

otros pasados

ontologías alternativas y
el estudio de lo que ha sido

Editado por
Felipe Rojas,
Byron Ellsworth Hamann y
Benjamin Anderson

Fondo de Promoción de la Cultura



Otros pasados

ontologías alternativas y el estudio de lo que ha sido



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

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

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

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

Materias: Arqueología | Pasado | Historia

Clasificación: CDD 930.1–dc23

SBUA

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

2022

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

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

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

Diseño: Jorge Hernán Zambrano | Surreal SAS

ISBN 978-958-9003-9-30

Fondo de Promoción de la Cultura

Zetta Comunicadores S.A.

Bogotá, Colombia

Universidad de los Andes, Facultad de Ciencias Sociales

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

Vigilada Mineducación

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

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

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

Otros pasados

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

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

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

Descaches epistemológicos — a manera de prefacio

descachar tr. Descornar, quitar los cuernos a un animal. **2.** prnl. Caerse la cache 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 desaparecido. 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-americanos⁴—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 chargas, 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.

Habrán 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 yuruparí 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, Kaadasháan), líder de los Kaasx'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 wajāpi 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 Ārhem 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 Ārhem, «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 brasileiro)

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 geográfico 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 recorrer 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).

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

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

