulares. Pero lo que no está claro es si para los incas las personas descritas en estas narrativas eran de una época *pasada* o si estas referencias a la barbarie fueron calumnias a personas y etnias contemporáneas de ellos. Una lectura minuciosa de las crónicas también revela una visión inca sobre el mundo no inca en cual el pasado fue utilizado para apoyar la idea de la oposición fundamental y jerárquica entre los incas y los demás. Por ejemplo, el cronista temprano Miguel de Estete demuestra cómo la estructura y el contenido de algunas canciones eran

35 Harald E. Braun, *Juan de Mariana and Early Modern Spanish Political Thought (Catholic Christendom, 1300-1700)* (London: Routledge, 2007), 36-37.

36 Ver Julien, *Reading Inca History*, 300.

37 Elizabeth Arkush, *Hillforts of the Ancient Andes: Colla Warfare, Society, and Landscape* (Gainesville: University Press of Florida, 2011).

esenciales para el rendimiento y la representación de una historia imperial.[38] Las canciones que escuchó Estete son muy similares a una serie de oraciones que Cristóbal de Molina (del Cusco) registró en 1573. Una de estas oraciones dice:

> ¡Oh Sol!, padre mío, que dijiste haya cuzcos y tambos; sean vencedores y despojadores estos tus hijos de todas las gentes; adórote para que sean dichosos si somos estos incas tus hijos y no sean vencidos ni despojados, sino siempre sean vencedores, pues para esto los hiciste.[39]

Vemos la persistencia de una distinción binaria entre incas («cuzcos y tambos») y otros («sin nombres») que enmarcaron cómo los incas vieron el desarrollo de su imperio, el pasado, y la organización del presente.

Esta perspectiva jerárquica parece estar extendida y está contenida en documentos coloniales posteriores que fueron producidos a través de una dialéctica de puntos de vista andinos y cristianos. Años después, un cronista indígena del área de Huánuco en los Andes centrales llamado Felipe Guamán Poma de Ayala continuó este tipo de descripción proporcionando declaraciones en las cuales la época inca era definida en contraposición a una de gente desordenada y no inca. En su larga carta de protesta a los reyes españoles Felipe II y III, Guamán Poma describe el pasado andino en términos de seis edades, enfatizando cómo el dominio inca en los Andes fue precedido directamente por una época temprana de humanidad que él llama *aucapacha* o la época de las guerras (figura 4).[40] Aunque muchos arqueólogos ven esta *aucapacha* como el periodo Intermedio Tardío —un periodo cultural—, esta categoría de Guamán Poma probablemente fue influenciada por enseñanzas católicas. El reporte de Guamán Poma recuerda la *Cronografía Almanac* por Hieronymo de Chavés (1548), la cual contiene una

---

38 Miguel de Estete, «Noticia del Perú», *Boletín de la Sociedad Ecuatoriana de Estudios Históricos Americanos* 3.1 (1918 [1535]): 330.

39 Cristóbal de Molina (El Cuzqueño), *Ritos y fábulas de los incas*, Colección Eurindia 14 (Buenos Aires: Editorial Futuro, 1947 [1573]), 86.

40 Juan Ossio, «Las cinco edades del mundo según Felipe Guamán Poma de Ayala», *Revista de la Pontificia Universidad Católica del Perú* 2 (1977): 43-58; Juan Ossio, *En busca del orden perdido: la idea de la historia en Felipe Guaman Poma de Ayala,* Colección Estudios Andinos 5 (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008).

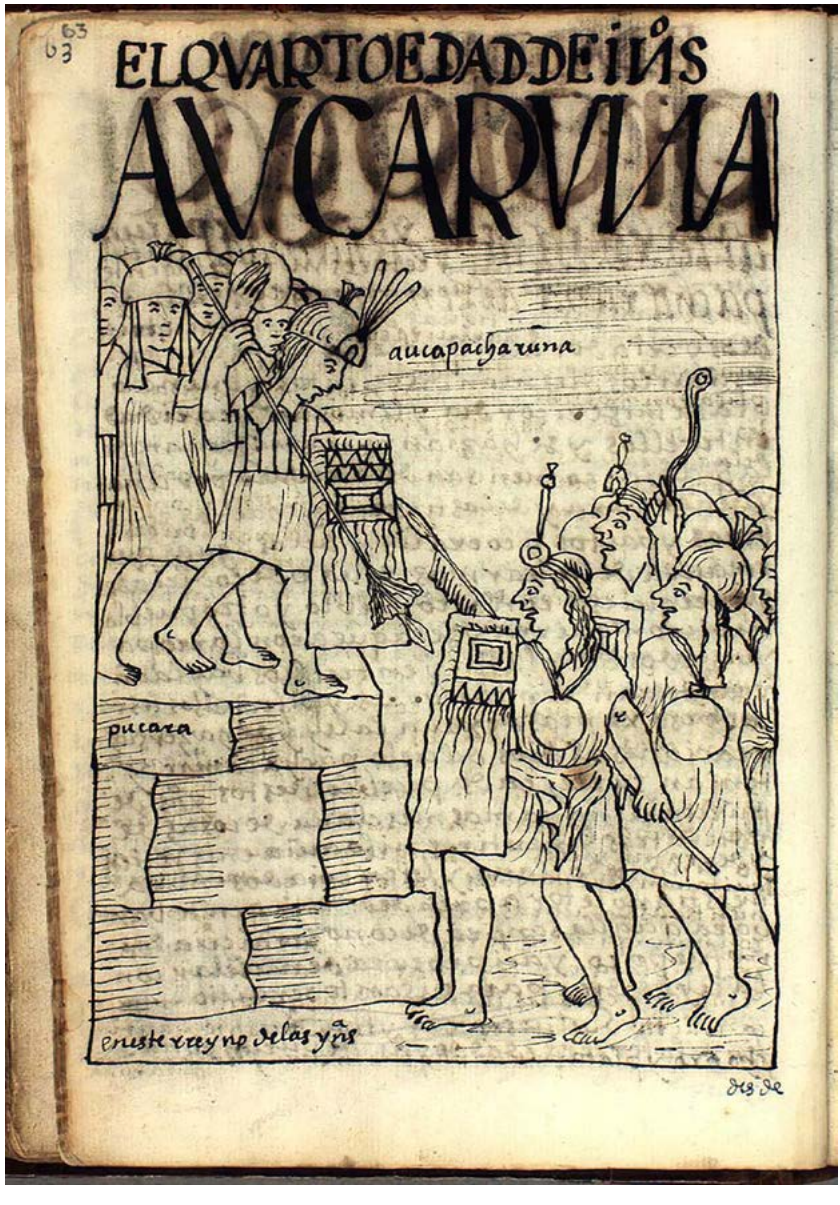


Figura 4. Esta ilustración en pluma y tinta es de uno de los primeros artistas y escritores andinos nativos llamado Felipe Guaman Poma de Ayala (1615). Muestra su imaginación de la época anterior a los Inkas llamada Aucapacha, cuando todas las personas luchaban entre sí. (Ilustración cortesía de Det Kongelige Bibliotek, Dinamarca).

descripción de las edades del cristianismo como correspondientes a los seis días de creación. Tomando este modelo de las seis edades, y tal vez combinándolo con una mirada imperial inca sobre la gente preinca, Guamán Poma describe la cuarta edad de la humanidad como un *periodo* poblado por *aucapacharuna*, guerreros salvajes que construían fortalezas [*pucarás*] y que estaban involucrados en conflictos constantes. En términos similares que Cieza y otras cronistas, Guamán Poma subraya el desorden de esta edad anterior, ilustrando cómo el periodo preinca estuvo bañado en la sangre de guerreros que estaban tomando las mujeres, niños, cementerios, y campos de otra gente y robando los artículos más mundanos de sus casas.[41]

Es difícil desentrañar los hilos de las ideologías incaicas y cristianas que en parte constituyeron estas historias y categorías. Cieza usó los términos ibéricos para imponer el orden historicista en las cosas que los andinos decían en ese momento, mientras que Guamán Poma reunió una historia general a través de referencias a los cuentos que escuchó muchos años después de la caída de los incas. Entonces, la escritura de estas crónicas parece ser más como un proceso dialéctico a través del cual se hizo la historia del inca que una cuenta de eventos históricos. Pero esto no significa que las crónicas carezcan de información histórica. De hecho, la oposición diametral entre inca y no inca que estructura muchas narrativas no era solo una descripción del desarrollo del imperio, pero también un tropo por medio del cual los incas, que eran colonizadores que defendían una visión imperial del mundo, conocían y hablaban sobre el pasado. Obviamente, muchos imperios apoyan sus pretensiones de gobierno sobre tales oposiciones, pero las preguntas en este caso son: ¿cómo crearon y enseñaron los incas tales distinciones dada su falta de información escrita? ¿Cómo influyeron estos conceptos opuestos en las maneras en que los incas y andinos vieron el pasado? Y, finalmente, ¿cómo pudo esta concepción imperial del tiempo —en parte inventada por incas y en parte por españoles — haber silenciado u oscurecido otros entendimientos y quizás otras formas de conocer el pasado?

---

41 Felipe Guáman Poma de Ayala, *Nueva coronica y buen gobierno*, vocabulario y traducciones por Jan Szeminski, 3 volúmenes (Lima: Fondo de Cultura Economica, 2005 [1615]), 1: 41.

Como otros han notado,[42] algunas descripciones en las crónicas frecuentemente sugirieron que las personas de otros espacios o paisajes fueron socialmente equivalentes a personas de otros tiempos. A los ojos de los incas, sitios afuera de su dominio fueron lugares jerárquicamente inferiores y áreas del pasado. Por ejemplo, Cieza y el padre Bernabé Cobo[43] discuten el territorio más allá del imperio como una zona salvaje, un término que reflejó la circulación de un sesgo y un estereotipo negativo de los incas sobre las regiones *otras,* las que están *fuera,* y/o las *bajas.* Esto no era únicamente un insulto imperial para los habitantes de la selva, también fue la base de la organización social y espacial de la capital inca. Los incas organizaron intencionalmente a las personas en el valle del Cusco para que su posición espacial correspondiera a su estatus social.[44] Basándose en esta premisa, el historiador Peter Gose (1996) presentó una tesis según la cual el paisaje del Cusco era esencial para la manera en que los incas y sus súbditos percibieron el pasado; es decir que, literalmente, las personas en las tierras bajas del valle (llamado Hurin Cusco) eran jerárquicamente inferiores a las personas del valle superior (llamado Hanan Cusco). Esta geografía de la ciudad posicionaba a su gente tanto socialmente y geográficamente como históricamente distintos.[45] Dice: «cuando los habitantes del Cusco Alto miraban hacia abajo de la montaña también estaban mirando hacia «atrás» como si nos refiriésemos al tiempo». Entonces, de acuerdo con este argumento de los incas, *otras personas* frecuentemente eran de *otros tiempos.*

---

42 Peter Gose, «The Past is a Lower Moiety: Diarchy, History, and Divine Kingship in the Inka Empire», *History and Anthropology* 9 (1996): 383-414, y Urton, *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Inkas.*

43 Bernabé de Cobo, *Historia del nuevo mundo, 107.*

44 Brian S. Bauer, *Ancient Cuzco: Heartland of the Inca* (Austin University of Texas Press, 2004); Gose, «The Past is a Lower Moiety» y Urton, *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Inkas.*

45 Gose, «The Past is a Lower Moiety», 405. Hay muchas referencias en las que el lugar del otro se ve como *el lugar del pasado.* Es posible que la distinción entre áreas y personas *de arriba* y *de abajo* sea una réplica de la conceptualización andina de originarios y forasteros, a menudo englobado con los términos «huari» y «llacuaz». Aunque algunos académicos señalan que esos términos tienen raíces andinas profundas (por ejemplo, Gose), la evidencia respecto a sus usos es limitada. Ver también Duviols, *Cultura andina y represión.*

Esta dicotomía superior e inferior (o tal vez urbana y periférica) no es exclusiva de la capital inca y es común en muchas capitales y otras ciudades cuyos habitantes ven a la gente del campo en términos metafóricos y construidos como *atrasadas* o *primitivas*.[46] Si seguimos la tesis de Gose, los incas ofrecen un ejemplo de cómo una distinción social entre centro y periferia (o presente y pasado) no es una mera metáfora sino un principio organizativo. Sin embargo, hay poca evidencia que respalde esta tesis, en parte porque pocos académicos han examinado *cómo* el paisaje del Cusco podría invocar perspectivas sobre el pasado y *cómo* las personas que vivían en distintas zonas de Cusco pueden haber conocido diferentes pasados o percibido el pasado de diferentes maneras.[47]

El trabajo de lingüistas y antropólogos proporciona algunas formas de pensar acerca de la relación entre el paisaje y el pasado andino. Ellos han registrado mecanismos gramaticales mediante los cuales los hablantes de quechua describen y ponen en evidencia sus historias, distinguiendo entre lo que podría llamarse conocimiento experiencial y orientaciones del pasado profundo.[48] En particular, los lingüistas han notado que en quechua los tiempos gramaticales y los sufijos probatorios a menudo están íntimamente relacionados con experiencias del paisaje.[49] Si un hablante de quechua se refiere a un evento que él o ella ha vivido (en carne propia), usará una construcción gramatical particular *(-spa)* y llamará lugares familiares con sus nombres propios. Pero si se refiere a un evento distante o no vivido (en carne propia) (algo que un occidental podría llamar *realidad mítica*), entonces el hablante usará otro tiempo probatorio *(-sqa)* y se referirá a lugares vagos

46 Raymond Williams, *The Country and the City* (Oxford: Oxford University Press, 1973).

47 Guillermo Salas Carreño, *Lugares parientes. Comida y cohabitación en la emergencia de mundos andinos* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2018).

48 Allen, *Foxboy: Intimacy and Aesthetics in Andean Stories*; Faller Martina, «The Deictic Core of Non-Experienced Past in Cuzco Quechua», *Journal of Semantics* 21 (2004): 45-85; Howard-Malverde, «Spinning a Yarn: Landscape, Memory, and Discourse Structure in Quechua Narratives»; Mannheim y Van Vleet, «The Dialogics of Southern Quechua Narrative».

49 Mannheim y Van Vleet, «The Dialogics of Southern Quechua Narrative», 335.

o distantes.[50] Catherine Allen notó que tiene sentido para su colega Alcides, un residente del pueblo de Sonqo cerca de Cusco, hablar de ir al pasado en términos de ir a un lugar distante. Alcides dice: «Déjame contarte de mi caminata por la loma (*loma puri*sqa*yta*), […] me encontré un *Wayna Pascual*».[51] Según Allen, en esta frase Alcides usa un lugar vago (loma) y un marcador no experiencial *(-sqa)* para referirse al «Pascual», un zorro *mítico* que existe en otro mundo. Ella aclara que estaba en un tiempo o mundo diferente, y después le dice: «Estaba ahí en el Tiempo del Zorro (*Atuq Timpunpi*)».[52] En su movimiento Alcides conoce un pasado y sus seres. Similarmente, la lingüista Rosaleen Howard-Malverde (2002) encontró que hablantes de quechua pueden legítimamente referirse a un evento de un pasado distante (sin los marcadores probatorios) si este hablante ha visto y estado *en el lugar donde* ocurrieron esos eventos.[53]

A partir de estas ideas, podemos comenzar a investigar los diferentes pasados que se habitan en las vistas y los sitios del Cusco antiguo. Lo que sigue es una investigación piloto que intenta ofrecer una mirada diferente sobre un antiguo rompecabezas: el sistema de los ceques de Cusco.

---

50 Los marcadores probatorios son comunes en muchos idiomas. Ver: Alexandra Y. Aikhenvald, «Evidentiality: Problems and Challenges», en *Linguistics Today: Facing a Greater Challenge,* editado por Piet van Sterkenbourg (Amsterdam: John Benjamins, 2004): 1-29; Alexandra Y. Aikhenvald, «Information Source and Evidentiality: What Can We Conclude?», *Rivista di Linguistica* 19 (2007): 207-227; Franz Boas, «Language» en *General Anthropology*, editado por Franz Boas (Boston y New York: D.C. Heath, 1938): 124-145; Roman Jakobson, *Shifters, Verbal Categories, and the Russian Verb* (Cambridge: Harvard University Press, 1957) y Brian D. Joseph, «Evidentials: Summation, questions, prospects», en *Studies in Evidentiality,* editado por Alexandra Y. Aikhenvald y R. M. W. Dixon (Amsterdam: John Benjamins, 2003): 307-327. Lo que resulta interesante, aunque no sucede solamente en el quechua, es cómo estos tiempos están anclados en la tierra.

51 Allen, *Foxboy: Intimacy and Aesthetics in Andean Stories,* 44.

52 Allen, *Foxboy: Intimacy and Aesthetics in Andean Stories,* 44.

53 Mannheim y Van Vleet, «The Dialogics of Southern Quechua Narrative».

LUGARES Y PASADOS DISTANTES

El Cusco de los incas era un extenso paisaje urbano. La ciudad eran una gran red de asentamientos fundamentalmente distintos de las zonas urbanas concentradas de Mesoamérica o Mesopotamia. En el valle, diferencias arquitectónicas y divisiones de la tierra marcaron las áreas internas y externas de la ciudad, creando distinciones y fronteras sociales entre los incas, las personas de bajo estatus y la plebe.[54]

Este paisaje del Cusco fue en parte fraccionado y conceptualizado a través de una constelación de por lo menos 328 lugares sagrados (huacas) que se organizaron en 41 o 42 líneas *(ceques)* que irradiaban desde el centro hacia la periferia del valle. Estas líneas de *ceques* no siempre eran visibles en la superficie de la tierra. Entonces, el término *ceque* se ha referido ya sea a la ruta desde una huaca a las siguientes o a la línea desde el centro hasta una de las huacas más lejanas en un *ceque*.[55] La organización de éstos corresponde a la división del territorio inca en catorce ceques en el cuarto *suyu*, o región, llamado Cuntisuyu. Las otras tres regiones, o *suyus* (Chinchaysuyu, Antisuyu y Collasuyu) tenían nueve líneas (*ceques*) cada una. No se sabe por qué los incas crearon diferentes números de ceques en cada suyu. Algunas de las huacas principales, como Huanacauri, eran retenedores especializados; la mayoría de las huacas en los suyu de Cusco habrían sido atendidas y alimentadas por las personas que vivían en las comunidades locales. Descripciones del sistema se imprimieron por primera vez en 1653 por el padre jesuita Bernabé Cobo, quién probablemente copió la información de una investigación de 1559 del licenciado Juan Polo Ondegardo.[56] Además, los

54 Bauer, *Ancient Cuzco: Heartland of the Inca*; Ian S. Farrington, *Cuzco: Urbanism and Archaeology in the Inka World,* Ancient Cities of the New World Series (Gainesville: University Press of Florida, 2013); John H. Rowe, «What Kind of a Settlement was Inca Cuzco?» *Ñawpa Pacha* 5 (1967): 59-76; Rowe, «La constitución Inca del Cusco»; Zuidema, *Inca Civilization in Cuzco.*

55 Brian S. Bauer, *El espacio sagrado de los incas: el sistema de ceques del Cusco* (Cusco: Centro Bartolomé de las Casas, 2016); Tom Zuidema, *El calendario inca: tiempo y espacio en la organización ritual del Cusco, la idea del pasado* (Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2010).

56 Bauer, *The Sacred Landscape of the Inca: The Cuzco Ceque System.*

datos de Polo probablemente se basaban en información de los especialistas en contabilidad de los incas *(khipucamayoq)* quienes eran algunas de las únicas personas que sabían todos los detalles sobre los *ceques* y las huacas del Cusco o su *suyu*.[57]

Historiadores y arqueólogos han debatido el significado de la información registrada por Polo y Cobo. Todos estos especialistas coinciden en que proporciona un relato detallado de un paisaje cultural andino y sus distinciones sociales y espaciales.[58] Pero el debate se centra principalmente en las interpretaciones del sistema de *ceques* por el antropólogo Zuidema, quien explicó los *ceques* como un calendario.[59] Para Zuidema, los incas entendían la función de los pueblos constituyentes de su capital haciendo referencia a sus posiciones en el paisaje como entradas abstractas en una gran *computadora* de conocimiento social.[60] También, según Zuidema, el sistema ofrecía tres tipos de medición temporal: un calendario solar de doce meses, un calendario de las fases de la luna, y un calendario sideral que se conocía siguiendo los movimientos de la luna a través de las posiciones de las estrellas como las Pléyades. Esta interpretación es complicada y, como el autor admitió,[61] no siempre consistente. Pero sus suposiciones esenciales eran: (1) en muchos casos, un *ceque* manifiesta una línea a un punto visible del horizonte, permitiendo observaciones astronómicas; (2) cada huaca representa una fecha; y (3) el sistema, basado en estructuras cognitivas andinas, no ha cambiado de manera significativa. Entonces, para Zuidema, las huacas dentro del

---

57 Urton, *Inka History in Knots: Reading Khipus as Primary Sources.*

58 Para un resumen, ver: Bauer, *The Sacred Landscape of the Inca: The Cuzco Ceque System;* Bauer, *El espacio sagrado de los incas: el sistema de ceques del Cusco;* John H. Rowe, «An Account of the Shrines of Ancient Cuzco», *Ñawpa Pacha* 17 (1979): 2-80; Zuidema, *Inca Civilization in Cuzco.*

59 Tom Zuidema, *The Ceque System of Cuzco: The Social Organization of the Capital of the Inca* (Leiden: E.J. Brill, 1964); Zuidema, *Inca Civilization in Cuzco* y Zuidema, *El calendario inca: tiempo y espacio en la organización ritual del Cusco, la idea del pasado.*

60 Tom Zuidema, «El sistema de ceques como computadora», en *Lenguajes visuales de los Incas,* editado por Paola González Carvajal y Tamara Bray (Oxford: Archaeopress, British Archaeological Reports International Series 1848, 2008), 103-110.

61 Zuidema, «The Inca Calendar».

sistema eran representaciones de conceptos abstractos y marcadores de procesos astronómicos. Las posiciones de las huacas se derivaron (o impusieron) de las direcciones de los *ceques*.[62]

Este modelo ha recibido muchas críticas. Investigadores que tienen una perspectiva más historicista que Zuidema argumentan que el sistema de ceques evolucionó y se transformó junto con los cambios en los gobernantes imperiales incas, y por lo tanto, sugieren que el sistema no podría ser un calendario inmutable.[63] Por otra parte, el único estudio empírico sistemático de huacas en Cusco[64] encontró que los *ceques* no parecen corresponderse con líneas rectas al horizonte. Los datos de este estudio sugieren una relación más complicada entre *ceques* y

---

62 Los estudios, como escribió el astrónomo Anthony Aveni, no estaban orientados hacia la búsqueda de un único uso del sistema, descrito en términos positivistas, sino pensando en las diferentes maneras en que se podría almacenar y transmitir el conocimiento complejo: a través de las cosas materiales, los picos, y los cuerpos celestes. Aveni y Zuidema descubrieron que había especialistas incas que conocían con precisión las alineaciones de los eventos celestes, como los solsticios o el sol cenital y el anticenital, y a la luz de ese saber ajustaron sus actividades agrícolas y demás. No obstante, el trabajo de Zuidema a menudo se ha interpretado como si propusiera un solo modelo del sistema de los ceques como si fuera una computadora o un reloj, de hecho, esto tiene que ver con sus escritos posteriores en los que afirma que el sistema era como un sistema de calendario o uno que todos habrían conocido. Sin embargo, los argumentos académicos sobre esta interpretación de un sistema fijo parecen haber excluido muchos de los otros hallazgos de Aveni y Zuidema con respecto a los diferentes usos del sistema por diferentes personas. Ver: Anthony Aveni, «Horizon Astronomy in Incaic Cuzco», en *Archaeoastronomy in the Americas*, editado por Ray A. Williamson (Los Altos, California: Ballena Press, 1982): 305-318; Anthony Aveni, «Understanding Time, Space, and Social Organization in the Inca Ceque System of Cuzco», en *The Measure and Meaning of Time in Mesoamerica and the Andes*, editado por Anthony Aveni (Washington DC: Dumbarton Oaks, 2015), 105-118 y Anthony Aveni y Gary Urton, *Ethnoastronomy and Archaeoastronomy in the American Tropics*. Annals of the New York Academy of Sciences, Book 385 (New York: New York Academy of Sciences, 1982).

63 Rowe, «An Account of the Shrines of Ancient Cuzco».

64 Bauer, *The Sacred Landscape of the Inca: The Cuzco Ceque.* Ver también Kerstin Nowack, *Ceque and More: A Critical Assessment of R. Tom Zuidema's Studies of the Inca* (Bonn: Bonner Amerikanistische Studien, 1998) y Mariusz S. Ziólkowski, *La guerra de los wawqis: los objetivos y los mecanismos de la rivalidad de la élite inka, siglos XV-XVI* (Arequipa: Abya-Yala, 1997).

huacas —es decir, la línea de visión hacia el horizonte no necesariamente determinó la ubicación de las huacas y, por lo tanto, las vías y las ubicaciones de las huacas mismas podrían ser también importantes para la función del sistema— (figura 5). Un debate agitado con respecto a esas líneas se desarolló entre estos distintos bandos: unos académicos sostenían que las líneas habían sido rectas y concluían que esto significaba que habían estado alineadas con eventos celestes. Otros insistían que las líneas eran torcidas, lo que les sugería que ellas no solo habían sido fijadas con respecto a las estrellas y el sol, sino creadas por personas a lo largo del tiempo. Otros más llegaron a comentar que era poca la diferencia entre una postura y la otra porque uno ciertamente puede andar un camino serpenteante mientras se imagina un único punto final. El debate cesó gracias al aburrimiento mutuo.

Una lectura diferente de los documentos sobre los *ceques* podría sugerir que algunas huacas de Cusco no eran solamente objetos que *representaban* medidas generales del tiempo, sino lugares que manifestaban y proporcionaban las bases de visiones diferentes del pasado. En los documentos sobre los *ceques,* la mayoría de las huacas de Cusco no están descritas como instancias de una clase *general* de seres, conceptos, o medidas —como los antropólogos lingüistas han demostrado recientemente—. La traducción de la palabra quechua *huaca* en una clase general como «templo» o «adoratorio» es inexacta y fue parte del proceso violento y abstracto de la colonización. Más bien, muchas huacas en el paisaje incaico, especialmente las que invocan la historia de este pueblo, eran conocidas por sus características particulares. Este argumento se vuelve más claro en términos empíricos basados en el documento de Cobo. En el momento de la colonización temprana (y su sistema de 328 huacas), había un total de 39 huacas (11.9%) que discutiblemente relataron una historia o pasado. Algunas de estas huacas se describen de acuerdo con sus *biografías personales* como seres que existieron en el pasado profundo pero que aún afectan el presente, como vimos en la cita sobre Huanacauri al comienzo del ensayo (12 huacas, 3.7% del sistema). Otras huacas se nombran como lugares que fueron personas que actuaron durante eventos históricos (tales como invasiones u otras crisis), como es el caso de los «*pururaucas*», quienes fueron piedras que cobraron vida para defender la ciudad (18 huacas, 5.5% del sistema). Otros son lugares que incluyen personas específicas de la realeza o grupos sociales locales que fueron nombrados así por líderes locales o autóctonos (14 huacas, 4.3% del sistema).

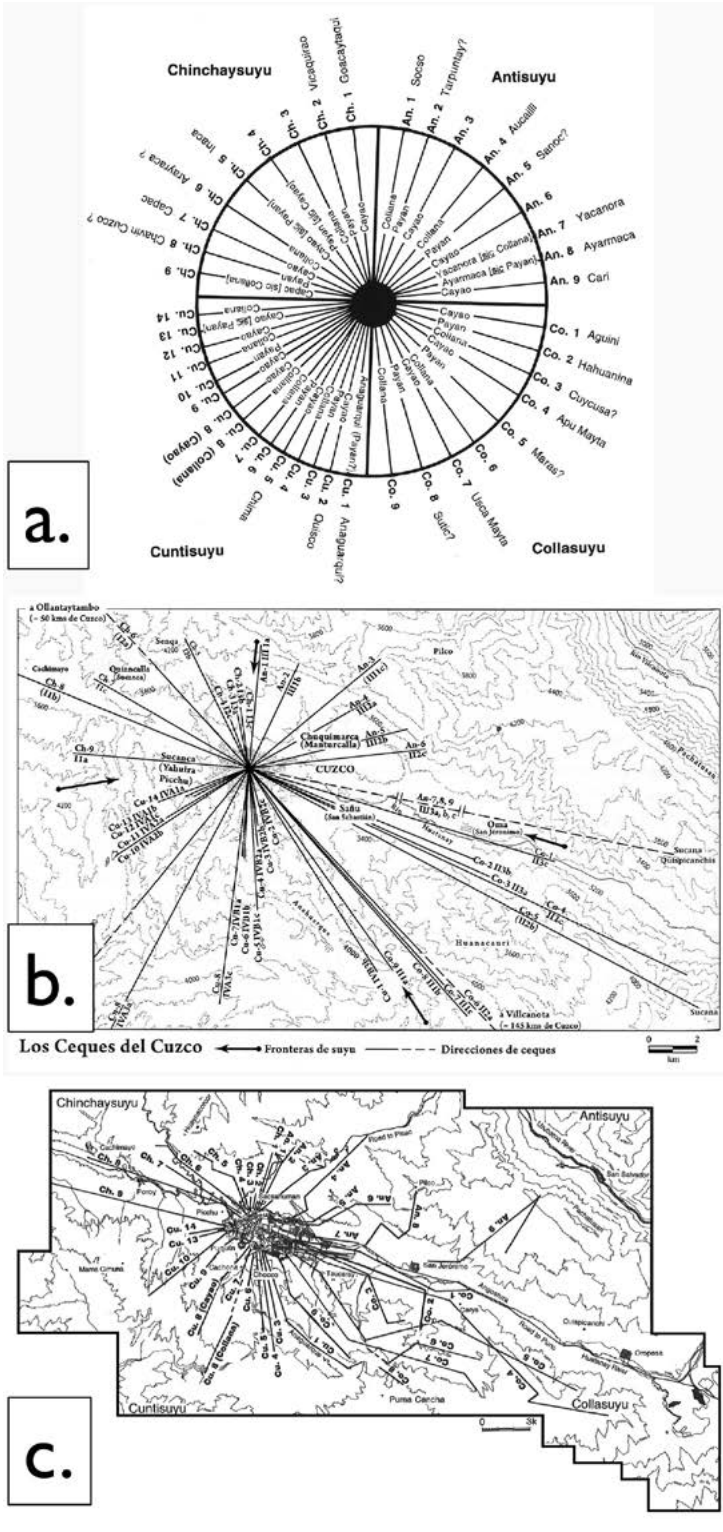


Figura 5. Tres representaciones del sistema de ceques en Cusco. Los diagramas (a) y (b) se reproducen de Zuidema (1964: 2 [ver también p. 9]) *y* Zuidema (1990) respectivamente; mientras que (c) se reproduce de Bauer (1998: figura 11-1, p. 158).

Hay evidencia de que los incas y sus súbditos no trataron estas *huacas históricas* como si fueran representaciones de fechas, medidas del tiempo, o meros artefactos. Muchas de estas huacas fueron alimentadas y festejadas como seres vivos. Se consideraba que ellas podrían afectar los asuntos sociales en el presente. En la cita inicial vimos que la piedra de Huanacauri era esencial para las victorias militares de los incas. Los incas tomaron una piedra de Huanacauri para luchar en el imperio norteño, y luego, durante el periodo colonial, esta piedra permaneció mucho tiempo en la casa del gobernante títere Paullu Inca donde sirvió para aprobar la iniciación de los niños.[65] Además, huacas como Huancauri poseían campos y tenían parientes (que eran otras huacas) en otras áreas del paisaje.[66] Por otro lado, las huacas en lugares como Huanacauri, Apuyavira, o Anahuarque eran esenciales para la confirmación de los jóvenes como gobernantes del mundo inca. Los hijos de la nobleza iban a estos lugares donde la huaca aprobaría su derecho a gobernar.[67] Finalmente, hay numerosos relatos de cómo los emperadores trataban a las huacas (por ejemplo, Catequil o Pachacamac) como si fueran autoridades iguales a los incas.[68] En resumen, estas huacas no eran solo objetos de

---

65 Cobo, *Historia del nuevo mundo,* 181.

66 Cobo, *Historia del nuevo mundo,* 173 y 179.

67 Sobre huacas y paisajes sagrados de los incas, ver: Marco Curatola Petrocchi y Mariusz S. Ziółkowski, *Adivinación y oráculos en el mundo andino antiguo* (Lima: Fondo Editorial Pontificia Universidad Católica del Perú y Instituto Francés de Estudios Andinos, 2018); *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes* (Boulder: University Press of Colorado, 2015), editado por Tamara L. Bray, especialmente el artículo de Zachary J. Chase, «What is a Wak'a? When is a Wak'a?», 75-126; Marco Petrocchi y Curatola Jan Szeminski, *El Inca y la Huaca: La religión del poder y el poder del religión en el mundo andino antiguo* (Lima: Fondo Editorial, Pontificia Universidad Católica del Perú y Instituto Francés de Estudios Andinos, 2016); Frank Meddens, Katie Willis, Collin McEwan y Nicholas Branch, *Inca Sacred Space: Landscape, Site and Symbol in the Andes* (London: Archetype Publications, 2014) y Félix Acuto, Claudia Amuedo, y Alejandro Ferrari, «Qué, cómo y quiénes comen a traves de un ushnu? Historias de comensalidad en el ushnu de Guitián (Salta, Argentina)», *Revista Chilena de Antropología* 42 (2020): 146-168.

68 John Topic, «Final Reflections: Catequil as One Wak'a among Many», en *The Archaeology of Wak'as: Explorations of the Sacred in the Pre-Columbian Andes*, editado por Tamara L. Bray (Boulder: University Press of Colorado, 2015), 369-396.

conocimiento, a veces eran *sujetos de la historia*. No hay espacio suficiente para explicar este último punto en detalle. De todas maneras, se encuentra bien ilustrado en la arquelogía de Félix Acuto y la etnografía de Marisol de la Cadena: muchas de las huacas y otros seres no-humanos, especialmente aquellas de las que se dice manifiestan a una persona en particular del pasado, se ven como actores en el despliegue de un drama y no solo como cifras de un pasado lejano.

Entonces, nuestro conocimiento sobre los incas aumentaría si nos preguntáramos si las huacas históricas proporcionaban o no los marcos para que la gente en Cusco conociera sus ideas del pasado y supiera cómo acceder a ellas. Dadas las descripciones en la lista presentada por Cobo, procedí a analizar las funciones y ubicaciones de las huacas en Cusco. Los registros en el documento de Cobo típicamente contienen: el nombre de cada *ceque* y su relación a una distinción de estatus (*collana, payan,* o *cayao*)*;* el grupo de parentesco *(ayllu)* o institución responsable de cada *ceque;* el nombre de cada huaca; detalles sobre la huaca y su ubicación; el rol social de la huaca y una lista de *ofrendas* que se le hacían a cada huaca.[69] El documento no ofrece toda la información para cada huaca, pero todos los registros contienen detalles básicos como su ubicación en un *ceque* y su material.[70]

Usé el documento de Cobo para crear categorías de huacas. Las categorías principales incluyen: material, función, ofrendas, y el propósito de las ofrendas. También hay códigos secundarios para cada uno de estos. Los códigos para la función corresponden al papel social de la huaca, es decir, están codificadas según los siguientes criterios: «antiguas», «evento»[71] (esto se refiere a algo vivido por personas en la ciudad y sus familiares, como la derrota de las fuerzas

---

69 «Ofrenda» no es la mejor palabra para expresar el significado de todo lo que los andinos dejaban en las huacas. Estas *cosas* estaban destinadas a alimentar y cuidar a la huaca misma, que se veía como un ser y no solo un lugar para dejar ofrendas a dioses distantes.

70 La información en el documento puede variar, en particular, hay más información al comienzo de la transcripción que al final. Esto sugiere que el escriba que registró la información fue limitando las descripciones a medida que iba avanzando. A pesar de esto, el documento permite discernir algunos patrones básicos.

71 Los incas no distinguen entre «historia» y «mito» (Urton, *The History of a Myth: Pacariqtambo and the Origin of the Inkas*), es decir, no consideran *la historia* como si fuera verdadera y, en cambio, consideran *el mito* como si se tratara de una historia moralizante.

enemigas), «general» (un lugar donde uno deja ofrendas para otros lugares),[72] «lugar real» (huacas de los nobles incas), correspondientes a grupos «no incaicos», a personas en piedra o a un «fiat real» (o sea, que una persona real la declara una huaca). Una huaca puede tener más de una función. Además, 173 de las 328 huacas en el sistema de *ceques* tienen alguna de estas funciones. Entre estas 173 huacas hay 116 que explícitamente se refieren a la mito-historia inca y éstas representan las siguientes categorías: antiguo, evento, no inca, la acción de uno de los primeros incas, personas reales y huacas hechas por un «fiat real». Dadas las descripciones en la lista proporcionada por Cobo, procedí a analizar las cuatro categorías de las huacas particulares que estaban explícitamente vinculadas al pasado o a una perspectiva del pasado, es decir, a las que eran percibidas como seres antiguos, o conmemoraban un evento histórico, o correspondían a un grupo no inca o autóctono, o encarnaban a los incas.[73]

Para ilustrar el proceso de codificación, consideramos una huaca no inca (figura 6 y figura 7):

> Tenía el camino de Antisuyu nueve ceques y en ellos setenta y ocho Guacas, por este orden. El primer Ceque se llamaba Collana, y estaba a cargo del ayllo de Zubzupanacayllu. […] La cuarta [huaca] se decía Antuiturco: era una cueva grande que está en la quebrada abajo de Patallacta, de la cual tenían opinión que habían nacido los indios del pueblo de Goalla; el sacrificio era rociarla con sangre de llamas, que son los carneros de la tierra.[74]

---

72 Un ejemplo es Aquasayua: «era guaca de gran veneración, y tenían por opinión que cualquiera cosa que le ofrecían la recibían todas las guacas». Cobo, *Historia del nuevo mundo,* 177.

73 Podría incluir a los *dioses* incaicos como el Sol, el Trueno, y Ticciviracocha. Sin embargo, estos *dioses* son discutiblemente atemporales y raramente atribuidos a un pasado definitivo o a un presente. Solo Ticciviracocha aparece en algunos cuentos moralizantes sobre los tiempos primordiales. Varios autores han notado que Viracocha se encuentra relacionado con el Sol. Aquí la incluyo en la categoría «antigua» para caracterizar las cuatro huacas nombradas por el dios Ticciviracocha, pero no la utilizo con las huacas que solo incluyen el nombre Viracocha, que también es un nombre que puede usarse generalmente (por ejemplo, cuando se llaman «viracochas» a los españoles).

74 Cobo, *Historia del nuevo mundo,* 175.

Codifiqué esto como —(a) Ceque: ant 1, huaca 4, collana; (b) Nombre: Antuiturco; (c) Material: cueva; (d) Función 1: no inca [Goalla]; (e) Función 2: no disponibles; (f) Descripción: «tenían opinión que habían nacido los indios del pueblo de Goalla»; (g) Ofrendas: carneros [sangre]; (h) Prácticas de ofrendas: derrame de sangre de llama.

A continuación, otro ejemplo:

> El noveno y último Ceque de este dicho camino de Chinchaysuyu se llamaba Capac, y tenía doce Guacas. […] La segunda era una casa pequeña que estaba en Piccho, heredad que ahora es de la Compania de Jesús. En la cual mando Guayna-Capac que hiciesen sacrificio, porque solía dormir allí su madre Mama-Ocllo.[75]

Este registro fue codificado así: (a) Ceque: chincha 9, huaca 2, capac; (b) Nombre: estaba en Piccho; (c) Material: edificio; (d) Función 1: realeza; (e) Función 2: establecido por fiat real; (f) Descripción: lugar donde la Inca Mama Ocllo dormía; (g) Ofrendas: no disponibles; (h) Prácticas: no disponibles.

Podríamos contrastar esto con un ejemplo de una huaca «antigua»:

> La sexta Guaca era una piedra llamada Apuyavira, que estaba sobre el cerro de Piccho: tenían creído que era uno de aquellos que salieron de la tierra con Huanacauri [el ancestro de los incas], y que después de haber vivido mucho tiempo, se subió allí y se volvió piedra; a la cual iban a adorar todos los ayllos en la fiesta del Raymi.[76]

Este registro aquí se codifica en términos de (a) Ceque: chincha 9, huaca 6, capac; (b) Nombre: Apuyavira; (c) Material: piedra; (d) Función 1: antiguo; (e) Función 2: origen mítico, raymi; (f) Descripción: ser que acompañó a Huanacuari [deidad de origen del mundo o del pasado distante]; (g) Ofrendas: no disponibles; (h) Prácticas de ofrendas: no disponibles.

En esta manera, la codificación encontró 14 huacas de la categoría «antigua», 19 de «eventos», 13 huacas no incaicas, 10 huacas que se dice que están ubicadas dentro del territorio de un grupo no inca, 43 huacas de las personas reales,

---

75 Cobo, *Historia del nuevo mundo,* 174.

76 Cobo, *Historia del nuevo mundo,* 15.

Figura 6. Las cuevas de Antiurqo. (Foto del autor).

Figura 7. A lo largo de los siglos, diferentes personas han pintado figuras en las paredes de estas cuevas en Antiurqo, un lugar lleno de recuerdos pero que ha tenido significados diferentes para personas distintas. (Foto del autor).

y 21 huacas que se decía que habían sido establecidas por incas específicos. Para ser claros, estos códigos son un marco para un ejercicio exploratorio y un intento de usar números y mapas para ver los patrones de una manera diferente más allá del análisis típico.

Usando estos códigos y habiendo caminado a muchas de estas huacas entre 2001 y el 2018, construí una base de datos en una Sistema de Información Geográfica (SIG). Agregué los puntos GPS de las prospecciones de Bauer (1998 y 2016) para localizar cada una de estas huacas en el espacio geográfico utilizando las coordenadas de latitud/longitud y un dato WGS1984. La prospección de Bauer ubicó 256 de 328 sitios con topónimos similares a los de las huacas en el documento de Cobo. Para el análisis estimé la ubicación de algunas otras,

es decir, cuando sabíamos la ubicación de las primeras o las últimas huacas en un *ceque,* estimamos la ubicación de una más en el medio o en los extremos de la secuencia (figura 8). El estudio consideró patrones amplios en la organización de las huacas, sin importar que algunos de estos puntos fueran solo apenas aproximados.

El análisis revela una distinción espacial entre las huacas asociadas a «eventos» y aquellas que encarnan personas «antiguas» (figuras 9-10). La mayoría (13/18) de las «antiguas» estaban ubicadas en áreas físicamente distantes del centro de la ciudad, a menudo cerca de o sobre los picos altos (muchas a una altitud de más de 3,700 metros y cuatro con una altitud de más de 4,000 metros). Además, podemos ver que las huacas asociadas con Huanacauri se distribuyen uniformemente en todo el paisaje, y en su mayoría se ubican en elevaciones altas cerca de los picos de las montañas. Más importante aún, casi todas (15/18) de las huacas «antiguas» están situadas en o cerca del final de un *ceque,* lo que indica que una persona que caminaba por la línea se encontraría con un ser «antiguo» hacia el final de su viaje. Estos datos sugieren una relación experiencial con estas huacas «antiguas», que estaban en lugares visibles y por lo tanto presentes en la vida cotidiana de los cusqueños, pero moraban en áreas a las que solo se podía acceder después de un esfuerzo considerable o después de pasar huacas que encarnaban personas y eventos más recientes (figura 8).[77] En contraste, el análisis muestra que muchas (14/19) de las huacas que marcaron un «evento» fueron localizadas en y cerca del centro de la ciudad (figuras 10-12). Este resultado también tiene implicaciones para el conocimiento experiencial del pasado en el tiempo de los incas. Los monumentos de los «eventos» enmarcarían la acción diaria inmediata adentro de la ciudad, mientras que las huacas «antiguas» se experimentaban durante tiempos especiales y fiestas, pues tenían el propósito de ser como guardianes y antepasados visibles de la ciudad.

---

77 Kosiba, «Tracing the Inca Past». Ver también: Darryl Wilkinson y Terrence N. D'Altroy, «The Past as Kin: Materiality and Time in Inka Landscapes», en *Constructions of Time and History in the Pre-Columbian Andes*, editado por Edward R. Swenson and Andrew P. Roddick (Boulder: University of Colorado Press, 2018), 107-132 y Terence N. D'Altroy, «Killing Mummies: On Inka Epistemology and Imperial Power» en *Death Rituals and Social Order in the Ancient World: "Death Shall Have no Dominion"*, editado por Colin Renfrew, Michael Boyd, e Iain Morley (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 404-422.

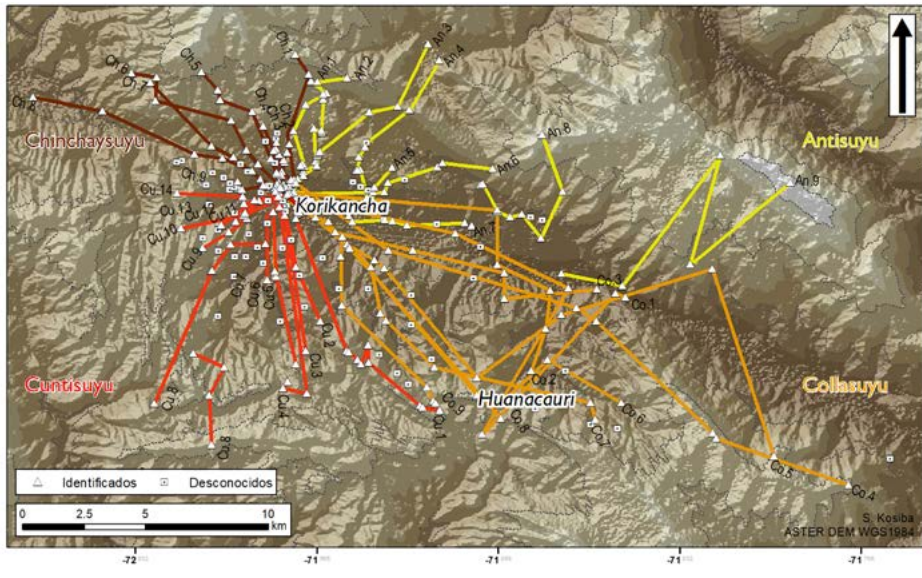


Figura 8. Ilustración SIG del sistema de los ceques en Cusco. Boceto digital de ubicaciones aproximadas que permite visualizar relaciones potenciales que de otro modo perderíamos al pensar solo en términos de las categorías caléndricas. Las líneas en el mapa no corresponden a los caminos actuales, que probablemente serpenteaban en el suelo incluso cuando la gente tenía percepciones en línea recta de su destino. En el mapa, los triángulos corresponden a las huacas documentadas por las investigaciones de Bauer y los cuadrados son aquellas huacas cuyas ubicaciones son aproximadas.

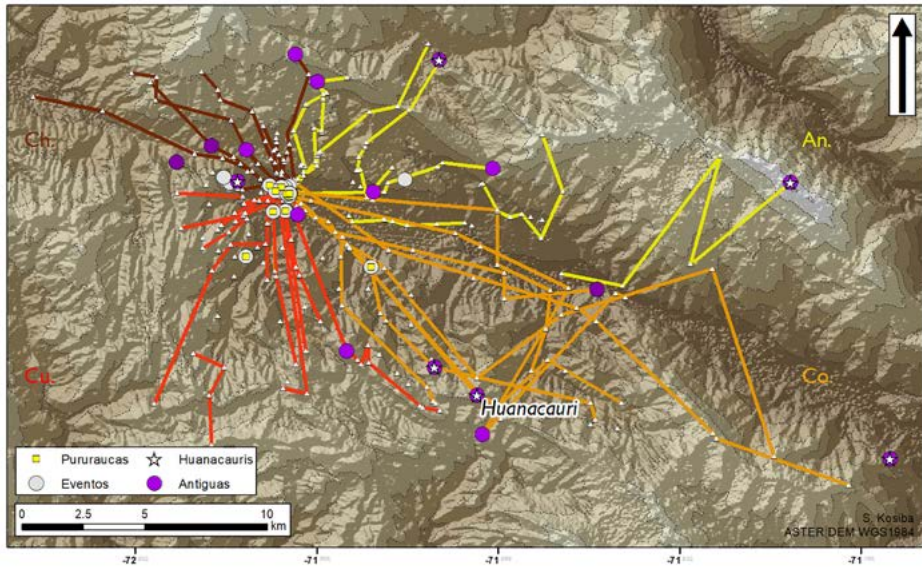


Figura 9. Una ilustración SIG del sistema de los ceques en Cusco. Las líneas en el mapa son aproximaciones y no corresponden a los caminos actuales, que probablemente serpenteaban en el suelo mientras las visiones y los pensamientos de las personas caminando sobre su punto final permanecían rectos. El mapa nos permite visualizar relaciones potenciales que de otro modo perderíamos al pensar en términos de categorías más amplias que un modelo que se concentra solo en caléndricos.

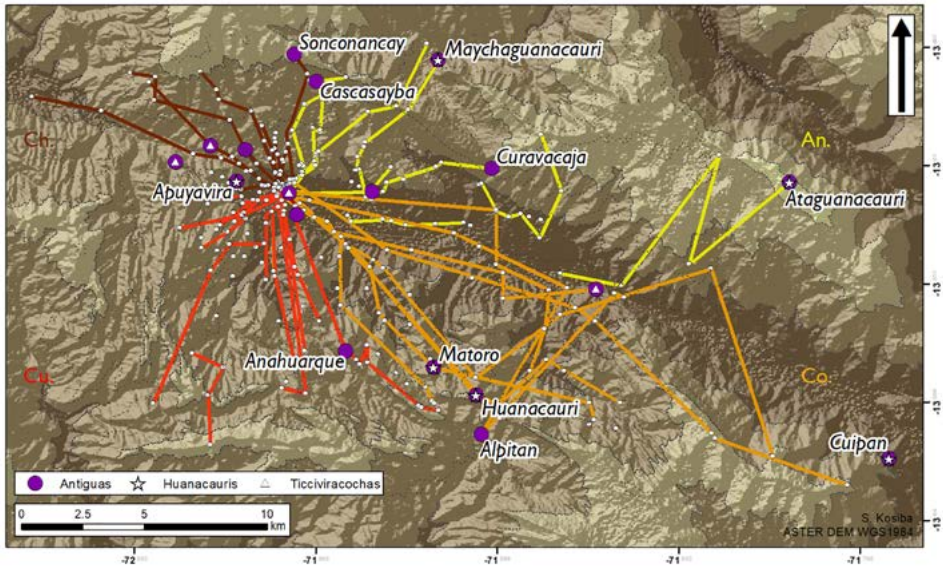


Figura 10. Otra representación SIG, que ilustra la distinción espacial entre las huacas de actores históricos más recientes (de menor altitud) y los que actuaron en tiempos más lejanos (de mayor altitud).

Figura 11. La vista de unas personas (nuestro equipo) caminando por uno de los ceques, aquí acercándose a la huaca llamada Matoro en el documento original (Cobo 1964[1653]: 181), que ahora se conoce como Matawa (o Matagua), el lugar de residencia de los ancestrales Incas.

Esta distinción se vuelve más complicada cuando examinamos el patrón de las huacas asociadas con las «personas reales». Hay una mayor concentración de huacas reales en el área de Hanan Cusco (Chinchaysuyu y Antisuyu), lo que sugiere una diferencia en el conocimiento de las personas de este área y del área inferior (Hurin Cusco) de las figuras históricas del reino inca. Además, las huacas asociadas con los fundadores de Cusco como Manco Capac y sus parientes están en gran parte agrupadas en un área debajo del centro de la ciudad y a lo largo del camino al sur de Cusco (Pacariqtambo), que es donde se decía que estas personas habían surgido (Figuras 10-13). Sobre todo, estos datos indican que lugares o áreas distintas en el paisaje del Cusco antiguo correspondían a historias, percepciones o personas particulares.

Los datos también sugieren que las personas que caminaron las líneas de *ceque* habrían experimentado el paisaje y el pasado de maneras específicas. El pasado distante moraba en las áreas remotas de las altas llanuras y los picos. *Ceques* individuales que contienen huacas «antiguas» casi siempre tenían una secuencia de huacas en la cual los lugares que corresponden a «personas reales» o «eventos» preceden a los lugares que corresponden a los seres antiguos. Estos *ceques* dirigieron la atención de los caminantes desde el centro a la periferia y desde el presente hacia el pasado a través de monumentos huacas de personas más recientes, y luego, más adelante en la línea, a huacas que encarnaron seres antiguos. Este patrón es evidente en once de los catorce *ceques*[78] que contienen una huaca «antigua». Estos hallazgos se alinean con la etnografía de Allen,[79] que muestra que los habitantes contemporáneos de los Andes centrales se encuentran con seres ancestrales en los altiplanos, así como con los argumentos sobre cómo el cuento

78 Los *ceques* que contienen una secuencia en la cual la huaca «antigua» es la última en la línea o la última asociada a una persona histórica son: Antisuyu 2, 4, 6 y 9; Chinchaysuyu 1 y 6; Collasuyu 6 y 7; Cuntisuyu 1. Entonces, al caminar por uno de estos *ceques,* una persona puede encontrar una huaca «antigua» al final o hacia el final de la línea, después de pasar por otras huacas asociadas con la realeza o con eventos. En estas líneas, las únicas huacas, que tienen un rol como el mencionado en el documento de Cobo y que se encuentran más adelante en la línea —y, por lo tanto, están a mayor distancia del Cusco que las huacas «antiguas»— son las huacas del Sol (Chinchaysuyu 6) o las huacas «generales» (Collasuyu 1 y Cuntisuyu 1). Solo hay dos *ceques* con huacas asociadas a «eventos» que están más adelante en la línea que las huacas «antiguas».

79 Allen, *Foxboy: Intimacy and Aesthetics in Andean Stories.*

Figura 12. La vista del Cusco y su entorno desde el Apu Huanacuari muestra el camino que los jóvenes en la época inca tuvieron que ascender para obtener el título de «Inca». Mientras subían, pasaban por huacas de incas antiguos, luego huacas juntos a asentamientos abandonados, antes de llegar finalmente a las alturas de la montaña, donde habitaban seres míticos. (Foto del autor).

Figura 13. Una huaca de altura en Cusco que se asocia con un actor mítico de una época lejana, el Apu Pachatusan. La foto es desde la cima de la montaña, con vista al norte (Pisac-Pacaurtambo). Se puede ver un pequeño complejo y plataforma del período Inca, probablemente para hacer ofrendas a la huaca (gracias a Johan Reinhard por llamar mi atención a este sitio). (Foto del autor).

sobre la fundación de Cusco situaron a personas no incas en zonas alejadas de la ciudad (Figuras 13-14).[80]

Los datos también revelan que, para los incas, ciertos tipos de materiales pueden haber denotado tipos particulares de historias. Esto sugiere diferencias en la forma en que las personas que caminaron los *ceques* habrían experimentado y percibido lugares del pasado. Por ejemplo, la mayoría (16/43, 37.2%) de las huacas de las personas reales son estructuras construidas que deberían haber sido alojadas y cuidadas. Esto sugiere que estas huacas pudieron haber sido experimentadas como cosas hechas en el presente. En contraste, la mayoría (9/14, 64.3%) de las «antiguas» huacas y los «eventos» (16/19, 84.2%) son piedras y solo pocas (6/43, 13.9%) de las huacas de «personas reales» son piedras. Esto sugiere que las piedras invocaban el pasado profundo.

Figura 14. Hemos encontrado que los lugares que se manifestaron en el tiempo profundo también se situaron a gran altura. La percepción que uno tiene de estos lugares se verá mitigada en parte por la experiencia de ascender a las alturas y visitar o comunicarse con otras huacas. Aquí la foto muestra el camino Inca a la provincia de Cuntisuyu, que se encuentra junto a un ceque y la zona de la huaca Yamarpukio (Cuntisuyu ceque 1, huaca 11), un manantial de agua dulce ubicado entre las principales huacas de Anahuarque y Huanacauri. (Foto del autor).

80 Se recomienda al lector consultar el libro de Alan Covey (2020) sobre la historia inca. Es su texto más reciente y está muy bien documentado, sirve para tratar muchos de estos temas.

Además, el análisis revela una diferenciación especial entre las ubicaciones de las huacas que correspondían al liderazgo inca en comparación con los jefes locales. Esto proporciona una pista de cómo las personas de diferentes niveles sociales pudieron haber visto el pasado de diferentes maneras. Por ejemplo, muchas huacas que los incas establecieron por «fiat real» están agrupadas en el distrito llamado Chinchaysuyu al norte de la ciudad de Cusco en el área de Hanan (Figuras 15-16). En la estructura social de Cusco, Chinchaysuyu estuvo sobretodo asociado con la nobleza inca —en los términos aplicados por Gose, era una de las mitades superiores del valle que se oponía a las mitades más bajas de Cuntisuyu y Collasuyu—.[81] Muchas de estas huacas de Chinchaysuyu no solo se forjaron a través del mandato de los incas, sino que también eran parte de los sistemas agrícolas (canales) que los incas construyeron mientras extendían Cusco.[82] Por lo tanto, estas huacas fueron literalmente los cimientos físicos de la ciudad actual y sus funciones cotidianas. Así que aquí tenemos evidencia de lo que dice Gose: que el territorio inferior estaba asociado con el pasado no inca. Estas huacas de Chinchaysuyu reflejan un doble sentido de autoridad: nacieron a través de las acciones de los incas y fueron así encarnaciones directas del poder del inca para invocar o movilizar los recursos de la tierra.

Es más, las ubicaciones de las huacas de Chinchaysuyu estaban en un claro contraste espacial con las huacas que fueron establecidas o veneradas por grupos no incaicos. Ellas estaban agrupadas en el área al sur de la ciudad llamada Cuntiysuyu —la mitad baja de Hurin Cusco (Figuras 15-17). En esta área no se encuentra ninguna huaca de «fiat real» y solo una huaca que encarna una persona real. Estos datos sugieren que, en términos de sus huacas, este *suyu* estaba relacionado con gente no inca. Pero también, los datos muestran que las personas que vivían en este *suyu* del Hurin Cusco habrían encontrado y percibido un tipo de huacas que eran marcadamente diferentes a las de otros grupos. Para conocer su pasado, se habrían comunicado con o habrían alimentado los restos momificados de los líderes del grupo de parentesco, en lugar de las huacas que los

---

81 Bauer, *Ancient Cuzco: Heartland of the Inca;* y Zuidema, *Inca Civilization in Cuzco;* Gose, «The Past is a Lower Moiety».

82 Jeannette Sherbondy, «Water Ideology in Inca Ethnogenesis» en *Andean Cosmologies through Time: Persistence and Emergence*, editado por Robert V. H. Dover, Katharine E. Seibold, y John H. McDowel (Bloomington: Indiana University Press, 1992), 46-66.

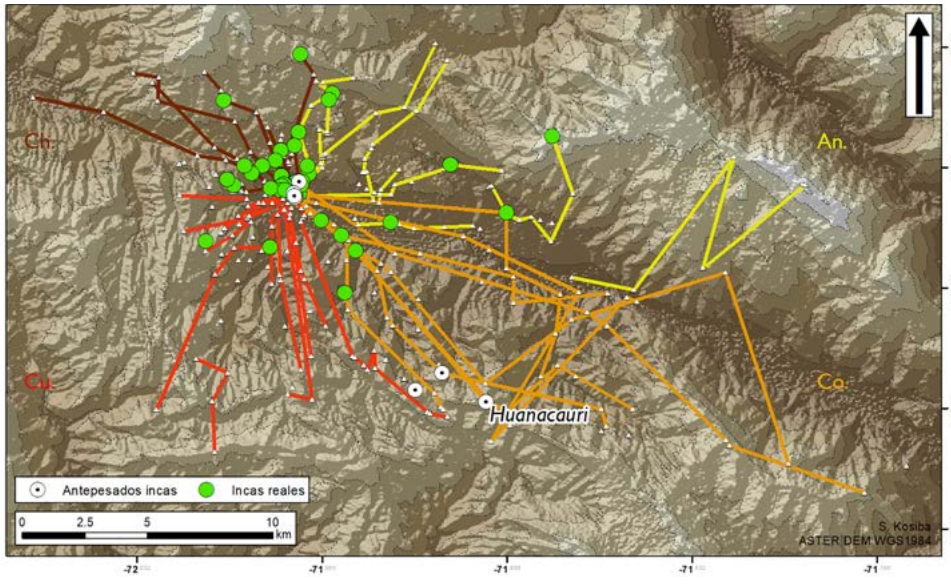


Figura 15. Una representación SIG, que ilustra la distinción espacial entre las huacas de los Incas reales y sus antepasados.

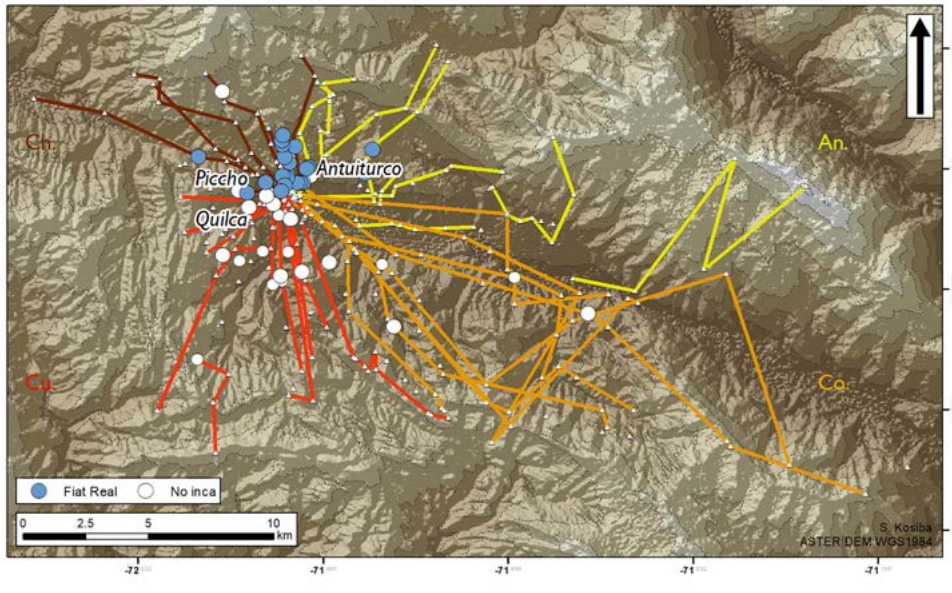


Figura 16. Una representación SIG, que ilustra la distinción espacial entre las huacas hecha por fiat real y las huacas de las personas que no eran incas.

gobernantes incas mandaban a instalar como sitios o manifestaciones de seres sagrados.

De nuevo, los datos sugieren qué tipos de materiales representaron o encarnaron perspectivas diferentes sobre la historia. En ese caso, la mayoría de las huacas de los grupos no incaicos eran tumbas (6/13; 46.2%) o cuevas (2/13; 15.4%) —lugares típicamente asociados con los muertos y la regeneración en los Andes—. También hay dos tumbas que más que probablemente estén vinculadas a grupos no incaicos, aunque no queda claro. Solo hay una tumba de un inca: Guamanguachanca, el hermano del emperador Huayna Capac. Esto sugiere diferentes maneras de venerar y comunicarse con huacas que corresponden a los muertos. Mientras que la realeza inca se reconocía a través de múltiples lugares, muchos de los cuales eran de piedra o edificios (Figuras 18-19), los grupos menores de la realeza o no incaicos estaban situados en lugares distintos y únicos, así como las tumbas.

Los datos llaman la atención sobre los materiales y los marcos de las personas que caminaban las líneas de *ceque* y cómo habrían experimentado las huacas y percibido la historia de Cusco (Figura 17). El lector debe recordar que estamos suponiendo que la gente de cada *suyu* local cuidaba las huacas de su área y éstas son las figuras del pasado que habrían conocido personalmente. Los datos sugieren que el sistema de los *ceques* se adhiere hasta cierto punto a un marco temporal en el cual el pasado profundo era distante y experimentado solamente a través de la visibilidad o el movimiento que atraviesa el paisaje histórico de la ciudad. Hay un marco general en el que seres ancestrales residen en la periferia, mientras que la historia más tangible de la ciudad se puede encontrar en su centro. Esto hace pensar que el paisaje era el vehículo a través del cual las personas indígenas del mundo andino llegaban a su pasado (Figura 17).

Para aclarar: estos datos complementan los estudios de Zuidema que anteriormente se concentraban en cómo el sistema de *ceques* se manifestó en un calendario que se podía leer desde el centro de Cusco. La interpretación de los *ceques* en términos de categorías temporales abstractas y mi orientación centrada en lugares y experiencias no son mutuamente excluyentes. Sin embargo, una perspectiva centrada en los lugares a menudo se pierde en las interpretaciones desde calendarios y conceptos abstractos. Los datos aquí solo proporcionan una nueva forma de ver un debate ya viejo, aumentando el conocimiento actual al resaltar cómo la gente podría haber experimentado el sistema al encontrarse con una huaca y la siguiente en un área específica de la ciudad.

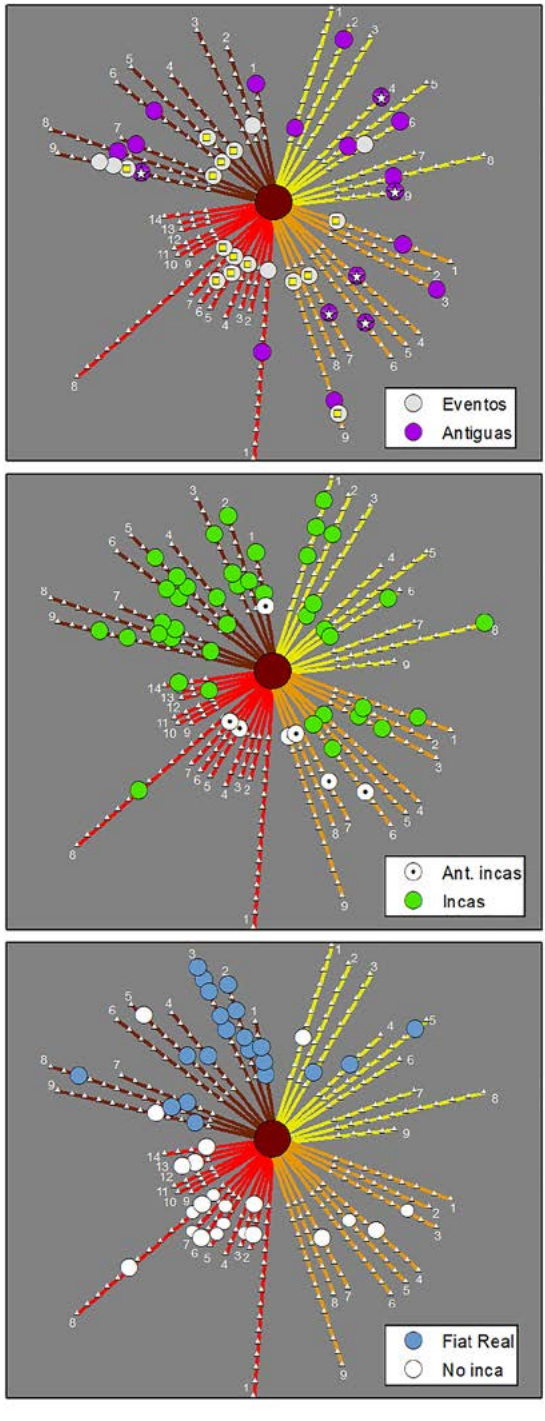


Figura 17. Diagramas que muestran algunas de las relaciones y patrones entre algunas de las huacas.

Figura 18. Muchas de las huacas del Cusco que fueron tan importantes para la población de la ciudad en los tiempos incas ahora están apiñadas y confinadas por una ciudad en constante crecimiento. (Foto del autor).

Por implicación, estos datos sugieren que las personas del Cusco podían saber y afirmar su pasado en parte gracias a su experiencia —atravesaban pasajes que los llevaban a seres ancestrales a los que cantaban, con los que se comunicaban y a los que proveían de comida y sustento—. Los seres ancestrales del Cusco se encontraban principalmente en los picos de las montañas que circundaban el centro de la ciudad —Anahuarque, Huanacauri, Picchu, y Pachatosan—. Entonces, la actividad física de ascender las montañas era similar a una transformación conceptual en la que uno se prepara para encarar personalmente a los seres del pasado. Además, la reproducción de huacas asociadas con seres antiguos (Huanacauri, Ticciviracocha), así como seres que defendieron la ciudad durante tiempos de crisis, sugiere que algunas percepciones generales del pasado eran importantes para todos los habitantes de Cusco, independientemente de su región o rango (Figura 20). No obstante, dentro de esta estructura había

Figura 19. La zona de las huacas de piedra tallada. Estos se encuentran a menudo en el área norte (Chinchaysuyu) del valle. (Foto del autor).

perspectivas diferentes sobre el pasado. Es decir, la evidencia señala que hay diversas visiones del pasado, especialmente con respecto a si uno veneraba las huacas en lugares como Cuntisuyu, donde los nombres y biografías de los indígenas locales continúan siendo cantados, o si una veneraba las huacas en lugares como Chinchaysuyu, que resaltaban a la realeza inca y sus acciones.

PERSPECTIVAS DEL PASADO

Según lo que propone esta publicación, los datos aquí revelan una orientación hacia la historia en la que *otros pasados* existieron en las montañas y rocas de un paisaje social. Vemos una forma de conocer el pasado a través de los lugares ancestrales *donde* estuvieron situados, en lugar de *cuando* ocurrieron los eventos.[83] Por lo tanto, no podemos esencializar un solo «pasado inca» más de lo que

83 Ver Laluk, «The Indivisibility of Land and Mind».

podemos escribir de un solo pasado «español» o «americano». Sin embargo, lo que podemos comenzar a apreciar en este caso son las reglas, marcos conceptuales, y los medios por los cuales los incas y otros podían conocer diferentes pasados.

Con esta consideración preliminar de los *ceques* de Cusco, vemos que para los incas y andinos antiguos el conocimiento de la historia se adquiría en el movimiento y las percepciones de la tierra. Las huacas, en sus secuencias o agrupaciones, anclaron y enmarcaron perspectivas del pasados recientes y míticos. No

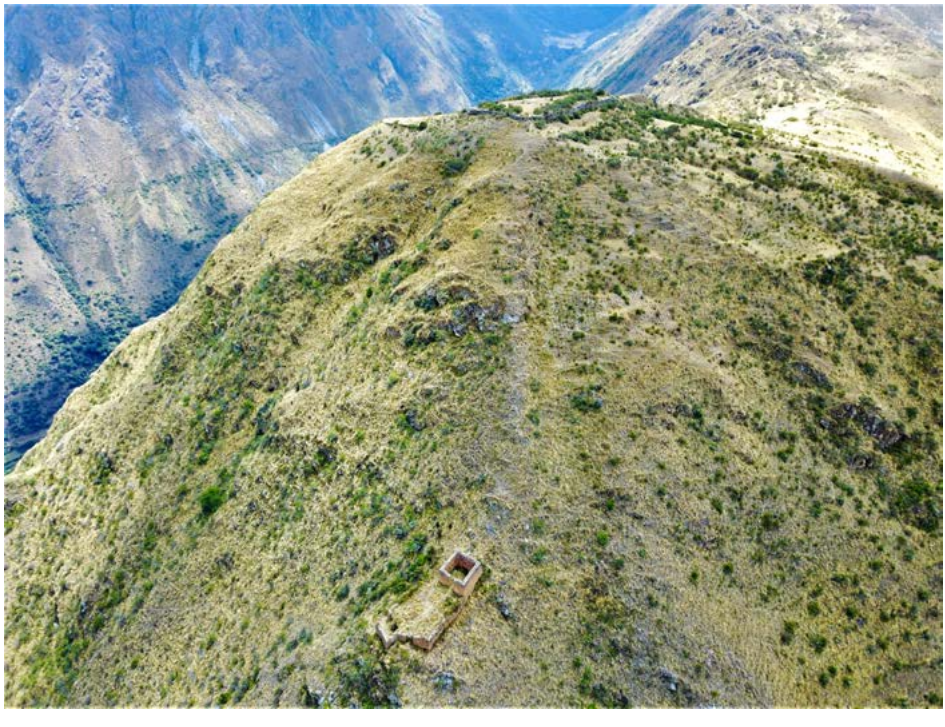


Figura 20. Otra montaña llamada Huanacauri en Ollantaytambo, Cusco con ruinas visibles (probablemente de la era Inca) en su cima y hombro. (Foto del autor).

parece que el sistema de los *ceques* haya evocado sola una comprensión del pasado, como un calendario, ya que debido a las diferencias espaciales dentro de los *ceques,* algunas personas vieron el pasado en términos o a través de lentes que parecen marcadamente diferentes a los de los demás.

Entonces, ¿qué aprendemos del sistema de los ceques? Estos resultados preliminares muestran que los ceques no fueron solo un *sistema* o un ordenamiento de días o parcelas de tierra. Los lugares y las líneas de Cusco contenían diferentes historias, diferentes personas del pasado. Podríamos decir que el tropo del guerrero inca y su misión civilizadora que está en las crónicas tiene su par en la creación física de huacas a través de la talla de la piedra. El tropo o la realidad de las personas que vinieron antes de los incas parece concretarse en huacas que toman la forma de cuevas y tumbas. Esto, además de establecer una correlación arqueológica *ingenua* entre estas estructuras y estas fases de la historia, también brinda otra perspectiva sobre cómo las personas en Cusco, en el momento de la Conquista, llegaron a conocer el pasado de diferentes maneras y a través de figuras materiales. El siguiente paso en esta investigación sería documentar aún más las procesiones y las prácticas —caminar en el terreno, visualizar— con las cuales las personas se dedicaron a estos paisajes y a los pasados de las diferentes personas.

Este tipo de entendimiento emplazado del pasado no es exclusivo de los incas, como señalé en la introducción.[84] Pero el caso inca, con su enfoque en el paisaje y su ausencia de texto, destaca cómo determinados lugares pueden funcionar para subjetivizar a las personas y concretizar las diferencias sociales. Aunque todos en el Cusco de los incas reconocieron un pasado profundo en los términos de picos y huacas distantes, la gente en diferentes regiones conocía e interactuaba íntimamente con diferentes actores históricos, ya sea de los agentes imperiales incrustados en las piedras de Chinchaysuyu o de los líderes no incas contenidos dentro de las tumbas de Cuntisuyu.

Este estudio resalta las dificultades a las que se enfrentan los antropólogos y activistas indígenas cuando tratan de recuperar los puntos de vista del pasado de los nativos americanos o de descolonizar la arqueología. En este caso, por supuesto, la recuperación de una visión inca imperial del pasado debe reconocer, en primer lugar, que la realeza inca buscaba colonizar la conciencia histórica de los pueblos andinos a quienes subyugaban haciendo que la

---

84 Ver también Basso, *Wisdom Sits in Places*; Laluk, «The Indivisibility of Land and Mind»; Fred Myers, *Pintupi Country, Pintupi Self: Sentiment, Place, and Politics among Western Desert Aborigines* (Berkeley: University of California Press, 1986) y Pierre Nora, «Between Memory and History: Les lieux de mémoire», *Representations* 26 (1989): 7-24.

gente viera la historia en términos de una oposición diametral entre un tipo de existencia antes y después de los incas, una dicotomía entre bárbaros y civilización. Reconocer esta narrativa requiere un estudio de cómo el pueblo andino bajo los incas lo aprendió diferencialmente, lo movilizó, y lo percibió de manera que pudiera conocer y afirmar varias versiones de la historia. En resumen, si vamos a trabajar para recuperar la historia indígena que niega los términos colonizadores de la historiografía occidental, un paso valioso será reconocer las posibles diferencias políticas y sociales entre grupos nativos como el apache o el inca y luego darse cuenta de cuándo y cómo, para ciertas personas, ciertas visiones del pasado llegaron a ser importantes.

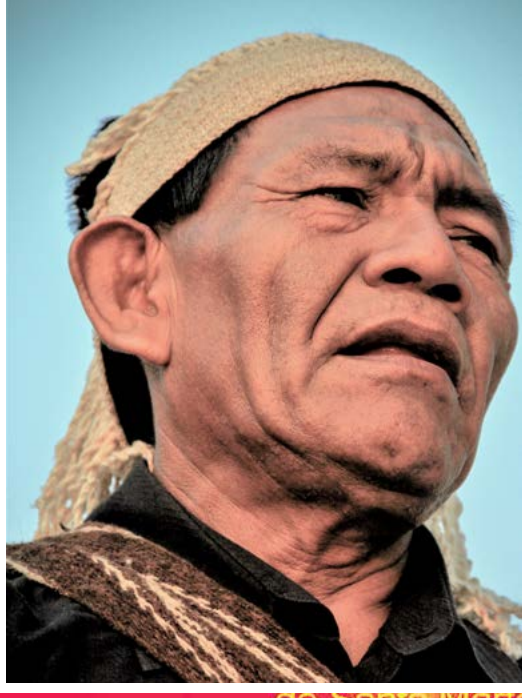
Para terminar, el título de este ensayo es una paráfrasis de la famosa frase de Marx (1852) de que «la tradición de todas las generaciones muertas pesa como una pesadilla en los cerebros de los vivos». El alemán original dice que la tradición *pesa como un Alpe (lastest wie ein Alp)* quizás jugando con un doble significado de la palabra *Alp* como una montaña y una especie de espíritu o demonio. Mi reformulación llama la atención sobre las montañas y las huacas que anclaron el tiempo en el mundo incaico, pero también a la pregunta ontológica que surge si consideramos desde una perspectiva nativa andina, y no marxista, que las *tradiciones* y *pasados* pueden derivar de seres ancestrales vivos (huacas, piedras) y no solo de *generaciones muertas.* Marx habría estado de acuerdo en que las personas físicamente muertas y sus objetivos todavía desempeñan un papel en el presente y sostengo que el caso inca proporciona un ejemplo particularmente destacado de cómo ocurre esto y cómo influye o afecta la política del pasado (figura 21).

Figura 21. Este ensayo está dedicado a la memoria de R. Tom Zuidema (a la izquierda, 1927-2016) y Colin McEwan (a la derecha, 1951-2020). La foto muestra a Colin McEwan brindando a Tom Zuidema durante su fiesta de jubilación (1993). En el 2017, Colin McEwan me inspiró y me influyó para llevar acabo este estudio cuando yo era su compañero en Dumbarton Oaks. El estudio no hubiera sido posible si no fuera por el trabajo y las percepciones de su profesor R. Tom Zuidema. En 2015, tuve el gran placer de llegar a la cima de Huancauri con Tom. Hablamos sobre muchas de las ideas de este capítulo. (Foto del autor).

AGRADECIMIENTOS

Gracias a Felipe Rojas y la Universidad de los Andes por invitarme a hablar sobre estos temas en Bogotá. Este estudio fue influenciado por el trabajo de Brian S. Bauer, quien proporcionó puntos GPS de las huacas ubicadas durante sus estudios del valle de Cusco en la década de 1990. El profesor Bauer no solo brindó amablemente los puntos GPS para las huacas, también discutió conmigo las ideas acerca de los ceques e hizo algunos comentarios sobre las versiones de estos mapas. R. Tom Zuidema también contribuyó a este artículo. En 2015, en Pisac y Huanacauri conversamos sobre la necesidad de llevar a cabo nuevos estudios los ceques. Colin McEwan me habló con entusiasmo sobre este proyecto cuando yo era su compañero del Dumbarton Oaks Research Library (2017-2018), incluso me mostró su intento inicial de modelar el sistema de los ceques utilizando suministros de oficina como cinta adhesiva, pegatinas, y papel de colores. Espero que este estudio preliminar pueda aportar un poco al conocimiento

que se tiene sobre esta materia gracias a la vasta erudición de Bauer, Zuidema y McEwan. Me he inspirado en el trabajo de otros investigadores, especialmente Donato Amado, Ricardo Valderrama, Carmen Escalante, Catherine Allen, Marco Curatola Petrocchi, Jan Szeminski, Bruce Mannheim, Vicentina Galiano Blanco, Ambrosio Ariza, Mario Hermoza, Adrián Huarco, Leonardo Huaman, Markusa Quintasi, Leonardo Quispe y la gente de Kirkas. Adicionalmente, Zach Chase, Sarah Newman, Colin McEwan, Bruce Mannheim y Rebecca Bria leyeron versiones anteriores de este manuscrito y proporcionaron comentarios, al igual que los editores de este volumen y dos revisores anónimos. Agradezco a Dumbarton Oaks y El Albergue (Ollantaytambo) por brindarme espacios para sumergirme en este estudio de los ceques. Todos los errores son míos.



MAR CA

de Santa Marta

Ette Ika Kank

Llanuras del Caribe

PANAMÁ

ar

Kuna

Teribe

uí Bugle

Ngobe

Darién

COLOMBIA

Perijá

Barí

Muisca

PACÍFICO

Cordillera Occidental

Cordillera Central

Cordillera Oriental

Pasados vegetales, presentes humanos, futuros animales: orden del mundo y el tiempo entre los chibchas (baja Centroamérica y norte de Colombia)

Juan Camilo Niño Vargas

En el marco del llamado *giro ontológico*, la etnología ha revelado la existencia de ordenamientos de la realidad y regímenes temporales comunes a vastas áreas de América. Mientras que las sociedades amazónicas hoy se asocian a visiones animistas del mundo y concepciones del tiempo ahistóricas, las civilizaciones mesoamericanas y andinas se vinculan a modos de pensamiento analógicos y nociones cíclicas y reversibles del tiempo. A pesar de su posición central en el continente, los pueblos de estirpe chibcha de la baja Centroamérica y el norte de Colombia no han participado de estos avances. Como les sucede a otros grupos de la región, sus reflexiones sobre el cosmos no solo parecieran ser irreductibles a las de regiones vecinas, sino también reticentes a conformar por sí mismas un todo unitario.

El gran valor que los chibchas le otorgan a la noción de *humanidad*, así como la atención que le prestan a los eventos de transformación cósmica, resultan sumamente interesantes en este contexto. Con el ánimo de descubrir las concepciones generales sobre el universo y el tiempo que esconden ambos rasgos, el presente ensayo revisa y reinterpreta la literatura lingüística y etnográfica disponible a la luz de los avances en el campo de las ontologías. El examen de las clasificaciones

semánticas, los conocimientos vernáculos sobre las entidades existentes y los saberes mitológicos relativos al pasado y al futuro, permitirá restituir un ordenamiento de la realidad y el tiempo general a la estirpe.

Los universos chibchas parecieran ser tan antropocéntricos como antropomorfos. Lo humano goza de la doble condición de centro del mundo y clímax de los procesos temporales y, en esa medida, se constituye en punto de referencia para la definición de los órdenes no-humanos y los tiempos no-presentes. De tal configuración surgen dos humanidades alternas: por un lado, una humanidad metafórica, asociada a las divinidades, a las plantas y a las épocas pretéritas y, por otro, una humanidad metonímica, asociada a los seres inmundos, a los animales y a los acontecimientos venideros. En un universo edificado sobre estas bases, las condiciones están dadas para la irrupción de un tiempo irreversible: una serie de movimientos humanizadores y deshumanizadores respectivamente pensados como germinaciones vegetales y degradaciones bestiales.

El orden ontológico que se pretende esbozar, así, podría esclarecer la unidad de los pueblos chibchas, dar los primeros pasos para entender conjuntamente a las sociedades de la baja Centroamérica y el norte de Colombia y, por fin, precisar el lugar que ocupan sus universos *humanistas* respecto a los *animistas* del Amazonas y los *analogistas* de Mesoamérica y los Andes. Desde un punto de vista global, también espera contribuir a la reflexión sobre el lazo existente entre los órdenes cosmológicos, los regímenes temporales y las clasificaciones de las entidades humanas y no-humanas.

ORDENAMIENTOS ONTOLÓGICOS EN AMÉRICA INDÍGENA

Los progresos de la disciplina antropológica en el campo de las ontologías nativas han redibujado el mapa de América.[1] Los conocimientos etnográficos acumulados han permitido identificar ordenamientos nativos de la realidad compartidos

1 Philippe Descola, «Las cosmologías indígenas de la Amazonía», en *Tierra Adentro. Territorio indígena y percepción del entorno*, editado por Alexandre Surallés y Pedro García Hierro (Lima: Iwgia, 2004), 25-35; Eduardo Kohn, «Anthropology of Ontologies», *Annual Review of Anthropology* 44 (2015): 311-327; Ernst Halbmayer, «Debating Animism, Perspectivism and the Construction of Ontologies», *Indiana* 29 (2012): 9-23.

por pueblos de diversas lenguas y culturas. Retomando el planteamiento de Philippe Descola, estos ordenamientos pueden definirse como esquemas colectivos que estructuran las funciones perceptivas, organizan las actividades prácticas y gobiernan la objetivación del mundo.[2] En tanto marcos generales para el pensamiento y la acción, determinan los modos de existencia, definen los seres y los objetos reales, regulan las relaciones que unen a humanos y no-humanos y, para no extenderse demasiado, condicionan la experiencia del tiempo y el espacio.

Los pueblos de las tierras bajas de América del Sur y, en especial, de la región amazónica, representan brillantemente el *animismo*. Resultado de la reelaboración del antiguo concepto homónimo, este régimen ontológico se funda en la atribución de una interioridad común y una exterioridad distintiva a la mayoría de entidades existentes.[3] Los hombres, los animales y las plantas poseen un principio anímico idéntico, un «alma», que los convierte en personas. Las diferencias entre unos y otros remiten a su dimensión externa y se deben a la tenencia de revestimientos corporales particulares. Partiendo de esta base, los animistas elevan a la humanidad a una condición universal y primigenia, postulan un *tiempo del mito* en el que todos los seres eran transparentemente humanos y explican la multiplicidad de cuerpos animales aduciendo transformaciones anatómicas acaecidas hace unas pocas generaciones. El mundo, en su estado actual, resulta estar sumido en un tiempo plano y estático, ajeno a la historia y a los procesos de larga duración.[4] En suma, es una ontología antropomorfa y antropogénica.

Las civilizaciones andinas y mesoamericanas hoy son consideradas como representantes del *analogismo*. De formulación relativamente nueva, este régimen ontológico fragmenta lo existente en una multiplicidad de entidades humanas y

---

2 Philippe Descola, *Par-delà nature et la culture* (París: Gallimard, 2005), 13, 149-165; Philippe Descola, «Modes of Being and Forms of Predication», *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 4.1 (2014): 271-280.

3 Sobre el animismo como modelo cosmológico véase Kaj Århem, «Ecosofía makuna», en *La selva humanizada*, editado por François Correa (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 1993), 109-126; Philippe Descola, *Par-delà nature*, 183-202; Eduardo Viveiros de Castro, *A inconstância da alma selvagem* (San Pablo: Cosac Naify, 2000), 347-399; Eduardo Viveiros de Castro, «Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo ameríndio», *Mana* 2-2 (1996): 115-144.

4 Philippe Descola, *L'écologie des autres* (París: Quæ, 2011), 88-89; Viveiros de Castro, *A incostância*, 355-356.

no-humanas, así como en un sinnúmero de esencias, substancias, fuerzas y movimientos inconmensurables.[5] El orden del universo se establece instaurando categorizaciones y gradaciones mediante analogías. Los infinitos tipos de dioses, espíritus, hombres, animales, plantas y minerales que pueblan el mundo se organizan según sus semejanzas y diferencias en pares opuestos, sistemas de clases, escalas jerárquicas y, entre otros recursos, microcosmos y macrocosmos. El afán del orden de los analogistas se extiende a la sucesión de acontecimientos, dando origen a lo que los historiadores de la religión llaman *eterno retorno*: un tiempo susceptible de ser dividido en periodos de diverso rango, ordenado en rigurosos calendarios cíclicos y asociados a toda clase de símbolos.[6] En síntesis, se trata de una ontología cosmocéntrica y cronocentrista.

A esta altura surge la pregunta sobre los órdenes ontológicos presentes en ese inmenso país encerrado entre la Amazonía, Mesoamérica y los Andes. La región comprende la baja Centroamérica y el norte de Colombia y, debido a su situación geográfica y cultural, es ampliamente conocida como Área Intermedia. Aunque tradicionalmente ha sido observada como un espacio de transición y una zona de contacto, hoy es evidente su irreductibilidad a las grandes áreas culturales vecinas. Lejos de ser un simple corredor civilizatorio, parece ser un área estable en el plano genético, arqueológico, lingüístico y etnohistórico.[7] La presencia de ordenamientos alternos de la realidad y el tiempo es más que factible.

---

5 La definición de la ontología analogista se le debe a Descola, *Par-delà nature*, 280-320. Los rasgos de las ontologías analogistas mesoamericanas y andinas quedan ilustrados en la obra de Alfredo López Austin, *Las razones del mito* (México: Era, 2015); Roberto Martínez González, «La animalidad compartida: el nahualismo a la luz del animismo», *Revista Española de Antropología Americana* 40.2 (2010): 256-263; y Nathan Wachtel, *Le retour des ancêtres* (París: Gallimard, 1990), 27-72, 151-192, 560-577.

6 Sobre los regímenes temporales analogistas, véase Descola, *L'écologie*, 88. Los rasgos de los regímenes temporales mesoamericanos y andinos quedan ilustrados en las obras de López Austin, *Las razones*, 56-59; Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya* (México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1985); y Gary Urton, *Mitos Incas* (Madrid: Akal, 2003), 40-44. Sobre la noción de *eterno retorno*, véase Mircea Eliade, *Le mythe de l'éternel retour* (París: Gallimard, 1951).

7 Ramiro Barrantes, «Variaciones de un modelo evolutivo poblacional en los amerindios de Costa Rica», en *Memorias del primer simposio científico sobre los pueblos indígenas de Costa*

LOS UNIVERSOS CHIBCHAS

La definición del Área Intermedia ha estado estrechamente ligada a las sociedades de lengua chibcha, hecho por el cual algunos autores han preferido referirla Área Chibcha.[8] Después de todo, los pueblos de esta estirpe conforman el conjunto étnico más representativo de la región por su considerable número y su amplia distribución geográfica. Algunos de ellos hoy se asocian a complejos históricos y arqueológicos relevantes de la región, como las redes de ciudades levantadas en la Sierra Nevada de Santa Marta, las grandes organizaciones cacicales descritas por los cronistas de los siglos XVI y XVII y los finos estilos orfebres presentes desde la sierra de Talamanca hasta los Andes colombianos.

Originarios del sureste de Costa Rica y del oeste de Panamá, los chibchas se expandieron hace varios milenios por la región y lograron adaptarse exitosamente a diversos entornos (figura 1).[9] Actualmente, los pech ocupan el nororiente hondureño y los rama el litoral atlántico nicaragüense. Los bribri y los cabécar dominan la cordillera de Talamanca en territorio costarricense, rodeados por los brunka en la costa pacífica y los maléku en las llanuras del norte. Los buglé, los ngobe y los teribe están en las estribaciones del Chiriquí panameño y, continuando por el istmo, los kuna en el archipiélago de San Blas y las selvas del Darién. Los altos valles de la Sierra de Nevada de Santa Marta en el Caribe

---

Rica, editado por Ramiro Barrantes, María Eugenia Bozzoli y Patricia Gudiño (San José: Universidad de Costa Rica, 1984), 163-167; Warwick Bray, «Across the Darien Gap: A Colombian View of Isthmian Archaeology», en *The Archaeology of Lower Central America*, editado por Fredrick W. Lange and Doris Z. Stone (Albuquerque: University of New México Press, 1984), 308-309; Adolfo Constenla Umaña, *Las lenguas del área intermedia* (San José: Universidad de Costa Rica, 1991); Eugenia Ibarra, *Las sociedades cacicales de Costa Rica* (San José: Universidad de Costa Rica, 1990); Carl Langebaek Rueda, «Secuencias y procesos. Estudio comparativo del desarrollo de jerarquías de asentamiento prehispánicas en el norte de Suramérica», *Arqueología del Área Intermedia* 6 (2004): 199-248; Olga Linares, «What is Lower Central American Archaeology?», *Annual Review of Anthropology* 8 (1979): 21-43.

8 Ronald D. Lippi y Alejandra M. Gudiño, «Rompiendo los límites en el Área Intermedia: hacía una nueva síntesis macro-chibcha», *Arqueología del Área Intermedia* 6 (2004): 13-26, 19.

9 Adolfo Constenla Umaña, «Sobre el estudio diacrónico de las lenguas chibchenses y su contribución al conocimiento del pasado de sus hablantes», *Boletín del Museo del Oro* 38 (1995): 13-55.

Figura 1. Pueblos de lengua chibcha

colombiano les pertenecen a los kogi, los ika, los wiwa y los kankuamo y las cálidas llanuras que se explayan en su costado suroccidental a los ette. Remontando los Andes se hallan los barí en la Serranía del Perijá y los uwa en la Sierra Nevada del Cocuy. A este listado podrían agregarse otras poblaciones integradas total o

parcialmente a los sectores mestizos, como los huetares del valle central de Costa Rica o los muiscas de la cordillera Oriental colombiana.[10]

A pesar de haber sido confirmada por disciplinas como la genética y la lingüística, la unidad conformada por los chibchas ha resultado elusiva para la etnología, al igual que sucede con el resto de grupos del Área Intermedia.[11] Los diversos estilos de vida llevados por estos pueblos en entornos contrastantes parecen haber obstaculizado la identificación de modos compartidos de pensamiento y acción. A estas dificultades habría que sumar el reducido número de estudios etnográficos que les han sido consagrados y la constante interferencia de los modelos interpretativos formulados en área culturales vecinas. Dada esta situación, no es de extrañar que los ejercicios comparativos se hayan limitado a zonas circunscritas y que, incluso, algunos autores hayan descartado la posibilidad de encontrar patrones comunes a nivel social y simbólico.[12]

Aunque dista de ser una tarea sencilla, la restitución de un esquema ontológico común a las sociedades chibchas no es una empresa condenada al fracaso. Siguiendo el camino abierto por la lingüística, la etnología podría renunciar a la visión atomística de la estirpe y sentar las bases para observarla como un conjunto.

---

10 Como es común en el mundo amerindio, los pueblos chibchas reciben varias denominaciones. A fin de evitar confusiones, a continuación se listan los nombres que se utilizarán en el presente artículo y entre paréntesis los principales apelativos alternos: barí (dobocubi, motilón), buglé (bocotá), brunka (boruca), bribri (talamanca), cabécar (chirripó), ette (chimila), ika (arhuaco, bintukua), kankuamo (atanquero), kogi (kagaba), kuna (tule), maléku (guatuso), ngobe (guaymí, movere, ngäbere, nove), muisca (chibcha), pech (paya, seco), rama, teribe (naso, teraba, térraba), wiwa (arsario, damana, guamaka, malayo, sanka) y uwa (tunebo). Los nombres de los grupos también se utilizarán para referirse a sus respectivas lenguas.

11 Ramiro Barrantes, *Evolución en el trópico* (San José: Universidad de Costa Rica, 1993), 128, 158-166; Adolfo Constenla Umaña, «Clasificación léxico-estadística de las lenguas de la familia chibcha», *Estudios de Lingüística Chibcha* 11.2 (1985): 155-197; Milena Usme-Romero, Helena Hernández Cuervo, Emilio Yunis y Juan Yunis, «Genetic Differences between Chibcha and Non-Chibcha Speaking Tribes», *Genetics and Molecular Biology* 36.2 (2013): 149-157.

12 Marcos Guevara Berger, «Discusión crítica sobre la idea de una mitología chibchense y sus implicaciones para pensar en simbolismos areales», *Estudios de Lingüística Chibcha* 33 (2014): 75-109, 77, 89, 98, 103.

EL ORDENAMIENTO GENERAL

Una prometedora ruta para acceder a las nociones sobre la realidad compartidas por los chibchas fue señalada tempranamente por Claude Lévi-Strauss.[13] El gran antropólogo notó que varios idiomas de esta familia poseían una serie de sufijos cuyo empleo metódico delataba la existencia de un ordenamiento general de los seres y las cosas. Conocidas por los especialistas como *clasificadores*, estas partículas eran de uso gramatical obligatorio, estaban organizadas en sistemas y se encargaban de clasificar los sustantivos en función de sus propiedades semánticas. Tales rasgos las convertían en una suerte de *via regia* para entender las formas de conceptualizar el mundo.[14]

La existencia de clasificadores en las lenguas chibchas ha sido confirmada en el campo de los números, los nombres, los verbos y los pronombres interrogativos.[15] Los clasificadores numerales, aquellos sufijados a los números para clasificar los sustantivos enumerados, sobresalen por su sistematicidad y vasta distribución. Hasta el día de hoy han sido reportados en buglé, bribri, cabécar, ette, kuna, ngobe y teribe.[16] Si bien no había sido notado hasta la fecha, el rasgo más llama-

---

13 Claude Lévi-Strauss, «Sur certaines similarités structurales des langues chibchas et nabikwara», *Actes du XVIII Congrès International des Américanistes* (París: Société des Américanistes, 1948), 185-192.

14 Sobre los clasificadores véase, Alexandra Aikhenvald, *Classifiers*: *A Typology of Noun Categorization Devices* (Oxford: Oxford University Press, 2000); Keith Allan, «Classifiers», *Language* 53.2 (1977): 285-311; Paul Friedrich, *Language, Context, and Imagination* (Stanford: Stanford University Press, 1979), 340-359.

15 Adolfo Constenla Umaña, «Indicios para la reconstrucción de clasificadores en el sintagma nominal protochibcha», *Filología y lingüística* 14.2 (1988): 111-118; Paul Frank, *Ika Syntax* (Dallas: University of Texas, 1990); Terrell Malone, «Classifiers in Chimila (Chibchan)», *Schprachtypologie und Universalienforschung* 57 (2004): 144-201; Henri Pittier de Fabrega, «Numeral Systems of the Costa Rican Indians», *American Anthropologist* 6 (1904): 447-458.

16 Ephraim S. Alphonse, *Guaymí Grammar and Dictionary* (Washington DC: Smithsonian Institution, 1956), 12-15; Mafalda Bertoglia Richards, «Los clasificadores numerales en los dialectos cabécares de Ujarra y Chirripo», *Estudios de Lingüística Chibcha* 2 (1983): 3-13; Adolfo Constenla Umaña, *La lengua de térraba* (San José: Universidad de Costa Rica, 2007), 86-87; Haakon Stensrud Krohn, «Los clasificadores numerales en el cabécar de bajo Chirripó», *Estudios de Lingüística Chibcha* 34 (2015): 9-31; Terrell Malone, «Classifiers in Chimila»; En-

tivo de estos sistemas de partículas es la posibilidad de ser ordenados siguiendo una misma serie de parámetros. La disparidad de sus tamaños y sus diferencias fonéticas quedan eclipsadas por las semejanzas que presentan en el plano de las categorizaciones. Los clasificadores bribri, ette y ngobe ofrecen una excelente ilustración, en buena medida por la calidad de las investigaciones disponibles (tabla 1).[17]

La base común de los sistemas de clasificación bribri, ette y ngobe es evidente (tabla 2). Al igual que otras lenguas chibchas, estas tres distinguen a los humanos de las demás entidades existentes (clase 1). De la misma forma proceden con las plantas, a las cuales les reservan categorías especiales (clases 2-3). A los seres y objetos restantes los reparten en varias clases definidas por criterios morfológicos, independientemente de su naturaleza animal, vegetal, mineral o cultural (clases 4-13). La mayoría de estos, incluidos animales, frutos, artefactos, rocas y órganos corporales, se diferencia de acuerdo con la forma de sus cuerpos: grandes, largos, redondos, planos, cóncavos o continentes (clases 4-11). Una pequeña minoría es merecedora de rúbricas especiales, probablemente debido a razones históricas (clases 12-13). En las clases referidas a conjuntos se observa una clasificación de segundo orden, dado que los elementos congregados siempre deben ser del mismo tipo (clases 14-22). Una última y corta serie de clasificadores remite a realidades abstractas (clases 23-26).

---

rique Margery Peña, *Diccionario cabécar-español* (San José: Universidad de Costa Rica, 2004), xlviii-xlix; *Diccionario fraseológico bribri-español* (San José: Universidad de Costa Rica, 2005), xxviii; Juan Camilo Niño Vargas, «Sistema de clases y principio de paridad. Observaciones lingüísticas y etnográficas sobre el sistema de numeración ette», *Estudios de Lingüística Chibcha* 28 (2009): 75-108; Reuter Orán y Aiban Wagua, *Diccionario gunagaya-español* (Panamá: Fondo Mixto Hispano-Panameño de Cooperación, 2012), 211; Mario Portilla Chávez; «El sistema numeral térraba», *Estudios de Lingüística Chibcha* 18 (1999): 53-72; Mayra Solís Hernández, «Los cuantificadores numerales en el bocotá del Chiriquí», *Estudios de Lingüística Chibcha* 8 (1989): 141-152.

17 Haakon Stensrud Krohn, «Semántica de los clasificadores numerales en el bribri de Coroma», *Estudios de Lingüística Chibcha* 33 (2014): 209-239; Corine Le Carrer, «Contar y formar el mundo. Sistema de numeración de los ngäbes de Costa Rica y Panamá», *Cuadernos Intercambio* 10 (2013): 79-103; Juan Camilo Niño Vargas, «Cosmos Ette. Ethnographie d'un univers du Nord de la Colombie», Tesis de doctorado (París: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2018); Juan Camilo Niño Vargas, *Diccionario de la lengua ette* (Bogotá: Universidad de los Andes, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2018) .

	Clase	Bribri	Ette	Ngobe	Ejemplos de entidades clasificadas
1	Humano	*-l*	*ku-*	*ni-*	Dioses, personas
2	Planta	*-lka*	*jaakra-*	*do-*	Árboles, palmas, plantas
3	Parte de planta		*grwaa-*	*ko-*	Ramas, hojas
4	Largo	*-tõm*	*tii-*	*kro-*	Dedos, lagartos, bananos
5	Plano	*-t*	*kwaa-*	*kun-*	Dientes, hachas
6	Redondo	*-k*	*waa-*	*kwa-*	Ojos, aguacates, tortugas
7	Grande		*brii-*		Tapires, canoas, carros
8	Cóncavo		*kaa-*		Hamacas, mochilas
9	Continente		*katti-*		Casas, colmenares
10	Parte de un todo			*õto-*	Porciones de comida
11	Parte informe de un todo		*lii-*	*kri-*	Trozos de carne
12	Mazorca		*kraa-*		Mazorcas
13	Dinero			*mënin-*	Monedas
14	Conjunto	*-yõk*	*koogra-*		Familias, puñados
15	Conjunto envuelto	*-kua*	*saaka-*	*keda-*	Paquetes, bultos, cargas
16	Conjunto colgado		*jooro-*	*kide-*	Racimos de frutas
17	Conjunto largo y colgado	*-yuwak*			Racimos de bananos
18	Conjunto redondo y colgado	*-sok*			Racimos de frutos
19	Conjunto en línea		*kranne-*	*jire-*	Hilera de personas
20	Conjunto en círculo		*braa-*		Constelaciones de estrellas
21	Conjunto de cinco		*jatta-*		Cinco animales u objetos
22	Conjunto de veinte		*kassa-*		Veinte animales u objetos
23	Tipos o clases	*-ltê*			Tipos de animales
24	Lapso de tiempo		*kissa-*	*bo-*	Veces
25	Días			*käbä-*	Días
26	Líquidos contenidos		*taakwa-*		Tazas de café

Tabla 1. Clasificadores numerales de las lenguas bribri, ette, y ngobe.

Los sistemas de clasificadores chibchas, de esta suerte, delatan un ordenamiento similar del mundo (figura 2). Todos toman a la condición humana y a los atributos corporales como nodos de diferenciación. Sobre esta base distinguen a los humanos de los no-humanos y, dentro de estos últimos, a las entidades de morfología vegetal de aquellas otras con formas largas, planas y redondas.

Tipo de entidad	Rasgo distintivo	Clase
Humanos	Cuerpo antropomorfo	Clase 1
Plantas	Cuerpo fitomorfo	Clase 2-3
Animales y cosas	Cuerpo de forma discreta (largo, redondo, etcétera)	Clases 4-13
Conjuntos	Conjuntos de cuerpos similares	Clases 14-22
Realidades abstractas	Ausencia de cuerpo	Clases 23-26

Tabla 2. Clases de entidades distinguidas por los clasificadores bribri, ette y ngobe.

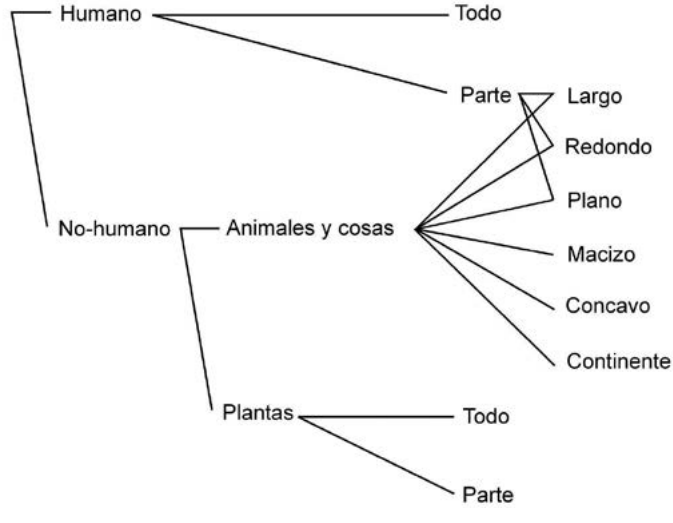


Figura 2. Categorización semántica chibcha

La totalidad de seres y objetos existentes se distribuyen, así, en tres grandes dominios. Al primero pertenecen los humanos propiamente dichos; al segundo, las plantas; y al tercero, un muy diverso conjunto de creaturas compuesto mayoritariamente por animales y cosas.

Ciertamente, ordenamientos similares pueden encontrarse lejos del mundo chibcha.[18] Sin embargo, no deja de ser llamativa su estrecha asociación a esta familia, sobre todo frente a lo documentado en áreas adyacentes. Las categorizaciones de lenguas amazónicas como las arawak se caracterizan por favorecer la oposición entre lo animado y lo inanimado sobre aquella existente entre lo humano y lo no-humano.[19] Los sistemas de clasificación mayas y aztecas fragmentan los dominios humanos y no-humanos en cientos de categorías especiales para deidades, hombres, mujeres, ancianos, parientes, peces, aves, plantas, hongos, artefactos, cristales y así sucesivamente.[20] En ese orden de ideas, el ordenamiento de la realidad chibcha bien podría ser calificado de *humanista*, frente a los *animistas* amazónicos y los *analogistas* mesoamericanos.

EL ORDEN DEL MUNDO PRESENTE

Las similitudes de las clasificaciones chibchas plantean interesantes cuestiones. En el plano lingüístico, revelan una categorización semántica común que favorece la distinción entre lo humano y lo no-humano. En el campo de la etnología, acusan conceptualizaciones compartidas sobre el lugar privilegiado de la humanidad en el cosmos y los diversos tipos de entidades no-humanas existentes. Desde un punto de vista global, en síntesis, delatan los contornos de un esquema ontológico general.

Los universos chibchas, efectivamente, parecieran haberse levantado sobre cimientos similares (figura 3). Como se demostrará a continuación, todos los seres y objetos existentes se distribuyen en tres grandes dominios definidos a partir de lo humano. El primero les pertenece a los seres humanos verdaderos, es un

18 Aikhenvald, *Classifiers*, 276.

19 Alexandra Aikhenvald, «Classifiers in Baniwa», *Moscow Linguistic Journal* 3 (1996): 7-33; Alexandra Aikhenvald, «Classifiers in Tariana», *Anthropological Linguistics* 34 (1994): 407-465; Alexandra Aikhenvald y Diana Green, «Palikur and the Tipology of Classifiers», *Anthropological Linguistics* 40 (1998): 429-480.

20 Brent Berlin y Kimball Romney, «Descriptive Semantics of Tzeltal Numeral Classifiers», *American Anthropologist* 66.3 (1964): 79-98; Colette Grinevald Craig, «Jacaltec Noun Classifiers», en *Noun Classes and Categorization*, editado por Colette Grinevald Craig (Amsterdam: John Benjamins, 1983), 241-284.

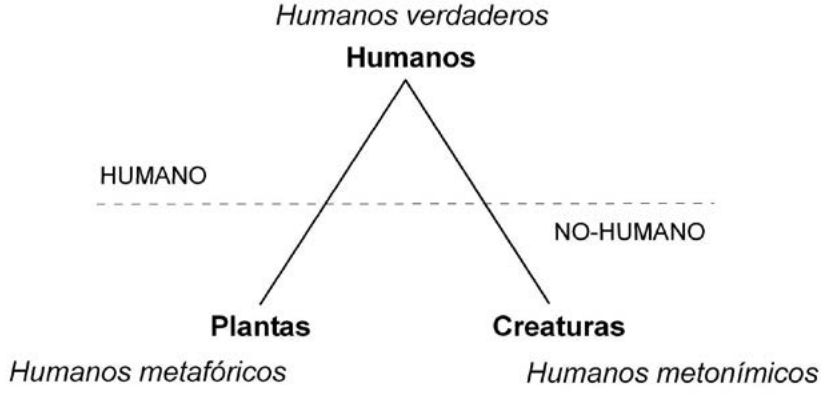


Figura 3. Ordenamiento del mundo chibcha.

orden prototípico y encarna a una humanidad plena. El segundo abriga a la flora, se define mediante un procedimiento metafórico y sirve de asidero al concepto de suprahumanidad. El tercero reúne a los animales y las cosas, surge por obra de un recurso metonímico y se asocia a la idea de infrahumanidad. Ajeno a ese campo externo y objetivo conocido en Occidente como *naturaleza*, los cosmos chibchas están poblados por humanos verdaderos, humanos metafóricos y humanos metonímicos.

La literatura lingüística y etnográfica permitirá precisar el ordenamiento ontológico esbozado, determinar sus alcances y comprobar su adecuación. A juzgar por la evidencia a disposición, los mundos pensados y vividos por los chibchas son simultáneamente antropocéntricos y antropomorfos. Lo humano se explaya sobre la base del universo y, a un mismo tiempo, emerge en su centro como un dominio concreto. Desde esta posición privilegiada, define por oposición a lo no-humano, lo fuerza a desdoblarse en dos dominios contrastantes y proyecta sobre ellos valores de superioridad e inferioridad.

EL DOMINIO DE LOS HUMANOS

El primer dominio es propiamente humano. Si bien su existencia no es sorprendente en el contexto amerindio, sí es llamativa la relevancia que alcanza entre los chibchas. Las lenguas bribri, buglé, cabécar, ette, ngobe y, probablemente,

teribe, le reservan una clase independiente.[21] La ausencia en algunos idiomas de términos explícitos para referirlo no debe ser tomada como una prueba negativa de su existencia sino, antes bien, como un índice de su importancia en tanto categoría naturalizada.[22]

La característica definitoria de lo humano pareciera ser la completitud, así como aquella que lo convierte en un dominio prototípico. La principal manifestación de este rasgo es la unidad conformada por un cuerpo y un alma antropomorfos, ambos asociados a facultades físicas y anímicas como la postura erecta y la capacidad de pensar y hablar.[23] De esta suerte, el dominio abarca a hombres y mujeres, niños y ancianos, indios y no-indios. También congrega a seres humanoides como las divinidades, las estatuillas rituales y los personajes de los mitos que luego se convirtieron en bestias. A este respecto, es llamativo que algunas lenguas extiendan la categoría humana a entidades que solo aparecen en el mundo en forma de unidades indivisibles, como los grandes astros, el rostro y los pensamientos.[24] Concomitantemente, de este orden son excluidas las partes del cuerpo tomadas de manera aislada.

La centralidad de este primer dominio se entrevé en la naturaleza civilizada del cosmos. Para los chibchas, la realidad es producto de acciones cometidas por dioses y mortales partícipes de la sociedad y la cultura. Los arquitectos del universo maléku son deidades transparentemente humanas, visten a la usanza

---

21 Alphonse, *Guaymi Grammar*, 106; Krohn, «Semántica de los clasificadores», 217-218; Le Carrer, «Contar y formar», 83, 91, 97; Margery Peña, *Diccionario cabécar*, xlviii, 245; Margery Peña, *Diccionario fraseológico*, xxviii, 11; Margery Peña, «Vocabulario bocotá», *Estudios de Lingüística Chibcha* 12 (1993): 53-93, 81; Niño Vargas, «Sistema de clases», 83; Miguel Ángel Quesada Pacheco y Carmen Rojas Chaves, *Diccionario boruca-español* (San José: Universidad de Costa Rica, 1999), 21; Solís Hernández, «Los cuantificadores», 142-144.

22 Las partículas clasificadoras del bocotá y el ette no siempre marcan la categoría para los humanos, no obstante, esta es la más importante. Malone, «Classifiers in Chimila», 145-146; Niño Vargas, «Sistema de clases», 85-86; Solís Hernández, «Los cuantificadores», 147. El mismo caso pudo haberse presentado en la lengua teribe. Constenla Umaña, *La lengua*, viii, 52.

23 Krohn, «Semántica de los clasificadores», 217; Krohn, «Los clasificadores», 18; Le Carrer, «Contar y formar», 93; Niño Vargas, «Sistema de clases», 83.

24 Bertoglia Richards, «Los clasificadores», 5; Malone, «Classifiers in Chimila», 188.

tradicional y nunca se presentan bajo una forma diferente a la de personas.[25] Los mundos buglé, cabécar y barí están dominados por figuras masculinas similares, conocidas, respectivamente, como Chubé, Sibo y Sabaseba.[26] Las selvas habitadas por los bribri y los ette son obra de espíritus agricultores dedicados a sembrar árboles silvestres y cosechar animales salvajes.[27] El cuadro se diversifica al arribar a la Sierra Nevada y descubrir a una gran madre cósmica y un panteón de varones divinos encargados de cuidar cada rincón del mundo.[28]

La diferencia entre los dioses y los mortales resulta ser más de grado que de naturaleza. Ambos participan por igual de la condición humana, aunque ocupan lugares jerárquicos diferentes. La relación que mantienen unos y otros normalmente se expresa acudiendo al léxico de la política, el parentesco y la propiedad. Los bribris y los cabécares llaman «rey» al arquitecto universal Sibo.[29] Los ette se valen de los términos «padre» y «dueño» para explicar los lazos que los unen a su progenitor mítico Yaau.[30] Sobre la Sierra Nevada se extiende un intrincado entramado de «padres» y «madres» de halo divino.[31] Las deidades reciben estos títulos por mantener con los humanos una relación de autoridad análoga a

---

25 Adolfo Constenla Umaña, *La transformación de la tierra* (San José: Universidad de Costa Rica, 1993), 24.

26 Dionisio Castillo Caballero, *Mito y sociedad en los barí* (Salamanca: Amarú, 1989), 295, 299; Marcos Guevara Berger, «Mythologie des Indiens Talamanca», 2 volúmenes, Tesis de doctorado (París: Université de Paris X, 1986), 1: 115-122, 404-408; Enrique Margery Peña, *Mitología de los bocotás del Chiriquí* (San José: Universidad de Costa Rica, 1994), 25-26; Doris Stone, *The Talamancan Tribes of Costa Rica* (Cambridge: The Peabody Museum, 1962), 52.

27 Marcos Guevara Berger, «Ética del cazador y tabúes alimenticios entre los Talamanca», *Vínculos. Revista de Antropología* 14.12 (1988): 7-15; Niño Vargas, «Cosmos Ette», 282-289.

28 Konrad Theodore Preuss, *Visita a los indígenas kagaba de la Sierra Nevada de Santa Marta,* 2 volúmenes (Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología, 1993), 1: 95-107; Donald Tyler, *The Coming of the Sun. A Prologue to Ika Sacred Narrative* (Oxford: Pitt Rivers Museum, 1997), 33, 80.

29 Carla Victoria Jara Murillo, *Historias bribris* (San José: Universidad de Costa Rica, 1993), 107.

30 Niño Vargas, «Cosmos Ette», 209.

31 Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Los kogi,* 2 volúmenes (Bogotá: Procultura, 1985), tomo II, 88-92, 113-115.

las que estos mantienen ordinariamente con sus respectivos súbditos, parientes y pertenencias.

En este orden de ideas, la tenencia de un cuerpo antropomorfo pareciera ser tan definitoria de la humanidad como la capacidad de sujetar. El control ejercido por dioses y hombres sobre las entidades no-humanas del entorno es, precisamente, lo que convierte al mundo en un dominio civilizado, lleno de comarcas celestes y terrestres, sembrado de cultivos selváticos y agrícolas, adornado por casas telúricas y marinas.

EL DOMINIO DE LAS PLANTAS

El segundo dominio reúne a los representantes del reino vegetal. Aun cuando la palabra para designarlo falta en muchos idiomas, los diccionarios están repletos de expresiones que delatan su existencia. Las lenguas bribri, brunka y cabécar lo refieren con un término explícito, similar a la palabra española «flora».[32] Otras lo señalan indirectamente mediante sufijos especializados, como es el caso del buglé, el ette y el teribe.[33] La afirmación hecha sobre los ngobe, según la cual «las plantas se distinguen bien», parece ser válida para todos los chibchas.[34]

Los límites del orden vegetal son señalados con claridad por las lenguas poseedoras de clasificadores.[35] A este dominio pertenecen todas las plantas conocidas, desde los árboles y las lianas de la selva, hasta los arbustos y las herbáceas de los cultivos. A estas se suman otras formas menores de vida, como los musgos, los hongos y los líquenes. El principal requisito para acreditarse como un miembro del conjunto pareciera ser conservar la vida y mantener un vínculo con la tierra. Por estas razones, de él se excluyen los árboles abatidos y los frutos separados de las ramas.

---

32 Margery Peña, *Diccionario cabécar*, 207, 503; Margery Peña, *Diccionario fraseológico*, 53, 145; Quesada Pacheco y Rojas Chaves, *Diccionario boruca*, 37.

33 Constenla Umaña, *La lengua*, 87, 205; Niño Vargas, *Diccionario de la lengua*, 230-231; «Sistema de clases», 84; Solís Hernández, «Los cuantificadores», 144.

34 Le Carrer, «Contar y formar», 92.

35 Le Carrer, «Contar y formar», 98-99; Krohn, «Los clasificadores», 23-26; Krohn, «Semántica de los clasificadores», 222-223; Niño Vargas, «Sistema de clases», 84-85; Portilla Chávez, «El sistema numeral», 56.

La evidencia indica que el orden vegetal se define en términos metafóricos respecto al humano. Las plantas poseen cuerpos y comportan disposiciones análogas, más no idénticas, a las que distinguen a los hombres. La propiedad más notable compartida es la verticalidad, es decir, la tendencia a apoyarse sobre el suelo, adoptar una postura erecta y poseer una silueta estilizada. Las categorizaciones bribri, cabécar, ette y ngobe enfatizan la importancia de este rasgo formal y destacan la manera en que establece un paralelo entre las plantas y las personas.[36]

Muchas prácticas comunes a los chibchas se aclaran al tener en cuenta la naturaleza metafórica de la flora. Las plantas conforman un colectivo análogo al humano, aunque diferente en esencia. Los conocimientos botánicos se convierten en una base para reflexionar, ordenar y manejar los asuntos sociales. Los kogi de la Sierra Nevada gustan compararse con una planta de auyama cuando se pronuncian sobre su distribución geográfica, patrones demográficos y sistema de parentesco.[37] Las ceremonias iniciáticas de los ngobe, que precisamente toman su nombre de una hierba, se funda en la relación entre los ciclos de crecimiento de las personas y los vegetales.[38] Los especialistas médicos de la región de Talamanca se aproximan al cuerpo de sus pacientes como si se tratara de árboles invertidos.[39]

La naturaleza metafórica de las plantas también las convierte en significante para la noción de suprahumanidad. A los ojos de los chibchas, la flora pareciera encarnar una humanidad alterna de halo sagrado. Los atributos divinos de los vegetales, tanto como los rasgos vegetales de las divinidades, adquieren sentido en este marco. Los ette y los kuna identifican a los árboles selváticos con poderosas entidades y, en esa medida, consideran que sus maderas son el único material

36 Le Carrer, «Contar y formar», 92, 99; Krohn, «Semántica de los clasificadores», 222, 230; Niño Vargas, «Cosmos Ette», 214.

37 Reichel-Dolmatoff, *Los kogi*, 1: 155.

38 Corine Le Carrer, «Le mouvement du monde. Croissance, fécondité et régénération sociale chez les ngobe de Costa Rica et de Panama», Tesis de doctorado (París: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 2010).

39 María Eugenia Bozzoli de Wille, «La conceptualización del cuerpo humano en el chamanismo talamanqueño», en *Rituales y fiestas de las Américas,* editado por Elizabeth Reichel (Bogotá: Universidad de los Andes, 1988), 254-259, 255-258.

apto para la fabricación de estatuillas rituales.[40] Los bribri aseguran que el padre del gran dios Sibo surgió de un enorme árbol, una concepción que recuerda a la cadena de asociaciones kogi que une a la Madre Universal con una ceiba y al dios Zinkala con un cedro.[41] A estos ejemplos podría agregarse el origen divino y celeste que muchos pueblos le atribuyen a las especies cultivadas más importantes.[42]

Sin duda, la alta valoración concedida a las plantas es causa y consecuencia del modo de vida característico de los chibchas. Al respecto, conviene resaltar que todos los pueblos de la estirpe han tomado a la agricultura como base de su cultura y, en consonancia, están profundamente familiarizados con la vida vegetal y técnicas de tumba, pudre y quema de las regiones tropicales.[43]

EL DOMINIO DE LAS CREATURAS

El tercer dominio comprende a una amplia gama de entidades, dentro de las cuales se cuentan animales, artefactos, frutos y minerales. Tal conjunto se concibe como un todo relativamente uniforme a pesar de su aparente heterogeneidad.

---

40 Paolo Fortis, *Kuna Art and Shamanism* (Austin: University of Texas Press, 2012), 49, 76-86, 191; Niño Vargas, «Cosmos Ette», 399-403; Michel Perrin, *Voir les yeux fermés. Arts, chamanismes et thérapies* (París: Seuil, 2007), 90-92.

41 Carla Victoria Jara Murillo y Alí García Segura, *El lugar del tiempo. Historias y otras tradiciones orales del pueblo bribri* (San José: Universidad de Costa Rica, 1997), 19; Gerardo Reichel-Dolmatoff, «Templos kogi. Introducción al simbolismo y a la astronomía del espacio sagrado», *Revista Colombiana de Antropología* 19 (1975): 199-245, 204, 210.

42 Adolfo Constenla Umaña, *Poesía tradicional indígena costarricense* (San José: Universidad de Costa Rica, 1996), 28; Fortis, *Kuna Art*, 63-64; Preuss, *Visita a los indígenas*, 2: 26-27; Ann Osborn, *Las cuatro estaciones. Mitología y estructura social entre los u'wa* (Bogotá: Banco de la República, 1995), 131-132.

43 Stephen Beckerman, «Bari Swidden Gardens: Crop Segregation Patterns», *Human Ecology* 11 (1983): 85-101; Jorge Morales Gómez, «Notas etnográficas sobre la tecnología de los indios cuna», *Revista Colombiana de Antropología* 19 (1975): 79-102; Niño Vargas, «Cosmos Ette», 405-600; Osborn, *Las cuatro estaciones*, 43-65; Stone, *The Talamancan Tribes*, 11-13; Gerardo Reichel-Dolmatoff, *Tierra de hermanos mayores* (Bogotá: Colina, 1999), 28-49; Philip Young, *Ngwabe. Tradition and Change among the Western Guaymi of Panama* (Urbana: University of Illinois, 1971), 60-81.

Prueba de ello es la existencia de términos precisos para designarlo, imperfectamente traducidos en la literatura como «animales y cosas». Los buglé lo llaman *yé*, los bribri íyiwak, los ette *kiirikragga*, los ngobe *jadrön*, los kuna *inmar* y los teribe *zhëbó*.[44] Por razones que se aclararán más adelante, acá se ha convenido denominarlo *creaturas*.

La etimología de los nombres reservados a las *creaturas* indica que se conciben como «algos»: entidades no-humanas de naturaleza indefinida. Los vocablos ette *kiirikragga* y teribe *zhëbó* son ilustrativos, pues esconden significados idénticos detrás de formas fonológicas inconfundibles.[45] Los radicales *kiiri* y *zhë* se utilizan para referir seres y objetos privados de la condición humana: en oraciones interrogativas sirven para preguntar «qué» y en sentencias negativas denotan la noción de «nada». En esa medida, complementan a otras partículas empleadas para hablar de personas, demandar «quién» y aseverar «nadie». El nombre vernáculo de las creaturas denota entes cuya identidad precisa se desconoce, aunque su oposición a la humanidad se tiene por cierta. Los materiales disponibles de otras lenguas habrían permitido llegar a conclusiones similares.[46]

Como lo indican las clasificaciones semánticas, las creaturas se diferencian entre sí por criterios morfológicos (Tablas 1 y 2). Los seres y objetos calificados como tales se distinguen por las formas predominantes de sus cuerpos, haciendo caso omiso de su origen natural o cultural.[47] El conjunto congrega a entidades grandes y macizas, como los felinos y las canoas; largas y delgadas, como los bastones y los huesos; redondas y pequeñas como las aves y los guijarros; y planas y delgadas, como las mariposas y las orejas. Es de resaltar que acá tienen cabida elementos excluidos de los otros órdenes, como las partes del cuerpo y los frutos de las plantas.

---

44 Constenla Umaña, *La lengua*, 226, 232; Fortis, *Kuna Art*, 53-54; Le Carrer, «Contar y formar», 94, 98; Margery Peña, *Diccionario fraseológico*, 41; Margery Peña, «Vocabulario bocotá», 93; Niño Vargas, *Diccionario de la lengua*, 209.

45 Constenla Umaña, *La lengua*, 226, 232; Niño Vargas, *Diccionario de la lengua*, 208-209.

46 Véase, por ejemplo, Margery Peña, *Diccionario fraseológico*, 50, 60; Quesada Pacheco y Rojas Chaves, *Diccionario boruca*, 50, 60.

47 Alphonse, *Guaymi Grammar*, 13-15; Krohn, «Los clasificadores», 18-26; Krohn, «Semántica de los clasificadores», 218-222; Le Carrer, «Contar y formar», 91-93; Malone, «Classifiers in Chimila»; Margery Peña, *Diccionario cabécar-español*, xlvi; Niño Vargas, «Sistema de clases», 83-84; Portilla Chávez, «El sistema numeral», 55-60; Solís Hernández, «Los cuantificadores numerales», 142.

La unidad de un dominio tan heterogéneo parece tener una base metonímica. Las creaturas guardan con los humanos una relación similar a la que mantienen las partes con el todo. A diferencia de los hombres y las plantas, estas entidades no gozan del atributo de la completitud. Privadas de la condición de persona, se distribuyen en varios subdominios; desprovistas de verdaderos cuerpos, se distinguen por su forma predominantemente larga, redonda o plana. En este punto radica la explicación de la asimilación de los animales, los artefactos y las rocas a los órganos humanos y los frutos de las plantas.

La naturaleza metonímica de las creaturas condiciona el entramado de relaciones interespecíficas que atraviesa los universos chibchas. Los humanos son superiores a los no-humanos y, a la vez, guardan con ellos un lazo de contigüidad. Tal situación desemboca en el establecimiento de vínculos de sujeción, manifiestos en actos de protección y dependencia. Los grupos de la Sierra Nevada, quienes han llevado el arte de la dominación bastante lejos, explican bien este punto. Si, por un lado, rechazan cualquier división estricta que los separe de los animales, por otro, aseguran que los animales siempre han estado sujetos a su poder.[48] La generalidad de estas aseveraciones se comprueba en la tendencia de muchos otros pueblos a repartir el control de lo existente entre los seres partícipes de la condición humana. A las divinidades, generalmente, se les otorga la potestad sobre la fauna y la flora silvestre, mientras que a los mortales les toca velar por los animales y los enseres domésticos. El espíritu bribri Dwälok, el padre ette Yaau y la deidad uwa Ruwahama, fabrican, controlan y cuidan a las bestias de la selva del mismo modo en que los indígenas fabrican, controlan y cuidan sus cultígenos, mascotas y artefactos.[49] Así, el nombre *creaturas* no es totalmente desacertado: además de designar una entidad real sin especificar su identidad exacta, visibiliza el lazo de dependencia que la ata a un ser superior.

A la inversa de lo visto con las plantas, los atributos de las creaturas determinan que se enganchen a lo infrahumano. En consonancia con su naturaleza metonímica, se conciben como una humanidad dependiente y disminuida, susceptible de recibir valoraciones peyorativas. De ahí que frecuentemente sean retratadas en los mitos como entidades inferiores, a las cuales les fue arrebatado el

48 Reichel-Dolmatoff, *Los kogi*, 2: 241.

49 Guevara Berger, «Ética del cazador», 9; Osborn, *Las cuatro estaciones*, 172; Niño Vargas, «Cosmos Ette», 282-289.

pensamiento y deformado el cuerpo en tiempos primigenios.[50] Los kuna expresan claramente esta característica al compararlas con la flora. Los árboles de la selva, afirman, personifican una alteridad positiva y manejable, mientras que los animales encarnan una otredad negativa y peligrosa.[51]

EL ORDEN DE LOS TIEMPOS PASADOS Y FUTUROS

Hace ya varios años, el gran lingüista Adolfo Constenla Umaña tuvo la agudeza de notar la importancia de la noción de transformación en las cosmogonías chibchas.[52] Para muchos pueblos de la estirpe, el universo no es tanto el resultado de un acto creativo, como el producto inacabado de sucesos catastróficos.[53] Lejos de restringirse al pasado relatado por los mitos, estas tragedias aún son un tema de conversación frecuente y una fuente de profundas angustias en la vida cotidiana.[54]

La difusión y notoriedad de los motivos identificados por Constenla Umaña señalan la existencia de un fondo compartido de experiencias frente al paso del tiempo. Los cataclismos inmortalizados por los mitos y temidos por los hombres parecieran formar parte de una serie de procesos transformativos más vastos,

---

50 Fortis, *Kuna Art*, 49; Hortensia Galvis, *Somos barí* (Bogotá: Presencia, 1995), 40-41; Jara Murillo y García Segura, *El lugar del tiempo*, 47; Juan Camilo Niño Vargas, *Ooyoriyasa. Cosmología e interpretación onírica entre los ette del norte de Colombia* (Bogotá: Universidad de los Andes, 2007), 106-109.

51 Fortis, *Kuna Art*, 49

52 Constenla Umaña, *Poesía tradicional*, 24.

53 María Eugenia Bozzoli de Wille, «Narraciones bribris», *Vínculos. Revista de Antropología* 2 (1978): 67-104, 78; Mac Chapin, *Pab Igala. Historias de la tradición cuna* (Quito: Abya Yala, 1989), 14, 17-21; Constenla Umaña, *La transformación*, 25, 141-149; Guevara Berger, «Mythologie des Indiens», 122; Margery Peña, *Mitología de los bocotás*, 25, 59-107; Preuss, *Visita a los indígenas*, 2: 14-16; Niño Vargas, *Ooyoriyasa*, 293-298; Earle Nordenskiöld, *An Historical and Ethnological Survey of the Cuna Indians* (Gotemburgo: Göteborgs Museum, 1938), 436.

54 Niño Vargas, «Ciclos de destrucción y regeneración. Experiencia histórica entre los ette del norte de Colombia», *Historia crítica* 35 (2008): 106-129; Osborn, *Las cuatro estaciones*, 132; Reichel-Dolmatoff, *Los kogi*, 2: 81-82.

orientados a propiciar la aparición y desaparición de viejos y nuevos mundos. La humanidad encarnada por los pueblos chibchas no sería más que una condición transitoria, alcanzada y abandonada por obra de fuerzas humanizadoras y deshumanizadoras.

El dinamismo de los cosmos chibchas puede esclarecerse a la luz del ordenamiento del mundo anteriormente esbozado (figura 4). El universo se transforma por obra de procesos de generación y degeneración tendientes a alcanzar clímax humanos. Los movimientos generativos permiten la aparición de humanidades plenas a partir de estados humanos metafóricos; los movimientos degenerativos impulsan la degradación de humanidades plenas a estados humanos metonímicos. Las fases iniciales se asocian a las esferas divinas, los dominios vegetales y los tiempos pretéritos y, en consonancia, se conciben en términos de germinación. Las etapas conclusivas se vinculan a las esferas bestiales, los dominios animales y los tiempos futuros y, en conformidad, se piensan en términos de cosificación. Puesto que las fuerzas de cambio siempre se despliegan en el mismo sentido, el tiempo adquiere un carácter irreversible.

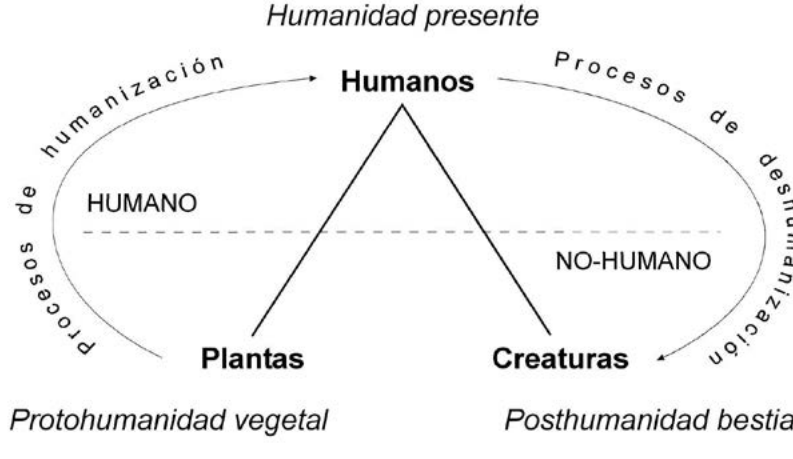


Figura 4. Ordenamiento del tiempo chibcha.

PASADOS VEGETALES Y GERMINACIONES HUMANAS

Los chibchas parecieran definir el pasado por una suerte de procedimiento metafórico. Los tiempos primigenios reflejan a los actuales sin llegar a confundirse con ellos. A veces lo hacen de manera hiperbólica, magnificando sus rasgos; a veces de modo especular, invirtiendo sus atributos. La imagen resultante es la de una época suprahumana de naturaleza divina y vegetal.

La asociación entre mundos pretéritos y dominios divinos y florales es sustentada por una vasta evidencia. Muchos mitos fundacionales chibchas transcurren bajo el follaje de un gran árbol situado en el ombligo del universo. El poderoso dios Sibo convirtió al mundo en un lugar habitable sembrando un enorme árbol en el centro de la cordillera de Talamanca.[55] Los cuatro hijos principales de la Madre Universal obraron de forma similar cuando construyeron el primer templo de la Sierra Nevada alrededor de una inmensa ceiba.[56] Los kuna se refieren con un mismo nombre a la madre primordial y al árbol de la vida.[57] Aunque ciertamente el motivo del árbol primigenio dista de restringirse a los chibchas, no deja de ser llamativo que sea tan celebrado en sus territorios.[58]

Los pueblos familiarizados con las selvas ilustran de manera aún más clara la relación planteada. Además de habitar un entorno selvático similar, a los barí, los kuna y los ette los une la convicción de provenir de una región fabulosa, localizada en el cielo y cubierta por lujuriosos bosques. Los barí la describen como un muy ameno paraje, semejante a un paraíso, del cual tristemente quedaron privados al descender a la tierra.[59] Los kuna la llaman «reino de los árboles», afirman que su flora es de oro y plata y precisan que es el lugar de origen de todas las almas humanas.[60] Los ette sostienen que se trata de un próspero país en el que

---

55 Stone, *The Talamancan Tribes*, 56.

56 Reichel-Dolmatoff, «Templos kogi», 204.

57 Nordenskiöld, *An Historical and Ethnological Survey*, 165.

58 Véase, por ejemplo, Chapin, *Pab igala*, 64-70; Constenla Umaña, *Poesía tradicional*, 28; Galvis, *Somos barí*, 96; Guevara Berger, «Discusión crítica», 99-103; Gerardo Reichel-Dolmatoff, «Mitos y cuentos de los indios chimila», *Boletín de arqueología* (Bogotá) 1.1 (1945): 4-30, 9-10.

59 Antonio Alcácer, *Los barí* (Bogotá: Procer, 1964), 94.

60 Chapin, *Pab igala*, 152.

llevaron una plácida existencia vegetativa antes de ser arrojados a las llanuras del norte de Colombia.[61]

Una manifestación más de las nociones discutidas es la propensión a concebir a los ancestros como vegetales y, viceversa, a los vegetales como ancestros. Los uwa le otorgan a los árboles del bosque el doble título de seres primordiales y antepasados directos y, en consonancia, a cada uno de sus clanes les asignan un ascendiente arbóreo.[62] Siguiendo un razonamiento similar, los kuna sostienen que los grandes representantes de la flora selvática son manifestaciones de los primeros seres vivos y, en esa medida, proporcionan una conexión inmediata con los tiempos pretéritos.[63] En concordancia con esta tendencia, varias lenguas les reservan a los parientes de generaciones ascendientes términos que recuerdan al mundo vegetal. Así sucede en ette con la palabra *kraa*', «bisabuelo» y el sufijo *-kraa*, «noción de vegetal».[64] Otro ejemplo lo proporciona el vocablo cabécar *kicha* y su doble significado de «madre» y «bejuco».[65] Líneas arriba también fue mencionada la coincidencia entre el nombre de la madre primordial kuna y el árbol mítico de la vida[66].

Dados los atributos divinos y vegetales del pasado, la progresión hacia el presente supone un problema. El paso del tiempo pretérito al actual implica salvar la distancia existente entre una etapa humana metafórica y una etapa humana plena. Los chibchas se han servido de su larga experiencia como agricultores para sortear la cuestión. Los efectos transformativos de las técnicas de tala, putrefacción, incineración, siembra y cosecha les han servido de base para pensar los procesos de humanización.

Muchos mitos hacen coincidir el comienzo del mundo humano con la tala del enorme árbol de tiempos míticos. Si bien divergen en cientos de detalles, los argumentos de estos relatos se desarrollan en la misma dirección y contienen moralejas semejantes. Una deidad les encomienda a varios personajes abatir el árbol,

---

61 Niño Vargas, «Cosmos Ette», 148; Niño Vargas, *Ooyoriyasa*, 91.

62 Ann Osborn, «Comer y ser comido. Los animales en la tradición oral u'wa», *Boletín del Museo del Oro* 26 (1990): 13-41, 37; Osborn, *Las cuatro estaciones*, 140.

63 Fortis, *Kuna Art*, 33, 63-66, 76. También véase Chapin, *Pab igala*, 17.

64 Niño Vargas, *Diccionario de la lengua,* 216, 231.

65 Margery Peña, *Diccionario cabécar*, 144.

66 Nordenskiöld, *An Historical and Ethnographic Account*, 165.

tarea que resulta mucho más difícil de lo previsto. El tronco finalmente cede y se desploma, otorgándole a la tierra su forma actual e inaugurando los tiempos presentes. El colapso primordial del árbol originó el mar frente a la cordillera de Talamanca, las ensenadas del Darién panameño y los ríos de la serranía de Perijá.[67] Los frutos que dejó desparramados sobre el suelo les permitieron a los ette iniciarse en la agricultura y a los kuna familiarizarse con cultígenos hasta entonces desconocidos.[68] Las penas sufridas durante las tareas de abatimiento, asimismo, explican los fatigantes trabajos a los que los hombres deben entregarse hoy.[69] En suma, la caída de la inmensa planta cierra un modo de existencia vegetativo relativamente plácido y abre otro marcado por los dilemas de la vida mundana.

Si las labores de tala explican el surgimiento del mundo actual, las de siembra sirven para pensar la génesis de sus habitantes. Dada la tendencia a comparar personas y semillas, la aparición de la humanidad actual se asimila a una germinación. Los bribri y los cabécar creen venir de granos sembrados por el gran Sibo;[70] los barí aseguran proceder de piñas cortadas por el dios Sabaseba;[71] y los ngobe sostienen haber emergido de la tierra en forma de cultígenos.[72] La identidad de las simientes humanas cambia de occidente a oriente, en conformidad con las elecciones agrícolas de cada grupo. Las analogías con el cacao y el maíz son frecuentes en Centroamérica, a menudo en el seno de una misma población.[73] La importancia del maíz aumenta y la del cacao declina una vez se avanza hacia el territorio colombiano.[74] Los paralelos con otras especies no están ausentes, aun-

67 Chapin, *Pab igala*, 64-70; Galvis, *Somos barí*, 96; Jara Murillo y García Segura, *El tiempo del viento*, 51-56.

68 Chapin, *Pab igala*, 65; Reichel-Dolmatoff, «Mitos y cuentos», 9-10.

69 Guevara Berger, «Mythologie des Indiens», 1: 124-128; Niño Vargas, «Cosmos Ette».

70 Stone, *The Talamancan Tribes*, 54.

71 Castillo, *Mito y sociedad*, 217-220, 325-326, 341.

72 Le Carrer, «Contar y formar», 99; Roger Séptimo y Luz Graciela Joly, S*ucesos antiguos dichos en guaymí* (Panamá: Asociación Panameña de Antropología, 1986), 19.

73 María Eugenia Bozolli de Wille, *El nacimiento y la muerte entre los bribr*i (San José: Universidad de Costa Rica, 1986), 30; Guevara Berger, «Mythologie des Indiens», 1: 108; Séptimo y Joly, *Sucesos antiguos*, 17.

74 Niño Vargas, *Ooyoriyasa*, 90; Reichel-Dolmatoff, *Los kogi*, tomo II, 46-47.

que se restringen a áreas circunscritas.[75] La vasta difusión del motivo de la explosión de una semilla probablemente obedece a su capacidad para ilustrar el paso discontinuo entre un pasado metafórico y un presente pleno.

Las investigaciones lingüísticas recientes han avanzado por una ruta sorprendentemente parecida a la trazada acá.[76] El cuerpo humano tradicionalmente ha sido considerado un dominio semántico privilegiado para realizar extensiones a otros campos, dentro de los que se incluye la anatomía botánica. Los idiomas hablados por los chibchas no solo escapan de esta tendencia sino, además, la invierten. En franco contraste con lo documentado en otros lugares, los nombres de las partes del cuerpo de las personas se derivan del léxico aplicado a las plantas y no a la inversa. La flora precede a la humanidad tanto en el plano lingüístico como en el ontológico.

METAMORFOSIS HUMANAS Y FUTUROS ANIMALES

El procedimiento metafórico empleado por los chibchas para definir el pasado se torna en metonímico al aplicarse al futuro. Los tiempos por venir guardan con un presente plenamente humano la misma relación que una parte mantiene con el todo. Las épocas futuras se conciben como un reflejo fragmentario y empobrecido de la realidad actual. Se trata de tiempos infrahumanos, asociados al modo de vida inferior de las creaturas.

La oposición entre un presente valorado y un devenir aborrecido no es difícil de comprobar entre los chibchas. Una buena parte de su mitología y su vida religiosa gira en torno a este tema. Desde Talamanca hasta el Cocuy se da por cierto el riesgo de desaparecer que corre la humanidad.[77] El sentimiento de superioridad que caracteriza a las sociedades serranas, parece haberlas impulsado a asumir con bastante seriedad la misión de retardar este nefasto evento. Los kogi, los ika y los uwa se esfuerzan por seguir un estricto calendario ritual que incluye la realización de cantos y ofrendas a fin de garantizar la normal sucesión de las es-

75 Castillo Caballero, *Mito y sociedad*, 217; Preuss, *Visita a los indígenas*, tomo II, 27.

76 Matthias Pache, «The Gramaticalization of Plant-Part Terms in Chibchan Languages», *International Journal of Linguistics* 82.4 (2016): 425-452, 449.

77 Constenla Umaña, *Poesía tradicional*, 24; Margery Peña, *Mitología de los bocotás*, 107.

taciones y evitar el estallido de cataclismos.[78] Mucho más modestos, los ette y los maléku de las tierras bajas no pierden oportunidad para rogarles a los dioses por su futuro cada vez que observan signos de descomposición en el mundo.[79]

La infrahumanidad de los tiempos futuros se asocia al dominio de las creaturas y, en particular, al reino animal. Los chibchas creen que las actuales especies faunísticas descienden de humanidades pasadas. La mayoría de los personajes referidos en los mitos con nombres zoológicos son, en realidad, hombres y mujeres que por diferentes razones terminaron convertidos en bestias.[80] La condición de exhumanos adjudicada a los animales a veces también se extiende a las rocas, sobre todo entre los grupos establecidos en entornos montañosos.[81]

Dada la relación metonímica entre los humanos y las creaturas, la progresión del presente al futuro se concibe como una degradación. Una humanidad plena y completa, representada por hombres y mujeres, deviene una infrahumanidad descompuesta y fragmentaria, encarnada por animales, artefactos y minerales. El proceso degenerativo que conduce a los estados y tiempos bestiales se iguala a una mutación. Los reinos animal y mineral les proporcionan a los chibchas una imagen de su desconsolador futuro.

El principal detonante del proceso de degradación es la corrupción moral. Las sociedades de la Sierra Nevada temen que los continuos actos criminales cometidos por indios y mestizos apuren el advenimiento de una catástrofe.[82] Los buglé, los maléku y los teribe advierten que los cataclismos estallan por causa de conductas antisociales, desviaciones sexuales y acciones violentas.[83] Haciendo

---

78 Osborn, *Las cuatro estaciones*, 132; Reichel-Dolmatoff, *Los kogi*, tomo II, 82, 94-107, 186; Tyler, *The Coming*, 24, 55, 86

79 Constenla Umaña, *La transformación*, 39; Niño Vargas, «Ciclos de destrucción».

80 Jara Murillo y García Segura, *El tiempo del viento*, 33, 47; Niño Vargas, *Ooyoriyasa̧*, 301-302; Osborn, *Las cuatro estaciones*, 219, 240; Reichel-Dolmatoff, «Mitos y cuentos».

81 Joseph de Brettes, «Les Indiens Arhuaco-Kaggaba», *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris* 4.1 (1903): 318-357, 332. También véase Preuss, *Visita a los indígenas*, 1: 92.

82 Reichel-Dolmatoff, *Los kogi*, tomo II, 82.

83 Constenla Umaña, *La transformación*, 141-143; Klaus Beisswenger, *Narraciones teribes* (San José: Instituto de las Tradiciones Sagradas de Abya-Yala, 2001), 76; Margery Peña, *Mitología de los bocotás*, 75-100.

eco de estas afirmaciones, las tradiciones literarias de los barí y los kuna aseveran que los animales actuales fueron rebajados a tal condición por culpa de su indecencia, precisando, en muchos casos, cuál fue el pecado exacto cometido por cada uno.[84] Los serranos ika complementan estas lecciones sugiriendo que las condenas morales pueden conllevarle a las personas ser transformadas en rocas.[85]

La corrupción moral conlleva la corrupción física. La expresión más clara de este proceso es la metamorfosis animal, ora pensada como una fragmentación del cuerpo, ora como una desfiguración del mismo. Los humanos devienen bestias por obra de la adición o sustracción de órganos y apéndices. Los grupos familiarizados con la fauna selvática son los más idóneos para ilustrar este punto. Los monos barí provienen de un hombre al que le fue adherido algodón en la cara y clavado un arco en el trasero a manera de rabo;[86] los armadillos ette descienden de una mujer adicta a la música a la que le fue cambiada la cabeza por un silbato;[87] los animales impuros bribri y cabécar se originaron de los restos dislocados de un malvado ser llamado Sorluka.[88]

La naturaleza degradante de la metamorfosis es enfatizada mediante una infinidad de recursos. Los movimientos espaciales descendientes gozan de una amplia difusión, quizás por expresar vivamente la desagracia que supone la pérdida de humanidad. Muchos seres míticos conocidos por los kuna adquirieron rasgos zoomorfos al caer de las ramas del gran árbol de tiempos primigenios.[89] Los ette dan noticias de individuos que se convirtieron en animales después de haber sido empujados de su hamaca.[90] El sometimiento a seres superiores también es un motivo bastante común. Los héroes ngobe que salieron victoriosos de ciertas guerras míticas transformaron a sus enemigos en piedras a modo de

84 Castillo Caballero, *Mito y sociedad*, 241; Fortis, *Kuna Art*, 49.

85 Tayler, *The Coming*, 122.

86 Galvis, *Somos barí*, 41; Neglia y Olson, *Una raza bravía*, 81.

87 Niño Vargas «Cosmos Ette», 979-981.

88 Jara Murillo y García Segura, *El tiempo del viento*, 31.

89 Chapin, *Pab igala*, 68.

90 Juan Camilo Niño Vargas, «El tejido del cosmos. Tiempo, espacio y arte de la hamaca entre los ette», *Journal de la Société des Américanistes* 100.1 (2014): 101-130, 121-122.

escarmiento.[91] Los dioses de los bribri, los kuna y los ette actuaron de manera análoga al convertir en bestias a los hombres que los ofendieron.[92]

A diferencia de lo documentado en otras partes del continente, la metamorfosis chibcha es un fenómeno irreversible. La transformación de humanos en creaturas hace parte de un movimiento unidireccional de humanización y deshumanización. Una vez se abandona el presente humano hacia el futuro bestial no hay marcha atrás. De ahí el afán de estos pueblos por reafirmar su humanidad, conservar el orden del universo y velar por el cumplimiento de las buenas costumbres.

La irreversibilidad de los movimientos deshumanizantes es la moraleja de muchas sagas. A diferencia de los chamanes de los pueblos amazónicos, sus protagonistas terminan atrapados por siempre en la animalidad. Así le ocurrió al célebre Kashindukua de la Sierra Nevada, quien siendo un sacerdote se entregó al canibalismo, perdió la razón y terminó su vida transformado en felino.[93] Las historias relativas a animales que fracasan en su intento de colarse en la sociedad ocultan un mensaje similar. Los relatos buglé y ngobe sobre pavas deseosas de casarse con mujeres proporcionan un buen ejemplo. Unos y otros detallan cómo a estas aves les fue imposible aliarse con los humanos por causa de su afición a treparse en los árboles y comer frutos silvestres.[94]

MORALEJA TERIBE

Una corta narración mítica resume mucho de lo dicho hasta el momento. Según cuentan los teribe, hace tiempo una vieja recibió, de un extraño personaje, unas semillas de auyama bajo la promesa que cosecharían humanos. La mujer se apuró

---

91 Séptimo y Joly, *Sucesos antiguos*, 69.

92 Chapin, *Pab igala*, 15; Jara Murillo y García Segura, *El camino del viento*, 91-96; Jorge Morales Gómez, «Oro, control al incesto y cultura entre los cuna», *Boletín del Museo del Oro* 43 (1997): 38-47, 42; Niño Vargas, «Cosmos Ette»; Niño Vargas, *Ooyoriyasa*, 106, 302.

93 Preuss, *Visita a los indígenas*, 1: 106, 112, 2: 40-44.

94 Adolfo Constenla Umaña, «Seis narraciones tradicionales guaymíes», *Revista de filología y lingüística de la Universidad de Costa Rica* 8 (1982): 103-107, 107; Margery Peña, *Mitología de los bocotás*, 150-151.

a sembrarlas y pronto vio brotar de la tierra a dos hermosas niñas. La anciana trató de cuidarlas lo mejor que pudo, pero las pequeñas escaparon, se dirigieron al río y se convirtieron en culebras. Tan grandes se hicieron allí que su peso descontrolaba la marea y cada salto que daban producía inundaciones. Temiendo una catástrofe mayor, los habitantes de la comarca se vieron obligados a matarlas.[95]

El encanto de los mitos radica en transmitir ideas complejas por medios sencillos. El ejemplo teribe lo demuestra bien en la medida que condensa y confirma las principales ideas planteadas en el presente ensayo. Los principios detrás de los ordenamientos de la realidad chibchas se redescubren en el mundillo que le sirve de escenario al relato. La narración involucra a entidades pertenecientes a los tres grandes dominios ontológicos reconocidos. A los humanos, encarnados por la mujer y las niñas, les es reservado un rol protagónico; a las plantas y a las creaturas, representadas por las auyamas y las culebras, les tocan papeles secundarios. El desarrollo de los acontecimientos sigue un movimiento acorde con los grandes procesos cósmicos. La existencia de las infantas comienza con un regalo divino y una germinación vegetal, mientras que su final está marcado por una metamorfosis bestial y una acción violenta. A la humanidad, en su conjunto, les es encomendada la misión de mantener el orden del universo e impedir las tragedias.

Los universos chibchas y los relatos teribes se replican, pues son resultado de un mismo y único esquema ontológico. El orden del universo y el orden del tiempo son, en ambos casos, antropomorfos y antropocéntricos. Además de corazón del mundo y clímax de los procesos temporales, lo plenamente humano sirve para definir por derivación los dominios no-humanos y los tiempos no-presentes. La humanidad verdadera se desdobla en dos secundarias: una humanidad engrandecida y metafórica, emparejada al pasado, lo divino y lo vegetal; y una humanidad metonímica y fragmentaria, vinculada al futuro, lo impuro y lo bestial.

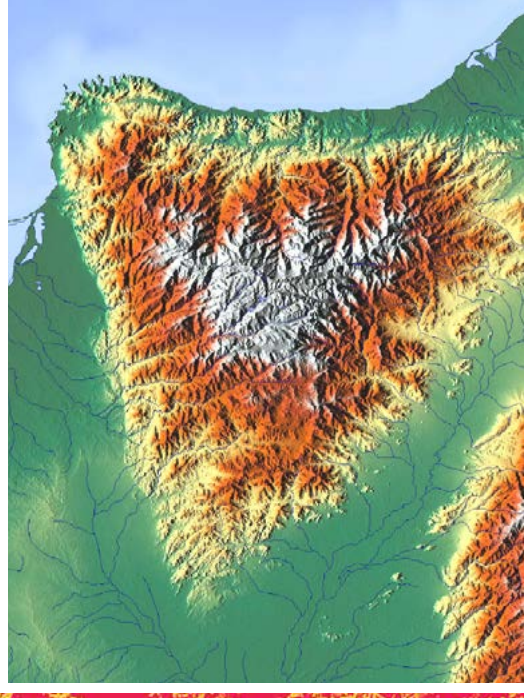
En conformidad con estos preceptos, el tiempo y los procesos de transformación giran alrededor de lo humano, se concretizan mediante flujos humanizadores y deshumanizadores y llevan incesantemente a la emergencia y decadencia de verdaderas humanidades. En consonancia con el antropomorfismo, todos nacen y se ahogan en un vasto horizonte humano; en concordancia con el antropocentrismo, todos están sometidos a la fuerza de atracción y repulsión ejercida por la

95 Beisswenger, *Narraciones teribes*, 60-61.

más pura expresión de humanidad. Aquellos orientados a alcanzar ese punto nuclear se conciben como movimientos generativos vegetales; aquellos tendientes a abandonarlo se piensan como desplazamientos degenerativos bestiales. Ambos comportan direcciones fijas y conllevan efectos irreversibles. Los dioses y las plantas siempre figuran como origen, mientras que los animales y las cosas siempre lo hacen como destino.

Las particularidades de los chibchas ahora son más claras. Representantes de una humanidad definida por su unidad y preeminencia ontológica, habitantes de un universo sujeto a procesos de generación y degeneración, estos pueblos son tan ajenos a las concepciones animistas y los tiempos míticos estáticos, como a los universos analogistas y los eternos retornos cíclicos. Lo verdaderamente humano no es ni la condición universal y primigenia postulada por el animismo amazónico, ni el dominio múltiple y descomponible supuesto por el analogismo mesoamericano y andino. Asimismo, el mundo en donde los seres humanos tienen cabida no está dominado ni por la temporalidad plana y estática de la era del mito, ni por el vertiginoso tiempo de los calendarios cíclicos. Los chibchas encarnan una humanidad a la vez céntrica y transitoria, fruto de una germinación y condenada a una metamorfosis, sometida a mutaciones irreversibles y capaz de retardar cualquier cambio.

Los cosmos humanistas de los chibchas ciertamente podrían ser observados como una suerte de puente para avanzar desde el animismo amazónico al analogismo mesoamericano y andino. Aunque tal posibilidad ha de ser explorada, no debe llevar a perder de vista su estabilidad e independencia, rasgos que seguramente comparten con los universos de otras sociedades de la baja Centroamérica y el norte de Colombia. Lejos de tratarse de una forma intermedia, pareciera ser un firme nodo dentro de ese gran sistema transformacional llamado América.



«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.[1] 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 Varndell (New York: Harry N. Abrams, 1997) y, más recientemente, *Antiquarianisms: Contact, Conflict, Comparison*, editado por Benjamin Anderson y Felipe Rojas (Oxford y Havertown, 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 Kosselleck, dentro de la «irreducible pluralidad de la experiencia humana».[2]

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.[3] 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.

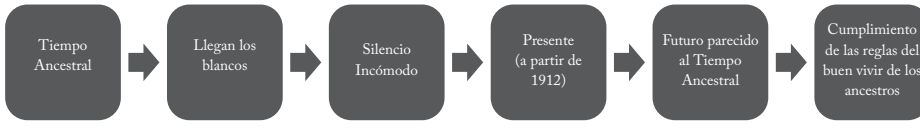


Figura 1. Un modelo abstracto de la historia

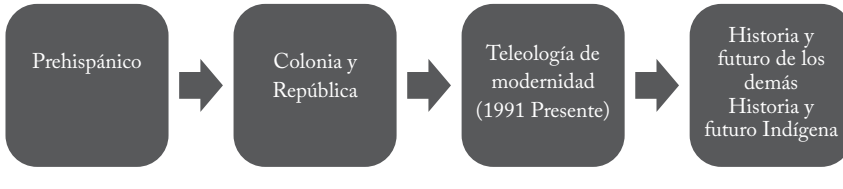


Figura 2. Otro modelo abstracto de la historia

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.

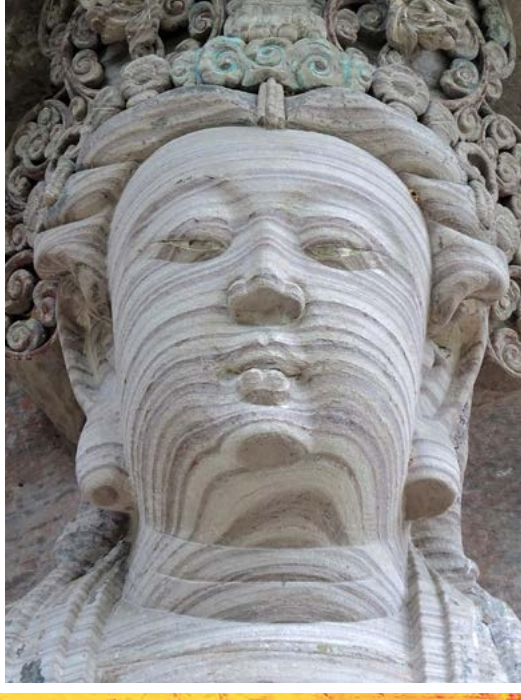
Esto es especialmente claro en las discusiones constantes que tenemos los arqueólogos con los *mamos*, quienes son los especialistas religiosos, y la comunidad en general cuando debemos explicar lo que hacemos. El ejemplo más reciente en mi trabajo ocurrió en 2017 después de una temporada de campo de 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 escultura estratigráfica: estudio de un caso de geoestética

Jeffrey Moser

La piedra hace cosas.[1] Desde la perspectiva de la ciencia moderna, tal vez la cosa más importante que hace, hablando epistemológicamente, es perdurar. Al transformarse de modo extremadamente lento, y al admitir cambios súbitos y radicales solo cuando se expone a grandes fuerzas como las erupciones volcánicas o a tecnologías ingeniosas como la talla lítica, la piedra resiste los poderes que vencen fácilmente a las cosas frágiles y carnosas. Debido a que la piedra se convierte en polvo mucho más lentamente que los seres humanos, expresa mundos que preceden y suceden al humano. La ciencia geológica moderna interpreta estos mundos como temporalidades que, hasta hace muy poco, operaban a escalas que excedían ampliamente el alcance de la historia humana. Pero a medida que los seres humanos han llegado a ser menos un «puntito» y más una «mancha» en el tiempo geológico, las rocas han encontrado nuevos lugares para depositarse en el tejido de nuestro pensamiento. La personalidad de las rocas parece menos impensable que hace una generación, y las dimensiones de otras epistemologías no geológicas de la roca, tal vez, parecen más relevantes para nuestra condición presente que aquellas que las encarnaciones pasadas de la academia habrían admitido.

1 Cuando ha sido posible, me he esforzado en limitar mis referencias académicas a idiomas comprensibles para los públicos de habla hispana e inglesa. Todos los errores, omisiones, y tergiversaciones son exclusivamente míos.

Como objeto de conocimiento, la piedra es el emblema de una tensión en la teoría crítica que abarca las humanidades contemporáneas. Esta tensión tiene varios nombres y se alimenta de varias tendencias teóricas según el marco disciplinario en el que opera. A menudo se destaca por la inserción del prefijo «eco», como en ecocrítica, ecohistoria del arte, o ecoarqueología; está fuertemente implicada en enfoques poshumanistas; y está firmemente incrustada en nuevos ámbitos explícitamente interdisciplinarios como las humanidades ambientales. Dentro del campo de la antropología sociocultural, podría entenderse como una tensión implícita en el término «ontologías alternativas», y por lo tanto un eje alrededor del cual orbitan las contribuciones a este volumen.

Eduardo Kohn caracterizó convincentemente el giro ontológico en la antropología como un giro contra el construccionismo social en sus múltiples formas. En lugar de una naturaleza estable y universal como base para identificar los modos de diversas culturas contemporáneas e históricas, los enfoques de la antropología relacionados con el giro ontológico tratan a la naturaleza como variable y compuesta; es decir, compuesta por una miríada de entidades impulsadas por sus propias agencias, cuya aparente participación en un sistema coherente y no humano es en realidad una construcción humana. Al tomar en serio la observación de que otras entidades no operan según el límite entre naturaleza y cultura, los antropólogos se resisten a la tendencia a tratar las construcciones alternativas de la realidad como meras construcciones de culturas alternativas, y se esfuerzan por reconocer estas construcciones como realidades igualmente posibles.[2]

La tensión es resultado del estatus moral de las «alternativas» que surgen de esta reconfiguración. Si nuestro interés se extiende más allá de la «realidad» como un objeto epistemológico que puede circunscribirse conceptualmente y multiplicarse infinitamente, hasta la *realidad* como un hecho ontológico con límites materiales, ¿a qué criterios debemos someter estas alternativas? ¿Cómo podríamos determinar qué ontologías alternativas pueden caber dentro de nuestra realidad compartida? En la medida en que algunas realidades no son mutuamente sostenibles, el giro ontológico plantea cuestiones éticas difíciles. Estas preguntas confunden porque, a diferencia de las oleadas anteriores de teoría feminista y teoría crítica de la raza, de estudios culturales e incluso de estudios animales, nos presentan entidades a las que no se puede extender fácilmente el modelo liberal de

2 Eduardo Kohn, «Anthropology of Ontologies», *Annual Review of Anthropology* 44 (2015): 311–327.

derechos de la Ilustración. Algunas de estas entidades se resisten a la consideración ética debido principalmente a su escala y complejidad. Entidades como el clima, o incluso la tierra como un todo, han atraído atención considerable precisamente porque son científica pero no éticamente comprensibles.[3] Debido a que las trayectorias, las agencias, y las necesidades de la miríada de entidades afectadas por tales «hiperobjetos» no son cuantificables, las implicaciones éticas de los cambios científicamente observados que están experimentando estos hiperobjetos son inherentemente inciertas.[4] Otras entidades se resisten a la consideración ética porque sus deseos, disposiciones, y agencias son difíciles de identificar. Aunque el comportamiento de los animales y las plantas sugiere claramente que quieren procrearse y crecer, no está del todo claro, científicamente hablando, lo que quieren las entidades como las nubes o montañas. Y, sin embargo, sabemos que muchas culturas, pasadas y presentes, han reconocido que esas entidades tienen una agencia considerable. Si vamos a tratar genuinamente las afirmaciones de esas culturas como válidas, no solo culturalmente, sino de hecho ontológicamente, entonces debemos articular una ética que se adapte al estado moral de esas agencias.

La piedra puede servir de cimiento para tal esfuerzo. La piedra demarca el límite entre las entidades que son y no son susceptibles de marcos antropocéntricos de razonamiento ético. Se objetiva fácilmente como un guijarro, herramienta, refugio o estatua, y por lo tanto es análoga a los montículos, nidos, túneles, y otras estructuras por las cuales muchos organismos (incluidos los humanos) se extienden a través de sus límites difusos. En este sentido, su valor ético puede entenderse como dependiente del valor ético del organismo que la utiliza.[5]

---

3 Amitav Ghosh, *The Great Derangement: Climate Change and the Unthinkable* (Chicago: University of Chicago Press, 2016); Bruno Latour, *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climactic Regime* (Cambridge: Polity, 2017).

4 Timothy Morton, *Hyperobjects: Philosophy and Ecology after the End of the World* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2013).

5 Es llamativo que gran parte de la literatura sobre la ontología de la piedra en los Andes sugiere que lo que importa es más la condición circunstancial de ciertas piedras como personas que el ser universal de la piedra como categoría material. See Catherine J. Allen, «When Utensils Revolt: Mind, Matter, and Modes of Being in the Pre-Columbian Andes», *RES: Anthropology and Aesthetics* 33 (Spring 1998): 18–27; Astvaldur Astvaldsson, «The Powers of Hard Rock: Meaning, Transformation and Continuity in Cultural Symbols in the Andes», *Journal of Latin*

Pero la piedra es simultáneamente ubicua y sin límites. Subyace en cualquier otra entidad en la superficie de la tierra e interactúa con todas estas entidades de una u otra manera. En este sentido, su estatus ético comparte la misma ambigüedad de los otros hiperobjetos.

El carácter simultáneamente confinado e hiperobjetivo de la piedra no es meramente el producto del razonamiento geológico moderno. Los filósofos neoconfucionistas en la China medieval, buscando un término para expresar el principio que hacía a cada cosa coherente consigo misma y coherente *también* con todas las cosas bajo el Cielo en una totalidad unificada, utilizaron la palabra *li* (patrón), que en su sentido más literal se refería al patrón de vetas minerales en las rocas. Cada roca tiene un patrón, y comparte ese patrón con la roca más grande de la que procede, que a su vez participa en el «patrón de la tierra» (*dili*) más amplio. *Li* también se usó como verbo que significaba esculpir minerales lustrosos y jaspeados como el jade nefrítico, de tal manera que «revelará el patrón» debajo de su superficie desgastada. La idea de que la geografía cambia a un ritmo inconmensurable con las escalas humanas de tiempo se atestigua de manera similar en varias fuentes medievales chinas, en las que los inmortales demuestran su edad insondable mencionando el número de veces que han visto los surcos de moreras transformarse en vastos mares (*sang tian cang hai*).[6]

La capacidad de la piedra para facilitar tal movimiento entre las escalas objetivas e hiperobjetivas del ser la convierte en una heurística ideal para enfrentar el desafío ético de las ontologías alternativas. En la medida en que el giro ontológico no es simplemente un intento de hacer descripciones más «émicas» del otro, sino un esfuerzo por aprender de los demás «posibles modos de llegar a ser de otra manera», las nociones alternativas de la piedra constituyen un dominio importante para la exploración.[7] Al lidiar con las otras ontologías de la piedra, podemos discernir mecanismos alternativos para pensar a través de las escalas de ser radicalmente discrepantes que confunden éticamente el giro ontológico más amplio.

American Cultural Studies 7.2 (1998): 203–223; Carolyn Dean, *A Culture of Stone: Inka Perspectives on Rock* (Durham, NC: Duke University Press, 2010).

6 Joseph Needham, *Mathematics and the Sciences of the Heavens and the Earth*, volumen 3 de *Science and Civilization in China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1959), 599–602.

7 Kohn, «Anthropology of Ontologies», 320-321.

Petrificar la heurística ontológica de esta manera requiere dos movimientos interrelacionados, uno conceptual y el otro probatorio. Conceptualmente hablando, las ontologías de la piedra se beneficiarían, irónicamente, de una menor atención a la ontología y más atención al afecto. Reconfigurar nuestra atención de esta manera, a su vez, ayudará a despertar objetos cuyo potencial probatorio ha sido sobrescrito con textos. Para entender por qué esto es necesario, detengámonos por un momento a considerar el desafío implícito de la aplicación de un marco de análisis antropológico desarrollado en el estudio de los pueblos indígenas de las Américas a un lugar como China.

Los esfuerzos antropológicos para articular concepciones alternativas de la realidad entre los pueblos indígenas de América del Norte y del Sur han subrayado repetidamente que todas las personas tienen conceptos, incluso si esos conceptos no se enuncian en términos filosóficamente explícitos.[8] Desde la perspectiva de tales antropólogos, una teoría de la realidad que está implícita en las palabras y acciones de una persona es tan válida como una teoría que está explícitamente teorizada. Si bien este reconocimiento de conceptos implícitos es inmensamente saludable, en la medida en que nivela el campo de juego entre los pueblos que se ocupan de teorías filosóficas abstractas y los que no lo hacen, puede tener efectos perniciosos cuando se aplica a culturas del pasado que dejaron una extensa documentación de su razonamiento teórico. En la medida en que las ontologías alternativas del pasado examinadas en este volumen están interesadas no solo en las ontologías actuales de otros pasados, sino también en las ontologías pasadas, debemos considerar las formas en que los recursos necesariamente parciales del historiador responden a nuestros términos de análisis. Una investigación histórica en busca de conceptos, a menos que se tomen medidas extraordinarias, privilegiará las fuentes que hablan en términos conceptuales, como los escritos de los eruditos neoconfucionistas de élite mencionados anteriormente. Pero al igual que el clero en la Europa medieval, los literatos confucionistas de educación clásica y los monjes budistas y taoístas, en las diversas entidades políticas que históricamente gobernaron el territorio ahora ocupado por el estado-nación de China, se esforzaron sistemáticamente por domesticar las diversas prácticas, actitudes,

8 A. Irving Hallowell, «Ojibwa Ontology, Behavior, and World View», en *Culture in History: Essays in Honor of Paul Radin*, editado por Stanley Diamond (New York: Columbia University Press, 1960), 17–49; Eduardo Viveiros de Castro, *Cannibal Metaphysics* (Minneapolis, MN: Univocal, 2014); Kohn, «Anthropology of Ontologies», 320.

e ideas de las personas de estos dominios integrándolas en marcos de significado ortodoxos.[9] El acceso a las ontologías alternativas de estas personas sobrescritas requiere liberarlas de esos marcos textuales, o al menos reconocer que su imbricación en dichos marcos es incompleta.[10]

Los modelos epistemológicamente voraces generados por las élites letradas dominan la extensa literatura sobre las interpretaciones históricas «chinas» de las rocas, las montañas, y el paisaje. Las referencias al jade en los clásicos confucianos y la poesía de los literatos medievales rigen la historiografía cultural de la nefrita, la jadeíta, y los minerales relacionados.[11] Las relatos de peregrinajes y los registros en los templos de monjes, sacerdotes, y funcionarios eruditos configuran las historias de las montañas sagradas.[12] Y las obras de artistas de la corte clásicamente educados como Guo Xi (muerto en el 1090) y caballeros pintores como Zhao Mengfu (1254-1322) guían la interpretación de la pintura de paisajes.[13] En los últimos años, se han hecho esfuerzos para documentar las historias culturales de las prácticas geológicas que se conservan tanto en forma material como textual, como las inscripciones religiosas de las laderas de las montañas o la escultura de las piedras de tinta, pero el «imperio del texto» permanece, en

9 Este fenómeno lo explora a fondo Robert Hymes en *Way and Byway: Taoism, Local Religion, and Models of Divinity in Sung and Modern China* (Berkeley: University of California Press, 2002).

10 Sobre los límites del texto para la historiografía de China, véase a Christian de Pee, «Material Ambiguity and the Hermetic Text: Cities, Tombs, and Middle Period History», *Journal of Song-Yuan Studies* 34 (2004): 81–94.

11 Para tener una visión general, véase a Jessica Rawson, *Chinese Jade from the Neolithic to the Qing* (London: British Museum Press, 1995).

12 Un importante ejemplo reciente de la literatura sobre montañas sagradas es Wei-cheng Lin, *Building a Sacred Mountain: The Buddhist Architecture of China's Mount Wutai* (Seattle: University of Washington Press, 2014).

13 Considérense, por ejemplo, los escritos citados en textos introductorios como *Three Thousand Years of Chinese Painting*, editado por Richard Barnhart, Yang Xin, Nie Chongzheng, James Cahill, Lang Shaojun, y Wu Hung, (New Haven: Yale University Press, 2002), y catálogos de grandes exposiciones como *Possessing the Past: Treasures from the National Palace Museum, Taipei*, Wen C. Fong, y James C. Y. Watt, (New York: Metropolitan Museum of Art, 1996).

general, firmemente en su lugar.[14] Observar de esta manera la influencia historiográfica de la escritura de élite no pretende de ninguna manera criticar las muchas excelentes historias del mundo material que los académicos han rastreado a través de textos históricos escritos en chino, sino simplemente recordar que estas historias solo forman parte de un relato más amplio.

Para descubrir el mundo de aquellos que pensaban de otra manera, un enfoque que enfatice los afectos más que los conceptos revivirá las fuentes —principalmente artefactos materiales— donde se conservan las huellas de las agencias no representadas en el texto.[15] Buscar agencias a través de los afectos no significa que los creadores de los artefactos en los que se conservan los rastros de esas agencias fueran menos conceptuales que las élites literatas y monásticas con quienes compartían el espacio; solo que sus conceptos se conservan en rastros que son menos susceptibles al análisis conceptual. Aunque las dificultades de girar hacia el afecto están bien documentadas,[16] la atención al contexto más amplio de las prácticas materiales en las que históricamente se produjo y se usó el artefacto, puede mitigar al menos parte del sesgo inherente al intérprete. Si estamos dispuestos a aceptar que ciertos estímulos sensoriales generan respuestas consistentes, así no lo sean las interpretaciones de dichas respuestas, en todos los seres humanos, entonces la atención al afecto de los objetos puede ser una heurística útil para desentrañar las dimensiones de la experiencia histórica no contada en el registro textual.

En este ensayo, utilizo el término *geoestética* para alentar este giro al afecto en nuestra investigación de ontologías pasadas de la piedra. Hasta donde tengo entendido, el término se usó por primera vez en el campo de la geografía cultural

---

14 Ejemplos significativos de tales historias culturales incluyen a Robert E. Harrist, *The Landscape of Words: Stone Inscriptions from Early and Medieval China* (Seattle: University of Washington Press, 2008), y Dorothy Ko, *The Social Life of Inkstones: Artisans and Scholars in Early Qing China* (Seattle: University of Washington Press, 2017). Sobre escritura y autoridad, véase a Christopher Leigh Connery, *The Empire of the Text: Writing and Authority in Early Imperial China* (Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1998) y especialmente a Mark Edward Lewis, *Writing and Authority in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1999).

15 Un ejemplo reciente de tal enfoque se encuentra en Jonathan Hay, *Sensuous Surfaces: The Decorative Object in Early Modern China* (Honolulu: University of Hawai'i Press, 2010).

16 Véase, por ejemplo, la crítica mordaz en Ruth Leys, «The Turn to Affect: A Critique», *Critical Inquiry* 37.3 (Spring 2011): 434–472.

para llamar la atención a los mecanismos específicos de los medios por los cuales las «imaginaciones geográficas» generales se evidenciaban y particularizaban en construcciones específicas de lugar, tanto reales como representadas.[17] Recientemente, el término migró al campo de la historia del arte como un sustituto más melifluo que la expresión semánticamente torpe «ecohistoria del arte» y, lo que es más importante, como una figura de las tensiones antes mencionadas en la inflexión ecológica a la ontología.[18] Lo uso en este último sentido, y como una forma de poner de relieve, a través de la dimensión afectiva de la estética, un interés en aquellos aspectos de la experiencia humana del entorno geológico que nunca llegaron al nivel de reconocimiento cognitivo explícito y representación simbólica.

UNA ONTOLOGÍA AFECTIVA DE LA ESCULTURA TALLADA EN ROCA

El resto de este ensayo es un estudio de caso que tiene como objetivo demostrar cómo uno podría, en la práctica, articular una geoestética en el contexto de un conjunto particular de textos y cosas. Centrándome en un grupo de inscripciones y esculturas medievales talladas en roca en el oeste de China, me esfuerzo por excavar las maneras en que la idea abstracta de la presencia inmanente de Buda en cosas insensibles, el imaginario textual de bodhisattvas emergentes, y el diseño formal de la escultura operaron simbióticamente para producir un sentido distintivo del entorno geológico. Sostengo que esta simbiosis puede entenderse productivamente como geoestética, en el sentido de que constituye un modo experiencial de valorar e interactuar con el tejido geológico de la tierra, y que esta geoestética representa una ontología implícita de la piedra.

---

17 David Matless, «The Geographical Self, the Nature of the Social and Geoaesthetics: Work in Social and Cultural Geography, 1996», *Progress in Human Geography* 21.3 (1997): 397–400.

18 El término se usó de esta manera por varios de los panelistas que participaron en el foro «Geoaesthetics in Early Modern and Colonial Worlds» organizado por Sugata Ray y Hannah Baader el 4 de febrero de 2016 en la College Art Association Annual Conference en Washington DC.

Una dimensión clave de mi afirmación es que la relación entre las esculturas y la geoestética local fue recíproca: la geoestética guio a los escultores en su trabajo, pero también fue producida por la escultura. En palabras de Ian Hodder, la escultura estaba fundamentalmente «enredada» o «entramada» (en inglés, «entangled») en una red más amplia de relaciones materiales y simbólicas que se reestructuraron en el proceso de su creación y uso.[19] Como veremos, la traducción de las relaciones de la producción de la escultura con las relaciones de su acogida no fue transparente. La vasta arquitectura de marcos de madera que alguna vez estuvo en el sitio, fundamentalmente enmarcó y guio la experiencia de los visitantes de la escultura, y el deterioro de esa arquitectura a lo largo del período imperial tardío, permite encuentros modernos con la roca que son mucho más análogos a los de los primeros escultores que aquellos disponibles para los visitantes medievales tardíos. Al explorar las discrepancias entre la experiencia medieval y la moderna del sitio, me esfuerzo por mostrar cómo la brecha entre el presente y el pasado expone irónicamente las temporalidades incipientes de la roca.

Las esculturas en cuestión fueron talladas en áreas de roca expuesta en acantilados y laderas del moderno condado chino de Anyue, ubicado en la provincia de Sichuan, durante las dinastías Tang (618-907) y Song (960-1279). Se encuentran entre los cientos de grupos separados de imágenes budistas esculpidas en la roca que existen en Sichuan, los cuales datan de mediados del primer milenio hasta finales del segundo milenio d. de. C., y que colectivamente constituyen uno de los grupos de esculturas religiosas en roca viva más importantes del mundo. Las esculturas de Sichuan son a su vez parte de una tradición aún más grande de esculturas talladas en roca que se extiende por todo el continente asiático e incluye ejemplos tan famosos como las imágenes monumentales de Longmen y los otrora grandes Budas de Bamiyán, Afganistán. Los valores y supuestos que encarnan estas esculturas son muchos y muy variados, y cualquiera que sea la similitud de forma y función que puedan compartir, no propongo descubrir una geoestética común a todas. De hecho, mi objetivo es discernir una geoestética particular que, al igual que las rocas hacia las que se dirigía, se arraigaba en

19 Ian Hodder, *Entangled: An Archaeology of the Relationships between Humans and Things* (Chichester, UK: Wiley-Blackwell, 2012).

un lugar específico en la superficie de la tierra y en un período particular de su historia.

Mi análisis se desarrolla en cuatro etapas. Primero, examino la forma en que el *Sutra del Loto*, tal vez la escritura sagrada más ampliamente compartida y omnipresente en todo el budismo de Asia oriental, usó la tierra como una figura para lo divino. En la segunda sección, me concentro en las esculturas de Anyue, con las que, por contraste, interactuó una comunidad local mucho más pequeña. Centrándome específicamente en el ejemplo más famoso y monumental, el Buda reclinado de Wofoyuan, identifico las características visuales que distinguen a esta imagen de las otras esculturas de los alrededores. En la tercera sección, sostengo que estas discrepancias visuales revelan un intento, por parte de los escultores, de alinear las cualidades formales de la roca natural con el significado simbólico del Buda reclinado, tal como lo entendía la comunidad local. Sobre la base del trabajo de Sonya Lee, Eugene Wang, y otros, sugiero que los determinantes de esta comprensión local incluyen algunos referentes que fueron ampliamente compartidos, como el *Sutra del Loto*, y otros delimitados más estrechamente, como la fama de la piedra local. En la sección final, evalúo las formas en que el hecho de ocultar posteriormente la escultura detrás de una superestructura arquitectónica transformó la geoestética del sitio, haciendo que la relación particular entre el Buda reclinado y el entorno geológico fuera menos accesible y al mismo tiempo aumentara una sensación más general de inmanencia pétrea en todas las esculturas del sitio.

EMERGER DE LA TIERRA

El *Sutra del Loto* está repleto de visiones de infinitud sin límites. Ninguna de estas visiones es más llamativa que el comienzo del capítulo quince: «Emerger de la Tierra». La ocasión era la muerte inminente del Buda histórico Śākyamuni. En ese momento, el sutra nos dice que un gran número de mahāsattvas, los más grande de todos los bodhisattvas, esas divinidades que postergaban su propia iluminación para ayudar a los seres conscientes en el camino al despertar, suplicaron al Buda que les diera permiso para preservar, recitar, copiar, y rendir homenaje al *Sutra del Loto* para que quedara disponible para el mundo después de que el Buda se hubiera ido. Ante esto, el Buda respondió que no era necesario

que preservaran y promovieran el sutra porque ya existían mahatsattvas iguales en número «a las arenas de sesenta mil Ganges» que estaban preparados para preservar y enseñar el sutra.

El sutra continúa:

> Cuando el Buda dijo esto, temblaron todas las tierras del gran cosmos múltiple del mundo sahā (el mundo del sufrimiento, nuestro mundo) y la tierra se dividió. De esta grieta, aparecieron simultáneamente incalculables miles de millones de bodhisattvas mahāsattvas. Todos estos bodhisattvas tenían cuerpos dorados dotados con las treinta y dos marcas e irradiaban inconmensurables rayos de luz. Todos ellos habían estado viviendo antes en el espacio bajo la tierra del mundo sahā. Habiendo escuchado el sonido de las enseñanzas de Sakyamuni, todos estos bodhisattvas emergieron desde abajo.
>
> Cada uno de esos bodhisattvas presidió una gran asamblea y cada uno condujo un séquito igual en número a las arenas de sesenta mil ríos Ganges. Sin mencionar a los que trajeron séquitos iguales a las arenas de cincuenta mil, cuarenta mil, treinta mil, veinte mil o diez mil Ganges. O un séquito tan pequeño como las arenas de un Ganges, medio Ganges, un cuarto de Ganges, o tan pequeño como una milésima, una diezmilésima o una millonésima parte de un Ganges. O aquellos en cuyo séquito se contaba solo un trillón, o un billón, o un millón. O solo cien mil, o apenas diez mil. O solo mil, o cien, o diez. O el que trajo con él solo cinco, cuatro, tres, dos o un discípulo. O aquellos que vinieron solos. Tales eran ellos, entonces, inconmensurables, ilimitados, más allá de cualquier cosa que pueda saberse mediante el cálculo, la correlación o la parábola.
>
> . . . Mientras estos bodhisattvas mahatsattvas que habían emergido de la tierra empleaban las miríadas de métodos de alabanza de los bodhisattvas para alabar al Buda, trascurrió un intervalo de ochocientos millones de años.[20] En ese momento, el Buda Śākyamuni permaneció en silencio, y las cuatro clases de creyentes permanecieron igualmente silenciosas durante ochocientos millones de años, pero debido a los

20 Literalmente, «cincuenta pequeños kalpas.» Un kalpa es un período de tiempo extremadamente largo. Según un cálculo, el «pequeño kalpa» es el equivalente a dieciséis millones de años, de ahí ochocientos millones en total.

> maravillosos poderes del Buda, a los miembros de la gran asamblea les pareció sólo como medio día.[21]

Esta visión espectacular destaca dos temas que se repiten con frecuencia en todo el *Sutra del Loto* y en el corpus más amplio del Mahāyāna, las escrituras sagradas budistas que circulaban en el oriente de Asia. La primera es la discrepancia entre la escala cotidiana de las actividades humanas típicas y el vasto alcance cósmico de lo divino. La retórica del pasaje de enumeración máxima, cien mil millones de billones, expresa números tan vastos que exceden todos los métodos de cálculo. Ni siquiera la metáfora o la parábola son suficientes; las medidas humanas son fundamentalmente incapaces de abarcar lo real. Al negar «el cálculo, la correlación, y la parábola», el *Sutra del Loto* incluso expresa lo inadecuado de su propia retórica, alentando a su lector a reconocer que también es simplemente un vehículo provisional para una verdad inefable.

El segundo tema, que se deriva del primero, es la discrepancia entre la experiencia y la realidad. El poder del Buda es tan grande que hace parecer que los milenios trascurran en un abrir y cerrar de ojos. Con esta visión, el *Sutra del Loto* invita al lector a imaginar una realidad más interior y profunda que subyace bajo la experiencia rutinaria del mundo, un vasto torrente de tiempo que socava los límites de los sentidos. Los múltiples bodhisattvas y sus eones de silencio ya están aquí, y se manifiestan en cada momento. Pero están más allá de los límites de nuestra percepción.

Ambos temas hacen eco del imaginario geológico moderno de la piedra como una entidad que se extiende a través de las distancias y existe en temporalidades que exceden radicalmente el alcance de la experiencia humana convencional. La oscilación de la piedra entre lo limitado y lo hiperobjetivo hace eco de la oscilación del sutra entre lo cotidiano y lo cósmico, y sugiere que la elección de «Emerger de la Tierra» como un marco para articular esta oscilación no era una coincidencia. Las similitudes entre las representaciones de la piedra en el budismo antiguo y en la geología moderna, aluden a la agencia de la piedra como una entidad ontológica que trasciende la cultura. Pero los temas gemelos de las

---

21 Kumārajīva (344–413 CE), *Miaofa lianhua jing*, T262, f. 5, 39c19-38. Traducción adaptada de las de *The Lotus Sutra*, traducido por Tsugunari Kubo and Akira Yuyama (Berkeley, CA: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007), 209–210, y *The Lotus Sutra*, traducido por Burton Watson (New York: Columbia University Press, 1993), 212–213.

inconmensurables escalas humanas y cósmicas del tiempo y el espacio también se conjugan más específicamente en las interpretaciones budistas.

Las tradiciones de élite de la hermenéutica budista, las tradiciones consideradas dignas de inscripción en texto, típicamente entienden estos y otros pasajes del *Sutra del Loto* como argumentos de la naturaleza engañosa de la mente humana. Desde su perspectiva, la aparente ausencia de seres divinos en el mundo era el producto de una falsa conciencia que confundía la percepción con la realidad. Al entrenar la mente para reconocer sus confusiones a través de prácticas ritualizadas de meditación, visualización y recitación, sostenían ellos, uno podría despertar a la realidad de los seres divinos existentes en todas partes y en todo momento.

En términos doctrinales, tales nociones se describen generalmente como expresiones de la idea de la no dualidad: la noción de que la tierra pura de Buda y el mundo terrenal de la existencia humana no están finalmente separados el uno del otro. Como lo caracterizó Jacqueline Stone, la doctrina de la no dualidad sostenía que el reino del Buda era «en cierto sentido inmanente en el mundo presente, aunque radicalmente diferente de nuestra experiencia ordinaria, estando libre de decadencia, peligro, y sufrimiento».[22] La noción de la inmanencia perpetua del Buda en el mundo de los fenómenos se expresa más claramente en el decimosexto capítulo del *Sutra del Loto*, que contiene una famosa declaración del Buda sobre la historia de su vida, en la que vivió como príncipe, renunció al mundo, logró despertarse sentado bajo el árbol Bodhi, predicó a sus discípulos, y finalmente pasó a la extinción del nirvana, diciendo que todo era solo una ficción conveniente.[23] El Buda simplemente hizo gala de su nirvana como un medio habilidoso de alentar a otros a seguir sus enseñanzas. Utilizando la misma técnica de enumeración máxima, comparando el número de eones desde que logró la iluminación con la cantidad de granos de polvo en billones de mundos, Buda explica que todo este tiempo, de hecho, «permaneció constantemente en este mundo *sahā*, enseñando y convirtiendo» a seres vivientes.[24] En lugar de un

22 Jacqueline Stone, «Realizing This World at the Buddha Land», en *Readings of the Lotus Sūtra*, editado por Stephen Teiser y Jacqueline Stone (New York: Columbia University Press, 2009), 209-236.

23 T262, f. 5, 42b01–43b10.

24 T262, f. 5, 42b07–42c21. El mundo sahā es nuestro mundo, el mundo material del sufrimiento habitado por todos los seres mortales.

Buda histórico cuya vida transcurrió en tiempo narrativo, el *Sutra del Loto* presenta a Buda como una presencia constante en todos los tiempos.

Una línea prominente de interpretación, asociada más estrechamente con el patriarca tiantai Zhanran (711-782), tomó las afirmaciones del *Sutra del Loto* sobre la inmanencia del Buda como justificación para sostener que incluso las cosas insensibles como las rocas y los árboles tenían capacidad de iluminación. Si el Buda era omnipresente, desde la perspectiva de Zhanran se desprendía que cada aspecto del mundo fenomenológico, incluso el guijarro más pequeño o la brizna de hierba, estaba dotado de la naturaleza de Buda.[25] Aunque otras escuelas de in-

25 Stone, «Realizing This World», 212. Aquí es importante observar la distinción entre la conciencia y la naturaleza búdica que subyace en los debates doctrinales del oriente asiático sobre los límites de la salvación. Aunque pensadores como Zhanran argumentaron que debido a que la naturaleza de Buda impregnaba la totalidad de la realidad, el potencial de salvación que se deriva de la posesión de naturaleza búdica se extendía a todas las entidades, no argumentaron que esto también significaba que todas las entidades eran sensibles. Por el contrario, mantuvieron la distinción articulada en la soteriología del budismo indio primitivo entre seres sensibles como los humanos, los animales y las divinidades, y los seres insensibles como las plantas, los árboles y las rocas. El problema, en otras palabras, no era el alcance de la conciencia sino el alcance de la salvación. En el contexto de estos debates, fueron las plantas, y no las rocas, las que figuraron de manera más prominente. Debido a que las plantas eran universalmente reconocidas por los participantes en estos debates como insensibles y sin embargo compartían ciertas características con los seres sensibles (por ejemplo, crecimiento, muerte, decadencia), eran vehículos convenientes para presentar argumentos a favor del potencial universal para la salvación. Si se pudiera demostrar que las plantas tienen naturaleza búdica a pesar de su insensibilidad, entonces el argumento principal en contra de la universalidad de la naturaleza búdica, que era exclusiva de los seres sensibles, sería refutado. Por el contrario, si se pudiera demostrar que las plantas carecían de naturaleza búdica, se desprendía que incluso entidades menos animadas también carecían de ella. El resultado fue la marginación relativa de las rocas con respecto a las plantas en los debates doctrinales de élite. Aunque ciertamente hubo historias milagrosas y otros relatos de rocas volando, flotando, y comportándose en general como seres vivos, estas actividades generalmente se entendieron, en el contexto de la doctrina budista, como respuestas kármicas del mundo insensible a la acción meritoria de los seres sensibles, en lugar de expresiones de las capacidades intrínsecas de las rocas como tales. Los relatos sobre piedras animadas se consideraban milagrosos precisamente porque las piedras en estos relatos se comportaban de maneras que se entendía que trasgredían su naturaleza de piedras. Véase a Fabio Rambelli, *Buddhist Materiality* (Stanford, CA: Stanford University Press, 2003), 12–14. Para ver un recuento más amplio de las implicaciones doctrinales del estado liminal de las plantas, véase Fabio Rambelli, *Vegetal Buddhas: Ideological Effects of*

terpretación no llevaron la lógica tan lejos, estuvieron de acuerdo con la noción esencial de que el mundo fenomenológico de la experiencia humana vivida era fundamentalmente inseparable del reino puro del Buda.

Una de las características que hicieron del *Sutra del Loto* un texto tan popular históricamente es que articuló estas ideas abstractas a través de visiones espectaculares basadas en la experiencia mundana del mundo material. El extraordinario espectáculo de «Emerger de la Tierra» procede de los fenómenos ordinarios de la tierra. El temblor y el agrietamiento de la tierra eran acontecimientos inquietantes pero familiares para la gente de las regiones del oriente de Asia propensas a los terremotos. Y el término utilizado para describir la forma en que los bodhisattvas brotaron de esta abertura, *yong chu*, se usa típicamente en las lenguas siníticas para expresar el burbujeo del agua en los manantiales o la ondulación de las nubes y la niebla. Al representar lo divino en el vocabulario de la tierra y describir el surgimiento de los bodhisattvas como si se tratara de un fenómeno natural, el *Sutra del Loto* invita a sus lectores a sentir los terremotos, manantiales y nubes como signos de la presencia del Buda.

Las personas que vivían en la China medieval experimentaban el *Sutra del Loto* de muy diversas maneras. Algunas lo leían como texto, con o sin comentarios entre líneas. Otras lo oían a través del canto. Algunas lo presenciaban como historias recontadas. Algunas lo oyeron a través de sus ecos en otras escrituras sagradas. Algunas estaban familiarizadas con más de una de las diferentes traducciones chinas del texto original en sánscrito. Algunos lo conocían como un todo compuesto; la mayoría lo conocía por fragmentos, y algunos fascículos eran más populares y se reproducían con más frecuencia que otros. Prácticamente todas lo experimentaban con sus sentidos de la vista, el oído, y el olfato mediante representaciones pintadas y esculpidas de sus figuras centrales y momentos clave, mediante interpretaciones didácticas de su contenido y a través de rituales en los que se integraban todas estas objetivaciones. Eugene Wang sostiene que todas estas iteraciones parciales y fragmentarias produjeron colectivamente un «mundo» del *Sutra del Loto* que existía independientemente del texto canónico en sí. Cuando los individuos históricos visualizaban el *Sutra del Loto* en sus mentes, «se aproximaban al mundo imaginario del *Sutra del Loto* inherente al texto» con la «imagen del mundo que llevaban en sus mentes, que ya tenía su propia

---

Japanese Buddhist Doctrines on the Salvation of Inanimate Beings (Kyoto: Scuola Italiana de Studi sull'Asia Orientale, 2001).

estructura topográfica interna y su lógica espacial, una red mental en la que trazaban las escenas dispares del *Sutra del Loto*».[26]

Una de las suposiciones importantes del enfoque de Wang es que la «imagen del mundo» sobre la cual los individuos históricos trazaron el *Sutra del Loto* se extendía más allá de ese texto particular para abarcar una topografía enriquecida con impresiones recordadas. Esta topografía incluía otras representaciones escritas y visuales de deidades y paraísos budistas, así como la memoria incorporada del ritual y la peregrinación budista. Pero también incluía otros sentidos del mundo, no explícitamente budistas: la memoria del lugar y la imaginación de lo exótico. Al igual que el molinero Menocchio en *El queso y los gusanos* de Carlo Ginzburg, las comunidades de la China medieval experimentaron las vívidas imágenes del *Sutra del Loto* a través de las diversas asociaciones y referencias que alimentaban su experiencia del mundo, localmente compartida y geográficamente delimitada.[27] Para articular la experiencia afectiva del *Sutra del Loto*, es necesario considerar la forma en que fue producido y enmarcado en conjuntos de cosas materiales históricamente específicas y espacialmente restringidas. Las esculturas de Anyue constituyen uno de tales conjuntos.

EL BUDA RECLINADO

El condado de Anyue se encuentra entre las importantes ciudades de Chengdu y Chongqing, más o menos equidistante de ambas, cerca del centro de la fértil cuenca de Sichuan. Una topografía ondulante de valles bajos y colinas, tallada en el lecho del antiguo lago que alguna vez llenó la cuenca, se extiende a través de la mayor parte del condado. En toda la región, la erosión ha dejado expuestas secciones verticales de piedra arenisca, piedra caliza, y otros materiales sedimentarios que una vez conformaron el lecho del lago. En el transcurso del período medieval y a comienzos de la modernidad, entre los siglos VI y XVI d. de. C., miles de imágenes budistas, taoístas, y confucianas, así como repositorios de

26 Eugene Wang, *Shaping the Lotus Sutra: Buddhist Visual Culture in Medieval China* (Seattle: University of Washington Press, 2005), xx.

27 Carlo Ginzburg, *The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Sixteenth Century Miller*, traducido por John y Anne Tedeschi (Baltimore, MD: Johns Hopkins University Press, 1980), xii.

escrituras fueron talladas en estas paredes de piedra expuestas, en sitios que incluyen Wofoyuan («El Templo del Buda Reclinado»), Qianfozhai («La Fortaleza de los Mil Budas») y Mingshansi («El Templo en la Montaña del Té»). A diferencia de algunas de las esculturas de piedra más monumentales, patrocinadas por el imperio en otras partes de China, las esculturas en Anyue, hasta donde podemos determinar sobre la base de las inscripciones dedicatorias existentes, fueron patrocinadas por funcionarios, monjes, terratenientes, y otras élites locales prominentes.[28]

Las afinidades estilísticas, compositivas, e iconográficas entre estas esculturas y las de los condados vecinos (la más famosa es Dazu, inmediatamente al suroriente) apuntan a la existencia de una tradición común de artesanía regional. Las más antiguas entre estas esculturas, esencialmente las anteriores al siglo IX, también comparten similitudes importantes con las esculturas budistas talladas en roca en el centro y el norte de Sichuan. Estas esculturas, a su vez, constituyen una rama regional del estilo metropolitano de la corte Tang, que combina las caras característicamente llenas y los cuerpos robustos de la escultura Tang con un relieve más alto y una recesión espacial más ilusionista.[29]

La más monumental de todas las esculturas de Anyue, y también una de las primeras, es el Buda reclinado del epónimo Wofoyuan, el «Templo del Buda Reclinado» (figura 1). Con un tamaño de veintitrés metros de la cabeza a los pies, la colosal figura es la más grande que existe de su tipo en la China medieval y uno de los pocos ejemplos de Sichuan. Representando el momento crucial del parinirvana de Buda, cuando la iluminación que el Buda histórico Śākyamuni había logrado bajo el árbol Bodhi se actualizó en el momento de su muerte, el Buda reclinado se muestra en un estado de paz serena, con sus ojos cerrados y el rostro inexpresivo, señalando la liberación final del sufrimiento de la existencia.

El Buda recostado se encuentra entre una red de imágenes excavadas en la roca y repositorios de escrituras sagradas en las paredes enfrentadas de la parte baja del cañón colindante con uno de los afluentes del río Paomatan. Las tallas en el cañón ocupan un total de 125 grutas individuales, organizadas en varios grupos que se extienden sobre un rango de aproximadamente 250 metros. Las grutas se

---

28 Sonya Lee, «The Buddha's Words at Cave Temples: Inscribed Scriptures in the Design of Wofoyuan», *Ars Orientalis* 36 (2009): 63.

29 Lee, «The Buddha's Words», 43.

Figura 1. Figura 1. El Buda reclinado de Wofoyuan. Anyue, Sichuan. Primera mitad del siglo VIII d. de. C. (Sergey Shugrin / Getty Images).

pueden dividir en dos tipos diferentes. Quince son cámaras más profundas, con plantas y perfiles cuadrados, que miden cuatro metros cuadrados en promedio. Cada una de estas cámaras está abierta por un lado, con las tres paredes restantes grabadas con el texto de una o más escrituras budistas. En la mayoría de los casos, estas inscripciones llenan la totalidad de las paredes en densas columnas de caracteres chinos estándar (*kaishu*). Las grutas restantes son nichos menos profundos con múltiples imágenes de Budas, bodhisattvas y otras figuras divinas talladas en altorrelieve. Cada repositorio de escrituras está flanqueado por uno o más nichos de imágenes, lo que sugiere cierta correspondencia entre la iconografía y la disposición de las imágenes y el contenido o significado de la(s) escritura(s) en el mismo. Como resultado de estos agrupamientos de textos e imágenes, las grutas colectivamente presentan una serie compleja de acertijos, cuyo desciframiento ha dominado el limitado estudio académico del sitio.[30]

Aunque no es posible datar con seguridad cada gruta, la evidencia acumulada de las inscripciones dedicatorias que acompañan a varias de las tallas apunta a tres fases distintas de construcción, con un período de máxima actividad alrededor del año 730, otro alrededor del año 950, y una fase final que abarca el siglo XII.[31] Estas inscripciones también revelan, de manera inusual, que se dedicó una atención considerable a preservar y restaurar las imágenes anteriores durante los períodos intermedios de actividad comparativamente escasa.[32] Esto hace que Wofoyuan sea una excepción. La mayoría de las grutas de imágenes en Sichuan son complejos palimpsestos de esculturas antiguas y más nuevas, cuya edad relativa suele ser muy difícil de determinar. Tales grutas están normalmente datadas en un rango de años que abarca incluso varios siglos. Las grutas de Wofoyuan, por el contrario, se pueden trazar más fácilmente en una línea de tiempo, y la evolución del sitio a lo largo de las tres fases se puede seguir con más facilidad.

---

30 El ensayo de Sonya Lee «Las palabras de Buda» constituye la interpretación más completa y coherente del sitio en cualquier idioma. El diseño y el contenido de las grutas de escultura de Wofoyuan y los repositorios de escrituras están ampliamente documentados en Qin Zhen, Zhang Xuefen, y Lei Yuhua, *Anyue Wofoyuan kaogu diaocha yu yanjiu* (Beijing: Kexue chubanshe, 2015), que efectivamente resume la mayoría de los informes chinos anteriores. Para más bibliografía, véase Lee, «The Buddha's Words», 72–76.

31 Lee, «The Buddha's Words», 41.

32 Lee, «The Buddha's Words», 41, 44–46.

Wofoyuan es también, en general, más coherente ideológicamente que muchos otros grupos de esculturas de roca que se encuentran en el área. Aunque las filiaciones doctrinales particulares del sitio son difíciles de determinar, los textos y la iconografía son exclusivamente budistas. Otros sitios son más «sincréticos»: presentan imágenes budistas junto con representaciones de deidades taoístas y dignidades confucianas.[33] Aunque el grado en que la gente local reconocía tales conjuntos como sincréticos es una pregunta abierta, la ausencia de estos ingredientes más populares en Wofoyuan sugiere que los monjes de élite, quienes solían estar menos dispuestos que los practicantes de otras religiones a admitir elementos no budistas en sus espacios rituales, jugaron un papel comparativamente más grande en la supervisión del programa iconográfico del sitio. Junto con la claridad de su línea de tiempo, esta coherencia hace que el sitio sea relativamente más apto para la interpretación programática que otros sitios en la región.[34]

El Buda reclinado es sin duda la imagen dominante en Wofoyuan, y el foco de su evolución. Datado en la primera mitad del siglo VIII d. de. C., pertenece a la fase más temprana del sitio. Localizado en el centro de un grupo considerable de nichos de imágenes e inmediatamente adyacente a dos cámaras de escrituras, está de cara al otro lado del cañón. Directamente frente a él, de hecho, justamente en su línea de visión, están las primeras tallas en la pared de enfrente: dos nichos de imágenes y dos cuevas de escrituras. A partir de este punto, la mayoría de las grutas restantes en el sitio continúan hacia el oriente a lo largo de la misma pared (figura 2). La yuxtaposición del Buda reclinado y las grutas enfrentadas, y la progresión lineal de estas grutas, sugiere una considerable deliberación e intencionalidad detrás de la ubicación de los diversos elementos escultóricos e inscripciones del sitio. Lo que es más importante, sugiere un reconocimiento sostenido y una instanciación del Buda reclinado como el eje organizador del sitio a lo largo de sus tres fases de evolución.

En su innovador estudio sobre Wofoyuan, Sonya Lee utiliza estas y otras correspondencias entre los diversos elementos del sitio para «trazar la lógica del

33 Véase, por ejemplo, a Tom Suchan, «The Cliff Sculpture of Stone-Gate Mountain: A Mirror of Religious Eclecticism in the Art of Twelfth-Century Sichuan», *Archives of Asian Art* 57 (2007): 51–94.

34 Lee, «The Buddha's Words», 46.

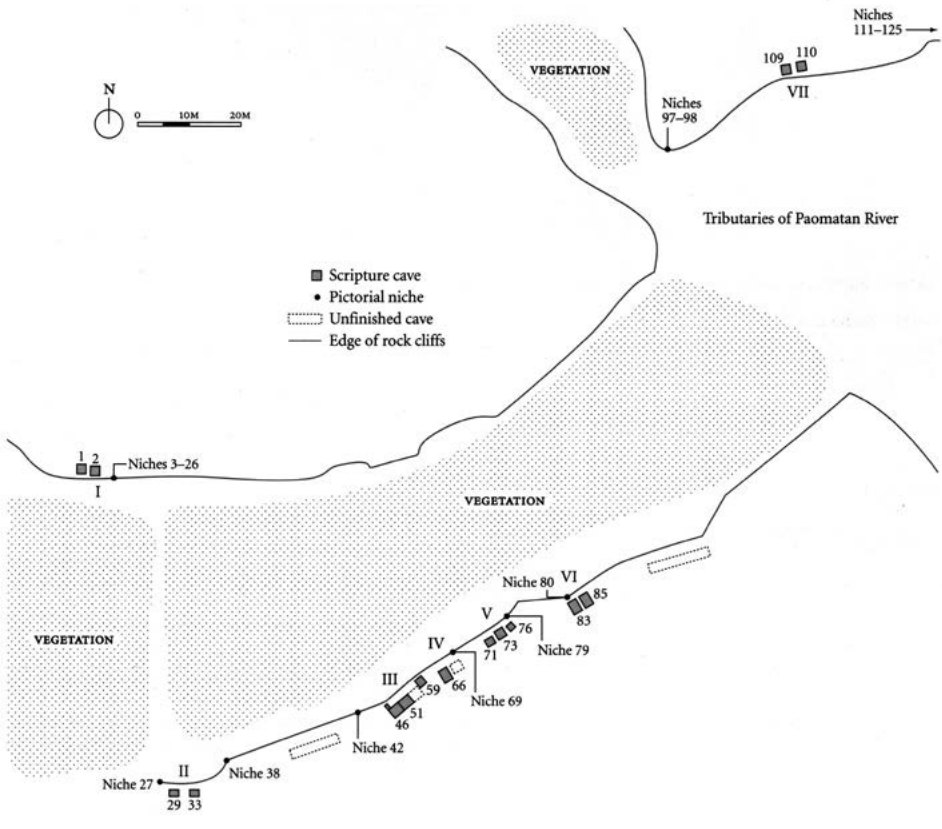


Figura 2. Plano de Wofoyuan. Tomado de Lee, "The Buddha's Words," 40.

diseño» y formular «tesis comunes que señalan la inclinación doctrinal o ideológica del programa como un todo».[35] Al considerar las cámaras de las escrituras como las anclas de un programa escultórico más amplio, ella sostiene convincentemente que «la misma selección y distribución» de los textos allí incluidos «también fue meticulosamente planificada para dar forma al diseño del sitio y articular su intención».[36] El objetivo esencial de este continuo de texto e imagen, propone ella, fue «articular un programa tangible de soteriología» en el que «la ausencia del Buda histórico del reino humano fue hábilmente borrada por una afirmación enfática de su presencia perdurable a través de sus palabras e

35 Lee, «The Buddha's Words», 38.

36 Lee, «The Buddha's Words», 37.

imágenes».[37] Lee promueve esta tesis demostrando la repetición persistente de dos temas fundamentales en las esculturas y escrituras en el sitio, y luego explica cómo estos temas operaban en conjunto para aliviar la sensación de la crisis de «los últimos días» experimentada por los budistas chinos medievales.

El primero fue el tema del nirvana de Buda, encarnado en la figura del Buda reclinado y discutido extensamente en varias escrituras inscritas. A nivel emocional inmediato, el nirvana de Buda evoca pena por el fallecimiento de un maestro iluminado. También es un momento de catarsis: una purga de sentimientos personales de devoción al maestro en favor de sentimientos trascendentes de dicha por las enseñanzas. Desde la perspectiva de la tradición Mahāyāna que dominaba en Asia oriental, como hemos visto en el pasaje del *Sutra del Loto*, también es un momento esencial de epifanía, cuando el «medio conveniente» de la existencia mortal del Buda se revela como una ilusión y se expone la verdadera naturaleza de su ser externo y omnipresente.

El segundo tema es «los últimos días de la ley» (*mofa*), un sentido milenario, omnipresente en gran parte de la China medieval, de que el mundo estaba en un período de decadencia, y que pronto no quedaría nadie para transmitir las enseñanzas de Buda. Comenzando en el siglo VI d. de. C., esta creencia dio lugar a la práctica, atestiguada por múltiples ejemplos en el norte de China (y, desde el siglo VII, también en Sichuan) de inscribir las escrituras budistas en piedra para que pudieran persistir en la ausencia de maestros vivos y sobrevivir para ser redescubiertas en algún momento en un futuro lejano cuando las condiciones para su propagación hubieran mejorado. Uno de los ejemplos más famosos es el repositorio de sutras Leiyin del siglo VI en Fangshan, que es más grande en escala pero, por lo demás, análogo a las cámaras de escrituras de Wofoyuan en términos de diseño, método de inscripción, y rango de contenido.[38]

Mediante un análisis lúcido de la interacción dinámica entre estos dos temas en el imaginario budista chino medieval, Lee explica cómo obraban en conjunto para producir una sensación general de pérdida: el patetismo del Buda moribundo que invita a una asociación empática entre la tristeza del discípulo

37 Lee, «The Buddha's Words», 38.

38 Sonya Lee, «Transmitting Buddhism to a Future Age: The Leiyin Cave at Fangshan and Cave-Temples with Stone Scriptures in Sixth-Century China», *Archives of Asian Art* 60 (2010): 43–78.

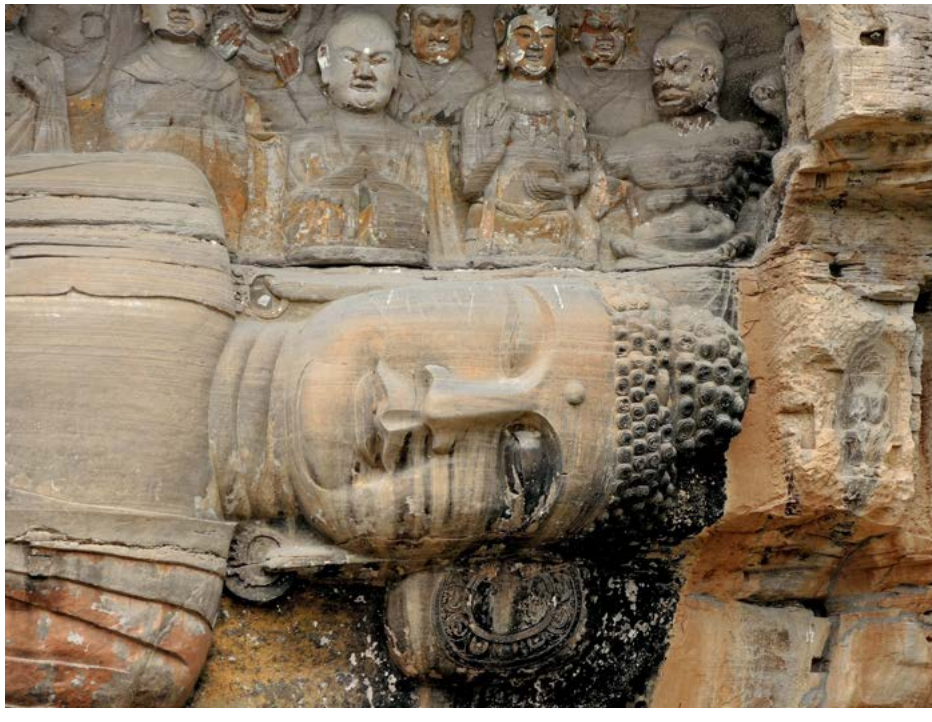


Figura 3. Detalle del Buda reclinado (Sergey Shugrin / Shutterstock.com).

por la partida de Buda del mundo humano y la alienación espacial y temporal del devoto del antiguo mundo indio en el que Buda enseñó. Aprovechando esta asociación, argumenta, la imagen del Buda reclinado simultáneamente invita y resuelve la pena; significa la partida del mundo del Buda viviente mientras se demuestra la persistencia de las enseñanzas del Buda en la materia perdurable de la piedra. Se podría decir que la escultura del Buda reclinado, en este sentido, materializó el mensaje subyacente de las escrituras Mahāyāna, reemplazando la transitoriedad del Buda histórico con la permanencia de la imagen de «presencia constante».

La interpretación de Lee del Buda reclinado se apoya en el sentimiento generalizado de que las personas en la China medieval asociaban la piedra con la permanencia. Como ella ha indicado en otras partes de su trabajo, y como sabemos por otros ejemplos no budistas de estelas y otros textos tallados en piedra, los paratextos asociados con las inscripciones de piedra medievales demuestran que quienes encargaron estas inscripciones estaban dispuestos a aceptar el trabajo

involucrado en su producción precisamente porque consideraban la piedra como un baluarte contra los estragos del tiempo y las divagaciones de la transmisión textual.[39] Está claro que el sentido de solidez, constancia y permanencia que asociamos con la piedra hoy en día era compartido por las comunidades medievales en China.

Aunque esta simbología general de la piedra ayuda a explicar por qué los habitantes medievales de Anyue encontraron que valía la pena tallar imágenes y escrituras en las rocas, no explica por qué tallaron las imágenes con el aspecto que tienen. Lee considera el tema del Buda reclinado y explica cómo funciona dentro del amplio programa iconográfico e iconológico de Wofoyuan. Pero ella no explica cuál es, desde una perspectiva formal, la característica más distintiva e inusual de la escultura: las discrepancias estilísticas entre ella y las esculturas contemporáneas circundantes. Mientras las imágenes que rodean al Buda reclinado —el guardián musculoso a sus tobillos, la figura con túnica en su cintura, y las diversas imágenes de Buda, bodhisattvas, y discípulos dispuestos en la parte superior— están todas representadas a la manera convencional Tang, con rasgos anchos, pechos protuberantes, y cuerpos de proporciones naturales, el Buda reclinado es radicalmente alargado, su pecho, vientre, y piernas aplanadas en un único plano continuo, y sus extremidades presionadas en sus lados perfectamente horizontales.

La razón principal de que estas características inusuales no salten a primera vista es que, si bien la representación del Buda reclinado puede parecer poco natural aisladamente, existe una fuerte coherencia formal entre éste y la matriz geológica en la que está situado. La masa alargada y rectilínea del Buda hace eco de las masas atenuadas horizontalmente de la piedra circundante. La composición de la figura sigue los contornos naturales de la roca en la que está tallada. Su cabeza y su pecho sobresalen en el cañón en tándem con la abultada pared del cañón, mientras sus pies se alejan cuando la pared retrocede. La línea oscura de sombra proyectada en el espacio entre el brazo derecho del Buda y su cuerpo hace eco de la banda lateral de sombra proyectada por el cielorraso tosco de la estancia de arriba (debemos descartar el alojamiento de concreto más considerable que domina todo el grupo por ser una adición moderna), mientras el brazo izquierdo del Buda conforma un cielorraso similar para las docenas de pequeñas imágenes

39 Lee, «The Buddha's Words», 46.

talladas en la pared de abajo. El refugio tosco y el brazo esculpido como refugio se complementan el uno al otro en estructura y función.

Ecos similares resuenan cuando la escultura se ve más de cerca. El lóbulo alargado y lateral de la oreja del Buda sirve de repisa para la imagen del discípulo de arriba, como las estanterías que sostienen las imágenes en los nichos de abajo (figura 3). El contraste entre el lóbulo de la oreja en altorrelieve y el pendiente en bajorrelieve acentúa la discrepancia entre la función estructural de la forma como repisa y la función representativa de la forma como oreja. Los pies, además, se acortan dramáticamente en relación con las piernas, a fin de ajustarse al espacio disponible, y la coyuntura entre la pierna y el pie sigue la curva del nicho en lugar de los contornos naturales de un tobillo (figura 4). La longitud de los dedos de los pies concuerda con la protrusión relativa de la pared de roca, con los dedos más largos en el centro para corresponder a la sección más sobresaliente de la pared. Los dedos mismos son desproporcionados con respecto a los pies, y

Figura 4. Detalle del Buda reclinado (Sergey Shugrin / Shutterstock.com).

sus formas repetitivas y tubulares reflejan las masas alargadas de la imagen reclinada y la pared rocosa.

Consideradas en conjunto, todas estas características hacen que el Buda reclinado sea tanto una parte importante de la pared del cañón como un objeto esculpido en esa pared. El *geomorfismo* de la escultura, su participación continua en el carácter visual de la piedra no trabajada, sugiere un intento deliberado, por parte de los escultores, de adaptar su técnica normal y suposiciones imaginativas al carácter visual particular de la roca. Esto, a su vez, sugiere no solo una atención al significado simbólico de la piedra, sino un sentido de correspondencia entre ese significado y la significación simbólica particular de la imagen del Buda reclinado. En la siguiente sección, ofrezco una interpretación de lo que esta correspondencia entre el simbolismo del Buda reclinado y el carácter geológico de la roca dice acerca de la geoestética que guio a los primeros escultores de Wofoyuan.

LA LÓGICA DEL GEOMORFISMO

Aunque carecemos de documentación textual explícita sobre la forma en que se entendía el entorno geológico de Wofoyuan en el momento en que se tallaron las primeras esculturas, las versiones posteriores sugieren que la piedra local había sido muy apreciada por sus cualidades estéticas. Las referencias en libros geográficos medievales a la prefectura de Pu (Puzhou), que abarcaba el moderno condado de Anyue, señalan la belleza de su piedra como la característica que define la región. Por ejemplo, el libro geográfico del siglo XIII *Registro de sitios incomparables en el territorio* (*Yudi jisheng*) dice: «La belleza (*xiu*) de Puzhou está en su piedra (*shi*), por lo que la tierra es conocida como «La belleza de piedra» (*Shixiu*)». Aunque el *Registro de sitios incomparables* es de una fecha varios siglos posteriores a las primeras esculturas de Wofoyuan, el texto en sí es en gran parte un pastiche de extractos y referencias a otros relatos literarios y poéticos que se remontan más de un milenio. Compuesto por un geógrafo de sillón sobre la base de estos relatos, es más un compendio de tradiciones bien establecidas que un estudio de primera mano de las actitudes locales contemporáneas del siglo XIII.[40]

40 Jeffrey Moser, «One Land of Many Places: The Geographic Integration of Local Culture in the Southern Song», *Journal of Song-Yuan Studies* 42 (2012): 235–278.

Como tal, es razonable suponer que epítetos como «La belleza de piedra» constituyen invocaciones de asociaciones de vieja data.

Un examen minucioso de la escultura en otras partes de la región de Anyue revela las cualidades visuales que sin duda fueron responsables de la fama mineralógica de la región. Estas cualidades son sorprendentemente más aparentes en las esculturas de la era Song (960-1279) en Mingshansi, ubicada aproximadamente a veinte kilómetros al suroriente de Wofoyuan (figura 5).[41] Allí la piedra se compone de finas estriaciones contrastantes cuyo carácter lateral traiciona su naturaleza sedimentaria. Variando de matices desde color amarillo dorado a gris oscuro, y compuestas principalmente de fina piedra caliza arenosa (*huishayan*), principalmente arenisca unida con cantidades significativas de cal, estas estriaciones se formaron a lo largo de la era mesozoica, cuando la cuenca de Sichuan estaba cubierta por un gran lago interior. Situada cerca del centro de la cuenca, donde la sedimentación mesozoica es más gruesa, buena parte de las capas de Anyue se salvaron de la disrupción tectónica que se produjo a lo largo de los «cinturones de pliegues y cabalgamientos» que rodean la cuenca y que generaron las montañas que la rodean.[42] Como resultado, la sedimentación presenta una estratigrafía notablemente balanceada de niveles horizontales casi perfectos.

La presencia de estas capas presumiblemente se aprovechó de la asociación generalizada del jade con la belleza. Aunque la piedra *huishayan* carece de la dureza, la durabilidad, y el brillo del jade, posee, como el jade, un patrón interno que se vuelve visible cuando se remueve su desgaste superficial. Al exponer sus capas al escultor que «reveló su patrón», se comportaba de manera análoga a las convenciones normativas para materiales parecidos al jade.

Aunque los artistas responsables de las esculturas en Anyue prácticamente no dejaron documentación de sus procesos de trabajo, es probable que también utilizaran las estriaciones para fines prácticos. La lógica compositiva de la mayoría de las esculturas budistas, en las que los íconos se presentan en reposo y mirando hacia adelante, con las cabezas encuadradas sobre sus hombros, exige que el escultor dedique considerable atención a mantener las características del

41 Para una introducción a este sitio, véase a Henrik Sorensen, «Buddhist Sculptures from the Song Dynasty at Mingshan Temple in Anyue, Sichuan», *Artibus Asiae* 55.3/4 (1995): 281–302.

42 Qingren Meng, Erchie Wang, y Jianmin Hu, «Mesozoic Sedimentary Evolution of the Northwest Sichuan Basin: Implication for Continued Clockwise Rotation of the South China Block», *GSA Bulletin* 117.3/4 (March/April 2005): 397.

Figura 5. Detalle del Mahāsthāmaprāpta bodhisattva en Mingshansi. Anyue, Sichuan. Dinastía Song (960–1279) (Sergey Shugrin / Shutterstock.com).

rostro simétricamente equilibradas en un plano horizontal mientras cincelan la roca circundante. Las estriaciones de nivel uniforme ofrecían a los escultores de Anyue unas pautas naturales para ayudarlos en este esfuerzo.

Así, tanto a nivel de la estética visual como del trabajo incorporado, es razonable suponer que los escultores de Anyue reconocieron la estratigrafía lateral de la piedra como su característica visual más distintiva, y que esta estratigrafía los guio en la visualización y realización de su arte. Lo que a su vez sugiere que si los escultores hubieran querido llamar la atención sobre la materialidad de la piedra, enfatizar sus estriaciones horizontales habría parecido la manera más natural y efectiva de hacerlo. Aunque la mayor parte de la piedra de Wofoyuan carece de las estriaciones marcadamente contrastantes de Mingshansi, su estratigrafía de grano fino comparte la misma horizontalidad alargada y nivelación plana. Que estas sean precisamente las cualidades que distinguen al geomorfismo del Buda reclinado, sugiere que los escultores no estaban simplemente adaptando el Buda reclinado a su contexto geológico particular, sino que de hecho intentaban expresar, en la forma alargada del Buda, las cualidades visuales que, en sus mentes, más distinguían a la piedra de la región más amplia. El Buda reclinado se convierte, en sus manos, en un emblema para expresar la experiencia táctil y visual de la roca.

El Buda también indica que la atención de sus escultores al carácter natural de la piedra prevalecía sobre su compromiso con el precedente iconográfico. La figura es esencialmente el único ejemplo conocido de una imagen monumental reclinada en la que el Buda se representa reclinado sobre su lado izquierdo en lugar del derecho. Algunos académicos han postulado elaboradas interpretaciones de las escrituras para explicar esta desviación de la iconografía estándar.[43] Sonya Lee ofrece una explicación más prosaica y convincente: que la orientación de la escultura fue diseñada para aprovechar los contornos naturales de la roca, posicionando la cabeza para que corresponda con un abultamiento natural en la cara del acantilado, lo que le daba mayor prominencia frente a los pies, estableciendo una línea de visión entre los ojos de la imagen y las grutas del valle.[44] Mi opinión, dada la peculiaridad formal de la escultura, es que su reorientación no tuvo simplemente la intención de integrar la imagen de manera más coherente en la ló-

43 Cao Dan, «Anyue wofo weihe zuoce?», *Wenshi zazhi* 1997.2 (1997): 70–71.

44 Lee, «The Buddha's Words», 47.

gica espacial general del emplazamiento, sino la de extender el geomorfismo de su forma a la lógica de su composición. Situar la cabeza del Buda en el abultamiento de la pared del acantilado llama la atención sobre ese abultamiento; alinea el elemento más prominente del acantilado con el foco visual de la escultura. Aunque los ejemplos que sobreviven de Budas reclinados monumentales son raros en este período en China, las correspondencias estilísticas entre las primeras esculturas en Wofoyuan y las de otros sitios contemporáneos en Sichuan y más allá, indican claramente que los escultores estaban familiarizados con las convenciones dominantes, y es probable que hayan visto representaciones estándar del Buda reclinado en otros medios que no han sobrevivido hasta el presente. El hecho de que los escultores estuvieran dispuestos a admitir tal ruptura con los precedentes sugiere que cualquier asociación que percibieran entre la imagen y su contexto geológico era lo suficientemente importante como para invalidar tanto la convención estilística como la iconográfica.

De hecho, incluso puede haber sido el caso que, desde la perspectiva de la comunidad del siglo VIII que inauguró el programa escultórico, la monumentalidad y el tejido geológico de la escultura fueran más importantes que su identidad iconográfica. La pared del acantilado en la que está esculpido el Buda reclinado constituye la mayor extensión de roca expuesta en el sitio; aunque los estratos erosionados en Wofoyuan y alrededor de este ofrecen muchas secciones horizontales de roca desnuda, ninguna de estas secciones supera los diez metros de altura de la pared que ocupa el Buda reclinado. La decisión de esculpir un Buda reclinado maximizó el uso de la piedra disponible, lo que permitió a los escultores producir una imagen que era aproximadamente tres veces más grande que cualquier imagen de pie que el sitio pudiera acomodar. A la luz de la correspondencia entre las proporciones relativas de un ícono parinirvāna reclinado y las dimensiones disponibles de la roca, parecería que los escultores eligieron la imagen reclinada tanto porque les permitió monumentalizar el geomorfismo de Buda, como porque visualizaba la noción particular del nirvana.

Desviar nuestra atención del carácter iconográfico al geomorfo del Buda monumental abre la posibilidad de adoptar un enfoque alternativo, más imaginativo, para interpretar la relación entre las esculturas talladas en la roca y las escrituras inscritas en Wofoyuan. Inmediatamente adyacentes al grupo de grutas que contiene al Buda reclinado hay dos repositorios de escrituras, que parecen haber sido construidos más o menos al mismo tiempo. Las paredes de estos repositorios están completamente

dedicadas al *Sutra del Loto*. Aunque se han producido algunos daños a lo largo del tiempo, sobreviven suficientes inscripciones para demostrar que el texto se inscribió originalmente en su totalidad, y que sus columnas densas y angostas ocupan prácticamente todo el espacio disponible.[45] La proximidad de estos repositorios al Buda reclinado sugiere que el *Sutra del Loto* se interpretaba como una especie de guía para el programa visual de las esculturas adyacentes, y las esculturas como un comentario visual sobre el sutra, ambos diseñados para funcionar en conjunto atrayendo atención particular sobre ciertos temas.

El diálogo entre las esculturas y las escrituras ofrece dos perspectivas sobre el geomorfismo del Buda reclinado. Por una parte, la escultura del Buda reclinado constituye tanto un análogo visual de la representación del *Sutra del Loto* del Buda, como una ficción histórica conveniente y una presencia eterna constante. La discrepancia entre el Buda geomorfo y su séquito antropomorfo señala la brecha entre las apariencias y la realidad. Sugiere que la parte del Buda que aparece en forma humana, vive una vida humana y atrae a una gran audiencia en el momento de su muerte —las figuras que vemos en la superficie de la roca y que nuestra iconografía puede identificar no son más que una ficción pasajera. Debajo de ellas hay una presencia más profunda. La escultura del Buda reclinado muestra tanto una forma humana que participa de esta ficción, como una forma geológica que perdura dentro de ella y que nosotros, a través de las enseñanzas del *Sutra del Loto*, también podemos aprender a ver. Los escultores, en efecto, emulan los medios convenientes del Buda, creando ficciones visuales que expresan una verdad más profunda. Así como el capítulo «Emerger de la Tierra» del *Sutra del Loto* anima a sus audiencias a equiparar los fenómenos naturales de la tierra con signos de la presencia del Buda, la escultura geomorfa alienta a sus espectadores a asociar al Buda con la continuidad geológica de la Tierra y a ver, donde el agua corta la tierra, las huellas estratigráficas de su ser omnipresente.[46] Dentro de este imaginario geoestético, el agua asume esencialmente la misión pedagógica del Buda, al mismo tiempo que expone paredes de roca para ficciones escultóricas convenientes y revela las continuidades internas. De esta manera, la escultura geomorfa afirma que el agua que la expuso y las manos que le

45 Qin Zhen, Zhang Xuefen, y Lei Yuhua, *Anyue Wofoyuan,* 141–209.

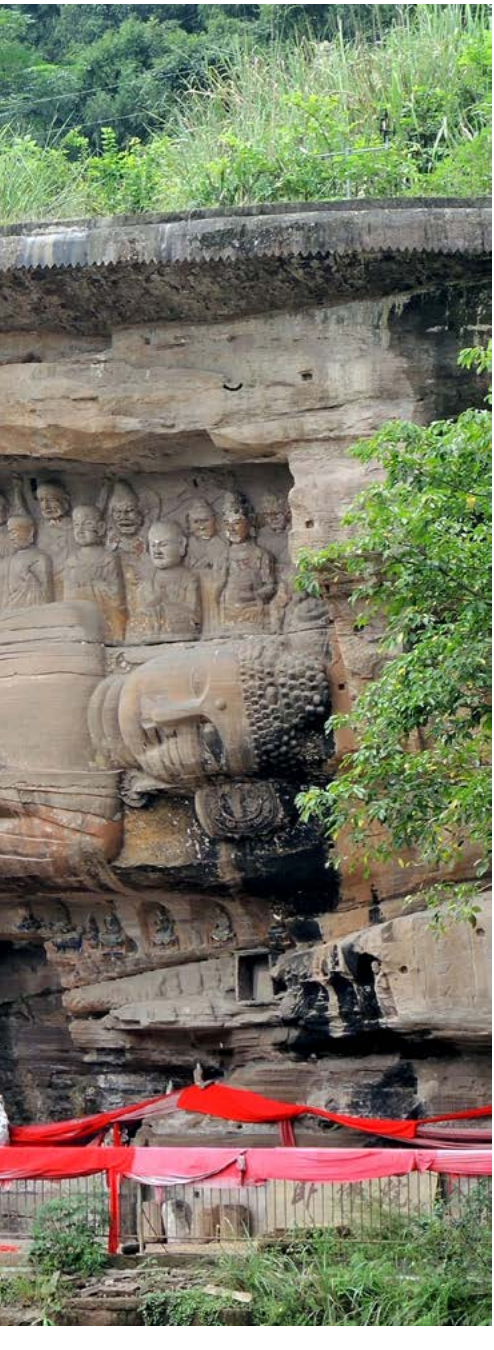
46 «Emerger de la Tierra» ocupa las líneas 47 a 69 de la inscripción en la pared izquierda del segundo repositorio. Qin Zhen, Zhang Xuefen, y Lei Yuhua, *Anyue Wofoyuan*, 182–185.

dieron forma son extensiones del verdadero ser del Buda. Y en el proceso, moviliza la continuidad de la piedra para demostrar que lo que las historias puedan decir sobre un tiempo anterior a la llegada del budismo a la región no era más que un pasado aparente; y que en el verdadero pasado, el Buda siempre estuvo allí, siempre atento, en el tejido de la tierra.

Al mismo tiempo, la yuxtaposición del Buda geomorfo y el séquito antropomorfo agrega un brillo geológico al motivo recurrente de la asamblea espectacular, que se repite a través del *Sutra del Loto* y del ancho mundo de las imágenes y las escrituras con las que se asociaba. Cada vez que el Buda predica el dharma, los cielos se abren, las nubes se separan, la tierra se divide, y miríadas de seres divinos de todo el cosmos descienden y se levantan para escuchar las enseñanzas y aclamar la gloria del Buda. Más que cualquier otro motivo, la visión de la asamblea espectacular se encuentra en todo el arte budista de Asia oriental, desde los templos rupestres de Dunhuang hasta los mandalas esotéricos del Japón. Dentro del *Sutra del Loto*, la reunión de la asamblea indica un momento de transmisión, cuando otra perspectiva del dharma se transmite al mundo. Los bodhisattvas, los discípulos y otras figuras divinas reunidas y dispuestas sobre el Buda reclinado anticipan tal momento, pero aquí, por supuesto, el Buda guarda silencio. En ausencia de su voz, el conjunto escultural invita al espectador a transformar con sinestesia lo que sus ojos ven en el sonido de la enseñanza: llenar el espacio del silencio resonante del Buda con la visión que tienen ante ellos. Al distinguir la forma del Buda reclinado de las formas del conjunto, la composición sugiere que lo que el Buda posee y el conjunto carece —el contenido de la lección que se transmite— es el geomorfismo de la imagen reclinada misma.

Esta exhortación visual a mirar la tierra en busca de las enseñanzas del Buda se ve palpablemente reforzada por la imagen del último discípulo de Sakyamuni, Subhadra, el último en recibir las enseñanzas del Buda histórico. Sentado junto al Buda reclinado, con la espalda vuelta en un ángulo de tres cuartos hacia el espectador, se muestra a Subhadra con su brazo extendido y sosteniendo suavemente la mano del Buda en un tierno gesto de tristeza (figura 6). Aunque este gesto acentúa la conexión lateral de las dos figuras a través del plano frontal de la escultura, la mirada de Subhadra, por el contrario, no está dirigida hacia la cara del Buda, sino hacia la roca detrás de ellos. Como dispositivo visual, esto agrega una sensación de profundidad a la composición general. Pero simbólicamente, también refuerza la fusión de la enseñanza y la piedra y llama la atención sobre

Figura 6. Detalle del Buda reclinado (Sergey Shugrin / Getty Images).



la inmanencia más profunda y pétrea del dharma budista detrás del recurso conveniente de la mortalidad del Buda histórico. El recurso es sutil pero eficaz cuando se considera en el contexto del geomorfismo más amplio de la imagen reclinada.

COMUNIDADES DE SIGNIFICADO

Las cualidades geológicas que los escultores del Buda reclinado trataron de enunciar —la fina estratigrafía y las masas alargadas y rectilíneas— abundan a lo largo de los cañones bajos y los terraplenes erosionados de Anyue. El geomorfismo de su trabajo es, por lo tanto, una expresión de una experiencia corpórea del entorno que era común a cualquier persona que viviera en la región. Que eligieran articular esta experiencia a través del arte budista sugiere que las escrituras como el *Sutra del Loto* y las imágenes como la asamblea espectacular les ayudaron a configurar su experiencia inarticulada del entorno en modelos nombrables de significado. Pero al mismo tiempo, su esfuerzo por recordar, dentro de la escultura, las estructuras de la roca que ya estaba allí, sugiere que las iconografías convencionales y las interpretaciones doctrinales que los habitantes de Anyue compartían con otros a través del conocimiento budista del mundo («oikoumene»), y del conocimiento de ellos

mismos, no eran suficientes. Había otra capa, una experiencia corpórea más profunda del sonido del agua que fluye y la sensación táctil de la piedra arenisca, que debía expresarse para que la retórica de la imagen realmente convenciera. La expresión formal de estas sensaciones, su adaptación a los modelos iconográficos del budismo y su inscripción en modelos de significado doctrinal, constituyen la geoestética del Anyue medieval.

Y, sin embargo, a pesar de su aparente concordancia con la doctrina budista, esa geoestética no fue universalmente aceptada, ni siquiera en la comunidad de monjes y laicos budistas en Anyue. Modificaciones significativas ocurridas a lo largo de la historia del sitio indican que la masa alargada de estratigrafía geológica expuesta con la que interactuaron los escultores cuando se alejaron del Buda reclinado y apartaron sus cinceles no era la forma que dominó la mayoría de los encuentros posteriores con la imagen. Aunque los momentos de estas modificaciones son difíciles de determinar dado el estado actual de la investigación de conservación de las esculturas de roca en Anyue, los rastros de pigmento en algunas de las esculturas en Wofoyuan y en otras partes de la región indican que muchas de las imágenes, si no la mayoría, fueron pintadas en algún momento de su historia. El color habría ocultado las finas estriaciones que son tan fundamentales para la experiencia contemporánea de la escultura en lugares como Mingshansi. Pero aún más transformador que el pigmento es la evidencia de la arquitectura de marcos de madera que alguna vez rodeó las imágenes. Numerosos agujeros cuadrados alrededor de los nichos del Buda reclinado y en otras grutas, alguna vez soportaron vigas de madera que se extendían hacia afuera desde el acantilado, soportando una superestructura arquitectónica importante (figura 7). Aunque fuera posible entrever partes de la imagen desde el exterior de esta estructura, sus angostas bahías y aleros sombreados habrían hecho prácticamente imposible la vista ininterrumpida de toda la escultura. No sabemos qué personas y bajo qué circunstancias habrían sido admitidas en los espacios dentro de la estructura, pero quienesquiera que fuesen, habrían experimentado la escultura desde una posición mucho más próxima a la que sugieren las fotos modernas, y esta proximidad, al colocarlas en relaciones más íntimas con la piedra misma, habría dificultado la apreciación de las formas alargadas y los planos de nivel que más claramente asocian al Buda reclinado con el entorno geológico.

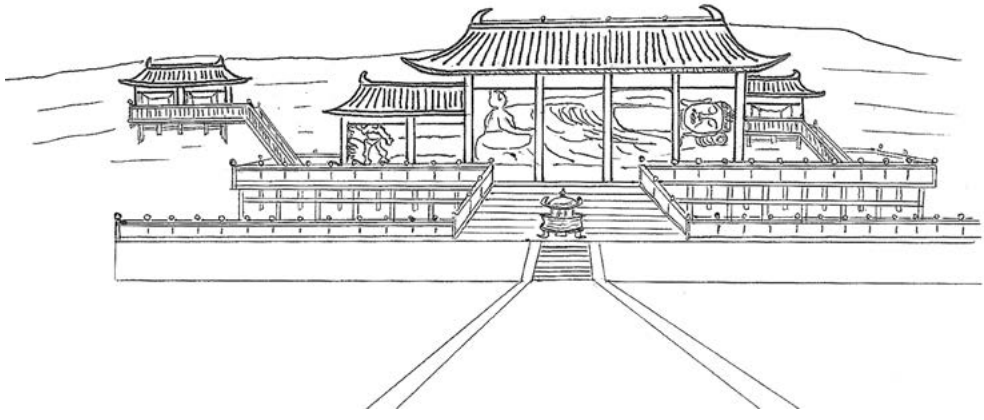


Figura 7. Reconstrucción hipotética de la superestructura de marcos de madera. Tomado de Lee, "The Buddha's Words," 48.

Ante la carencia de estudios técnicos extensos, es imposible saber cuándo y bajo qué circunstancias ocurrieron estas modificaciones.[47] Se pueden haber agregado inmediatamente después de la finalización de las esculturas, o siglos más tarde. Pueden haber sido encomendadas por la misma comunidad monástica que encargó las esculturas, o por una comunidad posterior con diferentes tradiciones visuales. Nuestra comprensión de las vidas posteriores de la escultura budista todavía está en su infancia, y nuestro conocimiento del budismo y la sociedad local en el Sichuan medieval es fragmentario, en el mejor de los casos.[48] Pero independientemente de las circunstancias bajo las cuales ocurrieron estas modificaciones, ellas habrían transformado la retórica visual de la escultura y, al hacerlo, habrían socavado la geoestética de sus escultores.

Lo cual, de alguna manera, puede ser lo que hace que la geoestética sea históricamente más significativa. Lo que podemos decir con mayor seguridad que las circunstancias de las modificaciones, es que la geoestética que oscurecen no se explica en detalle en los comentarios a las escrituras de los monjes budistas de élite. De hecho, no parece haber llegado al nivel de documentación textual

47 Para obtener una sinopsis de los tipos de información que los estudios de conservación más enfocados en lo material podrían decirnos sobre la escultura budista tallada en Sichuan, véase Sonya Lee, «An Eco-Art History of Weathered Stone Sculptures from Southwest China», en *Ecologies, Agents, Terrains,* editado por Christopher Heuer y Rebecca Zorach (Williams, MA: Clark Art Institute, 2018), 34–55.

48 Para ver una discusión de la evidencia disponible, véase Lee, «The Buddha's Words», 44–46.

explícita en absoluto. Lo que el geomorfismo del Buda reclinado representa, en otras palabras, es una huella sin texto de una ontología local, un ejemplo de la forma en que ese sentido de la realidad se adaptó a las iconografías canónicas y, en el proceso, adaptó e incorporó esas iconografías al tejido de la vida local. Como tal, representa la expresión de otra comunidad, menos doctrinal y restringida por los textos, lo que una tradición alternativa de erudición podría haber considerado como «popular», pero que es, más exactamente, solo una identificación colectiva para todas esas voces del pasado que nunca figuraron en nuestros textos. La geoestética del Buda reclinado ilumina la sensación de ser y estar que esas personas compartieron, no tanto como una alternativa, sino más bien como una adenda, a las ontologías que nutrieron los textos. Y es a la sombra de ese resplandor, en esa zona sin profundidad y débilmente perfilada, donde resuena el eco de esas personas desconocidas.

AGRADECIMIENTOS

Este artículo está inspirado en conversaciones con Sonya Lee y Steve Kosiba. Se ha beneficiado sustancialmente de las sugerencias editoriales de Benjamin Anderson, Byron Hamann, y Felipe Rojas, y de las preguntas y comentarios de varios participantes en la conferencia «Otros Pasados» en Bogotá, Colombia. Estoy en deuda con el Museo Arqueológico MUSA y con la Universidad de los Andes por haber acogido amablemente ese evento.

La recurrencia de Babilonia: historia local, historia universal, y arqueofilia comparadas en Afrodisias, Van, y la Ciudad de México

Felipe Rojas

Mi propósito es analizar tres casos en los que Babilonia, la antigua ciudad de Mesopotamia, sirvió como horizonte cultural para personas y comunidades antiguas que —al menos a primera vista— parecen no tener mucho en común ni con Babilonia ni entre sí. Los escenarios en cuestión son los siguientes (figura 1):

- La antigua ciudad de Afrodisias, en la provincia romana de Asia, en lo que ahora es Turquía occidental, en el siglo I d. de C.;
- Los alrededores del lago de Van, en Armenia antigua, en lo que ahora son Turquía oriental y Armenia, aproximadamente en el tercer cuarto del primer milenio d. de C.;
- Y la Ciudad de México, la antigua Tenochtitlan azteca, en la segunda mitad del siglo XVI d. de C..

A pesar de enormes distancias en el tiempo y en el espacio, diferentes personas y comunidades en esos tres lugares y momentos invocaron a Babilonia como un referente histórico propio para entender y explicar restos del pasado en su

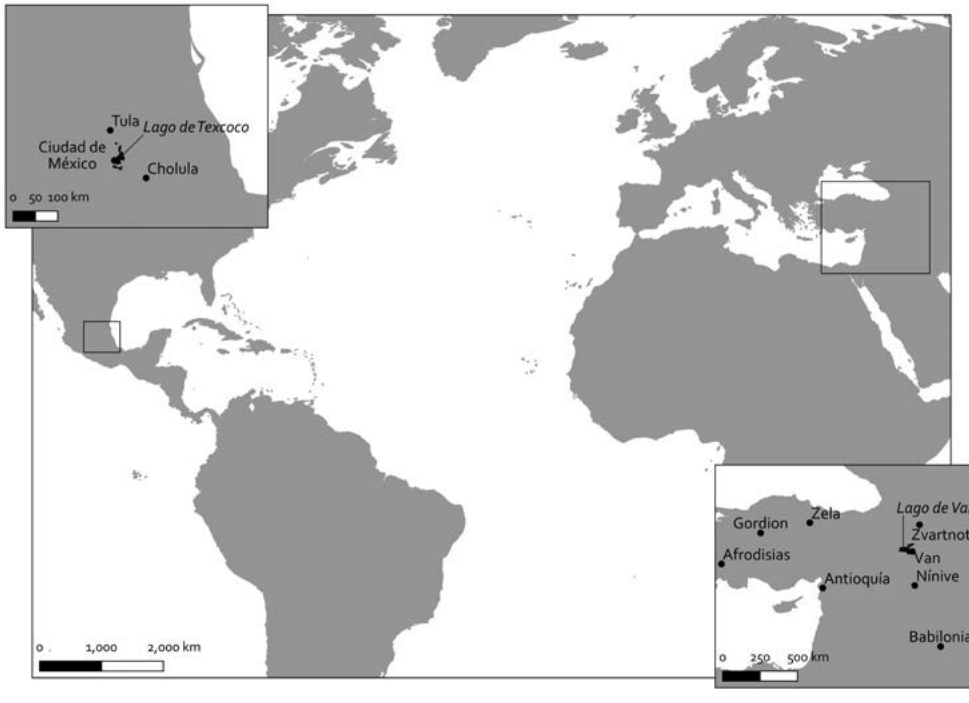


Figura 1. Mapa indicando los sitios principales mencionados en este capítulo (Dan Plekhov).

territorio. Algunas de esas personas y comunidades afirmaron que ruinas locales eran los rastros de la presencia de antiguos héroes culturales babilónicos, y otros aseguraban que quienes habían dejado allí esos rastros habían sido como los antiguos habitantes de Babilonia, o que algunos de esos rastros eran babilónicos. En cada caso explicaré qué tipos de ruinas despertaron el interés de intérpretes antiguos: túmulos funerarios, fortalezas abandonadas, inscripciones en sistemas de escritura obsoletos, acueductos y pirámides dilapidadas, fragmentos de cerámica, etcétera. Basta decir de entrada que ninguna de las antigüedades en cuestión es considerada hoy babilónica por arqueólogos o historiadores.

Este es un ensayo de «arqueofilia» comparada.[1] Con ese neologismo he definido el impulso humano de usar ruinas y otros restos del pasado para sustentar

1 Felipe Rojas, «Archaeophilia: A Diagnosis and Ancient Case Studies», en *Antiquarianisms: Contact, Conflict, Comparison,* editado por Benjamin Anderson y Felipe Rojas (Oxford y

argumentos históricos. La arqueología moderna es una manifestación reciente y contingente —tanto histórica como culturalmente— de la arqueofilia. La dimensión comparativa de este ensayo exige la paciencia y atención de mis lectores. Las dos razones principales para embarcarme en este riesgoso ejercicio comparativo son, primero, el deseo de evitar el solipsismo cultural (el impulso de estudiar solo los casos que uno conoce bien porque esos son los que uno conoce bien)[2] y, segundo, la certeza de que las peculiares dinámicas culturales en un lugar o periodo se pueden iluminar comparándolas con las dinámicas culturales también peculiares de otro, si se establece con claridad qué es lo que uno está comparando.[3] A continuación, presento cada uno de los tres casos de manera independiente y luego concluyo con una discusión explícitamente comparativa.

AFRODISIAS: REYES MÍTICOS Y «COFUNDADORES» DE CARNE Y HUESO[4]

Durante los primeros siglos d. de C., Afrodisias fue una ciudad próspera y relativamente menor en la provincia romana de Asia, en lo que ahora es Turquía occidental (figura 1). La evidencia material más clara de la relevancia de Babilonia como horizonte cultural en Afrodisias hace parte del programa escultural de uno de sus edificios públicos. Al interior de la basílica, construida en el siglo primero d. de. C., hay una serie de relieves en mármol que conmemora episodios tempranos en la historia mítica de la ciudad. Dos páneles en particular celebran a los fundadores de Afrodisias: Semíramis, la reina de Babilonia; su esposo,

---

Havertown, PA: Oxbow, 2017), 8-30 y Felipe Rojas, *The Pasts of Roman Anatolia: Interpreters, Traces, Horizons* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

2 Chris Wickham, «Problems in Doing Comparative History», en *Challenging the Boundaries of Medieval History: The Legacy of Timothy Reuter* (Turnhout: Brepolis Publishers, 2009), 5-28.

3 Carlo Ginzburg, «Morelli, Freud and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method», *History Workshop* 9 (1980): 5–36.

4 El lector interesado puede consultar mi discusión de este caso en Rojas, *The Pasts of Roman Anatolia*, 110-115.

Ninos, fundador de Nínive; y Gordis, a quien probablemente debamos asociar con la ciudad de Gordion, la capital del antiguo reino de Frigia en Anatolia central (figura 2 y figura 3).[5] Sabemos que estos son los personajes que esos relieves

Figura 2. Relieve de la basílica de Afrodisias comemorando a Semíramis y Gordis, siglo I d. de C. (New York University Excavations at Aphrodisias).

Figura 3. Relieve de la basílica cívica de Afrodisias comemorando a Ninos, siglo I d. de C. (New York University Excavations at Aphrodisias).

5 Sobre estos relieves y la asociación de ruinas locales con Semíramis, ver Bahadır Yıldırım, «Identities and Empire: Local Mythology and the Self-Representation of Aphrodisias», en *Paideia: The World of the Second Sophistic,* editado por Barbara Borg. Millennium-Studien Bd. 2 (Berlin y New York: Walter de Gruyter, 2004), 23-52.

conmemoran porque cada uno de ellos está identificado con una inscripción que registra sus nombres.

Aparte de los relieves en la basílica, hay otros tipos de evidencia que nos permiten vislumbrar cómo era que esos fundadores míticos estaban conectados con el presente de Afrodisias en el siglo primero d. de C.. La supuesta participación de Semíramis en la fundación de la ciudad estaba sustentada en restos materiales que hoy podríamos llamar «arqueológicos». En el centro de la ciudad, por ejemplo, hay un montículo de ocupación prehistórica, uno de los llamados *tel* (o, en turco, *hüyük*) que abundan en Anatolia y Mesopotamia. En el primer siglo d. de C., el teatro de la ciudad fue erigido en ese montículo (figura 4 y figura 5). Toda la tierra que tuvo que ser removida para construir la gradería semicircular (o cávea) del teatro contenía material antropogénico prehistórico: fragmentos de cerámica, artefactos líticos y otros rastros de los hombres y mujeres que habitaron allí miles de años antes de la fundación de Afrodisias como ciudad romana a finales del siglo II a. de C..

Algunos intérpretes antiguos interesados en la historia temprana de la región habrían identificado la colina del teatro de Afrodisias como un «monte de Semíramis», como ocurre con muchos otros montículos en Anatolia en el

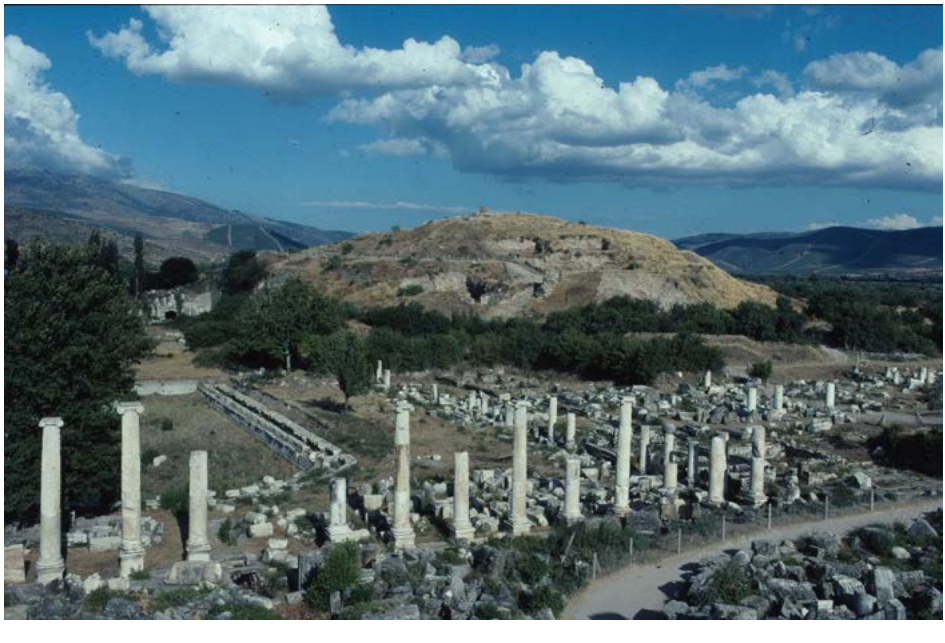


Figura 4. Al fondo, parte trasera (occidental) del montículo de ocupación prehistórica en el que fue cavado el teatro de la ciudad de Afrodisias en el siglo I d. de C. (Christopher Ratté).

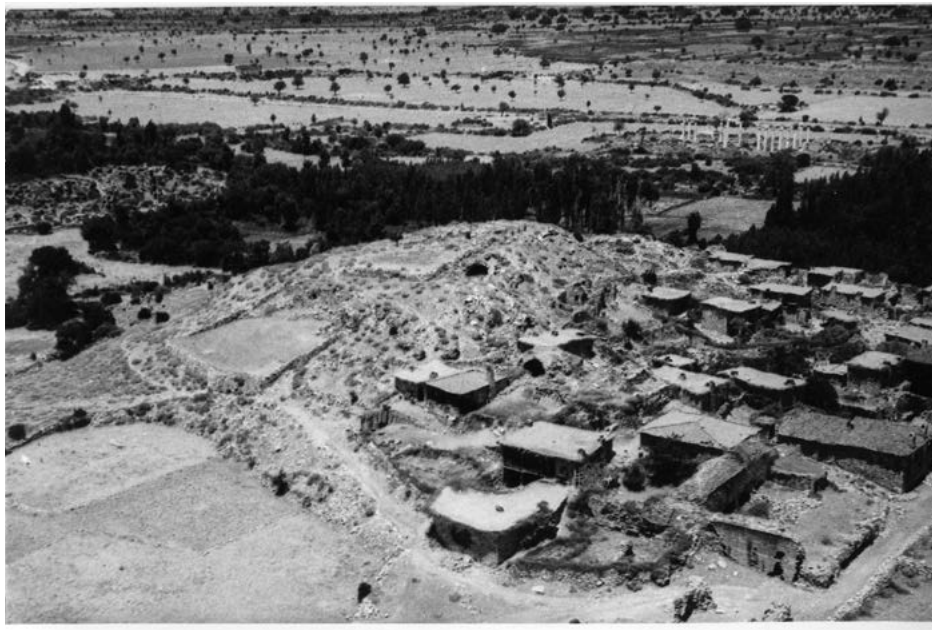


Figura 5. Montículo del teatro de Afrodisias antes del comienzo de las excavaciones de la ciudad en 1962; las casas modernas cubren el lugar donde se encuentra la cávea (New York University Excavations at Aphrodisias).

periodo romano. El geógrafo Estrabón, por ejemplo, oriundo de la provincia de Ponto, en el norte de la península, menciona la existencia de tales montes en diferentes partes de Asia, y tanto él como otros autores antiguos hablan de rastros de Semíramis en las ciudades de Zela (en Ponto), en Antioquía (en lo que ahora es la frontera entre Turquía y Siria) y en la región que los historiadores antiguos llamaban, sin mucha precisión, Asiria (refiriéndose a regiones en Anatolia oriental, el Levante, y Mesopotamia).[6] No es difícil suponer que algunos habitantes de Afrodisias señalaron el montículo en el que estaba empotrado el teatro (y los restos antropogénicos que contenía) como prueba conspicua de la presencia de la reina Semíramis en su territorio.

Pero el montículo del teatro no era lo único que sustentaba la asociación con Semíramis. Otros restos materiales del pasado local podían cumplir esa

6 Estrabón, *Geografía* 16.1.2 (Asia), 12.3.37 (Zela), 12.2.7 (Tiana); Diodoro Sículo, *Historia Universal* 2.8.2 (Asiria); Libanio (escribiendo en el siglo IV d. de C.) *Oración* 11.59 (Antioquia).

misma función, aun cuando hoy en día los arqueólogos modernos los asocien con momentos históricos totalmente diferentes a los del montículo prehistórico. Alrededor de Afrodisias, por ejemplo, hay decenas de túmulos que cubren cámaras funerarias construidas en mármol o piedra caliza (figura 6).[7] Los arqueólogos datan esos túmulos al periodo de ocupación persa de la península anatólica (ca. 546-330 a. de C.) y explican que fueron diseñados en el estilo de los grandes monumentos funerarios de los reyes lidios (no mesopotámicos). Esos túmulos funerarios alrededor de Afrodisias también habrían podido ser entendidos por intérpretes locales antiguos como «montes de Semíramis».

Además del montículo del teatro y de los túmulos funerarios, hay otra evidencia material del pasado prerromano de Afrodisias que pudo haber sido asociada

Figura 6. Ruinas de un túmulo próximo a Afrodisias; entrada a la cámara funeraria (Christopher Ratté/Aphrodisias Regional Survey).

7 Christopher John Ratté, «Tumulus Tombs», en *The Aphrodisias Regional Survey,* editado por Christopher John Ratté y Peter D. De Staebler. Aphrodisias Monographs 5 (Darmstadt y Mainz: Verlag Philipp Von Zabern, 2012), 39–58.

con Semíramis, incluyendo inscripciones en sistemas de escritura locales obsoletos, como el fragmento de un texto inscrito en el alfabeto lidio hallado en el 2007 durante excavaciones de rescate para construir el nuevo museo del sitio arqueológico (figura 7).[8] En el primer siglo d. de C., nadie habría podido leer esa inscripción. Para ese entonces, el idioma lidio se había dejado de escribir e incluso de hablar hacía varios siglos. Aun así, muchos observadores habrían sabido que esos signos eran un texto antiguo y que como tal tenían valor histórico.

La toponimia local también nos permite vislumbrar cómo fue que algunos de los habitantes de la región asociaron paisajes locales con los otros dos fundadores: Gordis y Ninos. En las lomas de las montañas alrededor de Afrodisias, hay una serie de fortalezas del periodo clásico-tardío o helenístico-temprano (es decir, aproximadamente de los siglos V o IV a. de C.). Desde esas fortalezas

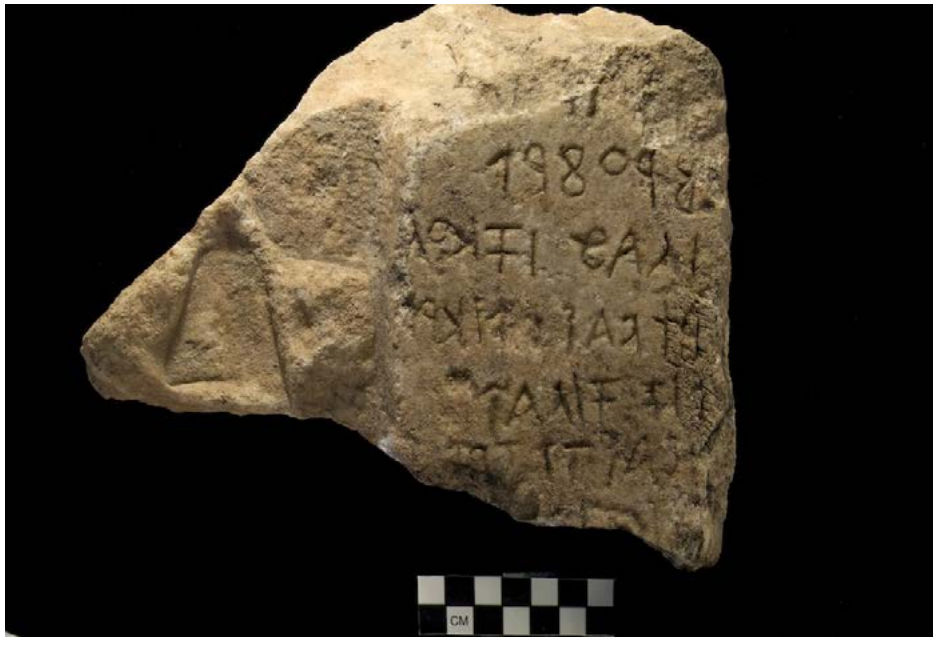


Figura 7. Fragmento de una inscripción en lidio hallada en Afrodisias (New York University Excavations at Aphrodisias).

8 Angelos Chaniotis y Felipe Rojas, «A Second Lydian Inscription from Aphrodisias», *Aphrodisias Papers 5*, editado por R. R. R. Smith, Julia Lenaghan, Alexander Sokolicek, y Katherine Welch, *Journal of Roman Archaeology: Supplementary Series* 103 (2016): 341-347.

de mármol potentados locales gobernaron sobre pequeñas comunidades en las montañas de Caria antes de la fundación de Afrodisias como ciudad. Sabemos que en el periodo romano a las ruinas de una de esas fortalezas al noroeste de Afrodisias se les decía Gordiouteikhos (figura 8), es decir, «Muralla de Gordis».[9]

Según otras tradiciones antiguas, Afrodisias misma se había llamado, en algún momento, «Ninoe».[10] En la ciudad hay inscripciones en griego que mencionan

Figura 8. Ruinas de una torre en la fortaleza de Gordiouteikhos (Christopher Ratté/Aphrodisias Regional Survey).

9 Sobre las fortalezas se puede consultar, por el momento, un reporte preliminar en Christopher John Ratté, «Introduction», en *The Aphrodisias Regional Survey,* editado por Christopher John Ratté y Peter D. De Staebler. Aphrodisias Monographs 5 (Darmstadt y Mainz: Verlag Philipp Von Zabern, 2012), 1-38; y un resumen en Christopher John Ratté y Angela Commito, *The Countryside of Aphrodisias*, Kelsey Museum Publication 15 (Ann Arbor y Michigan: Kelsey Museum of Archaeology, 2017), 22-38. El nombre de la fortaleza (Gordiouteikhos) se conserva en Tito Livio 38.13.

10 Ver Esteban de Bizancio s.v. Νινόη.

una manifestación de Zeus que se apelaba «Nineudos». El historiador Angelos Chaniotis ha explicado que ese nombre implica el topónimo «Nineuda» y que ese topónimo se asemeja en su terminación a otros topónimos locales antiguos, como el del pueblo aledaño de Attouda. Según Chaniotis, el cambio de Nineuda a Ninoe se debe a la asociación *ex post facto* de la ciudad y del nombre Nineuda con el rey Ninos.[11] De ser así, el nombre «Ninoe» es otra prueba de que en los primeros siglos d. de C. había quienes querían afirmar y celebrar una antigüedad remota en Afrodisias que la hacía producto de héroes culturales mesopotámicos —héroes que, según la tradición histórica griega y romana, también habían fundado las más antiguas ciudades del mundo incluyendo Babilonia y Nínive—.

¿Por qué querrían los habitantes de Afrodisias en el siglo I d. de C. asociarse con héroes culturales babilónicos? Parte de la respuesta a esta pregunta tiene que ver con rivalidades y competencias políticas entre las ciudades de la provincia romana de Asia. El historiador romano Tácito reporta que al senado romano a veces venían embajadores de las ciudades de las provincias y que se explayaban discutiendo tanto genealogías y orígenes mitológicos abstrusos, como pactos mito-históricos con diversos reyes que habían reinado en Asia antes de la consolidación del dominio romano de la región.[12] Según Tácito, esas disquisiciones exasperaban a los senadores en Roma. Aun así, esos debates podían tener repercusiones prácticas y materiales. Los embajadores competían, en últimas, por el beneplácito de los senadores romanos, quienes estaban en capacidad de otorgarles, por ejemplo, beneficios fiscales. Por hartos que estuvieran, los senadores justificaban sus decisiones, al menos en parte, atendiendo a esas genealogías y pactos mito-históricos.

Al mismo tiempo que había personas celebrando a Semíramis, Ninos, y el pasado babilónico de Afrodisias, había también quienes se enfocaban en sus propios ancestros como «co-fundadores» de la ciudad. El término griego que empleaban estas personas para honrar a sus antepasados es συνεκτικότες o συνκτίσαντες, y se refiere a la fundación (κτίσις) de Afrodisias como ciudad a finales del siglo

11 Angelos Chaniotis, «Aphrodite's Rivals: Devotion to Local and Other Gods at Aphrodisias», *Cahiers Du Centre Gustave Glotz* (2010), 239-240.

12 Tácito, *Anales* 3.60.

II d. de C. —no al origen remoto de la comunidad que la funda, que habría sido anterior—.[13]

Es posible suponer que en Afrodisias las mismas personas que celebraban a sus ancestros como «co-fundadores» ante sus conciudadanos, fueran también quienes celebraban a Semíramis, Ninos, y Gordis no solo en Roma, sino también en Afrodisias misma cuando dignitarios romanos o de grandes ciudades asiáticas, como Éfeso y Sardis, visitaban la ciudad. Los rastros de Semíramis, Ninos, y Gordis servían para ubicar a Afrodisias, una ciudad relativamente joven, en una historia transcontinental e incluso universal, mientras que los «co-fundadores» eran parte de narrativas locales entre los bisnietos y tataranietos de esas personas y sus coetáneos. Es probable que los dos horizontes, el mítico y el genético, por así llamarlos, tuvieran diferentes públicos: de un lado, el senado romano y las ciudades aledañas de Anatolia con sus propias pretensiones de antigüedad y prestigio; y del otro, los habitantes de Afrodisias en el siglo I d. de C. que sabían que había familias locales que podían trazar sus líneas genealógicas a ancestros de carne y hueso que habían contribuido a la «cofundación» de la ciudad tan solo un par de siglos antes.

En la Afrodisias del siglo I d. de C., los descendientes genéticos de los «co-fundadores» de la ciudad podían leer en inscripciones públicas sobre la participación de sus propios ancestros en la fundación de Afrodisias y confirmar en la basílica que la historia de su ciudad se extendía a los remotos tiempos de Semíramis, Ninos, y Gordis. Chaniotis ha advertido que la tradición según la cual héroes culturales mesopotámicos habían fundado la ciudad no debilitaba los alardes de los descendientes de los «cofundadores», sino que más bien ponía a esos «cofundadores» de carne y hueso en una línea que se extendía hasta el pasado mitológico.[14] No hay necesidad de pensar que los dos horizontes culturales fueran contradictorios: uno y otro podían enfocarse y desenfocarse como fuera necesario.

---

13 Angelos Chaniotis elucida la evidencia epigráfica relevante en, «Those Who Jointly Built the City», en *Sidelights on Greek Antiquity: Archaeological and Epigraphical Essays in Honour of Vasileios Petrakos,* editado por Konstantinos Kalogeropoulos, Michalis Tiverios, y Dora Vasilikou (Berlín y Boston: De Gruyter, 2021), 179-194.

14 Angelos Chaniotis, «Myths and Contexts in Aphrodisias», en *Antike Mythen: Medien, Transformationen Und Konstruktionen* (Berlín: W. De Gruyter, 2009), 239-330.

VAN: ARCHIVOS DE REYES, GARABATOS DE MONSTRUO, O LECHOS DE DEMONIOS[15]

En Armenia antigua, especialmente en los alrededores del lago de Van (figura 1), en lo que ahora son Turquía oriental y Armenia, también hubo restos materiales del pasado que atrajeron la atención de intérpretes armenios y extranjeros. Desde el primer siglo d. de C. e incluso un poco antes, algunos de esos intérpretes asociaron ruinas en Armenia con Semíramis, reina de Babilonia. Estrabón y su contemporáneo, el historiador romano Diodoro Sículo, por ejemplo, ambos mencionaron los rastros que la reina había dejado en la región,[16] pero en la tradición historiográfica armenia, esa asociación se vuelve especialmente interesante en la obra del enigmático historiador Movsés de Khorene.[17]

Movsés vivió en algún momento alrededor del tercer cuarto del primer milenio d. de C., probablemente en el siglo VII u VIII. Sin embargo, en su *Historia de los armenios* —un texto que da cuenta de eventos en la historia de Armenia desde la creación divina hasta la cristianización del Cáucaso en los siglos tercero y cuarto d. de C.—[18] Movsés afirma que está escribiendo a finales del siglo V. El debate cronológico de cuándo escribió Movsés ha incitado conclusiones divergentes entre especialistas modernos.[19] Lo que más nos importa aquí no es cuándo exac-

---

15 El lector interesado podrá consultar mi discusión de este caso en Felipe Rojas, «Urartian Stelae in Late Antique and Early Medieval Armenia», de próxima publicación en *Iran and the Caucasus*.

16 Estrabón 16.1.2; Diodoro Sículo 2.8.2.

17 Para una mínima introducción a Movsés, con bibliografía, ver el apartado relevante de la *Encyclopedia Iranica* «Movsēs Xorenac'i» en: https://iranicaonline.org/articles/movses-xorenaci

18 El lento proceso de cristianización de Armenia comienza a principios del siglo IV d. de C y convencionalmente se asocia con la conversión del rey armenio Trdat (Tirídates) en el año 314 d. de C.. Robert W. Thomson ofrece un resumen lúcido de los primeros siglos de cristianización de la región en: «Mission, Conversion, and Christianization: The Armenian Example», *Harvard Ukrainian Studie*s 12 (1988), 28-45.

19 Se pueden consultar, por ejemplo, Moses Khorenatsi, *History of the Armenians*, editado por Robert W. Thomson, Harvard Armenian Texts and Studies 4 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006 [primera edición 1978]); para ver argumentos a favor de una fecha tardía. Para

tamente escribió Movsés, sino el interés que en él despertaron algunas de las muchas ruinas en la ciudad de Van (figura 9) y en los alrededores del lago epónimo. Según Movsés, Semíramis había dejado en Armenia restos de arquitectura e infraestructura monumental (incluyendo fortalezas y templos de piedra y restos de acueductos) e inscripciones en sistemas de escritura obsoletos talladas sobre peñas o estelas portables. Así describe esos restos el historiador:

> Pero en el lado del risco opuesto al sol [*i. e.,* en el costado oriental de la acrópolis de Van], allí donde nadie es capaz hoy de inscribir una línea con [un implemento de] hierro —tal es la dureza del material—; así, [la reina Semíramis ordenó construir] diversos templos y cámaras para pernoctar y bóvedas para tesoros y amplias galerías. Nadie entiende cómo

Figura 9. Acrópolis de Van con ruinas de períodos distintos vista en el 2009 (Bjørn Christian Tørrissen/CC License).

---

ver argumentos a favor de una fecha temprana ver Giusto Traina, «Il complesso di Trimalcione: Movsēs Xorenac'i e le origini del pensiero storico armeno», en *Eurasiatica* 27 (Venezia: Università degli studi di Venezia, Dipartimento di studi Eurasiatici, 1991); Giusto Traina, «Materiali per un Commento a Movsês Xorenac'i, *Patmut'iwn Hayoc'*, I», en *Le Muséon* 108.3 (1995): 279-333; Giusto Traina, «Materiali per Un Commento a Movsēs Xorenac'i, *Patmut'iwn Hayoc'*, II», *Le Muséon* 111.1 (1998): 95-138; y *Histoire de l'Arménie*, editado por Jean-Pierre Mahé y Annie Mahé (París: Gallimard, 1993).

> hizo todas esas construcciones maravillosas. Y después de nivelar toda la superficie de la roca —como con un punzón sobre cera— hizo tallar muchos textos sobre ella; la sola vista de todas estas cosas maravillaría a cualquiera. Y no solo esto, sino que también en muchos lugares en el territorio de los armenios erigió estelas, y ordenó al mismo tiempo que inscribieran textos en memoria suya y en muchos lugares fijó los bordes [del territorio] con esos mismos caracteres.[20]

Diversos historiadores modernos han querido identificar con precisión cuáles fueron las ruinas que Movsés asoció con Semíramis. Es muy probable que algunas de ellas fueran los rastros del antiguo reino de Urartu.[21] A principios del primer milenio a. de C, o sea, en la edad de hierro, los reyes de Urartu ejercieron su poder sobre los territorios montañosos a orillas del lago Van. [22] Alrededor del lago quedan restos de acueductos,[23] fortalezas y complejos arquitectónicos, como por ejemplo, los de Çavuştepe, Ayanis, y el de la acrópolis de Van misma. En Çavuştepe hay imponentes murallas con fina mampostería de piedra

---

20 Moses Khorenatsi 1.16. La traducción del armenio es mía de la fotoreproducción de la edición de *La historia de los armenios* publicada en Tbilisi (1913:54). Ver también las traducciones al inglés de Thomson, *History of the Armenians*, 97 y al francés de Mahé, *Histoire de l'Arménie*, 134.

21 Vale la pena advertir que las ruinas urarteas son solo unos de los muchos posibles rastros del pasado que Movsés hubiera podido ver en los alrededores de Van. El horizonte urarteo es conspicuo en la historiografía y arqueología de Armenia en parte porque ha habido mucho menos interés por investigar periodos que son subsecuentes a la edad de hierro pero anteriores a la cristianización de la región.

22 «Urartu» es un exónimo del que deriva el nombre bíbilico «Ararat». Es posible que el nombre del lago («Van») sea un reflejo tardío de «Bianili», un topónimo urarteo para la región. Sobre la historia de la región, ver Robert Hewsen, «Van in This World, Paradise in the Next», en *Armenian Van/Vaspurakan,* editado por Richard G. Hovannisian, UCLA Armenian History and Culture Series, Historic Armenian Cities and Provinces 1 (Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 2000), 13-42. Las reflexiones sobre los topónimos antiguos de Van se encuentran en las páginas 16-17.

23 Piotrovsky sugirió que el acueducto de Semíramis que Movsés (1.16) menciona es un canal de irrigación hecho por el rey urarteo Menua (r. ca. 810-786 a. de. C.) en Boris Borisovich Piotrovsky, *Ourartou.* Orient ancien illustré 8 (París: Maisonneuve, 1954), 16.

e inscripciones cuneiformes en el sistema de escritura que los reyes de Urartu modificaron en el siglo IX a. de C. para escribir su propio idioma (figura 10);[24] en Ayanis han sido excavadas recientemente imponentes murallas de piedra y un templo al dios urarteo Haldi con losas verticales (u ortostatos) talladas en urarteo o con estilizadas figuras zoomorfas (figura 11);[25] y en la fortaleza de Van hay también nichos rupestres con inscripciones en urarteo y en varios otros idiomas y sistemas de escritura cuneiforme.[26] En todo el territorio alrededor del lago hay estelas lapidarias con textos celebrando los logros de reyes urarteos.

Figura 10. Guardia explicando inscripción urartea en la fortaleza de Çavuştepe (Anadolu Agency).

24 El idioma urarteo no tiene parientes conocidos aparte del hurrio, un idioma que se habló en la región durante la edad de bronce.

25 Sobre Ayanis ver Altan Çilingiroğlu y Mirjo Salvini, *Ayanis I: Ten Years' Excavations at Rusaḫinili Eiduru-Kai, 1989-1998,* Documenta Asiana, volumen 6 (Roma: Istituto per gli studi micenei ed egeo-anatolici CNR, 2001). Sobre el templo ver las páginas 37-65.

26 Una de las inscripciones en Van es aquella trilingüe que el rey persa Jerjes (r. 522-486) mandó tallar en babilonio, elamita, y persa antiguo en un nicho hecho por su propio padre, el rey Darío. Traducciones al francés de los textos relevantes se pueden consultar en Pierre Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide* (París: Gallimard, 1997), 263.

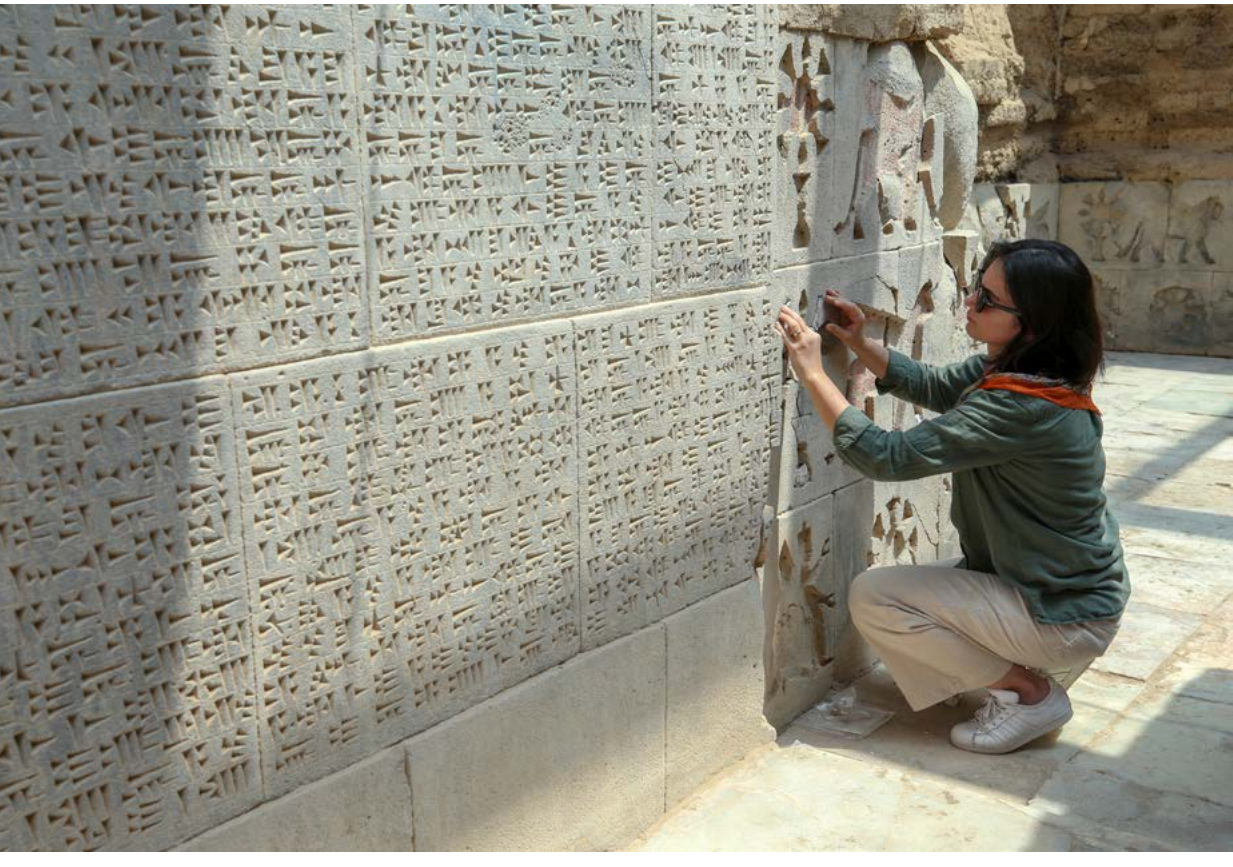


Figura 11. Arqueóloga restuarando ortostatos en el templo del dios Haldi en Ayanis (Anadolu Agency).

Al asociar las ruinas en Armenia con Semíramis y con los babilonios (y caldeos y asirios), Movsés estaba integrando el pasado precristiano de la región con tradiciones historiográficas con pretensiones universalizantes (específicamente, con la griega y la romana, pero también con la bíblica) que reconocían a esa reina como fundadora de Babilonia y otras ciudades antiquísimas. Lo que le importaba a Movsés no eran las ruinas de Semíramis en general, sino que algunas de esas ruinas estuvieran en Armenia —un territorio asediado a mediados del primer milenio d. de C. por imperios extranjeros y antagónicos—: el bizantino o romano, al occidente, y el persa, o más específicamente, sasánida, al oriente. Para Movsés, las ruinas de Semíramis en Armenia eran prueba de que los armenios habían sido parte de historias imperiales anteriores al dominio de romanos o persas.

Las inscripciones cuneiformes talladas en estelas y nichos eran de especial relevancia porque, según el historiador, había textos cuneiformes que contenían evidencia textual relativa a la más temprana historia armenia. Movsés habla incluso de «archivos» de reyes antiguos.[27] Nadie en la segunda mitad del primer milenio d. de C. habría podido leer textos cuneiformes directamente; pero Movsés reporta el supuesto contenido de algunos de esos textos a los que dice haber tenido acceso a través de traducciones del «caldeo» al griego.[28] La veracidad histórica del reporte no es de especial importancia. Jean-Pierre Mahé, uno de los más distinguidos estudiosos modernos de Movsés, ha sugerido —de manera osada— que el antiguo historiador se inventa sus fuentes de manera similar a como Jorge Luis Borges, en el prólogo de *Ficciones*, describe sus propias ceraciones literarias.[29] Lo que nos concierne no es la autenticidad de las fuentes de Movsés, sino el interés del historiador en los rastros del pasado y, sobre todo, en las ruinas inscritas, entendidas como soporte material de sus interpretaciones históricas.

Es fundamental aclarar que Movsés también sabía de otras explicaciones sobre el origen de esas mismas inscripciones. Entre los armenios que habitaban a orillas del lago de Van hubo quienes identificaron esas ruinas inscritas no con una reina de Mesopotamia, sino con un monstruo mítico. En su *Historia de los armenios,* Movsés menciona canciones populares que conmemoraban a un gigante «aterrador, alto, monstruouso, ñato, de ojos hondos y aspecto maligno» llamado Tork:

---

27 Sobre estos «archivos», ver la discusión de Thomson en su edición de *History of the Armenians*, 11-12.

28 El recurso de aludir a traducciones de inscripciones o libros en sistemas de escritura o idiomas desconocidos u obsoletos es un gesto convencional en la literatura griega y romana, ver Wolfgang Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike. Mit einem Ausblick auf Mittelalter und Neuzeit,* Hypomnemata, Heft 24 (Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 1970). Sobre el uso de fuentes griegas por parte de Movsés, ver Aram Topchyan, *The Problem of the Greek Sources of Movses Xorenac'i's History of Armenia.* Hebrew University Armenian Studies 7 (Dudley, MA: Peeters, 2006) y los documentos citados arriba de Traina 1991, 1995 y 1998.

29 Mahé, *Histoire de l'Arménie,* 39-46. La referencia a *Ficciones* se encuentra en la página 43. El prólogo de Borges dice: «Desvarío laborioso y empobrecedor el de componer vastos libros; el de explayar en quinientas páginas una idea cuya perfecta exposición oral cabe en pocos minutos. Mejor procedimiento es simular que esos libros ya existen y ofrecer un resumen, un comentario».

> Cantaban que con sus puños [Tork] golpeaba rocas de granito en las que no había fisura alguna y que las rompía a voluntad en pedazos grandes y pequeños, y que las rayaba con las uñas y formaba tabletas, y así dibujaba con sus uñas águilas y otras cosas semejantes.[30]

Las canciones sobre el gigante Tork no son un invento de Movsés —los intereses etnográficos del historiador son bien conocidos—;[31] su mención debe entenderse más bien como el registro de un impulso vernáculo por explicar los rastros del pasado: esas canciones fueron parte de la conciencia histórica de quienes vivían a orillas del lago. De hecho, desde hace más de un siglo, se ha especulado que las historias que reporta Movsés explican las inscripciones cuneiformes alrededor de Van,[32] y quizás también los ortostatos urarteos con diseños zoomorfos que uno puede ver aún hoy en el templo de Haldi en Ayanis (figura 11), o, menos probablemente, las signos jeroglíficos anatólicos (a veces también zoomorfos) que algunos armenios habrían visto y con los que ocasionalmente

---

30 Moses Khorenatsi 2.8 (Tbilisi, 1913); Thomson, *History of the Armenians*, 139; y Mahé, *Histoire de l'Arménie,* 164-165. Sobre el gigante Tork puede consultarse: James Russell, «The Formation of the Armenian Nation. The Dynastic Periods: From Antiquity to the Fourteenth Century», en *The Armenian People from Ancient to Modern Times,* editado por Richard G. Hovannisian (New York: St. Martin's Press, 1997), 74-77; y James Russell, «Ancient Anatolians and Armenians», en *Proceedings of the Second International Conference on Armenian Linguistics [September 1987]*, editado por Liana Hovsepian, Nvard Parnasian, y Suren Simonian (Erevan: Armenian Academy Press, 1993), 31.

31 Russell, «Ancient Anatolians and Armenians», 77: «Movsēs Xorenac'i is seen, in his rendering of the song of Tork' angeleay, to have been a faithful recorder of oral traditions which were already in his time of millennial antiquity. Far from being a bookish embellisher, he is a primary source…». Ver también: Theo Maarten van Lint, «The Formation of Armenian Identity in the First Millenium», *Church History and Religious Culture* 89.1 (2009): 256.

32 Desde el siglo XIX, el nombre de Tork se ha asociado con el dios anatolio de la tormenta, conocido en hitita como Tarhunna y en luvio como Tarhunz, ver: Peter Jensen, *Hittiter und Armenier.* (Estrasburgo: Karl J. Trübner, 1898) y más recientemente J. A. C. Greppin, «Armeno-Luwica», *Revue des Études Arméniennes* 13 (1979-1978): 7-13.

interactuaron en Anatolia central.[33] Aunque no conozcamos muchos de los detalles de los mitos en cuestión, no hay duda de que las canciones populares sobre el gigante Tork existían independientemente de la *Historia de los armenios*.

No se sabe cuándo exactamente escribió Movsés ni cuándo fueron compuestas las canciones sobre Tork, tampoco si esas canciones se cantaban todavía a orillas del lago de Van durante la vida del historiador o si Movsés está reportando el contenido de tradiciones mucho más antiguas. Sin tener fechas precisas es difícil elucidar si estas dos explicaciones —una, según la cual las inscripciones eran los archivos de una reina mesopotámica y, otra, según la cual eran los divertimentos gráficos de un gigante monstruoso— eran contemporáneas y antitéticas. Lo cierto es que hay *otra* evidencia tanto textual como arqueológica sobre actitudes abiertamente hostiles frente a los restos del pasado en Armenia. Esa evidencia sí es fechable y sirve para contextualizar —al menos a grandes rasgos— la posición de Movsés.

En los siglos cuarto y quinto d. de C., las ruinas locales, y más precisamente, las estructuras religiosas que no eran cristianas —es decir, los antiguos templos o lugares de congregación paganos y los altares de fuego zoroastristas— fueron motivo de ansiedad para los primeros evangelizadores y teólogos armenios. La ansiedad que estas estructuras incitaban entre esos intelectuales es evidente en algunos de los más tempranos textos escritos en armenio. Por ejemplo, en la refutación del zoroastrismo y otras doctrinas heréticas en Armenia, el teólogo del siglo IV/V d. de. C. Eznik de Kolb incluye información que permite entrever algunos aspectos de la tradición local sobre ruinas y asentamientos abandonados. En una sección de su tratado *De Deo* en la que Eznik refuta la idea de que los monstruos existen, el teólogo sostiene que las entidades que supuestamente habitan en las ruinas como los *ishatsul* (un híbrido mitad asno, mitad humano llamado «onocentauro» en griego) no son entidades reales, sino apenas nombres acuñados por personas que han sido engañadas por demonios.[34] La refutación

---

33 Felipe Rojas y Valeria Sergueenkova, «Traces of Tarhuntas: Greek, Roman, and Byzantine Interaction with Hittite Monuments», *Journal of Mediterranean Archaeology* 27.2 (2014): 150-151.

34 Eznik de Kolb (Koghbats'i), *De deo,* editado por Louis Mariès y Charles Mercier, Patrologia Orientalis tomo 28, fascículo 3-4 (París: Firmin-Didot, 1959), §122. Para otras ideas vernáculas sobre las moradas de monstruos locales y dragones, ver también §134 y el análisis de

de Eznik supone que, al menos para algunas armenios, poderosos monstruos como los onocentauros residían en las ruinas y los asentamientos abandonados de la región.

Asimismo, en la biografía de San Gregorio el Iluminador que escribió Agatángelos en la segunda mitad del siglo V d. de C.,[35] es claro que el proceso de conversión al cristianismo en Armenia requirió —al menos según el hagiógrafo— la destrucción sistemática del legado material precristiano de la región.[36] Para triunfar espiritualmente en el Cáucaso, San Gregorio, primer evangelizador y patrón de Armenia, arrasó con los monumentos de la región que confirmaban la existencia de otras religiones. Agatángelos también explica que, cuando San Gregorio atacó templos y altares, hubo demonios que se hicieron visibles y se opusieron a la destrucción.[37] Haya habido o no demonios, es fácil imaginar que al menos algunos de los religionarios cuyos monumentos estaban siendo destruidos trataron de resistir al embate cristiano. En todo caso, es muy probable que entre el folclor que combate el teólogo Eznik y las ruinas endemoniadas que quiere obliterar San Gregorio estuvieran las canciones sobre Tork y las estelas e inscripciones alrededor de Van sobre las que escribe Movsés.

De otro lado, hay evidencia arqueológica que indica que, pasados tan solo dos siglos, había ocurrido un cambio fundamental entre las autoridades religiosas armenias frente a esos restos del pasado. Es claro que en los siglos VI y VII d. de C., hubo líderes armenios que reutilizaron estelas urarteas talladas con inscripciones cuneiformes para adornar iglesias alrededor de Van.[38]

James R. Russell, *Zoroastrianism in Armenia,* Harvard Iranian Studies, volumen 5 (Cambridge, MA: Harvard University, 1987), 205-217.

35 Sobre la fecha de composición de la *Historia de los armenios* de Agatángelos, ver Robert W. Thomson (ed.), *Agathangelos. History of the Armenians* (Albany: State University of New York Press, 1976), xxi-lxxiv.

36 En su historia Agatángelos explica en detalle este proceso de destrucción, supuestamente autorizado por una visión divina; ver, por ejemplo, los apartados §731-756 y 787.

37 Ver los apartados Eznik, *De deo,* §779 y §786.

38 Esas estelas, a veces se integraron sin modificación alguna en las iglesias, como ocurre, por ejemplo, en Astrovaberd. Ver Jean Michel Thierry, *Monuments arméniens du Vaspurakan,*

Figura 12. Estela urartea del rey Rusa II erigida en la catedral de Zvartnots (Shaun Dunphy/CC License)

La historiadora del arte Christina Maranci ha elucidado un caso sorprendente de reutilización. En la catedral de Zvartnots, en lo que ahora es Armenia, una estela con una larga inscripción urartea parece haber sido traída allí de otro lugar para ser erigida en la catedral sin modificación, es decir, con sus caracteres cuneiformes expuestos para que fueran vistas por la congregación (figura 12).[39] Según Maranci, Nerses III, *catolicós* o primado de la iglesia apostólica Armenia utilizó una estela de la edad de hierro para «erigir un templo local en el escenario global»,[40] es decir, para celebrar tanto su orgullo local como su cosmopolitanismo en el siglo VII d. de C..

Es posible que Movsés estuviera escribiendo más o menos al mismo tiempo en que Nerses erigió su catedral. Ni el historiador ni el primado delatan ninguna ansiedad u hostilidad contra los rastros urarteos. Lo que les importa de las ruinas son su antigüedad y el prestigio de esas ruinas como evidencia de la antigua presencia de los armenios en la región. Las conexiones que Movsés traza entre las ruinas alrededor de Van y la reina Semíramis se pueden entender como una versión textual y, por ello, semánticamente explícita de lo que hace Nerses III en Zvartnots: una celebración del pasado local con pretensiones universalizantes.

CIUDAD DE MÉXICO: ¿BABILONIOS O TROYANOS?[41]

Mi tercer caso es más reciente y ocurre al otro lado del océano Atlántico. Babilonia no fue un tema de reflexión frecuente en la Ciudad de México durante

---

Bibliothèque archéologique et historique, tomo 129 (París: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1989), 204.

39 Christina Maranci, *Vigilant Powers: Three Churches of Early Medieval Armenia,* Studies in the Visual Cultures of the Middle Ages, volumen 8 (Turnhout: Brepols Publishers, 2015), 177-184.

40 Maranci, *Vigilant Powers,* 184: «mounting a local shrine on the world stage».

41 El lector interesado puede consultar mi discusión de este caso en Felipe Rojas, «Babylonians in Sixteenth Century Mexico: Comparative Antiquarianism in the Work of Sahagún», en *The Allure of the Ancient: Early Modern Receptions of the Ancient Near East,* editado por John Steele y Margaret Geoga (Leiden: Brill, 2022), 286-311.

la segunda mitad del siglo XVI. Aun así, en los escritos de misioneros españoles hay ocasionales menciones a la ciudad y a su arquitectura y habitantes que merecen escrutinio.

La mención más interesante ocurre en el *Códice Florentino*, la monumental enciclopedia ilustrada del mundo azteca y nahua escrita bajo la dirección y supervisión del fraile franciscano Bernardino de Sahagún (1499-1590).[42] Este enorme documento a dos columnas —una en náhuatl y la otra en castellano— fue concebido y dirigido por Sahagún con el fin de facilitar la evangelización católica en el valle de México y ejecutado con la ayuda directa de cuatro discípulos nahuas. El *Códice Florentino* describe en detalle muchos aspectos de la cultura de los aztecas: desde sus dioses hasta su visión de la conquista de Tenochtitlan; algunos pasajes conciernen ideas nahuas sobre el pasado local antes de la conquista española e incluso antes de la consolidación del imperio azteca.

En la columna náhuatl del vigesimonoveno capítulo del libro X, Sahagún y sus colaboradores hacen una comparación explícita entre los babilonios y los toltecas, primeros habitantes y gobernantes del valle de México (figura 13),

> En este párrafo se habla de los toltecas, que primero se asentaron en esta tierra; que eran como la gente de Babilonia, sabios, conocedores, hábiles.[43]

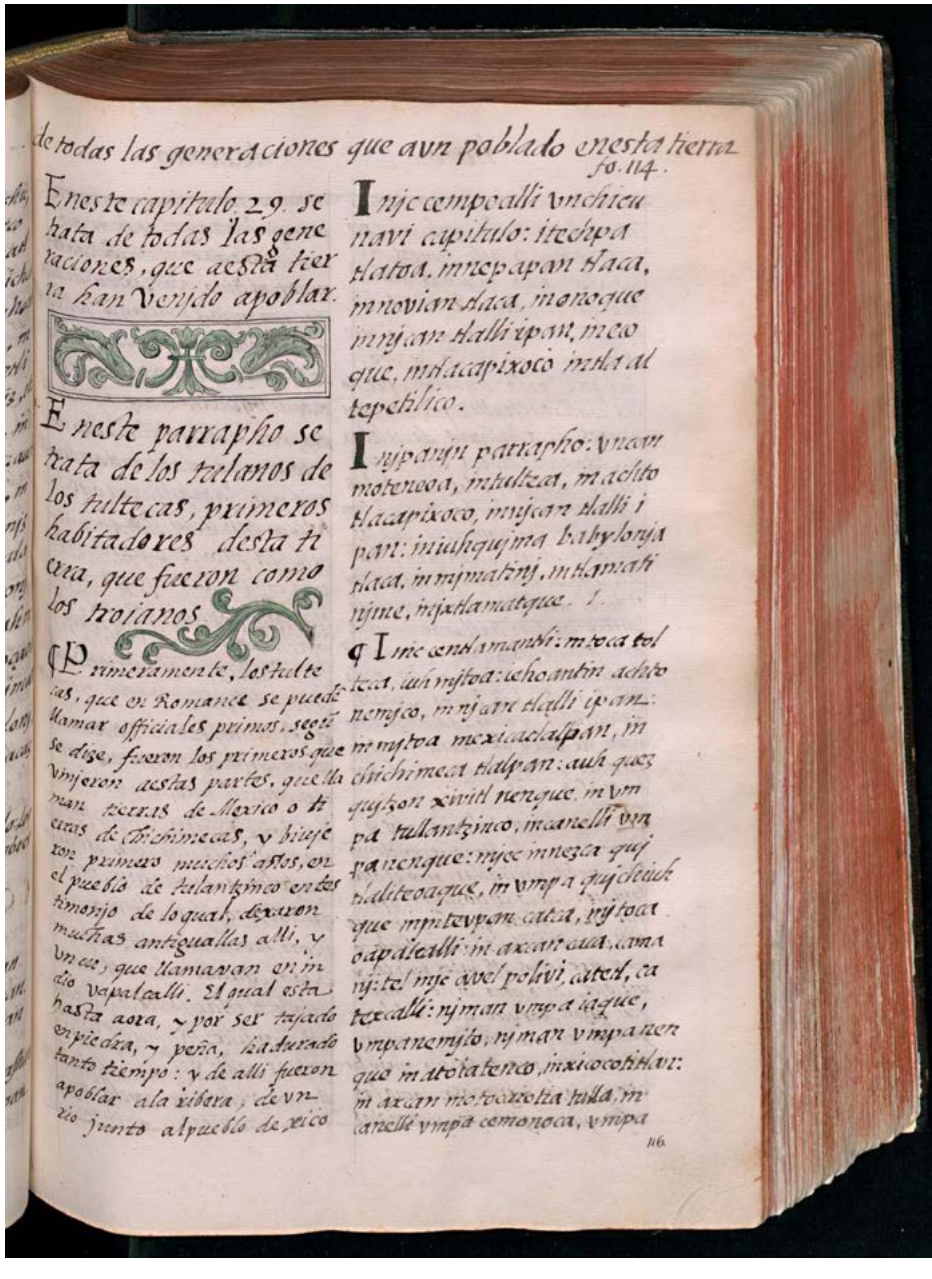
Aquí no hay visos de la decadencia moral de Babilonia, evidente en la Biblia.[44] El referente es positivo y la comparación está sustentada en el hecho de que los toltecas fueron protóctonos y «sabios, conocedores, hábiles». El texto pasa a explicar

---

42 Para una introducción al estado actual de investigación ver Jeanette Favrot Peterson y Kevin Terraciano, *The Florentine Codex: An Encyclopedia of the Nahua World in Sixteenth-Century Mexico* (Austin: University of Texas Press, 2019).

43 «*In jpan jn parrapho: vncan motenoa, in tulteca, in achto tlacapixoco, in njcan tlalli ipan: in iuhquijma babylonja tlaca, in mjmjtanj in tlamitinjme, in jxtlamatque.*» La traducción del náhuatl es mía del texto que se puede consultar —con traducción al inglés— en: Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain,* editado por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, 13 volúmenes (Santa Fe and Salt Lake City: School of American Research and University of Utah, 1950–1982), 11:165 (libro X, «The People»).

44 Por ejemplo, en *Apocalípsis* 17.



de todas las generaciones que aun poblado en esta tierra

fo. 114.

En este capitulo 29. se trata de todas las generaciones, que acerca de la tierra han venido apoblar.

En este parrapho se trata de los tultecas, primeros habitadores desta tierra, que fueron como los troianos

Primeramente, los tultecas, que en Romance se pueden llamar officiales primos, segun se dize, fueron los primeros que vinieron destas partes, que llaman tierras de Mexico o tierras de Chichimecas, y biuieron primero muchos años, en el pueblo de Tulantzinco en tes timonjo de lo qual, dexaron muchas antiguallas alli, y unas, que llamavan en indio Vapalcalli. El qual esta hasta aora, y por ser tejado en piedra, y pena, ha durado tanto tiempo: y de alli fueron apoblar ala ribera, de vn rio junto al pueblo de xico

Injc compoalli vnchicu navi capitulo: itechpa tlatoa, innepapan tlaca, in noviantlaca, in onoque injxam tlalli ipan, in eo que, in tlacapixoco intla al tepetitlico.

Injxayan parrapho: vncan motenoa, in tultzat, in achto tlacapixoco, injxam tlalli ipan: iniuhqui ma babylonja tlaca, in injmatinj, in tlamati njme, injxtlamatique.

¶ Injc cenhuantin: in xoca tol tzat, in injtoa: ichoantin achto nenco, in injxam tlalli ipan: in mjxtoa mexicatlalpan, in chichimeca tlalpan: auh que quixon xiuitl nenque, in vm pa tullantzinco, in canelli vm pa nenque: injc ome nezca qui tlalteoaque, in vmpa quicheuh que inpatecpan calca, injtoa ca o apiteuh: in axcan caa, ama injtel injc axel polivi, catca, ca tzacalli: njman vmpa iaque, vmpanemjto, njman vmpa nen que in atoltatenco, in xiocotitlavi: in axcan motocaxoltia tulla, in canelle vmpa comonoca, vmpa

116.

Figura 13. Foto de página del capítulo XXIX del libro décimo del Códice florentino (f. 114 v.), donde se comparan a los tulanos o toltecas con los babilonios (en la columna en náhuatl) y con los troyanos (en la columna en castellano).

en detalle que los toltecas fueron los primeros en inventarse o descubrir lo que podríamos denominar artes y ciencias. Entre sus logros culturales, Sahagún y sus colaboradores destacan el arte plumario; el tallado de piedras como la turquesa, la obsidiana y el jade; el conocimiento de las propiedades farmacéuticas de las hierbas y también la medicina y la minería. El texto nota, además, que los toltecas fueron escribas, lapidarios, carpinteros, alfareros, y tejedores;[45] además fueron pioneros en el estudio de la oniromancia, la astronomía, y el calendario; incluso sabían del zodíaco de doce constelaciones. El *Códice Florentino* sugiere que los toltecas fueron héroes civilizadores primigenios, como lo habían sido los babilonios al otro lado del océano Atlántico. Esta es una visión totalmente positiva de los babilonios que no corresponde a la imagen bíblica de Babilonia, pero que resuena con ciertas ideas antiguas y medievales sobre el papel de los babilonios en el desarrollo de las ciencias, especialmente de la astronomía.[46]

En el prólogo en castellano al libro X, Sahagún había afirmado que la destrucción española de la cultura local en el centro de México había sido total.[47] Pero inmediatamente después de la comparación entre babilonios y toltecas que acabo de citar, Sahagún y sus alumnos señalan que aún había muchos rastros del pasado tolteca que daban fe de la antigua presencia de esa gente y sus logros en el valle de México. Según el *Códice Florentino* los toltecas habían dejado todo tipo de signos (*nezcayotl*) incluyendo pirámides, templos, montículos, una columna de piedra serpentimorfa, fragmentos de cerámica, cuencos, ollas, y morteros; también figurillas, brazaletes, y otras joyas. De hecho, el texto afirma que había rastros de los toltecas por doquier (*nohuiyan ca in innezca*). Esos rastros, signos de la antigüedad y la historia de los antiguos pueblos mexicanos, «se tomaban de la tierra» (*ano in tlallan*). [48]

---

45 Vale la pena mencionar que es tal el prestigio cultural de los toltecas entre los nahuas que, en náhuatl, el etnónimo «tolteca» significa, así sin más, «artesano o artista».

46 Otto Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy* (Berlín y Heidelberg: Springer, 1975), 607-613.

47 El texto castellano con traducción al inglés se puede consultar en Sahagún, *Florentine Codex,* 1:75, (*«Introduction and indices»*).

48 El texto relevante se puede consultar en náhuatl, con una traducción al inglés, en Sahagún, *Florentine Codex,* 11:165-167 (la cita es de la página 167).

Para contextualizar la comparación entre toltecas y babilonios es necesario tener en cuenta que, al llegar al valle de México, los misioneros franciscanos —y los europeos en general— habían encontrado no solo huellas de pasados locales profundos, sino también tradiciones indígenas que daban razón de los orígenes y significados de esas antigüedades. Desde hace varias décadas, historiadores y arqueólogos modernos han venido dilucidando el interés precolombino y colonial temprano en los restos de esos pasados locales, algunos de los cuales eran anteriores, no solo al momento de contacto colonial, sino incluso al ascenso imperial de los aztecas.[49] Una de las posibilidades más interesantes que ofrecen estos análisis es la de estudiar la interacción entre tradiciones europeas y americanas sobre el significado de los restos materiales del pasado[50] —lo que yo llamaría «arqueofilias» en contacto—.

Esos distintos sistemas de conocimiento no eran del todo disímiles: compartían, por ejemplo, el interés por los restos materiales del pasado y también la noción de que había habido civilizadores tempranos que habían construido estructuras enormes. Aunque Sahagún no dice explícitamente que los toltecas eran como los babilonios específicamente por su arquitectura, el fraile sabía, por experiencia personal y por estar en contacto con sus estudiantes, que uno de lo más conspicuos de todos los vestigios del pasado local eran las pirámides precolombinas, sobre todo las de Teotihuacan y Cholula. Como cualquier cristiano en el

---

49 Ver, por ejemplo, Emily Umberger, «Antiques, Revivals, and References to the Past in Aztec Art», *RES: Anthropology and Aesthetics* 13.1 (1987): 62-105; Byron Hamann, «The Social Life of Pre-Sunrise Things: Indigenous Mesoamerican Archaeology», *Current Anthropology*, 43.3 (2002): 351–382; Leonardo López Luján, *Arqueología de la arqueología: ensayos sobre los orígenes de la disciplina en México.* (Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Editorial Raíces, 2017); y Leonardo López Luján, «Echoes of a Glorious Past: Mexica Antiquarianism», en *World Antiquarianism: Comparative Perspectives,* editado por Alain Schnapp, Lothar von Falkenhausen, Peter N. Miller, y Tim Murray, (Los Ángeles: Getty Research Institute, 2013), 273–294.

50 Ver Byron Ellsworth Hamann, *Bad Christians, New Spains: Muslims, Catholics, and Native Americans in a Mediterratlantic World* (Abingdon, Oxon & New York: Routledge, 2020) y Byron Ellsworth Hamann, «Las Relaciones Mediterratlánticas: Comparative Antiquarianism and Everyday Archaeologies in Castile and Spanish America, 1575-1586», en *Antiquarianisms: Contact, Conflict, Comparison,* editado por Benjamin Anderson y Felipe Rojas (Oxford y Havertown, PA: Oxbow, 2017), 49-71.

siglo XVI, Sahagún también sabía que el más famoso de todos los monumentos babilónicos era la Torre de Babel. Esa torre era mucho más que un mito bíblico en el valle de México. La famosa torre sirvió para explicar, por un lado, la diversidad lingüística,[51] y por otro, algunas de las más conspicuas huellas físicas del pasado remoto que perduraban. Sahagún se refiere a la Torre de Babel dos veces en *Psalmodia Christiana*, un cancionero que el fraile —con ayuda de sus estudiantes— compuso en náhuatl con el fin de convertir a los indios. Una de las menciones ocurre en un canto llamado *Tlauculcuicatl* o «Canto de lamento»:

> La gente del mundo acordó hacer una casa larga, su nombre es «Torre». Y así comenzaron una gran ciudad, su nombre es «Babilonia». Y así también comenzaron a construir la «Torre». Pero Él, nuestro Señor Dios, se sintió ofendido y dijo sobre ellos: «Muchos trabajan, levantan una casa larga, "Torre"». Y hay tan solo un idioma con el que se hablan. Es necesario que lo abandonen.[52]

Y otra en una canción dedicada a San Mateo:

> Toda la gente del mundo acordó hacer una montaña enorme, y allí salvarse si el mundo se inundaba de nuevo.[53]

---

51 Ver, por ejemplo, la gramática del purépecha del fraile franciscano Maturino Gilberti, quien entiende la labor lingüística de los misioneros europeos como un esfuerzo de reparación de la confusión babélica en Maturino Gilberti, *Arte de la lengua Tarasca* ó *de Michoacán* (Mexico: Juan Pablos, 1558). Con Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology,* Cambridge Iberian and Latin American Studies (Cambridge y New York: Cambridge University Press, 1982), 181.

52 La traducción al español es mía del texto náhuatl editado por Burkhart que también incluye una traducción al inglés: *«Omononotzq[ue] i[n] cemanaoac tlaca, inic quichiuazque in viac calli, itoca Torre. Niman ic quipeoalti in vei altepetl, in itoca Babilonia, niman no ic quipeoaltique, quiuicaltique in Torre. Auh in iehoatzi in totecuio Dios, ic omoiolitlacotzino, oquimitalhui. Ca miequinti in tlatequipanoa, in quiquetza vijac calli Torre: auh ca ça[n] centlama[n]tli in intlatol, inic monotza, monequi quicaoazque»*. Louise M. Burkhart, «Sahagun's "Tlauculcuicatl", a Nahuatl Lament», *Estudios de Cultura Náhuatl* 18 (1986): 209.

53 *Bernardino de Sahagún's Psalmodia Christiana,* editado y traducido por Arthur J. O. Anderson (Salt Lake City: University of Utah Press, 1993): «*Omononotzque en isquichti en ce-*

La descripción de «una montaña enorme» y antropogénica es de especial interés porque, en náhuatl específicamente, y en Mesoamérica de manera general, las pirámides precolombinas se entendían con frecuencia como «montañas hechas por el hombre».[54] En el *Códice Florentino*, por ejemplo, las pirámides de Teotihuacan y Cholula se describen precisamente en estos términos:

> Hoy yacen las pirámides [de Teotihuacan] como pequeñas montañas, aunque son artefactos hechos a mano. Hay un cavidad de donde sacaron la piedra para erigir las pirámides. Y las erigieron muy grandes, la del Sol y la de la Luna, justo como si fueran montañas. Es increíble cuando dicen que son un artefacto hecho a mano, pero en ese entonces habían vivido gigantes. También es prueba clara de esto el «Tlachihuatepetl» de Cholula, que es de barro y de estuco. Es claro [que estas montañas] fueron erigidas, fueron construidas.[55]

Sahagún no fue el único fraile franciscano en el siglo XVI que se interesó por las pirámides. Algunos —quizás muchos— de sus hermanos también lo hicieron y se sirvieron del mito de la Torre de Babel para explicarlas. Fray Toribio de Benavente (1482-1568), conocido como Motolinía, estuvo fascinado por la Gran Pirámide de Cholula e investigó su historia. Halló, a través de informantes locales, por ejemplo, que esa estructura había sido mucho más alta en el pasado que cuando él la había visto; también estuvo presente cuando un grupo de personas, al excavar sus laderas, encontró «ídolos e idolatrías ofrecidas al demonio».

---

manaoac tlaca, inic quichiuazque centetl tepetl, cenca vecapan, en vncan momaquistizque, intla oc ceppa apachiuiz en cemanaoac».

54 Aquí discuto la noción de montañas antropogénicas entre los nahuas y sus evangelizadores franciscanos; sobre la misma noción entre los maya, ver Andrea Joyce Stone y Marc Zender, *Reading Maya Art: A Hieroglyphic Guide to Ancient Maya Painting and Sculpture* (New York: Thames & Hudson, 2011), 139.

55 Sahagún, *Florentine Codex,* 1:192 (libro X, *«The People»): «in axcan onoc in tzaqualli: iuhqujn tepetotonti, ca ça iê matica tlachioalli, ca coiontoc, in vncan qujqujxtique tetl, injc qujtlalique tzaqualli: auh injc cenca vevei qujtlalique, in tonatiuh itzaqual, ioan in metztli, iuhqujnma çan tepetl: ca njman amo neltoqujztli, in mjtoz, matica tlachioalli: ca oc qujnamêti nenca in jquac. No cenca vel itech neci, in cholollan ca tlachioaltepetl ca xanio, ca tlaqujllo, ca neztica, in çan tlatlalilli, in çan tlachioalli».*

Además, para escribir su propia descripción de los templos indígenas [o *teocalli*], Motolinía midió personalmente la base de una pirámide en un «pueblo de tamaño medio llamado Tenayuca». Al hablar de la Gran Pirámide de Cholula, Motolinía invoca el mito de la Torre de Babel en un pasaje que vale la pena citar en extenso para ilustrar la familiaridad del fraile con la mitología local sobre el origen de la estructura:

> […] El cual [i. e., *teocalli*] comenzó para le hacer más alto que la más alta sierra de esta tierra, aunque están a vista las más altas sierras que hay en toda la Nueva España, que son el volcán y la sierra blanca, que siempre tiene nieve. Y como estos porfiasen a salir con su locura, confundiolos Dios, como a los que edificaban la Torre de Babel, con una gran piedra que en figura de sapo cayó con una terrible tempestad que sobre aquel lugar vino, y desde allí cesaron de más labrar en él. Y hoy día es tan de ver este edificio, que si no pareciese la obra ser piedra y barro, y a partes de cal y canto, y de adobes, nadie creería sino que era alguna sierra pequeña.[56]

La idea de que un observador podría confundir una pirámide con una montaña natural es especialmente interesante porque, en náhuatl, la Gran Pirámide de Cholula se llamaba «Tlachihualtepetl», que significa literalmente «montaña artificial». Algunos franciscanos entendían la etimología de ese nombre. Aproximadamente una generación después de Sahagún, Fray Juan de Torquemada aquí (1562-1624) vuelve a hacer explícita, por un lado, la comparación entre la Torre de Babel y la Gran Pirámide de Cholula y, por otro, el hecho de que el tamaño y el estado del edificio en ruinas hacían que pareciera una montaña natural, es decir, más allá de las capacidades arquitectónicas o ingenieriles humanas:

> Enmedio de esta gran poblazón se comenzó aquel gran cu [o sea, templo indígena] y altar que se quedó comenzado como la Torre de Babel.

---

56 Toribio de Benavente (Motolinía), *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella,* editado por Edmundo O'Gorman, Serie de historiadores y cronistas de Indias 2 (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971), 51-52; véase también 52 (informantes y excavaciones) y 49 (medición de la pirámide en Tenayuca).

> Es un edificio tan grande que admira haber de creer que a mano se hubiese hecho; porque considerado y visto es un cerro muy grande que debe de tener de ruedo y falda más de un cuarto de legua y de alto bien más de cuarenta estados; fue hecho de adobe y piedra, todo puesto por muy gran concierto; y aunque luego que lo iban haciendo y levantando debía de estar con forma de relejes y gradas bien concertado ahora no las tiene; pero échase bien de ver que en otro tiempo las tuvo. Está de presente a manera de cerro natural, lleno todo y cercado de yerba y otros matorrales y plantas. El intento que tuvieron en hacerle debió de ser mostrar la grandeza de su poder y que pues el lugar era deifico, le hiciesen altar tan alto que pareciese que de él podía ser fácil subir al cielo. Esta obra no llegó a colmo y así se quedó en sus cimientos que según su traza sin duda lo eran para un muy gran edificio. En este lugar pusieron los religiosos de San Francisco (que son los que desde sus principios los han doctrinado e industriado en la fe y ahora los administran los santos sacramentos y doctrina cristiana) una cruz luego que entraron en él hasta que edificaron en el mismo lugar una ermita de la vocación de Nuestra Señora de los Remedios.[57]

La arqueofilia franciscana en Nueva España estuvo definida por la ambivalencia: el deber de erradicar el soporte material de la idolatría, por un lado, y, por el otro, el deseo de estudiar y comprender esos monumentos y objetos como las pirámides y otras huellas del pasado remoto y reciente. El valor de lo que hoy podría describirse anacrónicamente como evidencia «arqueológica» se estaba redefiniendo entre nahuas y españoles.

Los franciscanos procedieron a menudo de forma analógica mientras trataban de dar sentido al pasado y al presente mexicanos. Abundan los ejemplos de tales analogías: unas involucran objetos portátiles, otras, monumentos y personas. Motolinía comparó dos flechas antiguas que los indios (tlaxcaltecas) trataban como reliquias venerables y usaban como objetos de adivinación militar con

---

57 Juan de Torquemada, *Monarquía indiana: De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblazones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la mesma tierra,* editado por Miguel León-Portilla, Biblioteca Porrúa 41-43 (México: Editorial Porrúa, 1969), 386 (volumen I, libro tercero, capítulo XIX).

la copa de plata de José mencionada en *Génesis* 44: 1-17.[58] También afirmó que «estos mexicanos fueron en esta tierra como en otro tiempo los romanos… ».[59] Torquemada interpreta los sitios religiosos mexicanos señalando varias coincidencias entre ellos y las descripciones del templo de la diosa siria en la antigua Hierápolis romana (cerca de Manbij, Siria).[60] Más allá de estas comparaciones individuales, los franciscanos y sus estudiantes se tuvieron que enfrentar a la dificultad de determinar cómo se podían combinar la historia remota de las Américas con la historia cristiana universal.

Para concluir este ejemplo, vale la pena reflexionar sobre una divergencia intrigante en las columnas en náhuatl y castellano, porque en esa divergencia vislumbramos los desafíos y las oportunidades que los franciscanos y sus estudiantes enfrentaron al intentar encontrar analogías adecuadas entre lo que entendieron que era cierto en el Viejo Mundo y lo que estaban experimentando en México. Según la columna náhuatl, los toltecas eran como los babilonios. Pero la columna en castellano dice:

> En este párrafo se trata de los tulanos, de los toltecas, primeros habitadores de esta tierra, que fueron como los troyanos.[61]

---

58 Motolinía, *Memoriales de fray Toribio de Motolinia* (México, Paris, y Madrid: Luis García Pimentel, 1903), 14: «…é de los más antiguos que allí vinieron tenían [i.e., los tlaxcaltecas] dos saetas, las cuales guardaban como preciosas reliquias, y en las guerras las tenían como el vaso ó taza de José, en el cual pensarían los egipcianos que tenían arte de agorear. Estas saetas tenían ellos por principal señal para saber si habían de vencer, ó si debían proseguir la batalla ó retirarse afuera».

59 Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España,* editado por Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado,. Anejos de la Biblioteca Clásica de la Real Academia Española (Madrid: Real Academia Española–Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2014), 193.

60 La principal fuente clásica de Torquemada es el ensayista romano Luciano. En este mismo capítulo, Torquemada también se refiere a elementos en México para explicar un fenómeno supuestamente milagroso en el templo de Siria. Torquemada, *Monarquía indiana,* 233-238 (volumen 3, libro 6).

61 Bernardino, de Sahagún. *Historia general de las cosas de Nueva España*, editado por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Grandes libros de la historia de México (México: Fomento Cultural Banamex, 1982), 650 (volumen 2, libro 10).

Uno podría imaginar que un franciscano del siglo XVI querría enfocar una idea negativa de Babilonia, como ocurre con la Torre de Babel en la *Psalmodia*, y sugerir que los habitantes del valle de México, remotos descendientes de Noé, habían sido decadentes y corruptos desde tiempos inmemoriales. Pero este no es el caso. La comparación con Babilonia es, como he dicho, positiva. Los autores indígenas de la columna náhuatl —porque fueron indígenas quienes escribieron el náhuatl con la bendición de Sahagún[62]— invocan a los babilonios para explicarle a sus lectores que los toltecas eran «sabios, conocedores, hábiles». La referencia a los babilonios en la columna náhuatl presenta a los antepasados de los mexicas como un pueblo altamente sofisticado. La prueba material de la antigüedad y la excelencia artística de los toltecas se encontraban en el suelo: en los rastros que habían dejado por doquier.

La mención de los troyanos en castellano extiende a un pasado remoto la afirmación de Motolinía de que los aztecas eran como los romanos. Sahagún debió haber imaginado tanto a los toltecas como a los troyanos como pueblos itinerantes de antaño cuyos descendientes eventualmente fundarían poderosos imperios, respectivamente el azteca y el romano. Aunque los franciscanos no dicen explícitamente que la Gran Pirámide de Cholula es la Torre de Babel o que los toltecas son los babilonios, para Sahagún o, mejor dicho, para sus coautores náhuatl, la historia y antigüedades del valle de México hacen parte de una única historia universal cristiana que se extiende hasta la del más tempranos imperio en Asia: Babilonia.

OTROS PASADOS Y EL MISMO

La recurrencia de Babilonia como horizonte cultural conecta estas tres historias a través de tres continentes y dos milenios. El rango geográfico y temporal es inusual —acaso también imprudente—. Sin duda, los tres casos son distantes y distintos. Incluso si pensamos solo en los textos que he usado para llevar a cabo esta investigación, la heterogeneidad es obvia. En Afrodisias, casi todas las

62 Es importante mencionar que, el llamado *Códice Matritense*, un manuscrito que contiene textos sobre los que el *Códice Florentino* está parcialmente basado, contiene la comparación entre toltecas y babilonios en una nota al margen escrita en la mano temblorosa de Sahagún (f172r).

fuentes textuales relevantes fueron originalmente escritas en griego antiguo; en Van, en armenio antiguo y en griego; y en México, en náhuatl antiguo y en español. Estos idiomas no son normalmente estudiados lado a lado.

La diversidad de los tres casos se extiende al dominio religioso en el que a veces estuvieron involucradas las antigüedades en cuestión. En Afrodisias del siglo I d. de C., la religión dominante era lo que se podría denominar el politeísmo griego y romano —Afrodita era patrona de la ciudad, como lo indica su nombre—. No había motivos religiosos que distinguieran a quienes celebraban el horizonte pro-babilónico, por así llamarlo, de quienes preferían otros horizontes para explicar las ruinas locales; tampoco había ninguna animadversión frente a esos restos del pasado. En los otros dos casos, por contraste, rupturas profundas determinaban cómo debían entenderse las ruinas. En Armenia de mediados del primer milenio d. de C., un cristianismo incipiente competía furiosamente no solo con el legado cultural del paganismo caucásico, sino también con el zoroastrismo de los soberanos persas que reinaron esporádicamente allí. Y en México, otro cristianismo incipiente —al menos para los indígenas americanos— se enfrentaba a politeísmos precolombinos, a veces tratando de anularlos, a veces transformándolos y transformándose para incorporarlos.

Los actores principales son heterogéneos, pero quizás menos de lo que parece a primera vista. En Afrodisias, es probable que las mismas élites locales de la ciudad fueran quienes hubieran celebrado tanto a la reina Semíramis como a sus propios ancestros como héroes civilizadores. Quizás la fundación de la ciudad fuera tan reciente en el siglo primero d. de C., que no existían grandes rupturas en la memoria social de Afrodisias, es decir, quizás los descendientes de los «cofundadores» ejercían un monopolio total sobre el pasado cívico. Parece más probable, sin embargo, que simplemente no podamos reconstruir narrativas alternativas a las de esas élites que identificaban a veces a la reina, y a veces a sus propios ancestros, como próceres.

En Van, por otro lado, podemos vislumbrar múltiples historias oblicuas y encontradas. Movsés de Khorene, un autor cristiano con enormes ambiciones intelectuales, podía celebrar a Semíramis para extender la historia de los armenios a pasados que eran reconocibles en la tradición histórica griega y romana. Sin embargo, Movsés también incluye en su recuento erudito las canciones populares sobre un gigante dado a hacer garabatos en la piedra. Mientras que los primeros

evangelizadores armenios querían obliterar los restos precristianos del pasado local, Movsés estaba interesado en resaltar el valor cultural de esas antigüedades.

Por último, en México la mención de los babilonios y de su famosa torre servía para conectar dos tradiciones históricas que apenas comenzaban a reconocerse la una a la otra. Aunque los arqueófilos nahuas se hubieran encontrado tan solo recientemente con los arqueófilos europeos, los dos tenían estrategias epistemológicas comunes. Tanto los misioneros franciscanos como sus estudiantes nahuas estaban interesados en los rastros «arqueológicos» que había en el valle de México. La mención de los babilonios en la columna náhuatl del *Códice Florentino* es especialmente intrigante porque contrasta con la mención de los troyanos en la columna castellana: los hijos de los nobles aztecas que escribieron sobre los toltecas sabían que la historia local era profunda —acaso más profunda que la de España y la de Roma, e incluso la de Troya—.

Los tres casos no son ni siquiera totalmente independientes aunque su yuxtaposición sea inesperada y aunque cada una de ellos incorpore elementos que habrían sido totalmente incomprensibles en los otros dos. Al compararlos, se hace claro que los tres casos comparten importantes semejanzas. Resalto tres:

Primero, lo que acabo de sugerir en el caso de México es cierto también en Van y en Afrodisias: las asociaciones con Babilonia no eran solamente especulaciones mentales, se sustentaban siempre en restos locales visibles y tangibles. Cuando distintos intérpretes en esos tres lugares y tiempos quisieron enfocarse en el pasado babilónico, lo hicieron para dar razón de ruinas que existían en su territorio: la colina del teatro de Afrodisias y el castillo de Gordiouteikhos; los nichos tallados en la acropolis de Van y las estelas y ortostatos con inscripciones cuneiformes y figuras zoomórficas que dejaron los reyes de Urartu; y los restos de la enorme pirámide de Cholula. Aunque esas antigüedades fueran diversas, el esfuerzo por encontrar el sustento material de un horizonte histórico fue un gesto común, y no solo entre los intérpretes pro-babilónicos, sino también entre sus interlocutores que sabían que la autoridad histórica podía o debía sustentarse con evidencia física.

Segundo, el nombre de Babilonia y el de su semimítica reina Semíramis hacen parte tanto de las tradiciones históricas griega y romana, como del legado religioso bíblico. Esos nombres cumplen funciones afines en Afrodisias, en Van, y en la Ciudad de México: sirven para marcar la distancia temporal entre ciertas ruinas locales y el presente en el que fueron consideradas «babilónicas», así como

para otorgarle a esas ruinas el prestigio cultural de héroes civilizadores primigenios. En cada uno de los casos anteriores hubo personas que sabían que Babilonia era una urbe antigua de reputación ambigua, pero no exclusivamente negativa. A veces, Babilonia podía ser sinónimo de decadencia, pero la ciudad también podía servir para recordar un impulso civilizador temprano de reyes y reinas cuyos diversos logros culturales eran dignos de admiración. En la *Historia de los armenios* de Movsés de Khorene y en el *Códice Florentino*, el horizonte cultural babilónico ayuda a enfocar la antigüedad y el valor cultural de ruinas locales, aun entre cristianos que sabían de la reputación negativa de Babilonia en la Biblia.

Tercero, en los tres casos, la celebración del horizonte cultural babilónico ocurre en circunstancias de contacto cultural y expansión de imperios cuyos propios historiadores reconocían, al menos vagamente, la importancia cultural de Babilonia: el imperio romano en Afrodisias, el bizantino y el sasánida en Van, y el español en la ciudad de México. Los tres casos tienen semejanzas también a nivel político. Todos ocurrieron en situaciones de expansión imperial. El horizonte babilónico sirvió para acoplar diferentes narrativas históricas en circunstancias de contacto colonial en las que explicaciones locales sobre los restos materiales del pasado se vieron enfrentadas a historias imperiales universalizantes según las cuales las ruinas monumentales eran el legado material de una sucesión de imperios de la que esos mismos historiadores hacían parte. El horizonte babilónico no era simplemente un borrador con el que un discurso imperialista y colonizador cancelaba narrativas locales a su paso. Si tuviéramos que compararlo con una herramienta, el horizonte babilónico sirvió, al menos en estos casos, como una bisagra que le permitió a intérpretes locales —por lo general de élite— acoplar historias universales con rastros materiales del pasado que ya tenían valor cultural propio.

Quiero insistir, por último, en otra característica común: la recurrencia de Babilonia no era inevitable. De hecho, otros horizontes culturales no sólo existían sino que fueron preferidos por intérpretes antiguos en Afrodisias, en Van, y en la Ciudad de México. Aunque el término «Babilonia» permanezca relativamente estático, ese nombre no es un lastre. Al contrario, su empleo requiere de cierta erudición histórica e incluso de sensibilidad «arqueológica», si el lector me permite el anacronismo. Cuando una persona se enfocó en un pasado babilónico y lo ubicó en un rastro del pasado local, otros intérpretes —y, de hecho, a veces los mismos intérpretes en otros

momentos— prefirieron horizontes culturales distintos para explicar esos mismos rastros. El horizonte cultural babilónico fue una opción entre otras posibles. Hubo otros pasados.

AGRADECIMIENTOS

Le agradezco a Byron Ellsworth Hamann por sus comentarios, a Dan Plekhov por haber producido el mapa incluido en este capítulo, y a Sarah Newman, como de costumbre, por incitarme a pensar sobre lo que es y lo que ha sido un rastro arqueológico con mayor precisión y profundidad de la que sería capaz solo.

1582.
Comes Gabriel Gabri
patritij Eugubini
a quo munus tab
lax inquā aeneā
literis Etruscis
scriptax qđ
plaria.
accepi.

Florētiæ in palatio Magni Etruriæ Ducis
monstrū est antiquissimū aereū in
cuius inscriptæ literæ
Etruscæ a Gabriele Gabrio
alio comite et patritio
Eugubino, ab Eugu
bio Romā tunc
missæ ānō
15[illegible]2. mēse
Iulio. —

VICIMVS

La Quimera de Vasari: ontologías del estilo

Benjamin Anderson

Comencemos con un recuento estándar de cómo nosotros —los arqueólogos e historiadores del arte— podemos conocer la edad y el origen geográfico de los artefactos.[1] La estratigrafía, según lo revelado por la excavación metódica, proporciona una cronología relativa: las cosas enterradas más cerca de la superficie se depositaron más recientemente que las enterradas más abajo. Los estratos pueden entonces asociarse con fechas absolutas por varios medios: por ejemplo, con el descubrimiento de monedas o inscripciones en una capa determinada, con pruebas científicas de materiales o con el uso de registros históricos para datar la construcción o destrucción de monumentos.

Hasta este punto de la explicación, las cualidades sensibles —visuales, táctiles, etcétera— de los artefactos no han jugado ningún papel para establecer su fecha de manufactura. Pero la comparación de múltiples excavaciones geográficamente próximas puede revelar que los objetos de estratos más o menos contemporáneos presentan rasgos compartidos —apariencias, formas, etcétera. Estos rasgos compartidos establecen el principio de que un artefacto tiene los rastros sensibles del tiempo y el lugar en el que fue hecho, y dichos rastros pueden usarse como criterio de diagnóstico para datar y localizar objetos que no surgieron de excavaciones controladas.

---

1 Compárese, por ejemplo, Richard Neer, «Some Basic Concepts», en *Greek Art and Archaeology: A New History, c. 2500 - c. 150 BCE* (New York: Thames & Hudson, 2012), 10-12.

Este recuento presenta una base empírica para el concepto de estilo.[2] Sin duda, las diversas metodologías que invoca tienen historias propias. El desarrollo de cronologías relativas sobre la base de la excavación estratigráfica se puede atribuir a los anticuarios escandinavos que trabajaban a fines del siglo XVII.[3] Como herramientas para la datación absoluta, la epigrafía y la numismática son muy antiguas —ya en el siglo XII, John de Salisbury elogió el valor documental de las inscripciones romanas—, mientras que cada año se desarrollan y refinan nuevos métodos de análisis de materiales.[4] Pero de mayor importancia en el presente contexto es la manera en que estas distintas metodologías se invocan conjuntamente para producir un concepto de estilo. Su principio fundamental —que un artefacto lleva los rastros sensibles del tiempo y el lugar en el que se hizo— se establece empíricamente, no se asume desde el principio.

Cuando se presenta de esta manera, el concepto de estilo se puede ubicar dentro de una narrativa más amplia con relación a la historia del conocimiento científico. Se convierte, digamos, en un principio que se establece a través de la observación y la experimentación, así como Newton afirmó haber establecido «los principios matemáticos de la filosofía natural»: «el problema básico de la filosofía parece ser descubrir las fuerzas de la naturaleza a partir de los fenómenos de los movimientos y luego demostrar los otros fenómenos a partir de estas fuerzas».[5]

Hay alternativas a una explicación empírica del concepto de estilo. Por ejemplo, uno puede aceptar el principio de que un artefacto tiene los rastros sensibles del tiempo y el lugar en el que fue hecho como un hecho obvio en la forma en

---

2 Entre los textos clave sobre este concepto se incluyen: Meyer Schapiro, «Style», en *Anthropology Today*: *An Encyclopedic Inventory*, editado por Alfred L. Kroeber (Chicago: University of Chicago Press, 1953), 287-311; Ian Hodder, «Style as a Historical Quality», en *The Uses of Style in Archaeology,* editado por Margaret Wright Conkey y Christine Ann Hastorf (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 44-51; Richard Neer, «Connoisseurship and the Stakes of Style», *Critical Inquiry* 32 (2005): 1-26.

3 Alain Schnapp, *The Discovery of the Past*, traducido por Ian Kinnes y Gillian Varndell (New York: Harry N. Abrams, 1997), 198-204.

4 John of Salisbury, *Policraticus: Of the Frivolities of Courtiers and the Footprints of Philosophers*, traducido por Cary J. Neederman (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 3.

5 Del prefacio de *Principia*: Isaac Newton, *Philosophical Writings*, editado por Andrew Janiak (Cambridge: Cambridge University Press, 2014), 60.

que funciona el mundo. La tarea del arqueólogo, en este caso, no sería demostrar la existencia del estilo del periodo, sino descifrar las signaturas que se encuentran dentro de los objetos y que revelan sus orígenes. Esta explicación pertenece al dominio de la «ontología», que forma parte de «los conjuntos variables de suposiciones históricamente contingentes a través de las cuales los humanos perciben la realidad».[6]

Una forma de conciliar la explicación empírica con la ontológica es colocarlas en un eje histórico diacrónico. Así, el concepto de estilo puede tener una base ontológica arcaica, formando parte de una sabiduría popular que no ha sido invalidada, sino refinada a través de la investigación empírica, del mismo modo en que la magia medieval, según una versión influyente, allanó el camino para la ciencia experimental moderna.[7] Si la conexión entre las dos fue negada por los primeros modernos en su celo revolucionario, se ha recuperado gradualmente en el último siglo y medio. Aquí está el tema en forma destilada: «El concepto de signatura desaparece de la ciencia occidental con el advenimiento de la Ilustración, [...] pero más significativa es su reaparición gradual bajo diferentes nombres a partir de la segunda mitad del siglo XIX».[8] Así, la explicación ontológica arcaica de estilo habría dado paso a la explicación empírica moderna, a su vez cuestionada por un retorno posmoderno de lo arcaico.

Otra forma de conciliar las explicaciones empírica y ontológica es entenderlas como fundamentalmente entrelazadas y, por lo tanto, eternamente co-presentes. Según esta explicación, una base empírica para el concepto de estilo debe ser anterior al advenimiento de la excavación estratigráfica del mismo modo que la explicación ontológica debe seguir alimentando a la empírica, incluso después del surgimiento de la ciencia moderna. En consecuencia, nuestra tarea actual no sería decidir si somos modernistas o posmodernistas, sino comprender

---

6 He tomado esta formulación de «ontología» de Eduardo Kohn, «Anthropology of Ontologies», *Annual Review of Anthropology* 44 (2015): 311-327, aquí en 312. El propio Kohn prefiere definir la ontología simplemente como el «estudio de la "realidad"», argumentando que la formulación citada aquí «puede hacer que ontología sea casi sinónimo de cultura».

7 Lynn Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, 8 volúmenes (New York: Columbia University Press, 1958-1960).

8 Giorgio Agamben, *The Signature of All Things: On Method*, traducido por Luca D'Isanto (New York: Zone Books, 2009), 68.

las variedades de interacción entre lo empírico y lo ontológico y las maneras en que producen distintas formas de conocimiento del pasado.

Una investigación de este tipo es menos familiar, y por lo tanto potencialmente más interesante que un estudio diacrónico e histórico de lo arcaico abriendo camino a lo moderno. Este ensayo busca proporcionar un ejemplo a través del análisis de un breve pasaje del texto *Vite de' più eccellenti pittori scultori e architettori* (Vidas de los pintores, escultores y arquitectos más excelsos) de Giorgio Vasari. Este texto del siglo XVI contiene una explicación tanto empírica como ontológica del concepto de estilo, y todo esto en un solo párrafo, relacionado con la antigüedad del arte etrusco. Su coexistencia debería ser suficiente para establecer la significación de Vasari para la historia de la arqueología, incluso si su nombre no aparece en las narraciones estándar de esa historia.[9] Además, en la conclusión, sostengo que la coexistencia de las dos explicaciones no es exclusiva de Vasari, y de hecho puede ser una precondición para el estudio de la prehistoria.

Giorgio Vasari nació en 1511 en una familia de artistas y artesanos en la ciudad toscana de Arezzo. Se educó, gracias a la intervención temprana de mentores poderosos, no solo en los oficios habituales de su familia, sino también en letras. La carrera de Vasari como pintor fue prolífica e incluyó extensos ciclos ejecutados para los Medici, duques de Florencia, en el Palazzo Vecchio de esa ciudad. Su carrera como escritor se vio estimulada, según su propio relato, por una conversación con el humanista Paolo Giovio, en la cual este último expresó el deseo de «un tratado sobre todos los artistas famosos desde Cimabue hasta sus propios días». La primera edición de las *Vite* de Vasari, que buscaba satisfacer ese deseo, se publicó en 1550; una segunda, actualizada y más extensa, en 1568.[10]

Ambas ediciones comparten una estructura común. Comienzan con un «Proemio» a toda la obra, que contiene una breve reseña de sus objetivos, y prosigue con tratados sobre las tres artes que se invocan en su título: arquitectura, escultura, y pintura. Luego sigue el «Proemio a las *Vite*», el texto que nos interesa principalmente, y al que nos referiremos a continuación. Este presenta una historia del arte desde la creación del mundo hasta la época de Cimabue, el pintor

9 Schnapp, *Discovery*; Bruce G. Trigger, *A History of Archaeological Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).

10 Sobre un breve recuento de la vida y obra de Vasari, véase *The Ashgate Research Companion to Giorgio Vasari*, editado por David J. Cast (Farnham: Ashgate, 2014), 3-8.

nacido en Florencia en 1240, según el relato de Vasari. Siguen las «*Vite*» mismas, que constituyen el grueso de la obra, ordenadas cronológicamente y divididas en tres partes. Breves «Proemii» también preceden a la segunda y tercera parte.

Las primeras páginas del «Proemio a las *Vite*» abordan los orígenes históricos del arte sobre la base de fuentes escritas, apoyándose, por ejemplo, en el *Génesis* y el *Éxodo*, en Homero, y —de manera extensa— en la *Historia Natural* de Plinio. En este punto, la dificultad para establecer qué pueblos inventaron el arte lo hace alejarse de la evidencia textual a cambio de la material. Como no existe ningún comentario totalmente satisfactorio sobre este notable pasaje, lo consideraremos aquí línea por línea y con cierto detalle.[11]

> Pero, a pesar de que la nobleza de este arte era tan apreciada, aún no se sabe con certeza quién le dio su primer principio, ya que, como se ha dicho anteriormente, parece ser muy antiguo entre los caldeos, algunos lo otorgan a los etíopes y los griegos se lo atribuyen a sí mismos.[12]

El pasaje comienza con un problema central de la erudición moderna temprana: la relativa antigüedad de esos pueblos —una versión más completa incluiría también a los judíos y los indios— cuyas tradiciones historiográficas pueden conciliarse y hacerse coexistir en una sola cronología, pero solo con gran dificultad. Los grandes héroes de este esfuerzo, Joseph Scaliger e Isaac Casaubon, escribieron más tarde en el siglo XVI. Vasari puede estar emulando a Annius de Viterbo, el erudito y falsificador que, a fines del siglo XV, inventó (y tradujo al latín) una variedad de fuentes de autores caldeos, egipcios, y etruscos, reales e imaginarios. *Antiquitates* de Annius «se veía y se leía como una historia completa y

---

11 Mis citas de Vasari se refieren a la versión de 1568, según la editó después Gaetano Milanesi, *Le vite de'più eccellenti pittori scultori ed architettori*, 8 volúmenes (Florencia: G.C. Sansoni, 1906). También me he referido con provecho a las ediciones de las versiones de 1550 y 1568 de Rosanna Bettarini (Florencia: Sansoni Editore, 1967); los comentarios de Paola Barocchi (Florencia: Sansoni Editore, 1969); la edición de la versión de 1550 de Luciano Bellosi y Aldo Rossi (Turín: Giulio Einaudi Editore, 1986); y la traducción al inglés de Gaston du C. De Vere (London: Everyman's Library, 1996).

12 En Vasari, *Le vite de'più eccellenti pittori scultori ed architettori,* I.220: «Ma, con tutto che la nobiltà di quest'arte fusse così in pregio, e'non si sa però ancora per certo chi le desse il primo principio. Perché, come già si è disopra ragionato, ella si vede antichissima ne'Caldei, certi la danno alli Etiopi, ed i Greci a se medesimi l'attribuiscono.»

poderosa del mundo» y «entretejía la historia bíblica, los mitos antiguos y las leyendas troyanas medievales en una sola historia».[13]

Algunas frases más adelante, Vasari mencionará explícitamente uno de los descubrimientos de Annius. Pero ya en el pasaje en cuestión, hay un tufillo a Viterbo en el párrafo final: «los griegos se lo atribuyen a sí mismos». Esto contradice la declaración de Vasari, hecha poco antes en el texto, de que «los griegos […] dicen que los etíopes inventaron las primeras estatuas […] y los egipcios las tomaron de los etíopes y los griegos de los egipcios».[14] «Los griegos se lo atribuyen a sí mismos» hace eco más bien del estereotipo del griego mentiroso; y el «misohelenismo» (aversión a los griegos) de Annius excedió su propio patriotismo toscano hasta el punto de «afirmar que la filosofía y la literatura florecieron en España, Francia y Alemania muchos miles de años antes de los griegos».[15]

> Y puede pensarse, no sin razón, que tal vez sea incluso más antiguo entre los toscanos, como lo testifica nuestro León Batista Alberti y la maravillosa tumba de Porsena en Chiusi. Ésta proporciona suficiente claridad sobre esto, pues no hace mucho tiempo, se descubrieron, bajo tierra, dentro de las paredes del laberinto, algunos azulejos de terracota con figuras en medio relieve, tan excelentes y de tan hermosas maneras, que uno puede fácilmente reconocer que el arte no acababa de comenzar en ese momento, sino más bien, considerando la perfección de estas obras, que estaba mucho más cerca de la cumbre que del origen.[16]

---

13 Anthony Grafton, *Defenders of the Text: The Traditions of Scholarship in an Age of Science, 1450-1800* (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 80-81.

14 En Vasari, *Le vite de'più eccellenti pittori scultori ed architettori,* I.217: «Ed i Greci […] dicono che gli Etiopi trovarono le prime statue […] e gli Egizi le presono da loro, e da questi i Greci.»

15 Eugène Napoleon Tigerstedt, «Ioannes Annius y *Graecia Mendax*», en *Classical, Mediaeval and Renaissance Studies in Honor of Berthold Louis Ullman*, editado por Charles Henderson, Jr., 2 volúmenes (Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 1964), 2, 293-310, aquí en 306. «Misoheleno» sería un epíteto apropiado para Vasari también: véase a Marco Treves, «*Maniera*, the History of a Word», *Marsyas* 1 (1941): 69-88.

16 En Vasari, *Le vite de'più eccellenti pittori scultori ed architettori,* I.220: «E puossi non senza ragione pensare ch'ella sia forse più antica appresso a'Toscani, come testifica il nostro Leon Batista Alberti: e ne rende assai buona chiarezza la maravigliosa sepoltura di Porsena a Chiusi, dove non è molto tempo che si è trovato sotto terra, fra le mura del Laberinto, alcune tegole di

La referencia a Alberti puede invocar uno de los dos pasajes de las obras de ese humanista del siglo XV. El primero aparece hacia el comienzo del segundo tomo de *Della pittura*. Pero aquí Alberti escribe explícitamente que no le preocupan los primeros pintores, sino los que primero escribieron sobre la pintura: tal vez los griegos o tal vez los que escribieron en latín, ya que «nuestros etruscos más antiguos fueron en Italia los más hábiles en pintura».[17] El segundo pasaje aparece en una breve historia de la arquitectura contenida en *De re aedificatoria* (VI.3), pero aquí Alberti parece contradecir directamente la prioridad de los etruscos. Por el contrario, la arquitectura se originó en Asia, floreció en Grecia y alcanzó la madurez en Italia.[18] Solo unas pocas páginas después, Alberti introduce una posible ambigüedad, invocando la presencia entre los etruscos de «registros antiguos y excelentes sobre la construcción de templos».[19]

Por lo tanto, la afirmación de Vasari de que el arte etrusco puede ser más antiguo que el caldeo o el griego es más audaz que la de Alberti. Su innovación continúa mientras se refiere, por primera vez en el «Proemio a las *Vite*», a los monumentos que ha visto. De hecho, Vasari puede ser el primer autor en afirmar que quedaron rastros físicos del laberinto bajo la tumba del rey etrusco Lars Porsena, sobre el cual los eruditos anteriores —incluido Alberti— solo habían leído.[20] *Locus classicus* es un pasaje que Plinio, en su *Historia Natural* (XXXVI.19), afirmó citar directamente de Varro y que ubicó la tumba en la ciudad de Clusium (Chiusi), dándole dimensiones extravagantes y localizando sobre el laberinto cinco pirámides, una cúpula de coronación, y campanas.

---

terra cotta, dentrovi figure di mezzo rilievo tanto eccellenti e di sì bella maniera, che facilmente si può conoscere l'arte non esser cominciata appunto in quel tempo; anzi, per la perfezione di que'lavori, esser molto più vicina al colmo che al principio.»

17 En Leon Batista Alberti, *Della pittura,* editado por Luigi Mallè (Florencia: Sansoni Editore, 1950), 78: «i nostri Toscani antiquissimi furono in Italia maestri in dipigniere peritissimi.»

18 En Leon Battista Alberti, *L'architettura [De re aedificatoria]*, editado por Giovanni Orlandi (Milan: Edizioni il Polifilo, 1966), 451: «Aedificatoria, quantum ex veterum monumentis percipimus, primam adolescentiae, ut sic loquar, luxuriem profudit in Asia; mox apud Graecos floruit; postremo probatissimam adepta est maturitatem in Italia.»

19 En Leon Batista Alberti, *L'architettura*, 455-547: «pervetusta et probatissima extant litteris tradita templorum aedificandorum monimenta, quibus vetus Etruria utebatur.»

20 Véase en Franco Fabrizi, *Chiusi: il labirinto di Porsenna, leggenda e realtà* (Cortona: Calosci, 1987), 27-49, una colección de comentarios de los siglos XV y XVI sobre la tumba de Porsena. Alberti, *De re aedificatoria*, VIII.3.

Se han conservado abundantes azulejos etruscos en relieve, pero ¿qué llevó a Vasari a asociar un conjunto particular de azulejos con la tumba de Porsena? Franco Fabrizi, en su estudio sobre la acogida moderna de la tumba, supuso que Vasari «confundió por error la descripción del laberinto con una de las muchas tumbas con entierros múltiples […] que incluso entonces salían a menudo a la luz en el territorio de Chiusi».[21] O tal vez los azulejos se encontraron en una de las muchas redes de túneles subterráneos excavados bajo las colinas de Chiusi.[22] El primer recuento impreso de los mismos fue un volumen de 1699 escrito por Bartolomeo Macchioni, quien se basó explícitamente en la orientación de los residentes locales para reconstruir la red subterránea.[23] Pero ya el contemporáneo de Vasari, el excéntrico sienés Sigismondo Tizio, registró en su extenso manuscrito *Historiae Senenses* sus exploraciones de los túneles subterráneos, que muchos suponían estaban asociados con la tumba de Porsena —una afirmación que él mismo ponía en duda.[24] Tizio también registró la circulación en el siglo XV de una urna cineraria que se creía que contenía las cenizas de Porsena.[25]

En resumen, la ubicación y naturaleza de la tumba de Porsena fue un tema de especulación local y regional en los siglos XV y XVI. Chiusi está a sesenta y seis kilómetros de la ciudad natal de Vasari, Arezzo, que se encuentra en el extremo opuesto del Valdichiana. Es probable que Vasari haya escuchado las noticias de sus túneles y de los objetos descubiertos en el interior y los haya relacionado con

---

21 En Fabrizi, *Chiusi,* 37: «Quindi anche al Vasari è giunta all'orechhio la descrizione del Labirinto; ma per sbaglio egli la raffronta a una della tante tombe multiple (dette localmente 'a fornetto') che anche allora venivano spesso alla luce nel territorio chiusino.»

22 Introducciones, por ejemplo, en Rachele Borghi, *Chiusi* (Roma: 'L'Erma' die Bretschneider, 2002); Franco di Fabrizi, *Il labirinto di Chiusi: storia – scavi – esplorazioni* (Cortona: Calosci, 2001).

23 Extractos y discusión en Fabrizi, *Chiusi*, 55-68.

24 En Sigismondo Tizio, *Historiae Senenses*, editado por Manuela Garfagnini, volumen I, tomo I, parte I (Roma, Istituto Storico Italiano per l'Età Moderna e Contemporanea, 1992), 158: «Sepulchrum vero Porsenne in labyrinto a se constructo ob id erat, qui non subter Clusio, ut multi putant, in effossis latis cuniculis quos glomero filorum nos intravimus et cuncta rimati sumus.» Ver también Fabrizi, *Chiusi*, 36.

25 Tizio, *Historiae Senenses*, 158. Sobre este pasaje, véase Ingrid D. Rowland, «L'*Historia Porsennae* e la conoscenza degli Etruschi nel Rinascimento», *Res Publica Litterarum* 12 (1989): 185-193, aquí en 186-187.

el pasaje de Plinio. Ahora, la participación de Porsena en los asuntos romanos fue fechada por Livio (II.9) poco después de la expulsión de los reyes (alrededor de 510 a. de C.). Uno de los primeros monumentos griegos del cual Plinio da una fecha (XXXIV.9) es precisamente contemporáneo: las estatuas de los tiranicidas Harmodio y Aristogitón, erigidas en Atenas en el mismo año en que los reyes fueron expulsados de Roma. Así, mediante una cadena de asociaciones (azulejos-laberinto-Plinio-Porsena), Vasari pudo proponer una fecha absoluta para un objeto conocido contemporáneo de los primeros monumentos del arte griego. Esta es la primera mitad, implícita, del argumento según el cual las baldosas podrían constituir una «prueba clara» de que el arte era más antiguo entre los etruscos que entre los griegos. Y este es, de acuerdo con los criterios delineados al comienzo de este ensayo, un argumento empírico: al «*stratum*» de la tumba de Porsena se le asigna una fecha absoluta por referencia a los registros históricos.

Esta es, sin embargo, la única explicación empírica que puede extraerse de la discusión de Vasari sobre la antigüedad del arte etrusco. La segunda mitad del argumento, más explícitamente formulada, predomina: la «perfección» de las baldosas indica que, en el momento de su fabricación, el arte «estaba mucho más cerca de la cúspide que del origen». El principio que subyace en esta explicación se enuncia explícitamente en el «Proemio» de la segunda parte de las Vidas, donde encontramos el mismo arco de *principio* a *colmo*:

> Habiendo considerado estas cosas atentamente, concluyo que es una propiedad y una naturaleza particular de estas artes, que desde un origen humilde continúan mejorando poco a poco y finalmente alcanzan la cúspide de la perfección.[26]

Y es este principio ontológico el que continúa alimentando la discusión de Vasari sobre el arte etrusco, incluso cuando la explicación empírica se desvanece.

> También da cuenta de lo mismo la observación diaria de muchas piezas de esos jarrones aretinos rojos y negros, hechos, a juzgar por el estilo, en esos tiempos, con las más delicadas tallas y figuras y escenas en

26 En Vasari, *Le vite de'più eccellenti pittori scultori ed architettori,* II.96: «Queste cose considerando io meco medesimo attentamente, giudico che sia una proprietà ed una particolare natura di queste arti, le quali da uno umile principio vadino a poco a poco migliorando e finalmente pervenghino al colmo della perfezione.»

> bajorrelieve, así como las muchas máscaras redondas trabajadas sutilmente por maestros de esa época, que, como lo demuestra el efecto, eran los más prácticos y habilidosos en ese arte.[27]

En la ciudad natal de Vasari, Arezzo, el estudio local de la cerámica antigua era anterior al culto humanista de las antigüedades clásicas.[28] Así, el erudito del siglo XIII, Restoro d'Arezzo, dedicó un capítulo de su tratado, *La composizione del mondo*, a las cerámicas aretinas, que fueron tan omnipresentes en su época como en la de Vasari:

> Cuando, en nuestro tiempo, uno ha cavado por alguna razón dentro de la ciudad, o fuera de ella, a una distancia de hasta dos millas, estos fragmentos de jarrones se encuentran en gran cantidad, más en algunos lugares y menos en otros: de estos se puede suponer que han permanecido bajo tierra durante más de mil años […] Y cuando una de estas piezas llega a manos de escultores, dibujantes u otros conocedores, la toman como algo sagrado, maravillándose de que la naturaleza humana pueda alcanzar tales alturas de sutileza.[29]

---

27 En Vasari, *Le vite de'più eccellenti pittori scultori ed architettori,* I.220: «Come ancora ne può far medesimamente fede il veder tutto il giorno molti pezzi di que'vasi rossi e neri aretini, fatti, come si guidica per la maniera, intorno a quei tempi, con legiadrissimi intagli e figurine ed istorie di basso rilievo, e molte mascherine tonde sottilmente lavorate da'maestri di quell'età, come per l'effetto si mostra, pratichissimi e valentissimi in tale arte.»

28 Franco Paturzo, *Arretina vasa: la ceramica aretina da mensa in età romana* (Cortona: Calosci Editore, 1996), 27-35.

29 En II.8.4 bis. Restoro d'Arezzo, *La composizione del mondo*, editado por Alberto Morino (Parma: Ugo Guanda Editore, 1997), 313-315: «[…] quando se cavava en lo nostro tempo per alcuna casione dentro de la cità o de fore d'atorno presso quasi a doe millia, trovavanse grande quantità de questi pezzi de vasa, e en tale luoco più e en tale loco meno: de li quali era presumato ch'elli fóssaro stati sotto terra asai più de milli anni. […] E quando alcuno de questi pecci venìa a mano a scolpitori or a desegnatori o ad altri conoscenti, tènelli en modo de cose santuarie, maravelliandose che l'umana natura potesse montare tanto alto in sutilità. […].»

En el siglo XIV, la fama de las cerámicas aretinas era tal que el cronista florentino Giovanni Villani dedicó la mitad de su breve visita a la ciudad a sus colores, tallado, ejecución habilidosa, y ubicuidad.[30]

Para Vasari, el interés en estas cerámicas antiguas era una cuestión no solo de historia local sino también de historia familiar. En la segunda parte de Vidas, se refiere a su antecesor de igual nombre, Giorgio Vasari, quien:

> redescubrió los medios de colorear en rojo y en negro esos jarrones de barro que los aretinos de antaño hasta la época del rey Porsena. […] Dicen que mientras buscaba jarrones en un sitio donde creía que los antiguos habían trabajado, encontró en un campo de arcilla, junto al puente de Calciarella, en un lugar del mismo nombre, tres arcos de los antiguos hornos, tres brazas bajo tierra, y a su alrededor también encontró algo de esa mezcla, y muchos jarrones rotos, y cuatro enteros; el último, cuando el Magnífico Lorenzo de Medici llegó a Florencia, Giorgio se lo dio mediante los oficios del obispo [Gentile de Urbino, obispo de Arezzo]: y así estas fueron la causa y el origen del servicio que prestó después a esa dichosa casa.[31]

Según los criterios de hoy, los jarrones en cuestión eran probablemente romanos («terra sigillata»), no etruscos. Sin embargo, debemos tomar literalmente la afirmación de Vasari en el «Proemio a las Vidas», de que los jarrones aretinos fueron «hechos, como uno puede juzgar por las maneras, en esos tiempos», es decir, al mismo tiempo que las baldosas en relieve desenterradas en Chiusi. Esto lo confirmó Vasari por su referencia a «la época del rey Porsena» en relación con los jarrones desenterrados por su antepasado. La similitud de «maneras» entre los jarrones aretinos y los azulejos en relieve de Chiusi indican contemporaneidad,

---

30 Giovanni Villani, *Nuova cronica*, editado por Giuseppe Porta (Parma: Ugo Guanda Editore, 1990), I.76.

31 En Vasari, *Le vite de'più eccellenti pittori scultori ed architettori,* II.555-556: «Ritrovò i modi del colore rosso e nero de'vasi di terra, che insino al tempo del re Porsena i vecchi Aretini lavorarono. […] Dicono che cercando egli di vasi in un luogo, dove pensava che gli antichi avessero lavorato, trovò in un campo di terra, al ponte alla Calciarella, lugo così chiamato, sotto terra tre braccia, tre archi delle fornaci antiche, e intorno a essi, di quella mistura, e molti vasi rotti, e degl'intieri quattro; i quali, andando in Arezzo il magnifico Lorenzo de'Medici, da Giorgio per introduzione del vescovo gli ebbe in dono: onde furono cagione e principio della servitù, che con quella felicissima Casa poi sempre tenne.»

por lo que la fecha absoluta establecida en el registro de Chiusi también es válida para los jarrones aretinos. El tema del mecenazgo de los Medici, por el contrario, se introduce por primera vez en este pasaje y se desarrollará un poco más a continuación:

> También se puede ver, a través de las estatuas encontradas en Viterbo al comienzo del pontificado de Alejandro VI (1492-1503), que la escultura había adquirido estima y no poca perfección en la Toscana; y aunque no se pueda conocer el momento preciso en el que se hicieron, puede sin embargo hacerse una conjetura plausible, tanto por la «manera» de las figuras y por el «modo» de las tumbas y de las estructuras, y no menos por las inscripciones en esas letras toscanas, que son las más antiguas y fueron hechas en tiempos cuando las cosas aquí estaban en buen y gran estado.[32]

Un recuento completo de este descubrimiento aparece en un diálogo del dominico Santi Marchino del siglo XVI:

> Cuando el papa Alejandro VI estaba con su corte en Viterbo, una liebre, huyendo de los perros y los cazadores, entró en un hoyo entre Montefisconi, Viterbo y Toschanella, en las tierras montañosas vulgarmente conocidas como Cipollaia; y, deseando atraparla, ensancharon el agujero, y encontraron allí los cuatro sarcófagos mencionados anteriormente. […] [Estos fueron] llevados en gran triunfo a la ciudad de Viterbo, al patio del gobernador de Viterbo: a la derecha [se instaló] el de Electra, luego cerca de la pared opuesta el de Armonía, luego el de Cibele, y finalmente el de Jasio».[33]

---

32 En Vasari, *Le vite de'più eccellenti pittori scultori ed architettori,* I.220: «Vedesi ancora, per le statue trovate a Viterbo nel principio del pontificato d'Alessandro VI, la scultura essere stata in pregio e non piccola perfezzione in Toscana: e, come e'non si sappia appunto il tempo che elle furon fatte, pure e dalla maniera delle figure, e dal modo delle sepolture e delle fabbriche, non meno che dalle iscrizioni di quelle lettere toscane, si può verisimilmente coniettuare che elle sono antichissime, e fatte nei tempi che le cose di qua erano in buono e grande stato.»

33 Aquí después de Adriana Emiliozzi, *Il Museo Civico di Viterbo: storia delle raccolte archeologiche* (Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche, 1986), 25: «Essendo Papa Alessandro VI co la sua corte a Viterbo, una lepre fuggendo i cani e i cacciatori entrò in una buca tra Mo(n) tefisconi e Viterbo e Toschanella nel colle e campo cibellaio chiamato al presente in volgare

La confiada identificación de los entierros proviene de las *Antiquitates* de Annius de Viterbo, quién afirmó haber leído las inscripciones etruscas en los sarcófagos de «Iasio» y «Cibele».[34] Annius también copió las inscripciones en una *Borgiana lucubratio* dedicada al papa Alejandro. Si sus traducciones fueron inventos, las transcripciones, al menos, parecen ser confiables.[35]

Ningún rastro de los sarcófagos sobrevivió, por lo que no podemos juzgar lo que impresionó a Vasari de su ejecución.[36] Y ya sea por escepticismo o ignorancia, Vasari omite cualquier mención de las teorías de Annius con respecto a sus inscripciones —y orígenes. Además, también abandona cualquier esfuerzo por vincular estos sarcófagos a la cadena de monumentos datados en el reinado de Porsena. En cambio, reconoce que «puede no saberse el momento preciso en que se hicieron».

En lugar de la cronología de Porsena, Vasari construye un argumento más general a favor de la antigüedad basado en la epigrafía —aquí el argumento depende simplemente del uso del alfabeto etrusco— y la calidad («tiempos cuando las cosas aquí estaban en buen y gran estado»). Este último criterio vuelve a introducir el argumento ontológico según el cual las artes «de origen humilde continúan mejorando poco a poco y finalmente alcanzan la cumbre de la perfección».

El recuento de la antigüedad del arte etrusco en la edición de 1550 de las *Vite* concluye aquí. Sin embargo, un nuevo hallazgo sensacional hecho unos años

---

Cipollaia e volendola pigliare allargarono la buca e trovoronvi le sopra dette quattro sepolture. […] e portate con gran trionfo nella città di Viterbo nel cortile del Governatore di Viterbo dalla man dextra e(sse)n(d)o quella d'Electra di poi allato al muro collaterale quella d'Armonia di poi quella di Cibele nel ultimo quella d'Jasio.»

34 Emiliozzi, *Museo Civico*, 21.

35 Olof August Danielsson, *Etruskische inschriften in handschriftlicher Überlieferung* (Uppsala: Almqvist & Wiksells, 1928); y véase en general a Ingrid D. Rowland, «Annius of Viterbo and the Beginning of Etruscan Studies», en *A Companion to the Etruscans*, editado por Sinclair Bell y Alexandra A. Carpino (Hoboken: John Wiley and Sons, 2016), 433-445.

36 Emiliozzi, *Museo Civico*, 26: «Di quei sarcofagi non v'è oggi più traccia». Rowland, en «Annius», 441, sugiere que estos podrían conservarse en el «impresionante conjunto de sarcófagos etruscos en el patio del Palazzo dei Priori», pero Emiliozzi, *Museo Civico*, 171-189, argumenta que estos son fruto de una excavación posterior (1694) y mejor documentada.

más tarde mereció una amplia discusión en la versión revisada del «Proemio a las Vidas» en la edición de 1568.

> Pero, ¿qué mayor claridad podría uno tener sobre esto? Viendo que en nuestros tiempos, es decir, en el año 1554, se encontró una figura de bronce de la Quimera de Belerofonte durante la construcción de las zanjas, fortificaciones y murallas de Arezzo. En esta figura, uno reconoce la perfección alcanzada anteriormente en ese arte entre los toscanos, como puede verse por las maneras etruscas, pero más aún en las letras grabadas en una pata, sobre las cuales uno puede adivinar, ya que nadie entiende hoy el lenguaje etrusco, que pueden significar el nombre del maestro, así como el de la figura, y tal vez incluso la fecha de acuerdo con el uso en esos tiempos; cuya figura hoy, a causa de su belleza y antigüedad, ha sido colocada por el señor Duque Cosme en la antesala de las nuevas estancias de su palacio, donde yo mismo he pintado las obras del papa León X. Y además de esto, muchas figurillas de bronce con las mismas maneras se encontraron en el mismo lugar, y están en posesión del ya mencionado señor Duque.[37]

En este pasaje, Vasari finalmente menciona un monumento que también nosotros podemos inspeccionar. La *Quimera de Arezzo,* hoy en el Museo Arqueológico Nacional de Florencia, es una escultura de bronce fundido que representa una bestia híbrida: unas cabezas de cabra y león se proyectan de un cuerpo común con cola de serpiente (la cola es una «restauración» del siglo XVIII) (figura 1).

La escultura se descubrió, según una proclama de la comunidad de Arezzo, el 15 de noviembre de 1553, afuera de las murallas de la ciudad cerca de la puerta

37 En Vasari, *Le vite de'più eccellenti pittori scultori ed architettori,* I.220-221: «Ma che maggior chiarezza si può di ciò avere? essendosi ai tempi nostri, cioè l'anno 1554, trovata una figura di bronzo fatta per la Chimera di Bellerofonte, nel far fossi, fortificazione e muraglia d'Arezzo: nella quale figura si conosce la perfezione di quell'arte essere stata anticamente appresso i Toscani, come si vede alla maniera etrusca, ma molto più nelle lettere intagliate in una zampa: che, per essere poche, si coniettura, non si intendendo oggi da nessuno la lingua etrusca, che elle possino così significare il nome del maestro, come d'essa figura, e forse ancora gli anni secondo l'uso di que'tempi: la quale figura è oggi, per la sua bellezza ed antichità, stata posta dal signor duca Cosimo nella sala delle stanze nuove del suo palazzo, dove sono stati da me dipinti i fatti di papa Leone X. Et oltre a questa, nel medesimo luogo furono ritrovate molte figurine di bronzo della medesima maniera; le quali sono appresso il detto signor Duca.»

Figura 1. La Quimera, Museo archeologico nazionale di Firenze. (Foto del autor).

de San Lorentino, a cinco minutos a pie de la propia casa de Vasari, y fue inmediatamente reclamada por el *Princeps noster* (el Duque Cosme I de Medici) y enviada a Florencia junto con otras varias figurillas.[38] Hacia el final de la década, Benvenuto Cellini limpió y restauró esos bronces pequeños, a menudo en compañía del propio Duque, y se exhibieron en el Scrittoio della Calliope, un pequeño estudio en la segunda planta de la nueva ala del Palazzo Vecchio.[39] La monumental Quimera se exhibió en el primer piso de la misma ala, dentro de la sala de León X, donde estaba rodeada de frescos que celebraban las hazañas del papa Medici y fueron ejecutados, según leemos, por el mismo Vasari (figura 2).

A pesar de los interminables siglos de estudio, la noción básica de Vasari sobre este bronce no difiere radicalmente de la nuestra. La identificación como la *Quimera,* un monstruo muerto por Belerofonte en la mitología griega, surgió inmediatamente después de la excavación y ha sido aceptada desde entonces.[40] La inscripción grabada en la pata delantera derecha del animal ha llamado la atención continuamente; uno de los primeros dibujos conservados de la escultura, de Alfonso Chacón, la muestra sola (figura 3).[41]

---

38 Sobre la primera recepción del bronce, véase a Andrea Gáldy, «The *Chimera* from Arezzo and Renaissance Etruscology,» en *Proceedings of the XVIth International Congress of Classical Archaeology*, editado por Carol C. Mattusch, Alice A. Donohue, y Amy Brauer (Oxford: Oxbow, 2006), 111-113. El documento fue publicado por Alessandro del Vita, «Dove fu trovata la Chimera di Arezzo», en *Mitteilungen des Kaiserlichen Deutschen Archaeologischen Instituts, Roemische Abteilung* 25 (1910): 293-297. Caminata de cinco minutos, 26 de mayo de 2018.

39 Andrea M. Gáldy, «The Scrittoio della Calliope in the Palazzo Vecchio: A Tuscan Museum», *Renaissance Studies* 19 (2005): 699-709; Andrea Gáldy, «Vasari, Exhibitor of Art: Medici Collections of Antiquities», en *Giorgio Vasari and the Birth of the Museum,* editado por Maia Wellington Gahtan (Farnham: Ashgate, 2014), 119-130.

40 *Lettere di Pietro Vettori*, editado por Giovanni Chinassi (Boloña: Presso Gaetano Romagnoli, 1870), 36-39.

41 «Perhaps the earliest preserved illustration of the sculpture»: Claire L. Lyons y Seth D. Pevnick, «The Chimaera of Arezzo at the Getty Villa», en *The Chimaera of Arezzo,* editado por Mario Iozzo (Florencia, Edizioni Polistampa, 2009), 13-26, aquí en 21. Sobre un boceto incluso anterior de Baccio Bandinelli, véase Carlo Francini, «Il busto e il disegno: Baccio Bandinelli cavaliere e artista per Cosimo de' Medici», en *Chimera relocated: vincere il mostro*, editado por Sergio Risalit y Valentina Zucchi (Milán: Officina Libraria, 2017), 59-69, aquí en 68 y Figura 27.

Figura 2. La Quimera, Palazzo Vecchio. (Foto de Serge Domingie).

El desciframiento de la escritura y la lengua, sin embargo, no colmó las esperanzas de Vasari de descubrir la fecha y el nombre del artista. El texto («tinścvil») puede servir más bien como un término genérico de consagración o uno para nombrar a una divinidad específica.[42] La datación del objeto, en consecuencia, todavía se basa exclusivamente en el estilo y permanece cómodamente dentro de la «*antichitá*» de Vasari: «quinto siglo a. de C.», según su museo de origen, cuarto

42 Daniele Federico Maras, *Il dono votivo: gli dei e il sacro nelle iscrizioni etrusche di culto* (Pisa: Fabrizio Serra, 2009), 223-224; Andrea Maggiani, «The Chimaera: From Discovery to the Archaeological Museum», *The Chimaera of Arezzo,* 29-37, aquí en 36.

1582.

Comes Gabriel Gabriolus
patritius Eugubinus.
a quo munus tabu
lax inquã de rar
bitenis Etruscis
scriptax ẽ
plaria.
accepi.

Florẽtiæ in palatio Magni Etruriæ Ducis
monstrũ est antiquissimũ æreũ in
cuius inscripta litera
Etrusca a Gabriele Gabri
elio comite et Patritio
Eugubino, ab Eugu
bio Romã trans
miss. ãno
1582. mẽse
Iulio. —

Figura 3. Alfonso Chacón y Gabriel Gabriele, 1582. GRI Digital Collections 840005B.

según otras autoridades.[43] La filiación de sus creadores (¿griega o italiana?) sigue siendo un tema de discusión; el surgimiento de una hipótesis híbrida (¿artesanos griegos trabajando junto a artesanos etruscos?) pueden representar tanto una moda académica como una mayor precisión.[44]

En resumen, según los estándares empíricos de hoy, la Quimera no puede servir como ancla para la datación y localización de otras obras. ¿Cómo, entonces, encontró Vasari «gran claridad» con respecto a la antigüedad del arte etrusco? La adulación a Cosme jugó sin duda un papel. Vasari usa la estatua con este propósito de manera explícita en sus *Ragionamenti*, publicados póstumamente, un diálogo relacionado principalmente con los frescos que él mismo había ejecutado en el Palazzo Vecchio. Aquí él declara que la posición prominente de la Quimera alude a la grandeza tanto de León X como del actual Duque, «domador de todas las Quimeras» (*domatore di tutte le chimere*).[45]

Sin embargo, en el mismo pasaje, Vasari proporciona los criterios de diagnóstico para distinguir el arte etrusco del griego y el romano. Su interlocutor pregunta si la Quimera de hecho exhibe la manera etrusca, y Vasari responde:

> Ciertamente, y no digo eso porque se encontró en Arezzo, mi ciudad natal, para rendirle grandes elogios, sino como la verdad, y porque siempre he sido de esta opinión, de que el arte de la escultura comenzó a florecen en aquellos tiempos en Toscana, y me parece que lo demuestro, porque el cabello, que es lo más difícil de ejecutar en la escultura, se expresa mejor entre los griegos, también más tarde los latinos lo representaron perfectamente en Roma; [por lo tanto] este animal, por grandioso que sea, tiene un pelaje demasiado torpe (*goffo*) alrededor del cuello para

43 Fulvia lo Schiavo, «The Chimaera and its Museum», *The Chimaera of Arezzo*, 5-9, aquí en 5. Un ensayo diferente en el mismo catálogo de la exposición declara que «la Quimera tiene todo el derecho a tomar su lugar dentro de la típica tendencia al aticismo del arte etrusco en el Lacio a principios del siglo IV a. de C.»: Maggiani, «Chimaera», 36. Un manual estándar prefiere el «segundo cuarto del siglo IV»: Otto J. Brendel, *Etruscan Art* (Middlesex: Penguin Books, 1978), 326.

44 Maggiani, «Chimaera», 36.

45 Giorgio Vasari, *Le vite de'più eccellenti pittori scultori ed architettori,* editado por Gaetano Milanesi (Florencia, G.C. Sansoni, 1906), VIII.164. Sobre los *Ragionamenti*, véase ahora a Fabian Jonietz, *Das Buch zum Bild: Die* Stanze nuove *im Palazzo Vecchio, Giorgio Vasaris* Ragionamenti *und die Lesbarkeit der Kunst im Cinquecento* (Berlín: Deutscher Kunstverlag, 2017); sobre este pasaje en 273-276.

> haber sido hecho por los griegos, mucho menos por los expertos, pero se parece al trabajo de aquellos que, habiendo comenzado el arte poco antes, aún no habían encontrado el modo verdadero […] [46]

Una explicación similar aparece en un pasaje de la vida de Vasari de Andrea Pisano:

> La diferencia en la manera de todos los países puede ser reconocida por aquellos que entienden: por ejemplo, la manera egipcia es alta y delgada en las figuras; la griega es ingeniosa y bastante estudiada en los desnudos, y todas las cabezas comparten la misma apariencia; y la toscana más antigua es torpe (*difficile*) en el cabello y algo áspera.[47]

El pasaje de los *Ragionamenti* reitera la afirmación de que la Quimera establece la antigüedad de la escultura etrusca, y proporcionan una explicación más completa del argumento subyacente. La melena «torpe», en combinación con la inscripción, establecen el origen etrusco de la escultura y revelan la naturaleza «más antigua» del arte de la escultura entre los etruscos. Pues, por la lógica del crecimiento hacia la perfección desde un comienzo humilde, el cabello torpe es un signo de antigüedad, de «aquellos que, habiendo comenzado el arte poco antes, aún no habían encontrado el modo verdadero». Es una de esas signaturas

---

46 En Vasari, *Le vite de'più eccellenti pittori scultori ed architettori,* VIII.164: «Certissimo, e questo non lo dico, perchè la sia trovata a Arezzo mia patria, per dagli lode maggiore, ma per il vero, e perchè sono stato sempre di questa fantasia, che l'arte della scultura cominciasse in que'tempi a fiorire in Toscana, e mi pare che lo dimostri, perchè i capelli, che sono la più difficil cosa che facci la scultura, sono ne'Greci espressi meglio, ancor che i Latini gli facessino poi perfettamente a Roma; per il che questo animale, che è pur grande, e velli suoi, che egli ha accanto al collo, sono più goffi che non gli facevano i Greci, che par che meno di loro ne sapessono, come quelli che avendo cominciato poco innanzi l'art, non avevano ancora trovato il vero modo […].»

47 En Vasari, *Le vite de'più eccellenti pittori scultori ed architettori,* I.482-483: […] si riconoscere nondimeno, da chi intende, la differenza della maniera di tutti i paesi: come, per esempio, la egizia è sottile e lunga nelle figure; la greca è artifiziosa e di molto studio negl'ignudi, e le teste hanno quasi un'aria medesima; e l'antichissima toscana, difficile nei capelli ed alquanto rozza.

reveladoras que se encuentran dentro de los objetos y que pueden ser descifradas por «aquellos que entienden».

Por lo tanto, aunque la adulación a Cosme seguramente jugó un papel en la atención de Vasari a la Quimera, su afirmación acerca de su importancia para establecer la antigüedad del arte etrusco es coherente tanto con sus preceptos más generales con respecto a la evolución del estilo, como con los análisis anteriores de objetos etruscos que ya aparecían en la edición de 1550 de las *Vidas*. La comparación más reveladora es su comentario sobre los sarcófagos de Viterbo:

> aunque no se pueda saber el momento preciso en el que se hicieron, puede sin embargo hacerse una conjetura plausible, tanto por la "manera" de las figuras y por el "modo" de las tumbas y de las estructuras, y no menos por las inscripciones en esas letras toscanas, que son las más antiguas y fueron hechas en tiempos cuando las cosas aquí estaban en buen y gran estado.

Vasari adelanta esencialmente la misma afirmación sobre la Quimera: la inscripción etrusca y la «manera» y el «modo» de la ejecución establecen tanto la antigüedad del objeto como, por extensión, la antigüedad de la tradición que lo produjo.

En resumen, el relato de Vasari de la antigüedad del arte etrusco es, como la Quimera, una bestia híbrida, que incorpora dos explicaciones distintas del estilo del periodo. La primera se apoya en una base empírica. Por lo tanto, la supuesta tumba de Porsena en Chiusi proporciona un ancla cronológica para las baldosas que se encuentran dentro, y por extensión, para otras cerámicas excavadas que se parecen a ellas. Por el contrario, las discusiones de Vasari sobre los sarcófagos de Viterbo y la Quimera de Arezzo abandonan la explicación empírica basada en la «Tumba de Porsena», invocando en su lugar un principio que se ha asumido, no demostrado: la antigüedad relativa puede leerse en la pericia relativa, en la ejecución de detalles técnicamente difíciles.

Esta segunda explicación «ontológica», de acuerdo con la definición propuesta al principio de este ensayo, puede parecer a los lectores menos convincente que la primera explicación «empírica». Pero considerarla como un remanente medieval, que pronto se superaría con el surgimiento de la nueva ciencia de la arqueología, sería un error, por dos razones. Primero, porque los argumentos formulados inicialmente por Vasari en el modo «ontológico» continúan apareciendo en

las explicaciones de autoridades en arte etrusco. Tomemos la descripción de la Quimera por un eminente erudito del siglo XX:

> El contexto etrusco en el que ella encuentra el lugar que le corresponde no está completamente perdido; todavía podemos rastrearlo. La zoología de perro del animal tiene sus contrapartes entre los leones griegos […] Pero con la Quimera, el pseudonaturalismo de la anatomía contrasta con el estilo ornamental y el orden artificial del pelo y la melena.[48]

El contraste entre la anatomía científica de los griegos y el estilizado cabello etrusco habría sido inmediatamente familiar para Vasari. Si la persistencia de la distinción se basa en la repetición de temas, o en un reconocimiento compartido de la realidad, queda fuera de la presente discusión.

Segundo, porque fue precisamente la premisa ontológica la que permitió a Vasari abordar el tema que hoy llamamos «prehistoria». Los etruscos eran un pueblo cuyos textos fueron inaccesibles para Vasari, no un pueblo sin registros históricos; y Vasari reconoce la distinción y se aferra a la posibilidad de que los textos aún puedan responder a sus preguntas. Pero su misma inaccesibilidad impulsa su salto del argumento empíricamente fundamentado a uno que se basa en una pretensión general sobre la naturaleza del estilo artístico. Esta maniobra se compara con el argumento que, en el siglo siguiente, dio a John Aubrey el coraje de especular sobre la datación de monumentos genuinamente prehistóricos.

La reflexión poética de Aubrey sobre los monumentos megalíticos de Inglaterra a menudo se toma, como él mismo lo presenta, como una declaración temprana de un método empírico y comparativo: «Estas antigüedades son tan extremadamente antiguas, que ningún libro las alcanza: de modo que no hay forma de recuperarlas sino por la antigüedad comparativa, que he escrito en el sitio, a partir de los monumentos mismos».[49] Pero, en la práctica, para el argumento de Aubrey sobre la antigüedad de Stonehenge, Avebury y sus entendidos proceden

48 Brendel, *Etruscan Art*, 327.

49 John Aubrey, *Monumenta Britannica,* editado por John Fowles and Rodney Legg (Sherbourne: Dorset Publishing Company, 1980), 25-26; y véase, por ejemplo, Peter N. Miller, «Coda: Not for Lumpers Only», en *Antiquarianisms: Contact, Conflict, Comparison,* editado por Benjamin Anderson y Felipe Rojas (Oxford y Havertown, PA: Oxbow, 2017), 210-219, específicamente en 210-211.

a lo largo de dos líneas, una empírica y la otra ontológica. El argumento empírico establece la similitud de los monumentos ingleses con otros encontrados en Escocia, Irlanda, y Gales, una geografía demasiado amplia para ser abarcada por los soberanos daneses o romanos a quienes los autores anteriores habían atribuido Stonehenge. El ontológico, por el contrario, apela a la «antigua rudeza» que todos compartían, «por lo cual concluyo, que fueron obras erigidas por los britanos, y que eran templos de los druidas».[50]

El principio que subyace en este argumento ontológico particular podría formularse de la siguiente manera: los artefactos están necesaria y permanentemente marcados por el lugar y el momento en que emergen. El argumento es similar al de Vasari, que proporciona una analogía diacrónica y biológica con el nacimiento, la madurez y el declive, como una especie de suplemento.[51] Para Aubrey, como probablemente también para Vasari, ambos argumentos habrían sido comprensibles dentro del contexto de la astrología.[52] El único volumen que Aubrey publicó en su vida comenzó con discusiones extensas de «fatalidad diaria» y «fatalidad local», o las consecuencias inevitables del tiempo y el lugar.[53]

«Aunque la mezcla de Aubrey de ciencia mística con puntos de vista más modernos sobre otros temas parecía lo bastante normal en su época, en el siglo XVIII, cuando la ciencia se convirtió en una disciplina más racional y única, las cosmologías mixtas como las suyas parecían cada vez más extrañas.»[54] Pero las explicaciones ontológicas de Vasari y Aubrey no se han superado del todo: de hecho, siguen siendo el meollo de la explicación empírica con la que comenzamos. El principio de que un artefacto tiene los rastros sensibles del tiempo y el lugar en el que se hizo —por supuesto— no ha sido demostrado por la homogeneidad constante de todos los estratos contemporáneos excavados. En cambio, con

---

50 Aubrey, *Monumenta*, 128; y véase especialmente a Kelsey Jackson Williams, *The Antiquary: John Aubrey's Historical Scholarship* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 20-45.

51 Sobre la larga vida de tales analogías biológicas, véase Schapiro, «Style», 296-303.

52 La influencia celestial en el surgimiento histórico del arte se sugiere en las pinturas que Vasari ejecutó en la «Sala del Camino» de su propia casa aretina, en las que las escenas de los relatos de Plinio sobre los artistas antiguos están subordinadas a imágenes de los planetas.

53 John Aubrey, *Miscellanies* (London: Edward Castle, 1696).

54 Michael Hunter, *John Aubrey and the Realm of Learning* (New York: Science History Publications, 1975), 229.

frecuencia simplemente se presume, y se utiliza como una herramienta mediante la cual se puede clasificar el material excavado, lo que salva la brecha entre la disposición y la manufactura. «La aparición inesperada del estilo en otra región se explica por la migración o el comercio», al igual que la aparición inesperada de un estilo aparentemente viejo en un estrato demasiado nuevo se explica recurriendo a la figura de un coleccionista posterior.[55]

Si la comparación entre arqueología y astrología es incómoda, esto puede deberse no solo a que los dos discursos hoy ocupan niveles muy diferentes en la sociedad (el uno popular, el otro académico), sino también a que la comparación amenaza con someter la creación humana a influencia no humana. «La crítica más efectiva de la erudición podría ser una que desafiara las distinciones entre la arqueología, la historia del arte y la geología […] La producción de obras de arte, como la producción de rocas, es un proceso natural».[56] Este es un punto apropiado para concluir la discusión sobre las ontologías del estilo. Porque si el estudio de las «ontologías alternativas» ha buscado a menudo formas de estar en el mundo que trasciendan la distinción «occidental» entre naturaleza y cultura, es saludable recordar que existe, en el corazón del estudio científico de la cultura, un precepto que subsume la cultura a la naturaleza.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco a Astrid van Oyen, Byron Ellsworth Hamann, y Felipe Rojas por sus comentarios sobre las versiones anteriores de este ensayo.

55 Schapiro, «Style», 288.

56 Neer, «Connoisseurship», 13.

...ius found on Funk Island, 1863, sent to A. N. by the B...
...by Prof.r Owen and the subject of his paper in Trans. Zo...

...te. by Edwd. John Johnson. Lieut.
published March 22nd. 1819.
by Whittle & Laurie, Fleet St. London.

Var. 25° W

W

S

Glareorum Shoal

STAPLES SOUND

Isolstone Shoal

Ox Scar

The Ebbs

Megstone

...adman

Knox's Reef

Scare Crows

The Bull

Kettle

Wide Opens

Cuthberts I.

The Churn

Lower Light

Upper Light House

Farm Island

Add 9839/2189

Miles (about) 2

Revivir de la basura: las extinciones históricas, la experiencia del pasado y la arqueología de los fósiles recientes en la década de 1860

Irina Podgorny

INTRODUCCIÓN: KARL VON BAER Y LAS EXTINCIONES HISTÓRICAS

Este ensayo es una parábola sobre el nuevo tipo de conciencia histórica surgida, en parte, de los desechos producidos durante la expansión global del capitalismo y la transformación de esos detritus en evidencia del pasado. En particular, se refiere a los restos de los animales aniquilados en su encuentro con pescadores, marineros y cazadores, un proceso ocurrido en los márgenes de las rutas de navegación y comercio y del cual no se tenían evidencias claras. Visto desde hoy, podría tomarse como parte de esa larga historia que Robert Proctor llama «la producción cultural de la ignorancia» y que en nuestro caso en particular, y como decía uno de los protagonistas de esta historia, se conecta con esa costumbre tan expandida de negar el conocimiento producido en otras lenguas, que no siempre es el de las minorías sino el pensado y elaborado en las academias de los imperios rivales. [1]

1 Robert Proctor, «Agnotology. A Missing Term to Describe the Cultural Production of Ignorance (and Its Study)», en Robert Proctor y Londa Schiebinger, *Agnotology: The Making and*

En efecto, en enero de 1861, dos años después de la publicación del *Origen de las especies*, el embriólogo ruso-alemán Karl von Baer brindó una conferencia en la Academia de Ciencias de San Petersburgo sobre la extinción de las especies desde los puntos de vista fisiológico y no-fisiológico.[2] Señalaba que la extinción *(Aussterben)* era incomparable con la muerte de los individuos *(Absterben),* un proceso, según él, semejante al suicidio *(Selbst-Mord Prozess)* y, por otro lado, inevitable. Nada hacía pensar, en palabras de von Baer, que las especies estuvieran predestinadas a desaparecer por su incapacidad para progresar. Por el contrario, la extinción se trataba del resultado de la combinación de una serie de acontecimientos contingentes, tal como los procesos geológicos y climáticos y las condiciones de propagación y reproducción, los cuales, eventualmente, podían derivar en la desaparición de los tipos animales afectados por esos cambios.

Su conferencia se refería, en particular, a las especies animales que, habiendo interactuado con la humanidad, habían desaparecido en edades relativamente recientes. Von Baer distinguía entre las extinciones ocurridas en los tiempos geológicos y en los periodos históricos y, para estas últimas, diferenciaba tres tipos según el grado de intervención de los humanos: extinción, exterminio y obliteración *(Aussterben, Vertilgung, Ausrottung).* Discutía, además, con quienes moralizaban acerca de la responsabilidad o fallo intrínseco de las mismas. Von Baer tomaba los casos del manatí o vaca marina del Pacífico norte *(Rhytina stelleri),* el dodo *(Raphus cucullatus),* el solitario de Rodrigues *(Pezophaps solitaria)* y el alca gigante, conocida entonces como *Alca impennis*.[3] Este mamífero marino y esas aves llenas de grasa, incapaces de volar o de correr, esos mamíferos lentos, gordos y pesados, compartían varias características, por lo menos desde el punto de vista de quienes los cazaron: una presa fácil por su lentitud que vivía en las islas que, en los siglos XVIII y XIX se habían integrado a las rutas de navegación y de explotación de los recursos marinos por parte de las empresas pesqueras de la era

Unmaking of Ignorance (Stanford: Stanford University Press, 2008), 1-36.

2 Karl von Baer, «Über das Aussterben der Thierarten in physiologischer und nicht physiologischer Hinsicht überhaupt, und der Untergang von Arten, die mit den Menschen zusammen gelebt haben», *Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St. Pétersbourg* 3 (1861): 367-396.

3 Ver, por ejemplo, la parábola sobre el alca en la introducción de Charles Kingsley, *The Water-Babies*, editado por Richard Kelly (Ontario: Broadview, 2008), 37-38 donde esta ave es juzgada como culpable de su propio destino, es decir, de su desaparición. El nombre científico adoptado en la actualidad es *Pinguinus impennis.*

industrial. Ninguno de esos animales, por otro lado, fue transformado en aquello que Kant llamó «artefactos del Estado» para referirse al ganado, la caza, las aves de corral y las pesquerías, es decir, ninguno fue transformado en *artefacto* por obra de la administración estatal y privada. Quizás, su extinción se haya debido, principalmente, a eso. La naturaleza, a fin de cuentas, no gana ni pierde nada.

Pero, hacia 1860, la evidencia de las extinciones ocurridas en los tiempos históricos no era contundente y se dudaba: al compararlas con las toneladas de huesos procedentes del profundo tiempo geológico, las pruebas se disolvían en el carácter elusivo del presente o, mejor dicho, en el del pasado inmediato, algo que pasa de manera inasible delante de nuestros ojos. En parte, como destacaba von Baer, porque la zoología no contaba con métodos para registrar y «observar» los cambios en el tiempo y en el espacio contemporáneo, una ausencia que ayudaba a ocultar que las fuerzas de la extinción —fueran las que fueran— seguían actuando aquí y ahora y que, lamentablemente, no eran cosa del pasado remoto sino de acuciante actualidad.

Vera Keller nos ha recordado que el concepto de «pérdida» en el mundo natural existió mucho antes que la idea de extinción se instalara en las disciplinas científicas de fines del siglo XVIII. En efecto, siempre se repite que solo a partir de entonces el proceso de extinción aparece como un hecho incontestable, de causas no siempre claras. Sin embargo, argumenta Keller, en los inicios de la era moderna y en los márgenes de la filosofía natural, más de uno tuvo que confrontarse con entidades cuya existencia no podía constatarse ni observarse en el presente.[4] Este capítulo considera el problema de la pérdida natural pero en la era industrial, cuando los humanos conviven con los restos de algo que está y no está o que estuvo de una forma y los contemporáneos observan de otra manera, sin poder asegurar que se trata de lo mismo. Para ello, toma el caso paradigmático del alca gigante y las técnicas y métodos usados por los zoólogos de la década de 1860 para dar cuenta de las poblaciones de aves y animales salvajes que, hasta muy recientemente, habían sido cazadas, comidas y observadas.

4 Vera Keller, «Nero and the Last Stalk of Silphion: Collecting Extinct Nature in Early Modern Europe», *Early Science and Medicine* 19 (2014): 424-447.

LA NATURALEZA DE LOS «FÓSILES RECIENTES»

La conferencia de von Baer se publicó en tres partes, cada una dedicada a un problema y a una especie. La primera, por ejemplo, trataba de las generalidades del proceso de extinción y de la desaparición del manatí del Pacífico o vaca marina de Steller. La más difundida fue, sin embargo, la segunda, que consistía en la traducción de una obra originalmente escrita en danés y dedicada a una especie de ave recientemente extinguida: *Alca impennis* (figura 1).[5]

Leída de esta manera, los ornitólogos británicos la calificaron como »apenas una traducción, con pocos aportes originales»,[6] sin comprender que con ambos casos —el manatí y el alca—, von Baer deseaba demostrar que el proceso de extinción continuaba en el presente y que la paleontología, lejos de detenerse allí donde comenzaba la historia y se abandonaba el tiempo profundo, debía prestarle atención a los animales desaparecidos en los últimos milenios. Von Baer, de hecho, abogaba tanto por la inclusión del presente en la historia de la naturaleza como por el uso de las fuentes históricas en los métodos de la paleontología. Al hacerlo, discutía con los paleontólogos ingleses cuestionándoles su tozudez en no tratar la extinción histórica como parte de una disciplina que, al mismo tiempo, manejaban con maestría. En esa misma línea y un siglo más tarde, Nicolaas Rupke argumentó que los gráficos publicados en la Inglaterra decimonónica ilustrando la estratigrafía geológica transmitían la idea que la historia terrestre había sido un proceso teleológico cuya última fase estaba marcada por la aparición de nuestra especie. Mientras que el llamado tiempo geológico, en realidad, hablaba de la insignificancia temporal de la historia humana, la representación visual de las secuencias geológicas sugería que las fuerzas y procesos dominantes en el tiempo profundo se habían apagado para dar paso al reino

5 Ver Ludwig Stieda, *Karl Ernst von Baer. Eine biographische Skizze* (Braunschweig: Vieweg, 1878). La tercera parte fue traducida y publicada por Andreas Wagner como «Über die geographische Verbreitung der *Alca impennis* nach den Mitteilungen von Herrn Prof. Jap. Steensrup in Kopenhagen», en *Gelehrte Anzeigen der bayerischen Akademie der Wissenschaften* 25 (1860).

6 Alfred Newton, «The Gare-Fowl and its Historians», *The Natural History Review: A Quarterly Journal of Biological Sciences* 5: 17-20, 467-488; William Preyer, «Der Brillenalk, (*Plautus impennis*) in Europäischen Sammlungen,» *Journal für Ornithologie* 10 (1862): 77.

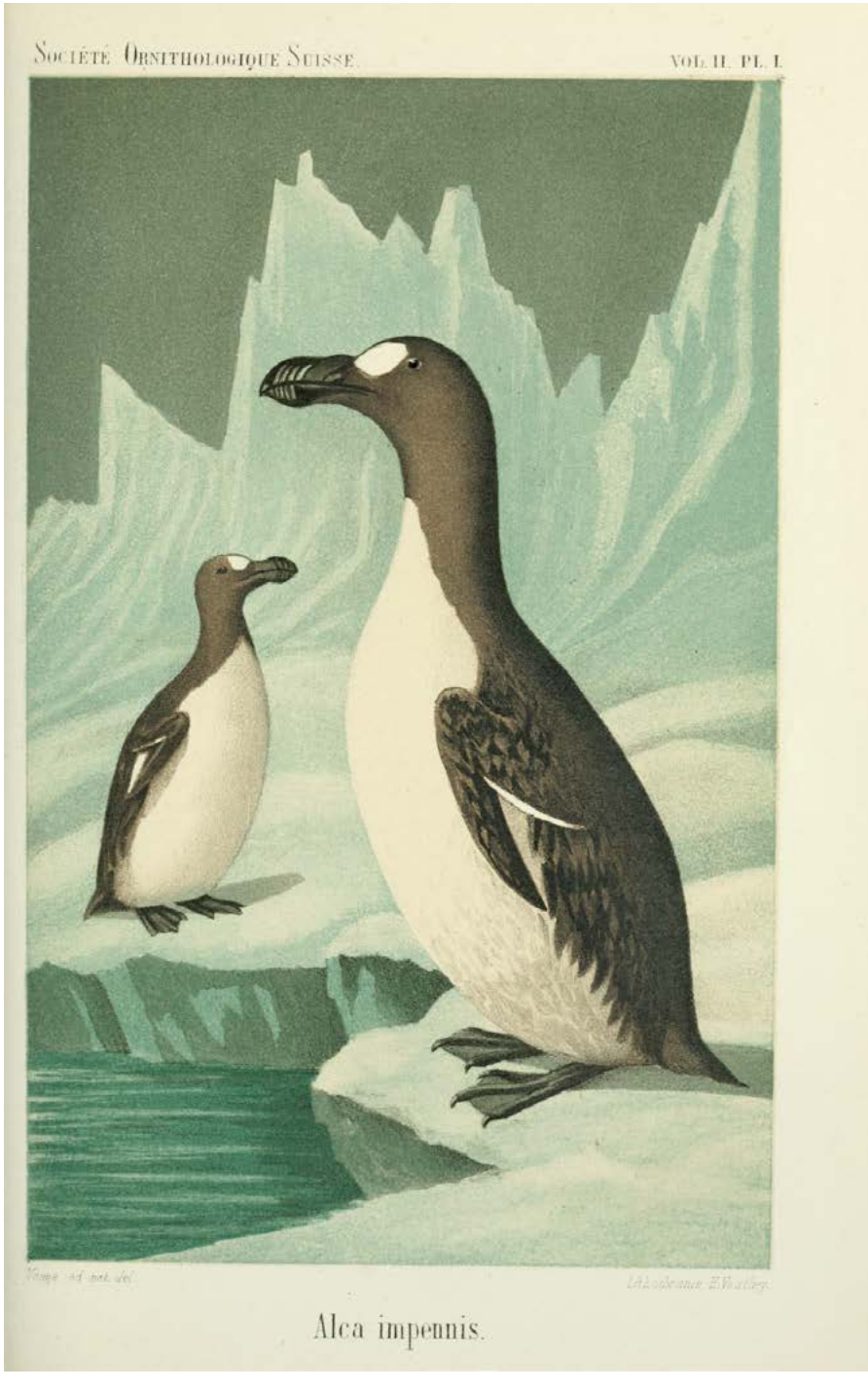


Figura 1. *Alca impennis,* tomado del *Bulletin de la Société ornithologique suisse*, tomo 2, 1870.

de los hombres.[7] En palabras de von Baer, la asociación de los fósiles con los periodos geológicos,[8] confinaba el proceso de extinción al pasado remoto.

Sumado a ello, en 1860 persistía la pregunta acerca del papel de la humanidad en la obliteración de las especies: se trata de una fecha muy cercana a la siempre mencionada para la aceptación de la coexistencia de los grandes mamíferos extinguidos (mamut, rinoceronte lanudo, etcétera) con la humanidad prehistórica a la cual, por otra parte, también se empieza a ver como un factor posible del exterminio de la fauna del periodo cuaternario o diluvial.[9] Gracias al hallazgo de restos arqueológicos (es decir, de actividad humana) en las capas del Post-Pleistoceno, en 1865 el geólogo inglés Charles Lyell redefinió el inicio del «Intervalo Reciente» como el momento en el cual todos los mamíferos representados en el registro se observaban vivos en la actualidad.[10] En un contexto caracterizado por la reformulación de la clasificación de los periodos geológicos más modernos, la aceptación, al estilo de von Baer, de la coexistencia humana con especies extinguidas en el periodo histórico significaba también una invitación a pensar los límites y la entidad del «Reciente» como un intervalo del Cuaternario que, por otro lado, en 1911 recibió el nombre de Holoceno.

Por el lado de los ornitólogos europeos —preocupados, sobre todo por las especies vivas— se aceptaba que muchos pájaros, motivo de sus desvelos, apenas si se conocían fuera del círculo de naturalistas. Así, hasta 1840, un exiguo número sabía de la existencia de un ave no voladora que, en inglés, recibía el nombre de «*Great Auk*» o «*Garefowl*»[11] y que, hasta hace poco, era fuente de grasa y alimento

---

7 Nicolaas Rupke, «"The End of History" in the Early Picturing of Geological Time», *History of Science* 36 (1998): 61-90.

8 Richard Owen, *Palaeontology or a Systematic Summary of Extinct Animals and their Geological Relations* (London: A. and C. Black, 1861).

9 Glyn Daniel, *The Idea of Prehistory* (London: C.A. Watts, 1962)*;* Claudine Cohen y J. J. Hublin, *Boucher de Perthes (1788-1868). Les origines romantiques de la préhistoire* (París: Belin, 1989); Donald Grayson, *The Establishment of Human Antiquity* (New York: Academic Press, 1983); A. Bowdoin Van Riper, *Men among the Mammoths: Victorian Science and the Discovery of Human Prehistory* (Chicago: University of Chicago Press, 1993).

10 Stephen Walsh, «The Neogene: Origin, Adoption, Evolution, and Controversy», *Earth-Science Reviews* 89 (2008): 42-72.

11 Symington Grieve, *The Great Auk, or Garefowl (*Alca impennis*, Linn.) Its History, Archaeology, and Remains* (London: Thomas Jack, 1885); Newton, «The Gare-Fowl».

de los marineros de las rutas del Atlántico norte y de especímenes para el arte de la taxidermia y el mercado de objetos de historia natural. Para la década de 1850, la supervivencia del alca gigante era dudosa; aunque, en realidad, sin que nadie pudiera hacer nada para evitarlo, ya había desaparecido. Los ornitólogos británicos justificarían ese descuido de la siguiente manera: «el proceso de exterminio, por lo general, no despierta interés hasta que el sino de la víctima se ha sellado».[12] Sin embargo, la invisibilidad de las extinciones históricas no se debía a una mera distracción o a una voluntad de ignorancia: para identificar ese proceso hubiese sido necesario la coordinación de observaciones de algo que nadie esperaba pero que estaba ocurriendo en un tiempo corto y en un área geográfica de amplias dimensiones. La evidencia del proceso de la extinción en tiempo histórico, como veremos, solo pudo obtenerse a través de la combinación de hallazgos arqueológicos imprevistos y de la compulsa de fuentes históricas y etnográficas.

A diferencia de la enorme cantidad de especies fósiles que el siglo XIX supo crear con los restos procedentes de los estratos geológicos más antiguos, el número de especies extinguidas en las épocas históricas era pequeño. Las fuentes escritas mostraban una naturaleza más bien conservadora, donde las cosas se mantenían constantes. Karl von Baer, con agudeza de historiador, supo leer esa constancia con ojo crítico y reconocer que esa aparente estabilidad se debía a cuestiones filológicas y culturales, es decir, a la fragmentación lingüística y a la falta —hasta fines del siglo XVIII— de un registro sistemático comparable y universal.[13] Así, la transferencia de los nombres de los animales de una tradición lingüística, de un campo de experiencia a otro, creaba continuidades en tiempo y espacio, supervivencias, donde, de hecho, no había tal cosa. El caso de la transferencia del nombre «pingüino» —una de las designaciones locales del alca gigante del Atlántico norte— al pájaro de características análogas propio del hemisferio sur servía para entender el porqué de las cosas y que —aparentemente— siguiera existiendo más allá de la desaparición del recipiente original del mismo.

---

12 Newton, «The Gare-Fowl», 467.

13 Vera Keller, «Nero»; Martin J. Rudwick, *Georges Cuvier, Fossil Bones, and Geological Catastrophes: New Translations and Interpretations of the Primary Texts* (Chicago: University of Chicago Press, 1997); también en *Bursting the Limits of Time. The Reconstruction of Geohistory in the Age of Revolution* (Chicago: University of Chicago Press, 2007).

Para revelar la falsedad de esa sensación de estabilidad y permanencia debían combinarse los métodos de la filología, la historia y la paleontología.[14] Von Baer no había sido el primero: los trabajos clásicos de Martin Rudwick han destacado esa relación constitutiva entre la anatomía comparada y las humanidades pero, además, los aportes de Vera Keller sugieren que esa relación es incluso anterior a la emergencia de esas disciplinas. Así, refiriéndose a la planta denominada silfio o laserpicio que, en la Antigüedad, crecía y se comercializaba desde Cirene (actual Libia) esta autora analiza las herramientas y tecnologías de papel desarrolladas en los inicios de la Modernidad para lidiar con las «cosas perdidas», con esas partes de la naturaleza desaparecidas, imposibles de observar en la experiencia cotidiana pero que aparecen bajo otra forma. Keller señala que, como los protagonistas de este trabajo, los renacentistas, buscando definir un corpus de referencia, apelaron a las fuentes más diversas como la colección de monedas antiguas, la evidencia literaria y los especímenes de plantas vivientes. Von Baer, por su parte, definió el año de 1766 (fecha de la publicación de la 12ava edición del *Systema naturae* de Lineo) como el inicio fiable del registro histórico de los animales vivientes. También podía confiarse en algunos grabados del Renacimiento y, de ese modo, el registro extenderse hasta esa época. Pero no mucho más. El resto de la historia de los animales y de su convivencia con los hombres desde que estos habían entrado en escena, transitaba el sendero de la duda.

Sin embargo, como resultado de lo que podría llamarse el modelo arqueológico danés,[15] en los años de la conferencia de von Baer ya había empezado a constituirse otro tipo de evidencia empírica para probar el carácter actual del proceso de extinción. No por nada, von Baer publicaba la traducción de un trabajo en que presentaba, por un lado, los materiales obtenidos en diversas excavaciones

14 «Im Laufe weniger Jahrhunderte wird sie [die Zahl der Arten, deren Aussterben in historischer Zeit nachgewiesen werden kann] viel ansehnlicher sein, wenn man nicht Vorkehrungen künstlicher Schonung trifft». ("Salvo que se introduzcan precauciones de orden artificial, en pocos siglos, el número comprobable de especies extinguidas en tiempos históricos será mucho más notable.") En*:* von Baer*, «*Über das Aussterben», 382. [Esta y todas las traducciones son de la autora].

15 Ver Peter Rowley-Conwy, *From Genesis to Prehistory. The Archaeological Three Age System and its Contested Reception in Denmark, Britain, and Ireland* (Oxford: Oxford University Press, 2007); Kasper Risbjerg Eskildsen, «The Language of Objects: Christian Jürgensen Thomsen's Science of the Past», *Isis* 103.1 (2012): 24-53.

realizadas en Dinamarca y en varias islas del Atlántico norte, y por otro, la revisión de las colecciones y los diarios de viaje de más de un ballenero, capitán o naturalista de profesión. Así, mientras que las palabras, los nombres y las imágenes procedentes del pasado más o menos reciente inspiraban cierta inseguridad, la solución vendría de las manos de las herramientas de la arqueología prehistórica. Esa nueva ciencia de analfabetos, en palabras de los arqueólogos clásicos, a pesar de su desconocimiento filológico, haría hablar a los huesos y a las piedras, ofreciendo un puente entre la historia y la geología:

> Las antigüedades representan un papel similar al de los fósiles; así, si Cuvier consideró que el geólogo era un anticuario de un Nuevo orden, podemos invertir ese dicho notable y definir al anticuario como un geólogo que con su método reconstruye las primeras edades de la humanidad antes de todo recuerdo, en ese momento que puede ser llamado historia prehistórica. Esto es la verdadera arqueología. Que no se detiene con el comienzo de la historia: cuanto más retrocedemos en nuestras investigaciones históricas, más incompletas se vuelven, lagunas que pueden ser salvadas gracias al estudio de los restos materiales. La arqueología, por lo tanto, continua paralelamente al curso de historia, dos ciencias que se iluminan mutuamente. Pero con el progreso de la historia, la importancia de la arqueología va disminuyendo, hasta que la invención de la imprenta casi pone fin a las investigaciones de los anticuarios.[16]

De ese modo, la «historia prehistórica» creaba un registro material de la fauna existente con anterioridad al inventario sistemático iniciado en el siglo XVIII. La excavación de los llamados sitios prehistóricos descubrió, además de los

16 Traducción del siguiente párrafo: «Antiquities enact a similar part to that of the fossils; and if Cuvier calls the geologists an antiquarian of a new order, we can reverse that remarkable saying, and consider the antiquarian as a geologist, applying his method to reconstruct the first ages of mankind previous to all recollection, and to work out what may be termed pre-historical history. This is *Archaeology* pure and proper. But Archaeology cannot be considered as coming to a full stop with the first beginning of history, for the further we go back in our historical researches, the more incomplete they become, saving gaps, which the study of material remains, helps to fill up. Archaeology, therefore, pursues its course in a parallel line with that of history, and henceforth the two sciences mutually enlighten each other. But with the progress of history the part taken by Archaeology goes on decreasing, until the invention of printing almost brings to a close the

instrumentos y los huesos de los antiguos humanos, el despojo de los animales que habían convivido con ellos, como el megaterio en América y el mamut y el rinoceronte peludo en la Europa glacial, una fauna cazada, comida y utilizada por la humanidad y sepultada en el sedimento anterior a la aurora de la historia.[17] Ningún naturalista, ningún humano vivo en el siglo XIX (los del XX, tampoco) vio jamás a estos animales con propios ojos: su reconstrucción y su apariencia son meras hipótesis que surgieron de analizar los fragmentos según los principios de la anatomía comparada y la posibilidad de reunir formas con funciones según las analogías observables en el presente.[18]

Las excavaciones de los sitios prehistóricos y protohistóricos descubrieron, asimismo, huesos de especies que habían sobrevivido hasta épocas no muy lejanas a las nuestras. Algunos acuñaron la categoría de «fósiles recientes» para designar los restos de los animales que llegaron a ser observados aún en los primeros años del sistema linneano pero que desaparecieron antes de ser descritos con los parámetros de los inicios del siglo XIX, es decir, la anatomía comparada de dientes, patas y cráneos.[19] De estos animales, por otro lado, quedaron algunos testimonios del color de sus plumas, de su piel, de sus sonidos, del gusto y la textura de su carne. Las memorias escritas o atesoradas por pescadores, capitanes, cazadores, cocineras y marineros guardaban nombres e indicios de cómo se movían, nadaban o volaban. Habían sido tocados, cazados, vendidos en el mercado y servidos en la mesa por los contemporáneos, los abuelos o los padres de la

researches of the antiquarian». Tomado de Adolphe Morlot, «General Views of Archaeology», traducido por Philip Harry, *Annual Report Smithsonian Institution* (1861): 285.

17 Claudine Cohen, *La méthode de Zadig. La trace, le fossile, la preuve* (París: Seuil, 2011); Irina Podgorny, *Los senderos del tiempo y de las causas accidentales. Los espacios de la prehistoria en la Argentina* (Rosario: Prohistoria, 2009).

18 José María López Piñero y Thomas F. Glick, *El Megaterio de Bru y el Presidente Jefferson: una relación insospechada en los albores de la paleontología* (Valencia: Universidad de Valencia, 1993). Ver también Irina Podgorny, «The "Non-metallic Savages". The Use of Analogy in Victorian Geological Archaeology and French Paleoethnology: Its Reception in Argentina at the Turn of 19th Century», en *Vergleichen als archäologische Methode. Analogien in den Archäologien, mit Beiträgen einer Tagung der Arbeitsgemeinschaft Theorie (T-AG) und einer kommentierten Bibliographien,* editado por Alexander Gramsch (Oxford: BAR International Series 825, 2000): 19-38.

19 Rudwick, *Georges Cuvier, Fossil Bones, and Geological Catastrophes.*

generación de von Baer, Richard Owen y Charles Darwin. Los sedimentos conservaban sus restos pero también estaban en los libros, las palabras, las colecciones hechas al azar, juntando todo sin calcular que lo que hoy abunda, mañana podía desaparecer. Sus cueros, sus plumas, sus huevos, salvados del plato y de la olla, podían estar en alguna colección, pública o privada. La evidencia de la extinción histórica surgiría, literalmente, de las cenizas del pasado reciente, combinando las prácticas del naturalista con las del historiador para definir cómo registrar la desaparición de esas entidades naturales que nunca volverían a ser observadas vivas, algo que ocurría en una escala de tiempo y espacio bastante inasible para los métodos de la época. En otras palabras, cómo ver el proceso por el cual el presente se transformaba en pasado.[20]

EL ALCA GIGANTE

Von Baer sostenía que la paleontología de la extinción histórica debía recurrir a las prácticas de la arqueología y de la historia, al dominio de varias lenguas europeas, al trabajo de campo y a la investigación etnográfica.[21] En particular, se apoyaba en el trabajo desarrollado en Dinamarca y Suecia por los zoólogos Sven Nilsson (1787-1883) y Japetus Steenstrup (1813-1897), dos nombres ampliamente conocidos entre los historiadores de la arqueología prehistórica. Sus investigaciones, sin embargo, no se limitaban a esa disciplina y cruzaban las fronteras que estructuran la vida universitaria del presente. Sus colecciones convocaban a los zoólogos de toda Europa, con quienes intercambiaban datos, objetos, dibujos y correspondencia. Sus obras, por otro lado, se traducían al inglés, francés y alemán, no solo porque contenían evidencias de los mundos prehistóricos sino también porque, gracias a los métodos que utilizaban, se habían vuelto una referencia ineludible para entender la extinción reciente.[22] Ambos basaban su trabajo en la

20 Irina Podgorny «Requiem, oder (Aus-) Sterben in historischer und geologischer Zeit. Knöchelverzeichnis KV 626», *Archiv für Mediengeschichte* 18 (2018): 129-142.

21 von Baer, «Über das Aussterben», 399-490; Irina Podgorny, «Recyclen. Vom Schrott der Ausrottung zur Ökonomie der (Sub)Fossilien», en *Sammlungsökonomien. Vom Wert wissenschaftlicher Dinge* (Berlín: Kadmos, 2016), 23-46.

22 Rowley-Conwy, *From Genesis*.

excavación y en el análisis de los restos de la flora y la fauna recuperada y asociada a la actividad humana, un modelo de trabajo que, como veremos, se difundió en un espacio transatlántico definido por las redes coloniales y las pesquerías en el Kattegat, el Mar del Norte, las islas escocesas, Islandia, Groenlandia, Terranova y Labrador. Reuniendo prácticas de la lingüística, la historia, la zoología, la etnografía y la geología fue llevado al Océano Índico y a la recuperación de los restos de otras aves recientemente extinguidas.

Tanto Nilsson como Steenstrup están ligados a dos innovaciones para el estudio de la cultura material de la prehistoria: la comparación etnográfica y la excavación estratigráfica de los llamados concheros o *Kjokkenmoeddinger* de la costa danesa.[23] Nilsson, profesor de la Universidad de Lund, especializado en zoología, era un experto cazador. En la segunda edición de su obra sobre las aves de Suecia, había incluido una historia de la caza y de la pesca desde los tiempos prehistóricos.[24] Asimismo, en la década de 1820, había empezado a coleccionar utensilios relacionados con estas actividades recurriendo a la descripción de la tecnología usada por los cazadores-recolectores contemporáneos para explicar los usos de los instrumentos del pasado. Por otro lado, Steenstrup, profesor de zoología de la Universidad de Copenhague, inventó el término *Kjoekkenmoedding* (desechos de cocina) para designar los depósitos o pequeñas colinas formadas por conchas marinas que se encontraban en las costas de Dinamarca. De origen humano, se usaron como «verdaderos museos del reino animal, museos de la fauna encontrados por los seres humanos que llegaron a poblar el país».[25]

En 1847, los investigadores daneses empezaron a investigar esos depósitos, de los cuales, luego de diez años de excavación cuidadosa, obtuvieron cerca de 10 mil especímenes óseos, cada uno etiquetado con su procedencia exacta. Estos

---

23 En 1842 Steenstrup presentó la secuencia estratigráfica de la vegetación preservada en turberas, ver Rowly-Conwy, *From Genesis.* Sobre el impacto de las investigaciones de Steenstrup en la geología y prehistoria de Gran Bretaña, ver Leonard G. Wilson, «A Scientific Libel: John Lubbock's Attack upon Sir Charles Lyell», *Archives of Natural History,* 29 (2002): 73-87.

24 Sven Nilsson, «Utkast till jagtens och fiskets *historia* på Skandinavien*»,* en *Skandinavisk Fauna: Foglarna*. (Lund: Berlingska Boktryckeriet, 1835), xxi-lii («An Account of the History of Hunting and Fishing in Scandinavia»: la traducción de esta pieza fue obra de Denise Bode del Museum für Naturkunde en Berlín).

25 «Real zoological museums of the animal kingdom, of the fauna, which man found on arriving in the country.» En: Morlot, «General Views», 292.

residuos culinarios unirían el pasado geológico con el periodo histórico conectando la arqueología de distintas regiones. Los concheros se detectaron en varios fiordos y brazos marinos y su excavación reveló la presencia de especies inexistentes en la Dinamarca del siglo XIX, tal como el urogallo común *(Tetrao urogallus)* y un pájaro que se parecía al gran pingüino descrito por Buffon *(Alca impennis* o alca gigante).

Este hallazgo inesperado de un representante de la familia de los Alcidae (alcas) en Dinamarca generó el problema de cómo probar que se trataba, en efecto, de ese grupo de aves. Mientras que los residuos de la basura danesa indicaban que unos 3.000 o 4.000 años atrás, los habitantes de la región se deleitaban comiéndolas, la Europa decimonónica desconocía su uso y su sabor. En la región, por ejemplo, el único registro de un alca databa de 1790, capturado entonces en el puerto de Kiel.[26] Steenstrup, empeñado en demostrar que los huesos hallados eran de *Alca impennis* —y que en el pasado la distribución de esta ave había sido muy diferente a la actual—, revisó las colecciones existentes descubriendo que los ejemplares y cueros conservados carecían de esqueleto. Sin colecciones de referencia, los restos de los concheros se volvían inidentificables.[27]

Una contingencia salvaría el problema: en 1841, el naturalista Pietro Stuvitz fue enviado a Terranova por el gobierno noruego para relevar el estado de las pesquerías de bacalao. En su informe mencionaba a unos pájaros llamados «pingüinos» que, en gran número, frecuentaban los bancos y anidaban en las islas de costa. Sus superiores, sabiendo que no había pingüinos en el hemisferio norte, dudaron de la veracidad de sus palabras. Stuvitz, por su parte, visitó la isla Funk, donde se proveyó de unos huesos que despacharía a Noruega para demostrar sus observaciones. Allí se constató que eran restos del alca gigante, el material que Steenstrup necesitaba para identificar los hallazgos europeos, la base de su trabajo de 1855. El hallazgo arqueológico de *Alca impennis* en Dinamarca activó no solo la necesidad de contar con los huesos del ave sino también la conciencia de su escasez contemporánea (figura 2).

---

26 Grieve, *The Great Auk.*

27 La mayoría de las «pieles» [como, en taxidermia, se denominan las pieles disecadas de las aves sin montar] y huevos de las colecciones europeas proceden de Reykjavik, obtenidas probablemente a través de los marinos y cazadores de aves que frecuentaban los islotes islandeses. Uno de los procedimientos de taxidermia usados era el de las hermanas Thomsen y Lewer, quienes, según Newton, abrían el ave por debajo del ala y rellenaban las pieles con heno mientras envolvían los huesos con cáñamo *(hemp).*

Figura 2. "Momia" de alca procedente de la Isla Funk (Archivo de Alfred Newton)

Paralelamente, el alca gigante despertaba el interés del coleccionista de huevos John Wolley (1823-1859), un inglés que había conocido a Steenstrup en Copenhague en 1856. En abril de 1858, Wolley y el ornitólogo británico Alfred Newton (1829-1907) se embarcaron rumbo a Islandia para determinar el estado de la especie.[28] Se dieron cuenta que, desde fines de la década de 1830,

28 Alfred Newton, «Memoir of the Late John Wolley», *The Ibis* 2 (1860): 172-185. Sobre Newton, ver Henry Cowles, «A Victorian Extinction: Alfred Newton and the Evolution of Ani-

había indicios de la merma de las poblaciones ya desaparecidas de las costas de Noruega, de Islandia y de las islas Faröe. Wolley y Newton permanecieron varias semanas en Reykjavik para luego dirigirse a un poblado cercano a un islote donde las alcas habían sido vistas por última vez. Allí, durante dos meses, esperaron que las condiciones del mar y del tiempo les permitieran explorar la zona. Fracasado el intento, regresaron no sin antes detenerse en las Färoe. Wolley moriría poco después, legando sus colecciones de huevos al museo Norwich y sus manuscritos a Newton, quien se encargaría de publicar sus notas sobre el alca gigante, la monumental *Ootheca wolleyana* y su convocatoria para promover el registro o censo de las aves inglesas en existencia.

En sus viajes, Wolley y Newton recogieron testimonios de los habitantes locales y materiales para estudiar la distribución pasada del alca, determinar el número de aves faenadas, los sitios de anidamiento y de caza u observación que los informantes recordaban. Newton dividió la evidencia en dos clases: documental (procedente de las bibliotecas de Islandia) y oral, obtenida de una centena de testigos. Esta última, a su vez, procedía de la experiencia directa o de las tradiciones contadas por otros.[29] Newton, en su artículo, reconocía que aún entre las personas dispuestas a colaborar, era imposible encontrar dos que relataran el mismo suceso de igual manera. Wolley, por su parte, tomó notas «de la manera más concienzuda, habiendo recurrido a un intérprete». Con todas estas precauciones sobre las contradicciones de los informantes y los problemas de comunicación, Newton remarcaba la naturaleza elusiva de la evidencia. Lejos de un hecho que podía ser observado y evaluado «directamente», la extinción o supervivencia de una especie se volvía una cuestión a resolver a través de la crítica histórica y etnográfica, confrontando y reexaminando las versiones fragmentarias y opuestas de los testigos. Las dudas, las imprecisiones, no obstante, persistían, al igual que la esperanza de encontrar el ave viva en algún islote remoto del océano boreal. La idea de extinción, a decir verdad, había sufrido la misma suerte: el mundo era grande, la observación de los sucesos locales fragmentada y la desaparición de una especie en un lugar podía deberse no a su desaparición absoluta sino a las migraciones, los desplazamientos, las mudanzas o a la existencia de refugios naturales más allá de los confines de la actividad humana (figuras 3, 4 y 5).

---

mal Protection», *The British Journal for the History of Science* 46.4 (2013): 695-714.

29 Alfred Newton, «Abstract of Mr. J. Wolley's *Researches in Iceland respecting the Gare-fowl or Great Auk* (Alca impennis, *Linn.*)», *The Ibis* 2 (1860): 377.

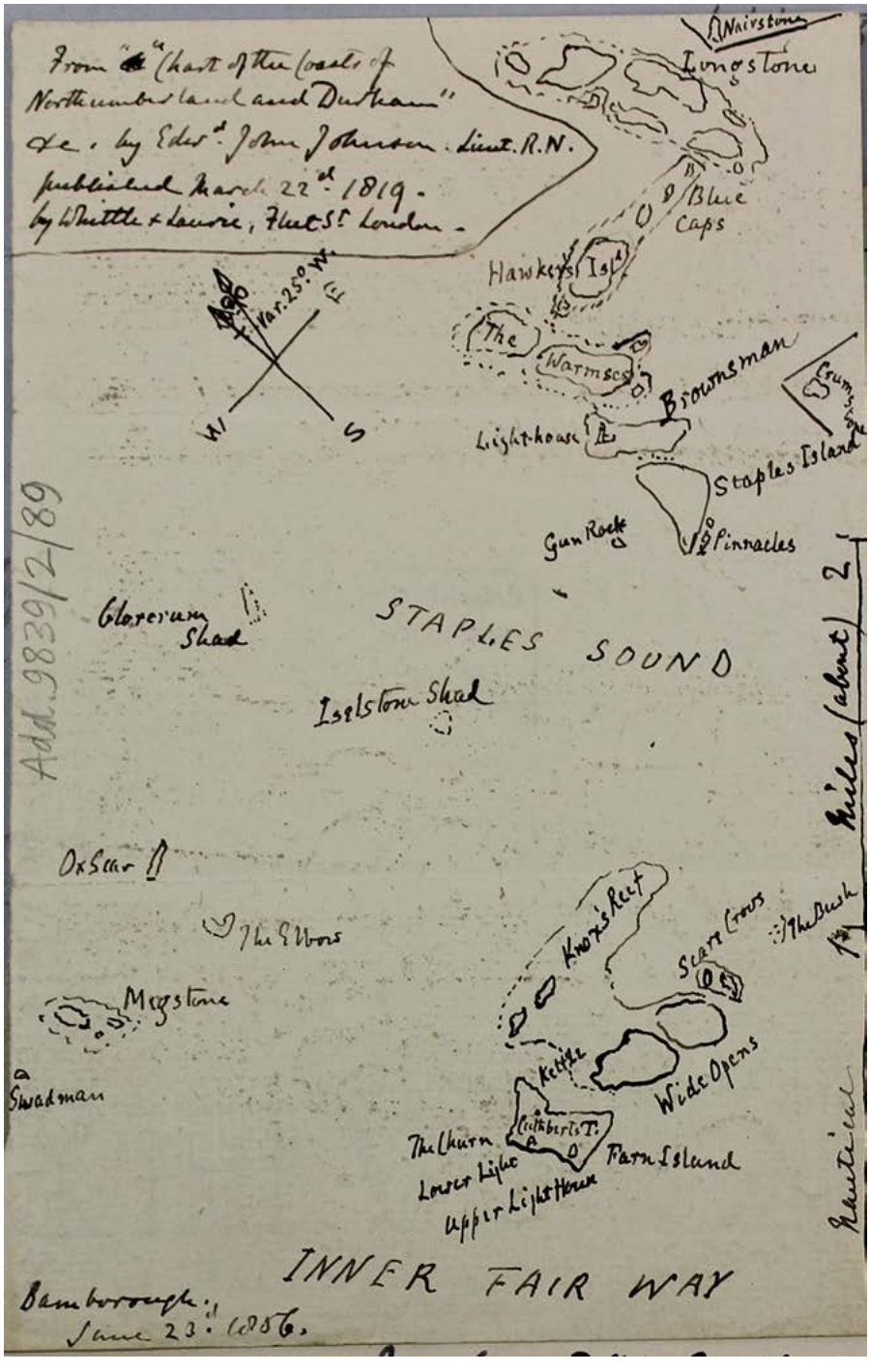


Figura 3. Copia del mapa publicado en "Description of the coasts of Northumberland and Durham from Sunderland point to Berwick, etc. Composed to accompany the new chart of this navigation, constructed by the surveys by lieut. Edward J. Johnson" (London: James Whittle and R. H. Laurie, marzo de 1819). Archivos de Alfred Newton (Universidad de Cambridge).

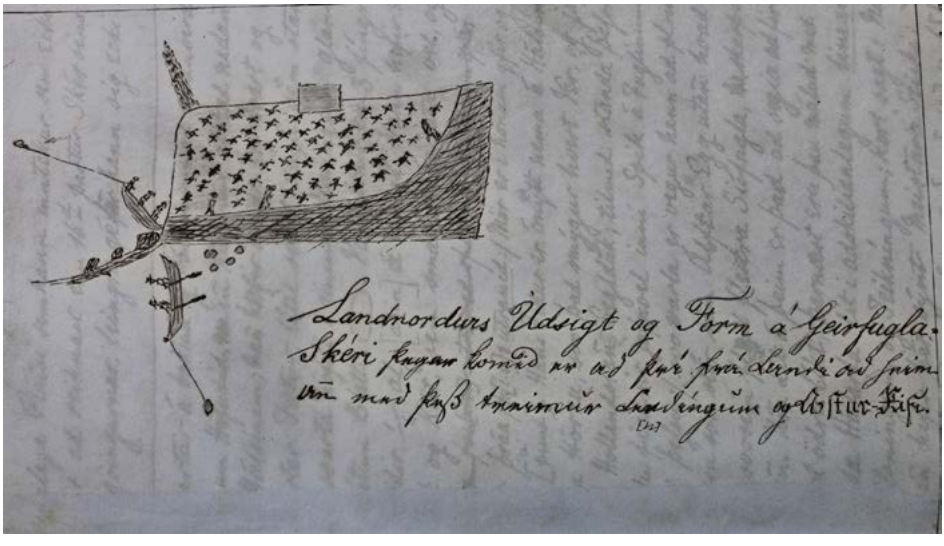


Figura 4. Esquema que muestra la forma de llegar a los nidos de las alcas (Archivo de Alfred Newton, Universidad de Cambridge).

Figura 5. Un islote, antiguo hábitat del alca gigante (Archivo Alfred Newton, Universidad de Cambridge).

El carácter elusivo y contradictorio de la evidencia surgía también en relación con los acontecimientos geológicos y a la determinación de los sitios de anidamiento de las aves. La actividad volcánica modelaba el paisaje permanentemente y muchos pensaban que las islas y escarpados, donde las aves solían anidar, se habían hundido y emergido varias veces, sometidas a los humores volcánicos de la zona. Newton, Wolley y el estudiante inglés William T. Preyer (1841-1897) investigaron en los anales históricos de Islandia los episodios volcánicos que podían correlacionarse con el destino de esta especie.[30] Datadas históricamente, la erupciones se incorporaron a la cronología de la historia del alca, incorporando una vez más, las prácticas de la historia al estudio del devenir de las especies. Preyer identificó las erupciones del Cabo Reykjanes registradas desde el año 1219. En 1240, durante la octava erupción histórica, emergieron varias islas que luego desaparecieron. La erupción número 12 había sido en 1830. Fue en ese momento cuando el mar se tragó la roca donde anidaban las alcas a salvo de la presencia humana. Según Preyer, esto tuvo consecuencias catastróficas: sin esa protección, las aves buscaron refugio en un sitio fácilmente accesible desde tierra firme.[31] No obstante, Newton dudaba no solo de estos datos sino también de la supuesta aparición, en ese mismo año, de una colonia de aves en Eldey, el sitio icónico donde, en 1844, se habría matado al «último casal» de la especie.[32]

A Newton, sin embargo, lo convencería otro tipo de evidencia: al día siguiente de su llegada al Cabo Reykjanes, Wolley encontró, en un montículo de arena suelta, dos o tres huesos del ala de un ave. Según Newton: «de inmediato reconoció la semejanza con las figuras que ilustraban la obra de Steenstrup, ese trabajo tan valioso que no dejó de estar a mi lado mientras compilaba estas notas».[33] Ambos compararon los huesos con los grabados de la obra de Steenstrup y se dieron cuenta que, si querían dilucidar el problema, debían dedicarse a recolectar

30 Sobre William Preyer, ver http://vlp.mpiwg-berlin.mpg.de/people/data?id=per299 (Consultado el 3 de mayo de 2019).

31 William Preyer, *Über Plautus impennis (Alca impennis L.)* von der philosophischen Fakultät zu Heidelberg genehmigte Doctordissertation (Heidelberg, 1862).

32 Estos especímenes fueron vendidos a una familia de prácticos en 9 libras. Ellos, por su lado, los revendieron a un farmacéutico de Reykjavik, quien preparó sus cueros.

33 «He was at once struck with their likeness to the figure illustrating Professor Steenstrup's paper –that valuable paper […] which has been constantly at my side while compiling this abstract of Mr. Wolley's notes.» En: Newton, «Abstract», 394-395.

cuanto hueso encontraran. Excavaron en los pozos de residuos de los habitantes locales, pero, contrariamente a lo ocurrido en Dinamarca, allí no había restos avícolas. Los hallazgos provendrían de los muros que marcaban el campo de la iglesia, donde los huesos de alca se usaban como componente del mortero usado para ajustar las piedras. El muro resultó un yacimiento extremadamente fértil en el cual lograron cosechar los huesos de por lo menos ocho individuos, muchos con marcas de cuchillo. Contrariamente a la imprecisión de las fuentes documentales, los huesos demostraron que *Alca impennis* había vivido en las cercanías pero que ahora solo quedaba el despojo de su existencia. Newton, un optimista, confiaba de todos modos en el porvenir.

TRAS LOS FÓSILES RECIENTES

El tiempo pasaba sin que nadie regresara habiendo avistado un alca en altamar. Nada. Solo sus huesos y nada más. Pragmáticamente, los zoólogos decidieron ir por ellos, a buscarlos en los lugares donde aún era factible hallarlos, en los sitios de anidamiento, donde habían sido asaltados por los marineros y los pescadores, por un lado, y en la basura del pasado reciente, una opción marcada por los restos hallados por Stuvitz en América y por los daneses en los concheros. Alfred Newton se dirigió entonces a varios corresponsales de Nueva Escocia para interesarlos en este asunto. Gracias a la intermediación del Obispo de Terranova, en 1863, un reverendo envió una momia y algunos huesos recuperados de la isla Funk durante la remoción de su suelo, que cargado de materia orgánica, se vendía como abono en Boston y en otras ciudades norteamericanas. La explotación del sedimento de la isla llevó al descubrimiento de otros huesos y de varias momias conservadas gracias al frío de las capas internas de la tierra. Dos partieron hacia Inglaterra, una de ellas fue descrita por Richard Owen,[34] la segunda fue preparada como esqueleto y depositada en las colecciones del Museo Británico.[35]

El modelo de las excavaciones arqueológicas danesas se expandió así al Atlántico norte y a otras colonias británicas. Alfred Newton, gracias a la intervención de

34 Richard Owen, «Description of the Skeleton of the Great Auk, or Garfowl, (*Alca impennis*, L.)», *Transactions of the Zoological Society of London 5* (1865): 317-335.

35 Newton, «The Gare-Fowl», 484-485.

su hermano mayor, activó las redes administrativas de Mauricio, Rodrigues y Seychelles para que buscaran restos de dodo y del solitario, especies que se habían extinguido dejando aún menos restos que el alca.[36] En febrero de 1865, Alfred Newton anunciaba el arribo de tres huesos y, con entusiasmo, desafiaba a encontrar otros despojos del dodo y sus congéneres.[37] Su pedido fue un éxito: poco después, el magistrado de Rodrigues mandaba una caja a Mauricio repleta de huesos de tortuga y de pájaros obtenidos en las excavaciones de unos basurales.

Edward Newton, el hermano de Alfred, se ocupó de ordenarlos contabilizando por lo menos unos 16 o 17 individuos de la misma especie pero de diferente tamaño, una diversidad atribuida al sexo. Un par de patas permanecieron en Mauricio, el resto viajó a Londres, sirviendo para gestionar dinero para la realización de otras excavaciones que demostrarían que el modelo danés también funcionaba en las islas del Índico. Newton no dejaba de comparar estos hallazgos con los de los concheros europeos en términos de expectativas y posibilidades:

> Desearía mucho no haber llegado a esta conclusión; porque, según la experiencia de los arqueólogos daneses, las posibilidades de obtener, no diré un esqueleto completo, pero, por lo menos, una serie para componer un espécimen perfecto con cada hueso del esqueleto, está muy disminuida, ya que hay huesos que, creo, en estas circunstancias nunca van a ser hallados.[38]

No solo eso, los investigadores daneses participaron en la evaluación de esta evidencia, estudiando las huellas humanas presentes en los huesos de Rodrigues. Newton, aprovechando una visita de Steenstrup a Inglaterra, le mostró su

---

36 Alfred Newton, «On Some Recently Discovered Bones of the Largest Known Species of Dodo (*Didus Nazarenus, Bartlett*)», *The Annals and Magazine of Natural History* 91 (July 1865): 61-63.

37 John B. Kyshe, E.C. Ashley y D. P. Garrioch, *The Mauritius almanac and colonial register* (London: E. Dupuy & P. Dubois, 1871).

38 "I much wish I was not compelled to come to this conclusion; for, if it be so, the experience of the Danish archaeologists shows that the chances of obtaining, I will not say a complete skeleton, but such a series as would contain a perfect specimen of every bone in the skeleton, are very much diminished, since some bones there are which, I believe, are never found under these circumstances." En: Alfred Newton, «On a Remarkable Discovery of Didine Bones in Rodrí-

colección índica y este, como había hecho con los restos de sus concheros, corroboró que los despojos mostraban marcas de haber sido comidos por los hombres o algún otro animal. El éxito no podía ser más rotundo: en diciembre de 1865, A. Newton anunciaba el descubrimiento de huesos de dodo *(Didus ineptus)* en Mauricio que pronto llegarían a Londres para ser rematados en el mercado de objetos de historia natural.[39] Una historia repetida y conocida: la búsqueda de huesos para los museos de zoología generó, una vez más, una actividad mercantil y un nuevo bien para comerciar (figura 6).[40]

COMENTARIOS FINALES: CÁSCARAS DE HUEVO Y TELEOLOGÍAS VICTORIANAS

La evidencia de la extinción histórica surgió, en parte, de los basureros domésticos de los pescadores y cazadores históricos y protohistóricos. Estos, a su vez, empezaron a ser concebidos como fuentes de evidencia del pasado humano coincidentemente con el surgimiento de los nuevos modelos para administrar la basura de las ciudades y la industria, es decir, con la idea de acumulación, reutilización y transformación de lo que había sido descartado del uso cotidiano. En ese contexto, la basura del pasado reciente y los restos de las especies extinguidas por el impacto de la sobreexplotación, volvieron a renacer, reincorporadas a la vida económica, ahora como objetos de lujo y/o joyas de una colección zoológica.

Para mediados de la década de 1860, *Alca impennis* había ingresado en el mundo de la ficción y en las columnas del *Punch* y *The Times*. Como con el dodo de *Alicia en el país de las maravillas* (1865), para entonces, cualquier persona con

---

guez», *Proceedings of the Scientific Meetings of the Zoological Society of London for the Year 1865* (London: Longman, Green, Reader, and Dyer, 1865), 718.

39 Newton, «On a Remarkable Discovery », 732.

40 Irina Podgorny, «El camino de los fósiles. Las colecciones de mamíferos pampeanos en los museos franceses e ingleses», *Asclepio* 53.2 (2001): 97-115; Irina Podgorny, «Fossil Dealers, the Practices of Comparative Anatomy, and British Diplomacy in Latin America, 1820-1840», *British Journal for the History of Science* 46.4 (2013). Ver también: Delphine Angst y Éric Buffetaut, "Paul Carié, Mauritian Naturalist and Forgotten Collector of Dodo Bones," *Colligo* 3.3 (2020), https://perma.cc/8WH4-VLSP

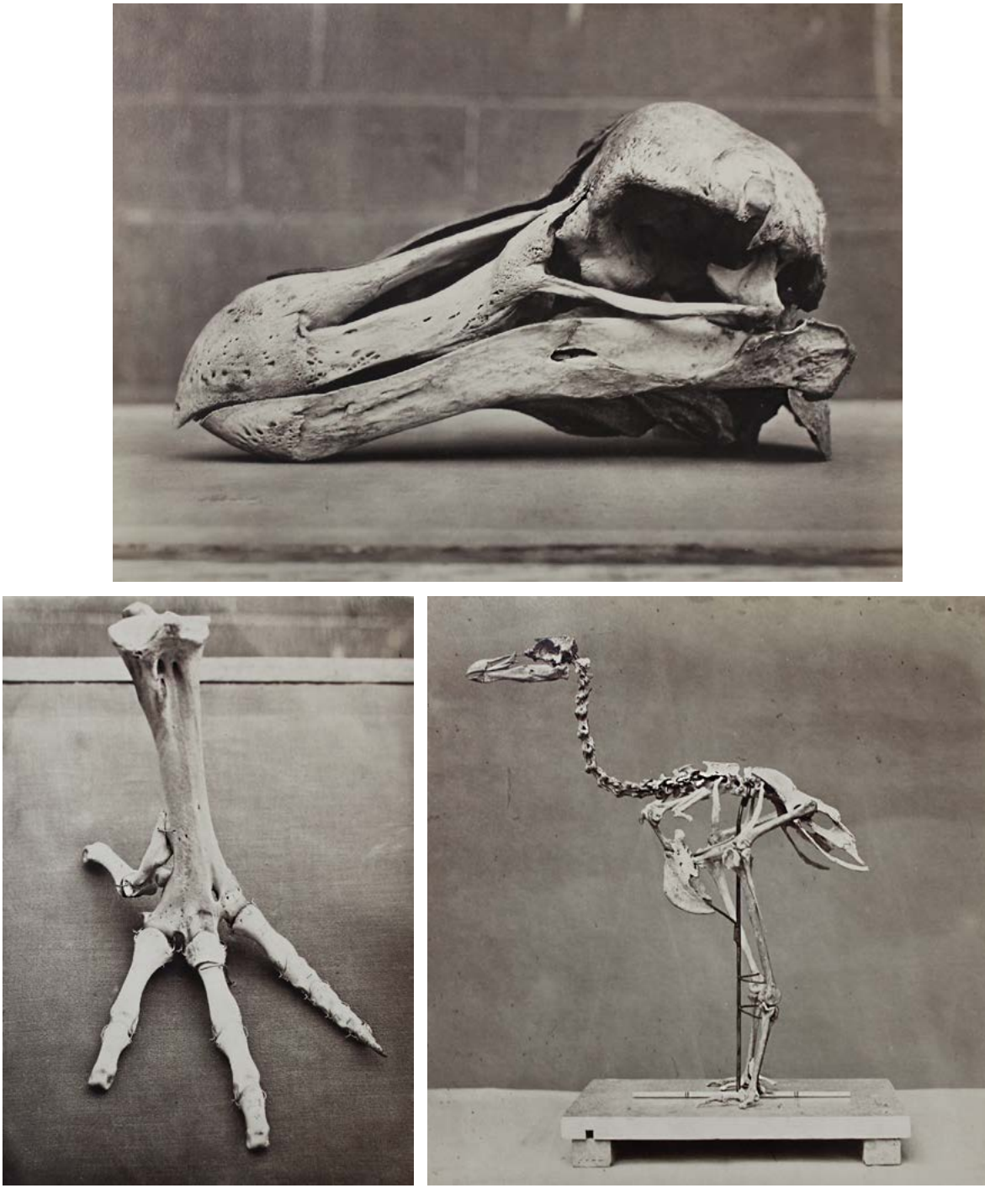


Figura 6. Esqueletos de dodos y solitarios (Archivo de Alfred Newton, Universidad de Cambridge).

cierta educación sabía algo de estas aves.[41] Desaparecidas de la faz de la tierra, reencontradas en los desperdicios orgánicos de los basureros prehistóricos y de la edad industrial, se transformaron en protagonistas de parábolas y en adorno de las residencias más aristocráticas. Así, mientras en la década de 1840, un huevo de alca gigante no alcanzaba a costar 30 chelines, en las subastas de fines de 1880 se llegó a pagar una fortuna en libras o, mejor dicho, en guineas, la unidad monetaria usada en la compra-venta de los objetos de lujo, como los purasangre, las obras de arte y los huevos —vacíos— de alca gigante.[42]

Para entonces, ya era evidente que ningún animal volvería a poner jamás este tipo de huevo y que quien quisiera uno solo podría revolver en las colecciones hechas en mejores épocas o excavar en los desechos de los lugares donde el ave había vivido o anidado. Y así fue: para fines de siglo, la cantidad de material disponible se había multiplicado, tal como lo testimonian las listas e inventarios de huevos, huesos y cueros del alca y la evolución de sus precios en el mercado de objetos de historia natural.[43] Como Glenn Penny subrayó en sus trabajos sobre las colecciones etnográficas, en la década de 1870 —la doctrina de la escasez—, la idea de estar frente a algo que podría desaparecer, alimentó el deseo de los etnólogos de obtener esos objetos que serían consumidos por el inevitable curso del futuro.[44] Un discurso que, a su vez, fue utilizado para aumentar el valor comercial de esas cosas irremplazables, desencadenando la búsqueda desenfrenada de estos animales u objetos que había que coleccionar y proteger (figura 7).

---

41 Newton, «The Gare-Fowl», 467; Charles Kingsley, *The Water-Babies: A Fairy Tale for a Land-Baby* (London: Macmillan's Magazine, 1863).

42 Irina Podgorny, «Huevos a la victoriana. Extinción, coleccionismo y los circuitos del lujo: la colecciones de huevos en el siglo XIX», *Revista Museo* 28 (2016): 81-86.

43 Wilhelm Blasius, «Zur Geschichte der Überreste von *Alca impennis* Linn», *Journal für Ornithologie* (1884): 58-176. Ver R. A. Baker, «Going, Going, Gone: The "Durham" Great Auk», *Archives of Natural History* 26.1 (1999): 113-119; W. Bourne, «The Story of the Great Auk *Pinguinus impennis*», *Archives of Natural History* 20.2 (1993) 257-278; J.M. Gaskell, «A Review of Some Early Testimony from the New World in Respect of the Great Auk, *Pinguinus impennis*», *Archives of Natural History* 26.1 (1999): 101-112; Frank Steinheimer, «Walter Rothschild's Second Great Auk Skeleton: A History of its Posthumous Voyage», *Archives of Natural History* 29.3 (2002): 337-345.

44 Glenn Penny, *Objects of Culture: Ethnology and Ethnographic Museums in Imperial Germany* (Durham: University of North Carolina University Press, 2002).

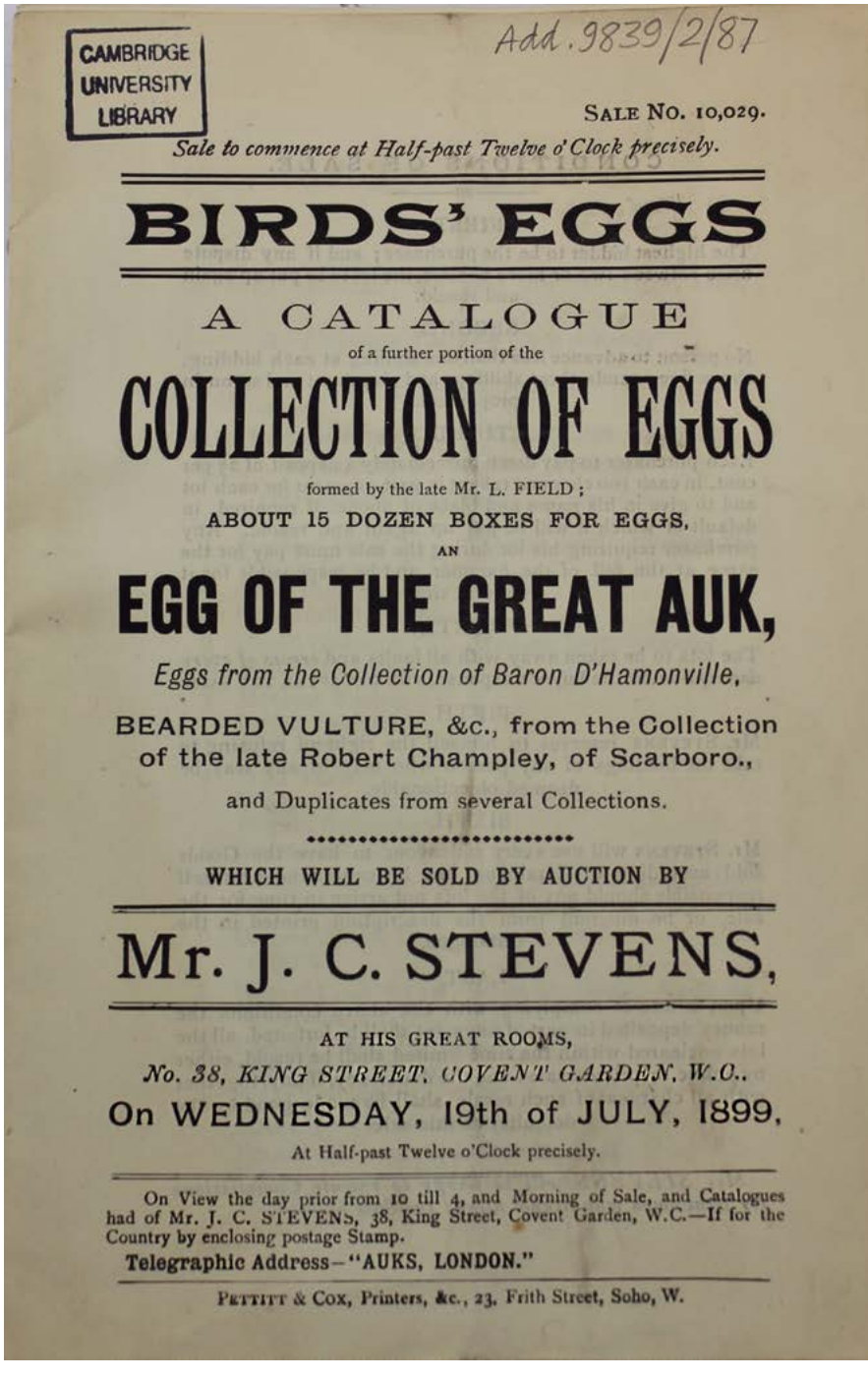


Figura 7 Huevos y catálogos (Archivo de Alfred Newton, Universidad de Cambridge).

El valor científico aumentaba el valor monetario y la extinción —inminente o ya ocurrida— no hizo más que disparar los precios de los pocos individuos que quedaban vivos en las islas del Atlántico norte. A tal punto que algunos autores sostienen que el alca recibió el golpe final procedente de una mano, anónima, pero dirigida por los coleccionistas.[45] Este tipo de argumento nos lleva de nuevo a la conferencia de von Baer, a su distinción entre la muerte de los individuos y la desaparición de las especies, a los debates sobre el papel de los humanos en el pasado y en el futuro. Así, para muchos, el factor humano combinado con las erupciones volcánicas y con el hecho de que el alca gigante solo ponía un huevo al año llevó a la población al límite de su capacidad de supervivencia. Otros, en cambio, le achacaban toda la responsabilidad, dando a entender que el destino de las especies había pasado de la naturaleza a la voluntad de *Homo sapiens*. En esa teleología, si los humanos podían exterminar, también podían crear los medios artificiales para prevenir las extinciones del futuro. Entre ellos, el registro y el inventario de la fauna salvaje que, de alguna manera, los convertiría en sujetos de la administración y de la decisión de regular su existencia.

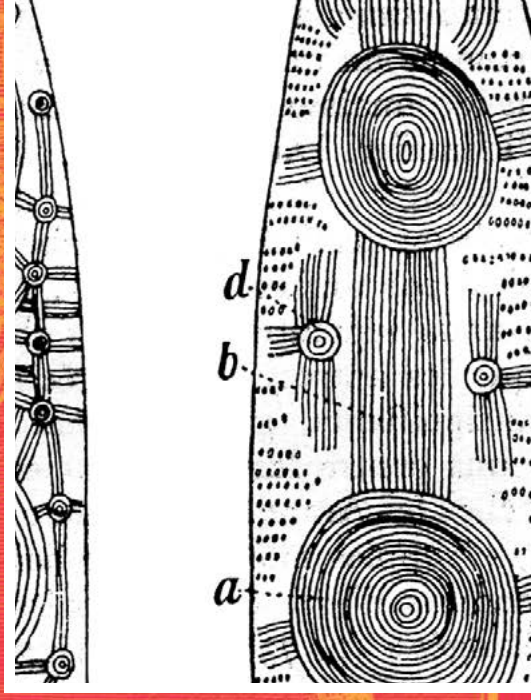
La aparición en la basura de los siglos XVII y XVIII de los restos de esos animales que se habían extinguido delante de los ojos de los zoólogos sin darle siquiera tiempo a coleccionar sus esqueletos es un episodio que conecta las prácticas de la historia natural, la arqueología y la historia de las extinciones causadas por el hombre. En ese sentido, este ensayo no es más que una propuesta de vincular la emergencia de la arqueología geológica —así como la concepción de un pasado pre y protohistórico— con el contexto donde la explotación de la basura también empezaba a adquirir nuevas dimensiones científicas y comerciales. ¿Qué significó investigar e imaginar un pasado muy reciente en el cual la fauna había sido distinta, pero, al mismo tiempo sobrevivía en el recuerdo de los más viejos y en la basura acumulada en la puerta de la casa? ¿Cómo se concebía la temporalidad de esa extinción producida en el pasado inmediato y en un tiempo acelerado y cómo impactó esa temporalidad en las cronologías supuestamente lentas de los procesos de los tiempos profundos? Estas preguntas, sin duda, requieren nuevas maneras de pensar la historia de la arqueología y de la paleontología del siglo XIX. La respuesta, probablemente, haya que buscarla en los desechos de la temprana sociedad industrial. Animales exterminados incluídos.

---

45 Tim Birkhead, «How Collectors killed the Great-Auk», *New Scientist* 1927 (1994): 24-27.

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo —escrito durante mi estadía en el Joukowsky Institute for Archaeology and the Ancient World de la Universidad de Brown y en la John Carter Brown Library gracias a una Beca Maria Cassiet— forma parte de los proyectos PIP-CONICET 0153 y PICT 2015-3534 (Préstamo BID) «La comercialización de la naturaleza». Mucho le debe a los comentarios de Máximo Farro, Alejandro Martínez, Maribel Martínez Navarrete, Margaret Lopes y Marco Tamborini, así como a la traducción de Denise Bode del texto de Sven Nilsson a un idioma que pudiera leer, es decir, del sueco al alemán. Pude consultar el archivo de Alfred Newton gracias al Georg Forster Humboldt Foundation Research Award, la generosidad del Prof. Stefan Rinke y el apoyo de Claudia Daheim (Lateinamerika Institut, FU, Berlin). Además, recibió el apoyo del servicio de préstamo interbibliotecario del Instituto Max Planck de Historia de la Ciencia, las lecturas ocurridas durante mi estadía como becaria de la biblioteca John Carter Brown en 2017, y, sobre todas las cosas a los comentarios recibidos en el encuentro «Otros pasados» en el que pude participar gracias al proyecto «Dinosaurier in Berlin», PAN-Berlin Naturkunde Museum. Mención especial a los editores: Benjamin Anderson, Byron Ellsworth Hamann, y Felipe Rojas por sus comentarios y dedicación a pensar estos pasados imperfectos y anteriores del indicativo pero también del potencial.



P. Martini fec.

fleurit jadis une Ville opulente, ici fut le siège d'un Empire puissant. Ou! ces

Las ruinas de lo absoluto: tres miradas cruzadas sobre el pasado en occidente[1]

Alain Schnapp

«Otros pasados» es una invitación a pensar sobre diferentes enfoques al pasado, tanto desde el punto de vista de las civilizaciones que reflexionan sobre su propio pasado, como desde la mirada externa de otras culturas que lo hacen, o bien por razones coyunturales o bajo las estructuras propias de un contexto colonial. ¿Todas las sociedades se interesan por su pasado? Esa fue, exactamente, la posición de la Ilustración en Occidente y el punto de vista de un hombre de letras como el árabe al-Jahiz quién, en el noveno siglo de nuestra era, escribió:

> Dios ha hecho inherente en nosotros la necesidad de conocer la historia de nuestros predecesores, del mismo modo que impuso a nuestros predecesores la necesidad de conocer la historia de sus antepasados y de la misma manera que aquellos que vendrán después de nosotros tendrán necesidad de conocer nuestra historia.[2]

Aunque podemos cuestionar la validez de esta idea, lo cierto es que ni siquiera se trata de una noción exclusiva de Occidente o del mundo islámico: las antiguas civilizaciones de Mesopotamia, Egipto, y China también conocieron una relación con el pasado y con el transcurso del tiempo que, en lo esencial, era distinta

1 Traducción de Óscar Moro-Abadía.

2 Ahmed Aarab y Philippe Lherminnier, *Le livre des animaux d'Al-Jahiz* (París: Editions L'Harmattan, 2015), 42.

del anticuarianismo del Renacimiento y de la Ilustración. Dicha actitud participaba de una forma de curiosidad y de una voluntad sistemática de confrontación con el pasado, para exaltarlo en algunos casos y para criticarlo (o erradicarlo) en otros. Alfredo González-Ruibal y Benjamin Anderson[3] han sugerido que postular la universalidad del anticuarianismo es, de alguna manera, obligar a todas las sociedades, incluidas las más alejadas de oriente y de occidente (por ejemplo, los grupos de cazadores-recolectores), a hacer suya una agenda marcada por una visión postcolonial de la historia. Según ellos, el anticuarianismo es una invención occidental moderna y, en ese sentido, puede ser interpretado como un artefacto que tiende a imponer una suerte de *vulgata* occidental a todas las sociedades. Me gustaría responder a dicha crítica con algunos argumentos. En primer lugar, no se puede confundir arqueología y patrimonio *(heritage),* que, efectivamente, son artefactos o conceptos modernos, con ciertas prácticas anticuarias que son ancestrales y de las que tenemos las primeras evidencias durante el Neolítico[4] y que, según Leroi-Gourhan, están documentadas también durante el Paleolítico superior.[5] El anticuarianismo es un tipo de curiosidad que toma diversas formas: una sofisticada exploración de los vestigios del pasado (tal y como sucedía en Egipto o Mesopotamia), una actitud ritual de relación con el pasado (como sucede con los churinga australianos bien estudiados por Claude Lévi-Strauss) o la colección de objetos antiguos (que encontramos, por ejemplo, entre los Kodi de la isla de Sumba en Indonesia, estudiados por Janet Hoskins).[6] La negación del pasado que González-Ruibal observa en los Gumuz que viven

3 Alfredo González-Ruibal, "The Virtues of Oblivion", en *Antiquarianisms: Contact, Conflict, Comparison*, editado por Benjamin Anderson y Felipe Rojas (Oxford y Havertown, PA: Oxbow, 2017), 31-48; Benjamin Anderson, "Forgetting Athens", en *Antiquarianisms: Contact, Conflict, Comparison*, editado por Benjamin Anderson y Felipe Rojas (Oxford y Havertown, PA: Oxbow, 2017), 184-209.

4 Richard Bradley, *The Past in Prehistoric Societies* (London: Routledge, 2002), 82-92.

5 André Leroi-Gourhan, *Le geste et la parole II. La mémoire et les rythmes* (París: Albin Michel, 1965), 212-215.

6 Mesopotamia: Paul-Alain Beaulieu, "Mesopotamian Antiquarianism from Sumer to Babylon," en *World Antiquarianism: Comparative Perspectives*, editado pot Alain Schnapp, Lothar von Falkenhausen, Peter N. Miller, y Tim Murray (Los Ángeles: Getty Research Institute, 2013), 121–39. Churinga: Los churinga (o tjurunga) son objetos totémicos con significado religioso para algunos pueblos indígenas de Australia, como los arunta; ver Claude Lévi-Strauss, *La pensée*

en la frontera entre Sudán y Etiopía y que ha sido documentada en otros grupos no tiene nada de excepcional y ha sido registrada en algunas sociedades letradas que practican la «*damnatio memoriae*» tan importante para los egipcios, los habitantes de Mesopotamia, y los romanos. Esta práctica forma parte de lo que denomino el «espectro de las actitudes anticuarias» y que va desde la pasión hasta la indiferencia, pasando por el rechazo del pasado. La definición compleja del anticuarianismo propuesta por González-Ruibal engloba al mundo oriental y al mundo occidental pero no es extrapolable, como él mismo reconoce, a las sociedades de cazadores-recolectores.[7] Por este motivo, y sin perder de vista lo esencial, prefiero limitarme a una definición minimalista del anticuarianismo que no está lejos de la propuesta por Johan Huizinga en un famoso texto: «la historia es la forma intelectual mediante la cual una civilización da cuenta de su pasado».[8] Si el anticuarianismo se limita a esta definición, entonces resulta heurísticamente útil buscar sus huellas en todas las sociedades humanas, aceptando que algunas sociedades lo rechazan por motivos diferentes.

A continuación, presento un esbozo de una teoría universal de las ruinas que se puede encontrar en varios autores del Renacimiento y de la Ilustración que establecieron un puente entre naturaleza y cultura. A través de este trabajo, voy a intentar elucidar algunas de las contradicciones que se aprecian en la interpretación occidental de las ruinas y, de manera más general, en el propio concepto de «ruina».

«DESPERTAR A LOS MUERTOS»: EL TIEMPO DE LOS EXPLORADORES

El redescubrimiento de la Antigüedad en la Europa renacentista tuvo que ver tanto con el análisis de textos como con el descubrimiento de la cultura material

---

sauvage (París: Plon, 1962), 315-323. Kodi: Janet Hoskins, *The Play of Time, Kodi Perspectives on Calendars, History and Exchange* (Berkeley: University of California Press, 1993), 119.

7 González-Ruibal, «The Virtues of Oblivion», 36.

8 Johan Huizinga, «A Definition of the Concept of the Concept of History», en *Philosophy and History. Essays Presented to Ernst Cassirer,* editado por Raymond Kilbansky y Herbert James Paton (Oxford: Clarendon Press, 1936), 9.

del pasado. Combinando las fuentes literarias y la observación del suelo, los hombres de letras italianos crearon una nueva relación con el pasado en la que las ruinas jugaron un papel particularmente importante. Dos personajes muy diferentes contribuyeron a dicha revolución sobre el pasado: Cristoforo Buondelmonti y Ciriaco de Ancoca.

Cristoforo Buondelmonti (1381-1430) pertenecía a una familia noble florentina emparentada con los príncipes italianos que habían obtenido pequeños principados en el oriente del Grecia, como, por ejemplo, los Acciaiuoli en Ática o los Tocco en Cefalonia y Léucade.[9] Boundelmonti conocía bien el terreno gracias a los numerosos viajes a Grecia que emprendió desde que en 1414 visitara Rodas por primera vez. Perteneciente al círculo de los pupilos del bizantino Chrysoloras (una figura clave en el renacimiento del idioma griego en Florencia), tuvo la ocasión de familiarizarse con la lengua y con la cultura clásicas. En Rodas, se instaló en el pequeño pueblo de Colossi que, durante mucho tiempo, fue su campamento base. Durante dieciseis años visitó la mayoría de las islas del Egeo, Creta, y Constantinopla. Buondelmonti era un geógrafo que se interesaba por los paisajes, las ruinas, y la topografía. En 1417 escribió *Descriptio Insulae Cretae,* que inauguró un nuevo género documental basado en un estudio cartográfico preciso de los lugares visitados. En ella, Boundelmonti trazó mapas esquemáticos de las islas que complementaba con descripciones eruditas y naturalistas de los lugares que visitaba. Esta obra, que constituye el primer documento cartográfico dedicado a Creta, tuvo su continuación en una recopilación descriptiva de todas las islas del Egeo titulada *Liber Insularum Archipelagi,* documento que impresiona por la variedad y la calidad de sus mapas y de los comentarios que los acompañan. Esta obra se convirtió en una herramienta de gran importancia, teniendo en cuenta las condiciones de navegación de la época, tuvo un éxito inmediato, y fue traducida al menos en tres ocasiones al italiano y también al griego. Además, fue consultada por eruditos ingleses, franceses, y holandeses. Su posteridad fue tan importante que inspiró el famoso *Insularium Illustratum* de Henricus Martellus, quien llevó a cabo algunas de las recopilaciones de mapas más detalladas de la Florencia de finales del siglo XV y que fue tomada a su vez como modelo por

9 Roberto Weiss, «Un humanista antiquario: Cristoforo Buondelmonti», *Lettere Italiane XVI* 2 (1964): 105-116. Ver también el estudio de Claudia Barsanti, «Constantinopoli e l'Egeo nei primi decenni del XV secolo la testimonienza di Cristoforo Buondelmonti», *Rivista dell'Istituto Nazionale d'Archeologia e Storia dell'Arte* 24.3 (2001): 83-253.

el también famoso Antonio Pigafetta quien, en 1519-1522, publicó la vuelta al mundo de Magallanes.[10]

La originalidad del trabajo de Buondelmonti radica en el hecho de que había visitado las islas con su cuaderno de dibujo en la mano y que su trazo firme y su comprensión de los paisajes dotaba a dichos dibujos de una cualidad genial. Buondelmonti no se contentaba con una visión general de los lugares que visitaba, sino que estaba siempre atento a las tradiciones escritas y orales a propósito de dichos lugares. Buondelmonti traducía inscripciones, conversaba con los hombres de letras locales y, como todo humanista que se precie, coleccionaba manuscritos. También recopilaba los descubrimientos arqueológicos más importantes y compilaba listas de antigüedades.

Cuando era posible, como en Gortys, Buondelmonti también indicaba la posición de las antigüedades. A pesar de su carácter esquemático, dichas anotaciones constituyen algunas de las reproducciones más antiguas que hemos conservado de un sitio arqueológico,[11] con un primer intento sistemático de inscribir los vestigios en un espacio normativo e identificable. Pese a todo ello, Buondelmonti es, sobre todo, un viajero y no un anticuario, aunque su curiosidad de geógrafo anuncia ya una voluntad de comprender el espacio para inscribir, en una representación legible y comprensible, los vestigios arqueológicos. En este sentido, Buondelmonti representa la nueva sensibilidad de los eruditos y sigue el camino trazado por Chrysoloras y por sus discípulos florentinos, los cuales intentaban hacer hablar a las piedras en una suerte de confrontación serena entre el paisaje y la tradición erudita. En este sentido, puede afirmarse que Buondelmonti fue el primero que intentó comprender las ruinas en su contexto geográfico. De este modo, abrió una nueva vía que ofrecía a todos aquellos interesados en el descubrimiento de las antigüedades una herramienta conceptual hasta ese momento inexistente.

---

10 Sobre Martellus, ver Nathalie Bouloux, «L'insularium illustratum d'Henricus Martellus», *The Historical Review / La Revue Historique* 9 (2013): 77-94; y sobre el viaje de Magallanes: *Antonio Pigafetta, The First Voyage around the World 1519-1522. An Account of Magellan's Expedition,* editado por Theodore J. Cachey Jr. (Toronto: University Toronto Press, 2007).

11 Claudia Barsanti, «Constantinopoli e l'Egeo nei primi decenni del XV secolo la testimonienza di Cristoforo Buondelmonti», *Rivista del'istituto nazionale d'archeologia e storia dell'arte* 56 (2001): 83-255, Figura 18 (Ms Chigi F.IV.74, Biblioteca Vaticana f.42 v)

Solamente algunos años separan a Cristoforo Buondelmonti de Ciriaco de Ancona (1391-1452) y, sin embargo, se trata de dos hombres de un carácter completamente distinto. Ciriaco de Ancona, que venía de una familia adinerada como Buondelmonti, no disfrutó en un primer momento del extraordinario círculo de relaciones sociales del segundo. Perdió pronto a su padre, un comerciante arruinado, y tuvo que aprender muy joven la profesión de comerciante en una ciudad mercantil por excelencia como Ancona. Ciriaco no recibió una formación clásica, pero tenía una gran experiencia del mundo real. Desarrolló muy pronto sus dones como organizador, contable y administrador, lo que le valió la admiración de sus conciudadanos. Por los testimonios que conocemos, parece que se sentía a gusto tanto entre los príncipes de la Iglesia como con los eruditos. Su reputación fue extraordinaria. Sus éxitos intelectuales se los debía únicamente a sí mismo y a su temperamento de hombre de acción, lo que le llevó a dirigir una mirada a las antigüedades diferente a la de otros eruditos. Una de las cualidades más importantes de Ciriaco fue, precisamente, su voluntad de documentar todo aquello que observaba, especialmente las inscripciones, pero también los monumentos y los lugares que investigó con la pasión sin límites de un anticuario que recorría el mundo para reconstruir su historia.

Ciriaco copió centenares de inscripciones latinas y griegas y no dudó, aunque careciese de la experiencia de un geógrafo, en dibujar los monumentos y los mapas de los lugares arqueológicos que descubría. En un momento de la historia de las ciencias en el que la filología, la epigrafía, y la arqueología no estaban siquiera inventadas, innovó en cada una de estas direcciones, hasta el punto de que Jacob Burkhardt lo consideró el fundador de la ciencia de la Antigüedad, el hombre que «despertaba a los muertos». De manera similar, Théodore Mommsen lo definió como el padre fundador de la epigrafía.[12] Según sus contemporáneos, los dibujos de Ciriaco tenían algo de improvisado, pese a lo cual constituyen, sin duda, los primeros documentos gráficos del anticuarianismo moderno, de hecho,

12 Jacob Burkhardt, «Die Kultur der Renaissance in Italien», en *Versuch in der Textaufassung der Erstaufgabe*, (Colonia: Phaidon, 1956), 91; Theodor Mommsen, *Corpus Inscriptionum Latinarum*, volumen III, 1 (Berlín: 1873). Ver también Karl August Neuhausen, «Göttliche Kunst der Totenerweckung. Cyriacus von Ancona als Begründer der Erforschung der Antike in der Frührenaissance», en *Antiquarische Gelehrsamkeit und bildende Kunst, die Gegenwart der Antike in der Renaissance, Atlas, Bonner Beiträge zur Renaissanceforschung*, I (Colonia: König, 1996), 51-68.

Giuliano di Sangallo los utilizará en sus estudios del *Codex Barberini*. Parece que sus trabajos en Ancona y su experiencia en la reconstrucción del puerto le sirvieron para aprender a dibujar, un *savoir-faire* raro entre los eruditos de la época.[13] Su dibujo de la fachada del Partenón (Figura 1) es, sin duda, el más celebre de sus croquis,[14] a pesar de que había realizado numerosos dibujos antes, la mayoría de los cuáles desaparecieron en un incendio. La obra de Ciriaco de Ancona nos ha sido transmitida fragmentariamente, pero esos fragmentos dispersos son los testigos, los testimonios de un proyecto extraordinario. Ciriaco no solo se interesó por los monumentos y las inscripciones, sino que intentó comprenderlos en su contexto. A lo largo de sus múltiples viajes, ya fuera por razones políticas, comerciales o anticuarias, acumuló una gran cantidad de observaciones y de croquis. En Delos, estudió, además de la inscripción monumental del gimnasio, la arquitectura del edificio y realizó un dibujo de la cueva del santuario de Cynthe que había visitado el 11 de abril de 1445.[15]

El anticuario incansable que, sin detenerse, pasó de una aventura a otra recorriendo todos los grandes yacimientos del Egeo, estaba familiarizado tanto con el paisaje y los elementos naturales como con la atmósfera de los despachos de la administración papal. Se sentía a gusto en esas islas gobernadas por los patricios venecianos y se aproximó a una suerte de paganismo ingenuo que no modificó un ápice su fe cristiana. Estudió y dibujó ruinas con paciencia y atención, con cuidado de precisar que navegaba con una cierta pompa sobre un barco oficial de la República de Venecia. Nadie mejor que él —salvo, quizá, Pausanias— encarnó ese apetito insaciable por visitar los sitios antiguos e interpretarlos según la tradición. Sin embargo, Ciriaco no se limitó al placer de descifrar inscripciones y de rememorar a los autores antiguos. No se contentó con visitar un lugar, una provincia o una región completa, sino que tuvo la ambición de recorrer «el mundo entero». Esa pasión afloró en Ancona durante su aprendizaje de comerciante,

13 Arnold Nesselrath, «I libri di disegni di antichità, Tentativo di una tipologia», en *Memoria del'antico nell'arte italiana, T.III . Dalla tradizione all'archeologia,* editado por Salvatore Settis (Torino: Einaudi, 1986), 100-101.

14 Nesselrath, «I libri», ilustración 49.

15 Edward W. Bodnar, «A Visit to Delos in April 1445», *Archaeology* 25 (1972): 210-215. Dibujos del Manuscrit de Munich CLM 716 F. 33v. et f. 35 r.

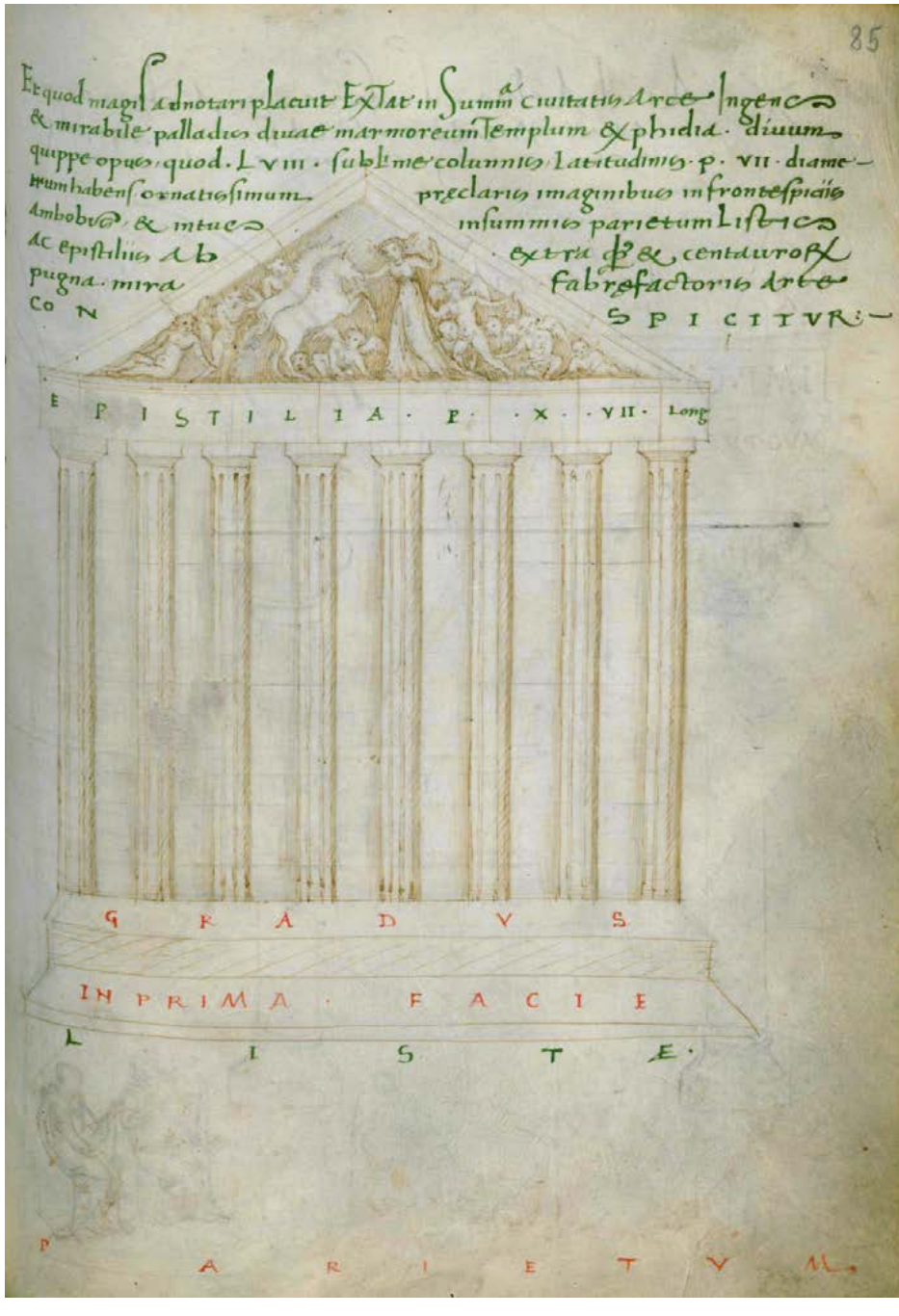


Figura 1. Ciriaco de Ancona, fachada norte del Partenón, 1436. Berlin Staatsbibliothek, MS Hamiltonianus, f. 85 r. (Dominio público).

la desarrolló en su Piceno natal, y germinó finalmente en Roma, según lo que cuenta su amigo y biógrafo Scalamonti.[16]

La pasión por la Antigüedad de Ciriaco demuestra una sed de conocimientos sin límites, un culto dedicado a la ciudad que es, para el humanista, un museo a cielo abierto, donde cada monumento, cada inscripción, nos habla del pasado. En Roma, el pasado es un espacio físico, tangible, que el anticuario pudo recorrer a su antojo. Allí, Ciriaco descubrió siempre algo que llamó su atención. Esta peregrinación es el preludio de una reflexión y un análisis que encontró su lugar en los *Antiquarium rerum commentaria*, la gran obra que este autor nos ha dejado. Esta es la razón por la que Ciriaco es tan meticuloso con la localización y la descripción de las antigüedades de las que debe guardar un trazo minucioso.

Petrarca había desarrollado un cierto sentimiento de las ruinas, había construido una ética de la relación con el pasado que era, en primer lugar, un trabajo poético sobre las palabras y los valores. Incluso si, en ocasiones, Ciriaco se consideraba poeta, su objetivo principal no era la poesía, sino salvar del olvido todo lo que pudiera, guardar la memoria de las cosas y de los monumentos. Por ese motivo, afirmará tener más fe en las piedras que en los libros, anticipando la famosa fórmula del arzobispo de Tarragona Antonio Agustín en 1587.[17] Ciriaco también anunciaba esa convicción que se convertiría en el programa de una era nueva para el conocimiento del pasado:

> Después de haber observado los vestigios impresionantes dejados por un pueblo tan noble a lo largo de la ciudad, le pareció que las mismas piedras ofrecían a quienes las observaban con atención informaciones mucho más fidedignas y fiables sobre los grandes acontecimientos pasados que las que encontramos en los libros. En consecuencia, decidió ir a visitarlas en persona y documentar toda la antigüedad presente en el mundo para evitar que los monumentos memorables que el tiempo y la depravación de los hombres conducen a la destrucción, no fueran enteramente perdidos para la posteridad.[18]

16 Bodnar, «A Visit to Delos in April 1445», 47, 117.

17 Antonio Agustín, *Diálogos de medallas inscriciones y otras antigüedades* (Tarragona: Felipe Mey, 1587).

18 La cita original se puede consultar en Cyriac of Ancona, *Latter Travels. The I Tatti Renaissance Library,* editado por Edward Bodnar y Clive Foss (Cambridge: Harvard University Press, 2004), 48, 117.

Ciriaco fue un apasionado de las antigüedades y aunque su gusto por el pasado tiene algo de esa cualidad melancólica tan característica del Renacimiento, su objetivo fundamental fue ser testigo, recopilar las informaciones preciosas que descifraba de las piedras inscritas y documentar los monumentos excepcionales que descubrió a lo largo de sus viajes. En su caso, como en el de su lejano predecesor chino Ouyang Xiu —de la dinastía de los Song— la empatía con el pasado es un imperativo moral, un tributo pagado al recuerdo de aquellos que ya no están. Ciriaco no solamente parte a la búsqueda de monumentos y de objetos, sino que intenta comprenderlos y preservarlos. Hombre de acción, también fue un hombre de letras —tal y como Jacob Burkhardt lo describió—, pues supo expresar con precisión los objetivos del arte de explorar el pasado que el mismo había inventado. En una carta dirigida al arzobispo de Ragusa titulada «Sobre la fundación de Ricinetum/Recanati y sobre la utilidad de los monumentos antiguos», Ciriaco transcribió y comentó una inscripción de Septimio Severo relativa al establecimiento de la ciudad de Recanati de que el prelado era oriundo, con el objetivo de precisar la fecha y la toponimia. En el siguiente párrafo, explica su método:

> De donde se deduce, reverendo padre, que nosotros podemos, a partir de nuestro arte, no solamente despertar del mundo de los muertos el valor abolido de los hombres sino también, en todo caso, recordar de nuevo del mundo desaparecido, los nombres de las ciudades.[19]

Resucitar a los muertos significa, también, hacer renacer el recuerdo de las ciudades: el futuro de los hombres es inseparable de las ciudades que han levantando y en las que han vivido. Leyendo esto, uno piensa inevitablemente en la reflexión de Séneca sobre la desaparición de las ciudades, o en aquella de Sulpicio Rufo comparando la breve vida de los hombres con la fragilidad del destino urbano de las ciudades.[20] Para los estoicos se trataba de una constatación: tanto los seres como las cosas están destinados a desaparecer. El arte que ha inventado Ciriaco ofrece, sin embargo, una salida o, quizá, una esperanza: gracias a la memoria, es posible revivir el pasado.

---

19 Mehus citado en Neuhausen, «Göttliche Kunst», 68.

20 Cicéron, *Epistulae ad familiares*, IV, 5, 4, no. 571.

La curiosidad anticuaria se constituye en una suerte de culto a las ruinas que las dota de legitimidad. Comprendemos así por qué, en una carta destinada a un alto mandatario eclesiástico, Ciriaco reivindica una suerte de postura casi milagrosa. El arte del anticuario en el orden del conocimiento equivale de alguna manera al poder del padre capaz de disipar los espíritus diabólicos que atormentan al pueblo de Dios. La alegoría es evidente, y es seguida de un elogio de la *ars antiquaria* inédito:

> ¡Oh, fuerza inmensa y casi divina de nuestro arte! Puesto que en tanto que vivimos, todas las cosas que alguna vez estuvieron vivas y que fueron agradables para los vivos y que bajo el mordisco de un tiempo largo y la injuria duradera de los medio-vivos han quedado casi completamente deshechas y muertas, gracias a este arte divino, las reviviremos de nuevo, las haremos volver del mundo de las tinieblas a la luz de los hombres en una feliz reparación del tiempo.[21]

Por tanto, el anticuario es una suerte de mago que hace revivir a los muertos. Seguro de su ciencia y de su razón, Ciriaco es el primero que se apropia del vocabulario religioso para manifestar su devoción a la Antigüedad, para afirmar que su estudio es una suerte de culto profano. Esta exaltación del amor por el pasado va emparentada con una condena inapelable de los «medio-vivos»,[22] es decir, de todos aquellos que no aceptan la lección humanista del respeto de los monumentos. Ciriaco reivindica dicha actitud con una simplicidad sin igual y se permite el lujo de concluir con una nota un tanto grotesca. Un día que estaba examinando un vestigio antiguo en una iglesia de Vercelli en el Piamonte, un cura «ignorante» le preguntó qué tipo de arte practicaba:

---

21 Neuhausen, «Göttliche Kunst», 51-68; Charles Mitchell, «Archaeology and Romance in Renaissance Italy», en *Italian Renaissance Studies: A Tribute to the Late Cecilia M. Ady*, editado por Ernest F. Jacob (London: Faber, 1960), 455- 483. Ver la traducción y el comentario de Martine Furno, *Une «Fantaisie» sur l'Antique: le goût pour l'épigraphie funéraire dans l'Hypnerotomachia Poliphili de Francesco Colonna* (Ginebra: Droz, 2003), 90. Sigo la traducción de Neuhausen y Mitchell que contradice la de Furno sobre la interpretación del término «*semivivum*».

22 Mitchell, «Archaeology and Romance in Renaissance Italy», 470; Neuhausen, «Göttliche Kunst», 65.

> Le respondí rápidamente que había aprendido el arte de revivir a los muertos del mundo de las tinieblas entre los oráculos de la Pitia. Después de decir eso, me marché y le dejé con su ignorancia y su confusión, con su espíritu alocado; porque yo pensaba que no tenía que abandonar mi arte.[23]

Como han observado Mitchell y Grafton, la relación con el pasado tal y como la entiende Ciriaco está relacionada, o tiene algo que ver, con la práctica de la adivinación. En medio de las inscripciones, los relieves y los monumentos, el anticuario se enfrenta a una especie de tránsito que es, al mismo tiempo, una suerte de resurrección. Ciriaco fue el inventor de una ciencia de las ruinas hasta ese momento inédita, pero fue más allá que eso, creó una idea que dominaría y articularía una nueva relación de la cultura occidental con las ruinas: la relación del anticuario que «despierta a los muertos» y que verá su día de gloria con Volney y Chateaubriand.

EL GENIO DE LAS RUINAS

El libro de Constantin François de Chasseboeuf, Conde de Volney, *Les ruines ou méditation sur les révolutions des empires*, publicado por primera vez en Ginebra en 1791, tuvo un éxito extraordinario a principios del siglo XIX (Figura 2). El estilo de Volney está lejos de la escritura depurada y empática de su inspirador Diderot. Volney utiliza un estilo «insólito, oracular, profético, inspirador»[24] que debe más a la diatriba política o al panfleto que a la filosofía. Pero esos excesos mismos son, precisamente, los que explican su éxito y su influencia.

Tanto para Volney como para Diderot, las ruinas son un instrumento para comprender tanto el pasado como el futuro. Las ruinas abren la posibilidad única de una meditación sobre la condición humana y el sentido de la historia. Diderot emancipó la interpretación de las ruinas de una dependencia demasiado estrecha del mundo anticuario, al que denominaba, burlándose,

---

23 Anthony Grafton, *Léon Battista Alberti, Master Builder of the Italian Renaissance* (London: Penguin Books, 2002), 238.

24 De acuerdo con la fórmula de Roland Mortier, *La poétique des ruines en France. Ses origines, ses variations, de la Renaissance à Victor Hugo* (Ginebra: Droz, 1974), 136.

Figura 2. Volney, *Les ruines ou méditation sur les révolutions des empires*, 1791, frontispicio.

«*l'anticomanie*». Así, hizo del pensamiento sobre las ruinas un capítulo autónomo de la reflexión filosófica. En el fondo, el Romanticismo no hará otra cosa que seguir estos preceptos, refinándolos y desarrollando nuevas herramientas de comprensión de las ruinas. En este contexto, Volney jugó un papel fundamental al propagar la idea de la universalidad de las ruinas. Volney no era lo que se suele llamar un «filósofo de salón», sino que viajó a Oriente y se embarcó hacia América, lo que no era en absoluto habitual a finales del siglo XVIII. Su libro intentó justificar la crítica social del Antiguo Régimen a partir de su experiencia en Levante y de su encuentro poético con las ruinas de Oriente. El aliento literario y filosófico de la obra de Volney reside en su capacidad para comprender desde lo alto, desde una perspectiva elevada, la historia universal. Volney parte, tal y como veremos, de las ruinas de Palmira para levantar un vuelo que va a conducirle a observar todas las ruinas visibles de las civilizaciones (significativamente, Volney entiende por «civilizaciones» aquellos pueblos que, en su ardor por construir y acondicionar el espacio habitado, han dejado huella en el territorio) y del que deduce un principio político y social válido para todas las sociedades y todos los hombres. Las ruinas recuerdan tanto a los grandes hombres como al resto de los mortales su final cercano, una suerte de *memento mori* que no se limita a los tronos de los reyes o a la habitación del filósofo, sino que son una lección de historia para todos. Para Volney, las revoluciones pasadas anuncian las revoluciones del futuro. En concreto, su papel activo en la Revolución Francesa lo lleva a afirmar que el gran movimiento de liberación de los pueblos que dicha revolución anuncia se construye, de algún modo, sobre las ruinas del Antiguo Régimen, sistema levantado a su vez sobre los vestigios del Imperio Romano de Occidente.

Como Diderot, Volney concibe el estudio de las ruinas como una meditación comparada de la historia de los hombres. Vuelve así al gusto y la melancolía de las ruinas contra la sociedad que las han visto nacer, como dirían sus contemporáneos. La idea es simple: a ustedes que tanto han disfrutado del pasado, si no se reforman, el tiempo se los llevará por delante, antes incluso de que hayan tomado conciencia de la profunda transformación del orden social que están viviendo. Volney contempla los monumentos de la historia y hace de dicha contemplación una llamada a la revolución social. Diderot lo había hecho antes que él, pero no habiendo vivido la revolución, no podía llegar tan lejos como Volney. La invocación que abre *Les Ruines* de Volney parece un comentario de la frase de Diderot

—«el hombre se sienta sobre el lugar donde reposan las cenizas del hombre»—,[25] porque establece un lazo estructural entre las ruinas y el destino humano:

> ¡Os saludo, ruinas solitarias, tumbas sagradas, muros de silencio! Es a vosotras a quienes invoco, es a vosotras a quienes dirijo mi oración. ¡Sí! Mientras que vuestro aspecto repele las miradas vulgares de un secreto pavor, mi corazón encuentra al contemplaros el encanto de los sentimientos profundos y los altos pensamientos. […] Sois vosotras quienes, cuando la tierra entera estaba esclavizada por los tiranos, ya proclamabais las verdades que ellos detestan y que confunden los despojos de los reyes con los del último esclavo, atestiguando el santo dogma de la IGUALDAD. Es en vuestro recinto que, amante solitario de la libertad, he visto aparecer su genio, no como se le pinta de manera vulgar e insensata, armado de antorchas y de puñales, sino sobre le aspecto augusto de la justicia, teniendo en sus manos la balanza sagrada donde se pesan las acciones de los mortales a las puertas de la eternidad.[26]

Volney comienza su obra con una verdadera oración a las ruinas, imbuida de una religiosidad laica que ve en ellas a las protectoras de la humanidad. Las ruinas encarnan una forma de longevidad que las pone, en duración, más allá de los hombres. Gracias a su resistencia a la acción del tiempo, se convierten en testigo crítico del comportamiento de las sociedades y de sus soberanos. Para entender sus lecciones, es necesario merecerlo, asumir el riesgo y detenerse a observarlas. Las ruinas de Volney no son las de Roma que excavan los eruditos y los anticuarios, sino aquellas, solitarias, que el viajero encuentra en sus viajes, las tumbas al lado de las cuáles es necesario un cierto valor para recogerse y para romper el silencio que las rodean. Parecen mudas y ese mutismo es una lección de moral y de historia porque abre una vía de meditación prohibida a lo vulgar. Solo aquel que es capaz de elevarse más allá de un pavor superficial es apto para recibir el mensaje. Porque si los hombres observan las ruinas, ellas se convierten al mismo tiempo en un espejo para los hombres que desvela a los pueblos y a sus soberanos su final tan ineluctable como igualitario.

---

25 Diderot, *Œuvres*, tome IV (París: Belin, 1818), 507.

26 Constantin François de Volney, *Les ruines ou méditation sur les révolutions des empires* (París: Hachette Livre-BNF, 2012 [1791]), 3.

En esos lejanos parajes, Volney encuentra el genio que le ha transmitido los elementos de una relevación de la que es un simple mediador: las ruinas hablan a quien sepa escucharlas con un lenguaje verídico y consolador; frente a las tiranías más violentas y a las sociedades más injustas, las ruinas constituyen un polo de resistencia, una suerte de fuerte impenetrable:

> ¡Oh, tumbas! ¡Cuantas virtudes poseéis! Espantáis a los tiranos, envenenáis con un terror secreto sus goces impíos; ellos huyen de vuestro incorruptible aspecto, y los cobardes se llevan lejos de vosotras el orgullo de sus palacios. Castigáis al opresor poderoso, resplandecéis ante el malversador avaro, y vengáis al débil que ha sido desposeído; compensáis las privaciones del pobre, marchitando de preocupaciones el fasto del rico; consoláis al infeliz ofreciéndole un último asilo.[27]

El texto de Volney está imbuido de una retórica experimentada al servicio de una ideología revolucionaria.[28] Más allá de los lugares comunes, su inmenso mérito es llevar a buen término el trabajo de secularización de las ruinas comenzado por Petrarca, desarrollado por los poetas del Renacimiento y retomado después por los poetas y los pensadores del siglo XVII, sobre todo por Diderot. La paradoja es que, para conseguir sus fines, funda su admiración sobre una suerte de culto rendido por el filósofo a los monumentos. Su permanencia las transforma en testimonios y, más tarde, en jueces del comportamiento humano. La invocación es una suerte de oración a las ruinas, un culto rendido al Ser Supremo, que las convertirá en garantes y en la justificación de un nuevo curso de la historia.

El talento de Volney consiste en construir su panfleto sobre un vuelco copernicano: hasta Diderot, las ruinas eran un observatorio privilegiado del pasado. Generaciones de anticuarios, poetas y artistas se las habían ingeniado para hacer de las ruinas una fuente de reflexión y admiración, pero, salvo Cola di Rienzo,[29] nadie había visto en ellas, antes de Diderot y de Volney, una herramienta revolucionaria, una manera de consagrar la necesidad de poner en duda de una manera

---

27 Volney, *Les ruines,* 3-4.

28 Clifton Cherpak, «Volney's *Les ruines* and the Age of Rhetoric», *Studies in Philology* 54.1 (1957): 65-75.

29 Mario Emilio Cosenza, *Francesco Petrarca and the Revolution of Cola di Rienzo* (Chicago: Chicago University Press, 1913).

global el orden social. De hecho, todavía Diderot se limitaba en su enfoque al horizonte de los reinos europeos. Volney, sin embargo, intenta universalizar su visión de las ruinas y proponer el modelo de una revolución universal que se lo lleve todo por delante:

> He visto que toda la ciencia de aquellos que mandan consiste en oprimir prudentemente y el servilismo refinado de los pueblos civilizados me parece irremediable.[30]

En el caso de Volney, el universo no es una palabra vana. Su crítica de las tiranías tiene en cuenta tanto a Occidente como a Oriente y llega hasta el punto de esbozar una crítica de la explotación colonial:

> Esos pueblos que se llaman civilizados, ¿no son los mismos que desde hace tres siglos colman la tierra con su injusticia? ¿No son, acaso, los mismos que bajo el pretexto del comercio han devastado la India, despoblado el Nuevo Continente y, todavía hoy, sometido a África a la más bárbara de las esclavitudes?[31]

Para Volney, las ruinas son un indicador de la situación social, el cimiento fundamental de los estados y de sus economías. Como Ibn Khaldun varios siglos antes, Volney dirige una mirada atenta a las ciudades y los campos:

> Entraba en las ciudades y estudiaba las costumbres de sus habitantes, penetraba en los palacios y observaba la conducta de sus gobernantes; me apartaba de los campos y examinaba la condición de los hombres que los cultivan y en todos los sitios, no viendo otra cosa que bandolerismo y devastación, que tiranía y miseria, mi corazón se sentía oprimido por la tristeza y la indignación.[32]

La primera mirada que Volney dirige a las ruinas le provoca, igual que a Montaigne, una gran aflicción. Volney piensa que las ruinas reflejan más la miseria humana que su grandeza. Las ruinas desvelan la desconfianza de los hombres, el abandono de los campos y de los habitantes antiguos:

---

30 Volney, *Les ruines,* 76.

31 Volney, *Les ruines,* 75.

32 Volney, *Les ruines,* 5-6.

> Cada día, encontraba en mi ruta campos abandonados, pueblos desiertos, ciudades en ruinas: a menudo encontraba monumentos antiguos, restos de templos, de palacios y de fortalezas, colonias de acueductos, tumbas; y ese espectáculo me sumía en un estado de meditación sobre el tiempo pasado.[33]

Para comprender mejor el contraste entre las ruinas y el presente, hay que encontrar un marco digno de ese nombre, un lugar donde la meditación a la que se refiere Volney encuentre su plena justificación. Para ello, nada mejor que Palmira, convertido en un lugar mítico gracias a la obra de Robert Wood y de James Dawkins (Figura 3).[34] Palmira ofrece una escenografía impresionante a las puertas de un desierto sin fin y Volney ilustrará su descripción con un grabado, que se ha convertido en el símbolo mismo de la pasión por las ruinas a finales del siglo XVIII. El colmo es que, si bien su viaje a Siria ya había tenido lugar, Volney jamás visitó Palmira.[35] Las líneas que consagra a este lugar no son por tanto el fruto de la experiencia, sino el resultado de una reflexión construida en una sola pieza, que parece responder a la perfección a las reglas definidas por Diderot. Después de haber descrito el esplendor del lugar en su aislamiento y en su abandono, Volney escribe:

> Después de tres días de marcha por las áridas soledades, habiendo atravesado un valle lleno de cuevas y de sepulcros, de repente, a la salida del valle, distinguí en una llanura la más sorprendente escena de ruinas: una multitud innombrable de extraordinarias columnas que, como sucede en las avenidas de nuestros parques, se extendían en filas simétricas hasta perderse de vista.[36]

En este párrafo están presentes todos los ingredientes de una retórica de lo sublime: la presencia de los sepulcros, el esplendor de las arquitecturas, la disposición del plano. Para comprender las ruinas es necesario establecer con ellas una

33 Volney, *Les ruines,* 6.

34 Robert Wood, *The Ruins of Palmyra, otherwise Tadmor in the Desart* (London: [Robert Wood], 1753).

35 Jean Gaulmier, *Volney. Un grand témoin de la révolution et de l'empire* (Paris: Hachette, 1959): 47-48.

36 Volney, *Les ruines,* 6.

relación que es la propia del paseo. Después de haber disfrutado de la hospitalidad de las «chozas de los pobres campesinos árabes», nuestro caminante inspirado comienza su visita vespertina:

> La sombra crecía, y ya en el crepúsculo, mi mirada no era capaz de distinguir más que los fantasmas blanquecinas de las columnas y de los muros. […] Esos lugares solitarios, ese anochecer apacible, esa escena majestuosa, imprimen a mi relato un recogimiento religioso. El aspecto de una gran ciudad desierta, la memoria de los tiempos pasados, la comparación del estado presente, todos esos elementos convocan altos pensamientos en mi corazón.[37]

Petrarca y Diderot afirman que el encuentro con las ruinas es una experiencia personal, el momento de una fusión intima entre el visitante y el lugar. Escribiendo estas líneas, Volney tiene conciencia de contribuir a la creación de una suerte de protocolo de visita de las ruinas, entendidas como una forma harmoniosa y didáctica de la relación entre el presente y el pasado. Todos los temas clásicos elaborados por la estética del siglo XVIII se encuentran presentes en ese largo poema en prosa que es *Les ruines ou méditation sur les révolutions des empires*. La meditación comienza con el *ubi sunt* clásico que subraya el contraste entre la opulencia del mundo antiguo y el silencio lúgubre del mundo actual:

> En estos lugares ahora tan desiertos, una multitud viva animaba su muralla; una muchedumbre activa circulaba en las rutas hoy en día solitarias. […] Y ahora lo único que subsiste de esa ciudad otrora poderosa es un esqueleto lúgubre. […] El murmullo de las plazas publicas ha sido substituido por el silencio de las tumbas.[38]

Nada diferencia esta parte de la «escena de las ruinas» de una tradición universal, que está presente tanto en la poesía china antigua como en la tradición poética de Al-Ándalus. La fuerza de Volney radica, precisamente, en que retoma estos temas clásicos y los inserta en un dispositivo que parte de la evidencia de la caída de las civilizaciones para darle la vuelta a su significado. Volney no llama, como sus predecesores, a la sumisión, a aceptar pasivamente el estado de las cosas

37 Volney, *Les ruines,* 7.

38 Volney, *Les ruines,* 8.

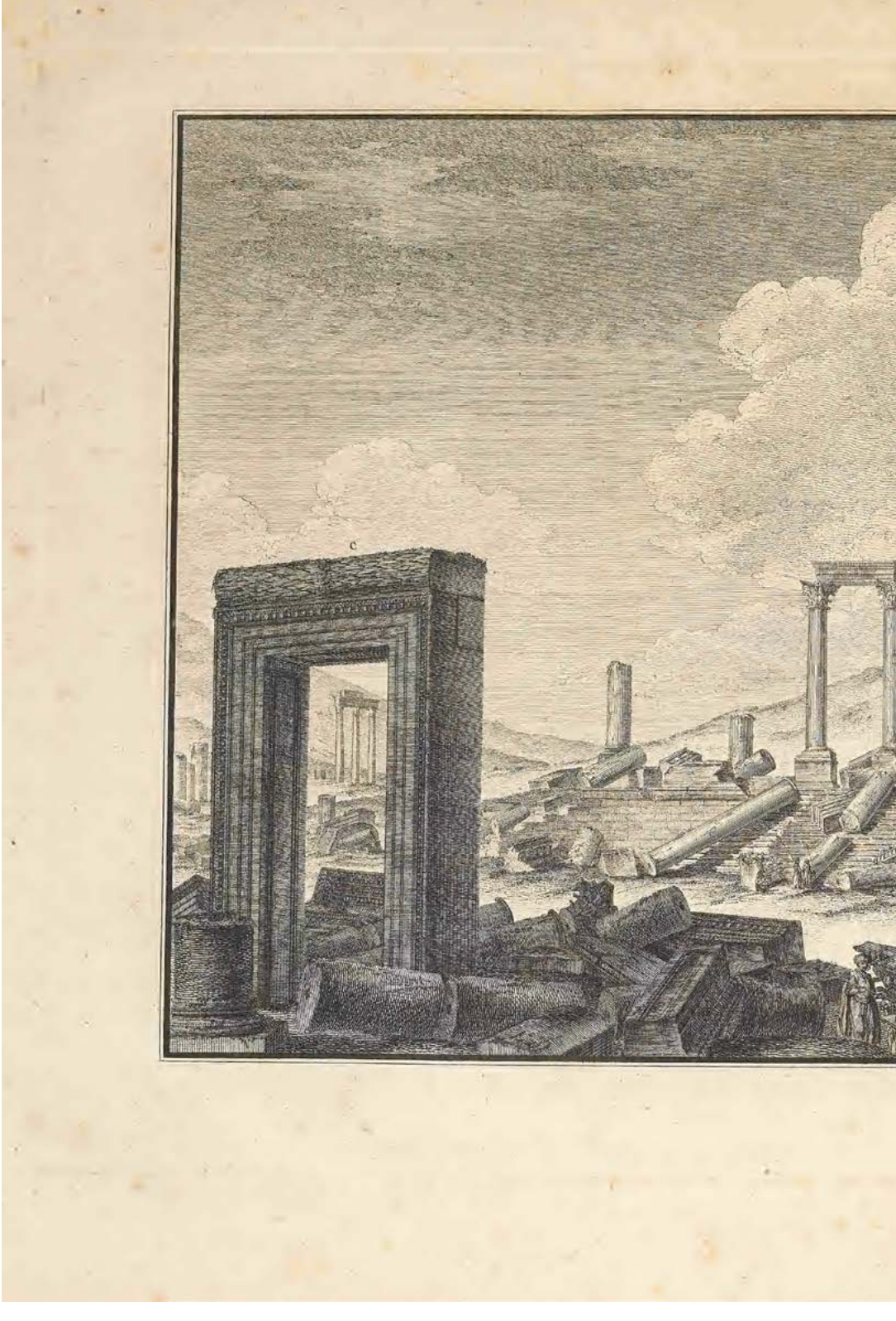
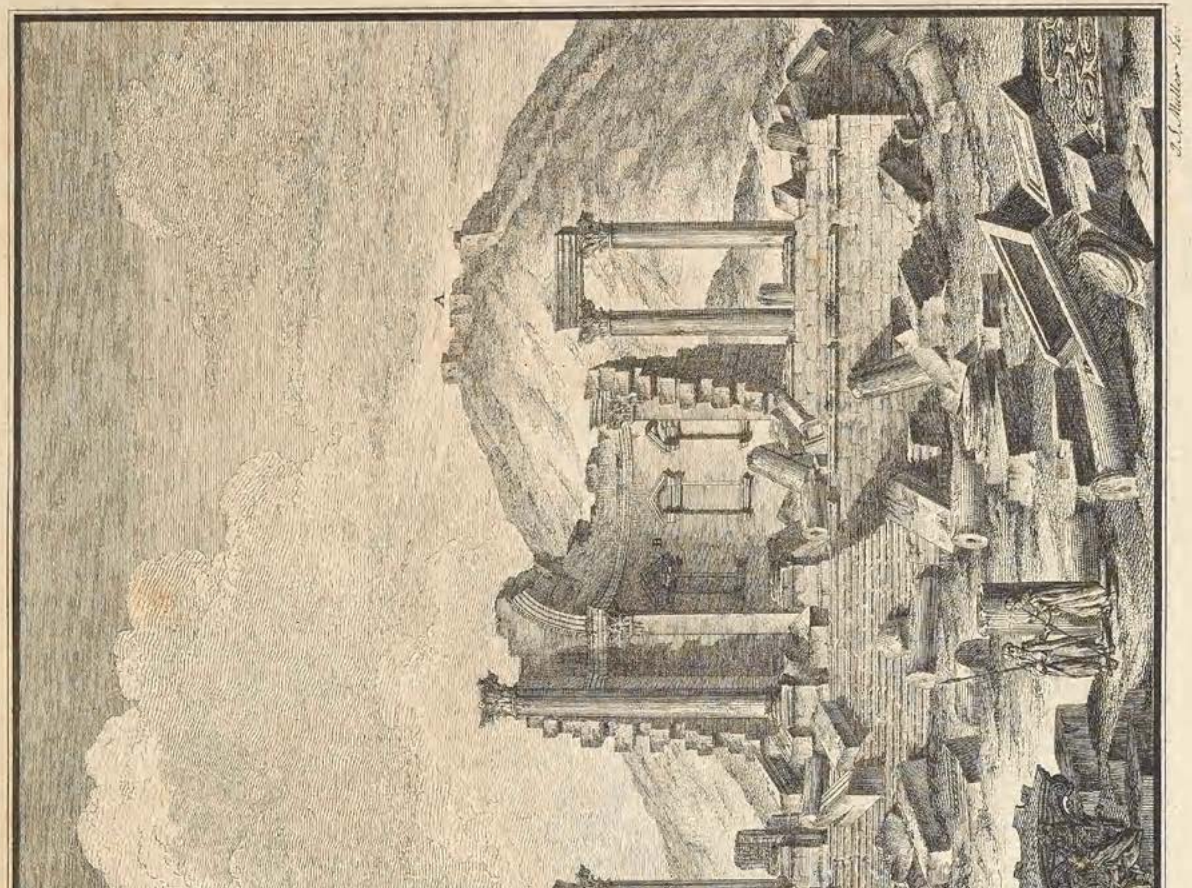


Figura 3. Robert Wood, *Ruins of Palmyra, otherwise Tedmor, in the desart*, 1753, Table LII.


A
J. S. Müller Sc.

y el destino, sino a una inversión de actitudes que inaugura la esperanza de un nuevo orden social. La ruina, en tanto que vuelta a la naturaleza—«los rebaños aparcan en el umbral de los templos y los reptiles inmundos habitan los santuarios de los dioses»[39]—, subraya la erosión de las obras humanas y es el momento de un llamado a la historia. El espectáculo de la desolación hace pronto desfilar delante de los ojos del paseante toda una serie de revoluciones humanas, desde Mesopotamia a la historia judía y fenicia. Aquí, de nuevo, Volney encuentra, como Diderot, los acentos de los primeros cristianos frente a las ruinas de Roma, los lamentos de Ur y de Sumer:

> He buscado los antiguos pueblos y sus obras y solo he visto su huella sobre el polvo. Los templos se han derrumbado, los palacios han caído, las puertas se han colmado, las villas han sido destruidas y la tierra desnuda de habitantes no es más que un lugar desolado de sepulcros.[40]

En pocas palabras Volney encuentra el zócalo de la poesía de las ruinas a través del conjunto de las civilizaciones, ya sean monoteístas o politeístas, y del mismo modo que Diderot y Hubert Robert, avanza un nuevo paso dirigiéndose hacia el futuro:

> ¿Quién sabe, me digo, si este estado de abandono no será un día el estado de nuestras propias comarcas? […] ¿quién sabe si un viajero como yo no se sentará un día sobre ruinas mudas y no llorará en solitario sobre las cenizas de los pueblos y la memoria de su grandeza.[41]

Las grandes capitales europeas se ven de este modo amenazadas por una ruina tan radical, tan absoluta como la que asola ahora a las grandes ciudades de Oriente. En el caso de Paris, Louis-Sébastien Mercier lo había ya imaginado en su obra *L'an deux mille quatre cent quarante, Rêve s'il en fut jamais* (1771). Antes de convocar para su peroración al Genio de las Ruinas, Volney ha condensado con rigor y determinación todas las figuras de las ruinas en la historia de los pueblos y la sensibilidad de los poetas, ha preparado el terreno para hacernos asistir a la escena final de este drama. Finalmente, el Genio vengador sale de su tumba para

39 Volney, *Les ruines,* 9.

40 Volney, *Les ruines,* 10.

41 Volney, *Les ruines,* 11.

dar al viajero una lección de historia y de esperanza que justifica plenamente la teoría de las ruinas. El Genio de las Ruinas explica a Volney que Dios no tiene nada que ver con las catástrofes sucesivas que han afectado a las civilizaciones humanas, como tampoco tiene que ver la religión que esas civilizaciones profesaban, y para demostrarlo argumenta que los «pueblos infieles» han sido origen de civilizaciones más importantes que las de los llamados «pueblos del libro». Luego enumera las proezas técnicas y el ingenio de las culturas del oriente antiguo e invita a los hombres a meditar sobre las fechorías de la guerra, las creencias ciegas y la ignorancia antes de embarcar al oyente en su periplo aéreo, que constituye la apoteosis de esta meditación sobre las ruinas universales. Desde lo alto del cielo, Volney puede observar las huellas de todas las civilizaciones que se han sucedido, puede atrapar a la vez la diversidad de las ruinas y el lazo que une unas con otras. La visión que se despliega bajo sus ojos maravillados es la de un globo terrestre cuyo guía (*mostrator* en el sentido de Luciano en la *Farsalia*) le hace descubrir los vestigios más famosos:

> Esos pedazos que ves en el árido y largo valle que surca el Nilo son los esqueletos de las ciudades opulentas de las que se enorgullecía la antigua Etiopía; ahí está Tebas de los cien palacios, gran metrópolis de las ciencias y de las artes, cuna misteriosa de tantas opiniones que rigen todavía a sus espaldas. Más abajo, esos bloques cuadrangulares son las pirámides de las que las masas te han espantado: mas allá, la ribera estrecha que recorren y el mar y las rugosas montañas que fueran el destino de los fenicios. Allí estuvieron las ciudades de Tiro, de Sidón, de Ascalón, de Gaza, y de Bérito. Esa red de agua sin salida es el río de Jordania y esos peñascos áridos fueron antaño el teatro de los acontecimientos que han completado el mundo.[42]

Si para Diderot, las ruinas son un modo de alcanzar lo universal a través de la exploración de sí mismas y del análisis cerrado de las emociones que procuran, para Volney las ruinas llegan a los mismos fines a través del artificio retórico del diálogo entre el Genio y el viajero, comprometidos en un intercambio que tiene la misma intensidad que el que sostuvieron Petrarca y su amigo Giovanni Colonna cuando visitaron el Palatino, más de cuatrocientos años antes. Pero el discurso ha cambiado de escala: para Petrarca y sus contemporáneos, Roma era el microcosmos del universo,

42 Volney, *Les ruines,* 22.

cada uno de sus edificios era una parte del mundo; para Volney, el mundo entero es una ruina y por eso es necesario recurrir a la metáfora aérea para observarlo y describirlo. Volney no diferencia entre las regiones del mundo, las civilizaciones y las religiones, sino que considera todas ellas como parte de una historia común y, afirmando su voluntad de emancipación de la humanidad, anticipa de un cierto modo la famosa frase de Karl Marx: «los filósofos no han hecho más que explicar el mundo, ahora es necesario transformarlo», y las ruinas, de las más humildes a las más majestuosas, constituyen uno de los medios de afrontar los vuelcos de la historia.

EL ABSOLUTO DE LAS RUINAS: LA CONCILIACIÓN ENTRE LAS RUINAS DE LOS HOMBRES Y LAS RUINAS DE LA NATURALEZA

El tono panfletario de Volney ha cambiado por completo los roles. Las ruinas ya no son un jardín privado donde se puede reflexionar sobre el destino de la condición humana sino las huellas bien visibles de un final que se renueva eternamente, un signo que el pasado dirige al futuro. Cada obra humana, ya se trate de un edificio o de una obra de arte, lleva en ella, inscrita en lo más profundo de su materialidad, la amenaza irrecusable de su futura destrucción. Y no se trata simplemente de una vuelta de la cultura a la naturaleza, tal y como lo entendía Georg Simmel,[43] sino más bien de un fenómeno donde cultura y naturaleza se mezclan de manera indisoluble. Sorprende que ya encontrásemos esta lección en un poeta latino del primer siglo a. de C.: Lucrecio. Así, para describir los fenómenos naturales que explican la génesis del mundo, Lucrecio recurrió al vocabulario de las ruinas. La tierra estaba hecha de construcciones y destrucciones y esas revoluciones perpetuas afectaron a la estructura misma del mundo:

> Así, por tanto, también las murallas que rodean el gran mundo,
> asediadas, se hundirán y convertirán en putres ruinas.[44]

---

43 Georg Simmel, «Réflexions suggérées par l'aspect des ruines», en *La philosophie de l'aventure,* traducido por Alix Guillain (París: L'arche, 2002 [1907]), 50-51.

44 Lucrecio, *De rerum natura*, II.1144-1145: *sic igitur magni quoque circum moenia mundi / expugnata dabunt labem putrisque ruinas*.

Si el historiador toma distancia, si observa los ciclos de la tierra como los de las culturas humanas, entonces surgen convergencias inesperadas. Los muros separados y las piedras desperdigadas de una ciudad antigua son víctimas de un fenómeno de erosión que crea las «*putres ruinas*», las ruinas desechas, como aquellas producidas por el enfrentamiento de las fuerzas opuestas de la naturaleza. Los «muros del mundo» son aquellos que la inteligencia superior de Epicuro ha sido capaz de hacer tambalear, son las «murallas incendiadas» *(flamma moenia mundi)*[45] que el pensamiento filosófico porta gracias al aliento imperial de la razón.

Todo perece, todo está condenado a un fin, y la ruina es el final y el comienzo de todo. El verbo *ruere* se utiliza para describir las ciudades que se derrumban ante el asalto de los enemigos vencedores. El vocabulario, así como las imágenes empleadas por Lucrecio, remiten a la historia de las ciudades destruidas, subyugadas por las fuerzas superiores. Los movimientos infinitos que agitan la tierra corresponden al mismo orden de cosas que las guerras. Conducen las ciudades a enfrentarse para derrumbarse pronto ante el asalto de los vencedores que saquean los santuarios y los palacios y, en ocasiones, llegan hasta el punto de la erradicación total de los últimos vestigios del enemigo, como en el caso de Troya.[46]

Lucrecio mira el mundo con la inexorable certeza de que todo lo que lo compone está destinado a desaparecer, ya se trate de los hombres o de la naturaleza. Hay un paralelismo evidente entre su manera de mirar a las ruinas y la mirada de Volney. El libro VI de *De rerum natura* puede, de esta manera, ser considerado como un largo poema iniciático, que es a la historia de la naturaleza lo que la caída de Troya y de las ciudades extraordinarias de la Antigüedad es a la historia de los hombres. Tanto los habitantes de Mesopotamia como los de Egipto habrían adivinado el rol de la naturaleza en la evolución de las sociedades humanas y su influencia en la caída de las ciudades, pero no habrían sido capaces de extraer las conclusiones radicales de los estoicos y de Lucrecio. La naturaleza es un actor de la historia que influye sobre el destino de las ciudades con la misma violencia que los hombres en guerra:

---

45 Lucrecio, *De rerum natura*, I.73-80.

46 Lucrecio, *De rerum natura*, V.306-310.

> Así un doble terror hace presa en los habitantes de las ciudades;
> Temen que sobre sus cabezas se desplomen los techos
> Y que bajo sus pies la Naturaleza hunda de súbito las cavernas subterráneas,
> Cuarteándose abra sus anchas fauces y quiera llenarla con sus propias ruinas.[47]

Frente a las convulsiones de la naturaleza, a las erupciones y a los sismos no hay escapatoria salvo la voluntad de conocer aquello que un día nos sucederá. La conclusión es clara: todo caerá en el abismo «y el mundo no será más que una ruina confusa *(fiat mundi confusa ruina)*».[48]

Tanto las huellas de los acontecimientos de la naturaleza como las de las acciones humanas son inestables y aquello que parece de una solidez inexpugnable está destinado a desaparecer, de manera que entre el hombre y la naturaleza se crea una extraña e imprevisible complicidad. En este sentido, me gustaría concluir con un poema de Bertolt Brecht que remite, precisamente, a esta cuestión:

> Cuánto tiempo duran las obras, tanto tiempo
> como necesitan para ser terminadas.
> Mientras podamos cuidarlas
> no se destruirán.
> Invitarnos a su cuidado, recompensarnos por nuestra atención,
> ese es el ser de su duración,
> mientras nos invitan y recompensan.
> Los útiles tienen necesidad de los hombres
> los artistas
> dan lugar al arte
> Los sabios reclaman saber
> Las obras destinadas a la integridad
> revelan sus imperfecciones

---

47 Lucrecio, *De la naturaleza (De rerum natura)*, texto revisado y traducido por Eduardo Valent (Madrid: CSIC, 2001), V.596-600, p. 156.

48 Lucrecio, *De rerum natura,* VI.602.

Aquellas obras destinadas a durar largo tiempo
a menudo están a punto de desplomarse
aquellas que se proyectan a gran escala
nunca serán terminadas.
Siempre incompletas
como el muro que espera la hiedra
(y que estaba incompleto en otro tiempo,
antes de que llegase la hiedra, desnudo).
Todavía insostenible
como la máquina en servicio
pero que no es suficiente
que anuncia una obra mejor,
así debe ser construida
la obra resistente
como la máquina, preñada de sus defectos.[49]

49 Bertolt Brecht, *Gesammelte Werke 8: Gedichte 1* (Frankfurt: Suhrkamp, 1967), 387-388. Traducción al español de Oscar Moro Abadía a partir de la versión francesa de Michaael y Evelyne Nerlich.

Perfiles de autores

BENJAMIN ANDERSON

Profesor asociado de Historia del Arte y Estudios Clásicos de la Universidad de Cornell. Estudia la cultura material y visual del Mediterráneo oriental y los territorios circundantes con un enfoque en la antigüedad tardía y el arte y la arquitectura bizantina. Su primer libro, *Cosmos and Community in Early Medieval Ar*t (Yale University Press, 2017), aborda la recepción de la imagen astronómica greco-romana en los estados bizantinos, francos e islámicos; ese libro recibió el premio Charles Rufus Morey Book Award (2018) y el premio Karen Gould Prize en Historia del Arte de la Medieval Academy of America (2020). Actualmente adelanta una investigación sobre los «Oráculos de Leo el Sabio» y otras imágenes oraculares.

MARIANA PETRY CABRAL

Profesora de arqueología en el Departamento de Antropología y Arqueología de la Universidad Federal de Minas Gerais e investigadora en el Museo de Historia Natural de la misma institución. Es comunicadora social de la Pontificia

Universidad Católica de Rio Grande do Sul (1998), historiadora de la Universidad Federal de Rio Grande do Sul (2002), maestra en Historia con énfasis en arqueología de la Pontificia Universidad Católica de Rio Grande do Sul (2005) y doctora en antropología con énfasis en arqueología de la Universidad Federal do Pará (2014). Fue gerente del Núcleo de Investigación Arqueológica del Instituto de Investigaciones Científicas e Tecnológicas del Estado de Amapá y coordinadora de la Especialización en Patrimonio Arqueológico de la Amazonia en la Universidad del Estado de Amapá.

SANTIAGO GIRALDO

Doctor en Antropología de la Universidad de Chicago. Es director del Colombia Heritage Program del Global Heritage Fund. Está encargado del Plan Maestro de Manejo para el Parque Arqueológico Teyuna-Ciudad Perdida en la Sierra Nevada de Santa Marta de Colombia. Ha trabajado para el Instituto Colombiano de Antropología e Historia-ICANH como arqueólogo investigador, Coordinador de Arqueología y Director Encargado del Parque Arqueológico Teyuna-Ciudad Perdida. Durante los últimos diez años, su trabajo se ha centrado en esfuerzos de investigación y preservación en los sitios arqueológicos de Pueblito en el Parque Nacional Tayrona y en el Parque Arqueológico Teyuna-Ciudad Perdida. También es autor de la *Guía del Parque Arqueológico Ciudad Perdida*.

BYRON ELLSWORTH HAMANN

Doctorado dual en Antropología e Historia de la Universidad de Chicago. Sus investigaciones se centran en el arte y la escritura de Mesoamérica prehispánica y en las conexiones entre las Américas y Europa en el mundo Mediterratlántico moderno. Es editor de la revista *Grey Room*, codirector (con Liza Bakewell) de *Mesolore: Explorando la cultura mesoamericana* y autor de *Translations of Nebrija: Language, Culture, and Circulation in the Early Modern World* (Editorial Universitaria de Massachusetts, 2015) y *Bad Christians, New Spains: Muslims, Catholics, and Native Americans in a Mediterratlantic World* (Routledge, 2020).

STEVE KOSIBA

Doctor en Antropología de la Universidad de Chicago y profesor asociado del Departamento de Antropología de la Universidad de Texas, San Antonio. Sus investigaciones se centran en los roles sociales de los artefactos y los paisajes materiales—y las prácticas según las cuales fueron tratados como actores animados—durante el apogeo del Imperio Inka (ca. 1350-1572 CE). Kosiba combina formas de conocimiento que se pueden obtener del análisis arqueológico y ecológico con las que se pueden obtener del idioma quechua, sus historias, y paisajes. Desarrolla su trabajo arqueológico consultando y colaborando con las comunidades de Kirkas y Piñipampa de Cusco, Perú. Ha publicado varios artículos y capítulos de libros sobre los Inkas, su gobierno y su religión. Es el editor principal del volumen titulado *Sacred Matter: Animacy and Authority in the Americas* (Dumbarton Oaks Press) y ha escrito el libro *Becoming Inka: Constructions of Authority in Ancient Cuzco* (University Press of Colorado) de próxima aparición.

CARL HENRIK LANGEBAEK

Antropólogo de la Universidad de Pittsburgh. Trabaja el tema del desarrollo de sociedades complejas en el norte de Suramérica, así como la historia de la arqueología. Ha sido decano de Ciencias Sociales, vicerrector académico y de investigaciones de la Universidad de los Andes, y miembro del Consejo Superior de la Universidad de los Andes.

JEFFREY MOSER

Profesor asistente de Historia del Arte y la Arquitectura en Brown University. Se especializa en la historia artística e intelectual de China durante la era Song-Yuan (siglos X al XIV EC) con interés particular en las maneras en que la relación sensorial con lo material ha transformado las aproximaciones históricas a los retos perennes del hacer y del pensar. Recientemente terminó un libro sobre el redescubrimiento de las antigüedades clásicas en la China del

siglo XI y comenzó un nuevo estudio sobre la reciente excavación del cementerio de la familia Lü en Lantian Shaanxi.

JUAN CAMILO NIÑO VARGAS

Doctor en Antropología Social y Etnología de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París (EHESS) y profesor del Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes de Bogotá. Sus investigaciones se han centrado en la historia y la etnografía amerindia y, en especial, en la lengua, la cosmología y la organización social de los pueblos chibchas del norte de Colombia y la baja Centroamérica. A estas materias les ha dedicado varios libros y artículos, entre los cuales se destacan *Ooyoriyasa: Cosmología e interpretación onírica entre los ette* (Uniandes 2007), *Indios y viajeros: Los viajes de Joseph de Brettes y Geoges Sogler por el norte de Colombia* (Uniandes, Javeriana & ICANH 2017), y *Diccionario de la lengua ette* (Uniandes & ICANH 2018).

IRINA PODGORNY

Historiadora de la ciencia, doctora en Ciencias Naturales de la Universidad Nacional de La Plata e investigadora principal del CONICET en el Archivo Histórico del Museo de La Plata. Ha sido profesora de historia de la ciencia en la maestría Ciencia, Tecnología y Sociedad de la Universidad de Quilmes y de la Universidad Di Tella, así como profesora invitada en Wofford College, EHESS-París, FMSH-París, Cátedra Alicia Moreau de la Universidad París 7, Cátedra América Latina de la Universidad de Toulouse y Barnard College de Columbia University. Cuenta con numerosos reconocimientos como el premio de la Fundación Bunge y Born (2001), el premio Houssay de la Secretaría de Ciencia y Tecnología de la Nación en el área de Historia y Antropología (2003), el Georg-Forster Research Award (2013), entre otros. Entre las becas que ha recibido se destaca el Research Fellow del Instituto Max Planck de Historia de la Ciencia en Berlín (2009-2010, 2018). Entre sus publicaciones se encuentran *Arqueología de la educación: textos, indicios, monumentos. La imagen del indio en el mundo escolar* (Sociedad Argentina de Antropología, Colección Tesis

Doctorales, 1999); *El argentino despertar de las faunas y de las gentes prehistóricas y Coleccionistas, museos y estudiosos en la Argentina* (Editorial Universitaria de Buenos Aires, 2000).

FELIPE ROJAS

Doctor en Arqueología Clásica de la Universidad de California, Berkeley. Es profesor asociado de arqueología en el Joukowsky Institute de Brown University. Ha publicado el libro *The Pasts of Roman Anatolia: Traces, Interpreters, Horizons* (Cambridge University Press, 2019) y co-editado con Jonathan Ben-Dov *Afterlives of Ancient Rock Cut Monuments: Carvings in and Out of Time* (Brill 2021). Co-dirige proyectos arqueológicos en Notion, Turquía, y Petra, Jordania.

ALAIN SCHNAPP

Profesor emérito de Arqueología Clásica en la Universidad Paris I (Panthéon-Sorbonne). Entre sus intereses primordiales se encuentran la iconografía griega y la historia cultural de la antigüedad. Ha sido profesor invitado en varias universidades y centros de investigación como Princeton University, Stanford University, Getty Research Institute, Churchill College (Cambridge), Universität Heidelberg, Universität Basel, Wissenschaftskolleg Berlin, Moprphomata Kolleg Köln, Istituto Orientale Napoli, Universita di Perugia, Collegium Budapest y Aarrhus University, entre otros. Fue director general del Instituto Nacional de Historia del Arte en París. Se le otorgó el título de Doctor Honoris Causa en La Trobe University de Australia y el premio Meyer Struckmann de Arqueología en Düsseldorf (2015).