

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



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*, 1552-1561¹

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 día de Todos Santos y el día de los difuntos y es que el día mismo de Todos Santos hay una ofrenda en algunas partes y el mismo día de difuntos otra. Preguntando yo porque fin se hacía aquella ofrenda el día 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 día mismo 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 cacaocera aves y fruta semillas en cantidad y cosas de comida y otro día 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 Halbwachs, *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 Américas. 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 canibales: líneas de antropología postestructural* (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 History* (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 yuruparí (*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 Halbwachs 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 Lupter 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 Lupter, *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 adivinasen. 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 encendidas 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 idolatría.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, muchos 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 reverenciéndolos como a dioses. Y las mujeres traían muchas cestas muy pintadas de diversas colores, llenas de harina molida, y tomando della polvorearon los cabellos de los nuestros, que los pararon 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 Santísimo 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 en-demoniada 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 ceremonias 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 amañeñiendo 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 disfraces 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 cuestras 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 tambien 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 díbersas 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 (celebraban, 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 vivían como gente bestial sin ningún genero de concierto ni orden 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 vigiliass 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 policia 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 Durán. 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 rodela 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 cumbre 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 cuales 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

Destá 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 tiempo 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 tambien a lo que sospecho fue persuadido la mandase quitar de alli a caussa de que se perdiese la memoria del antiguo sacrificio 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 tambien 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 Huitzilopochtly 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 Açueedo 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 suntuososo mayor y mas principal entre todos los de la tierra del qual oy siempre á los conquistadores contar muchas exelencias de su altura y hermoosura 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 aposentos 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.

Había una cárcel 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 cárcel 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 ciudad 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 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 Courtauld 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 Enriquez 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/bnearch/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 día 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 Açençon 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 Marias, *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 tambien 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 Ascensión 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).

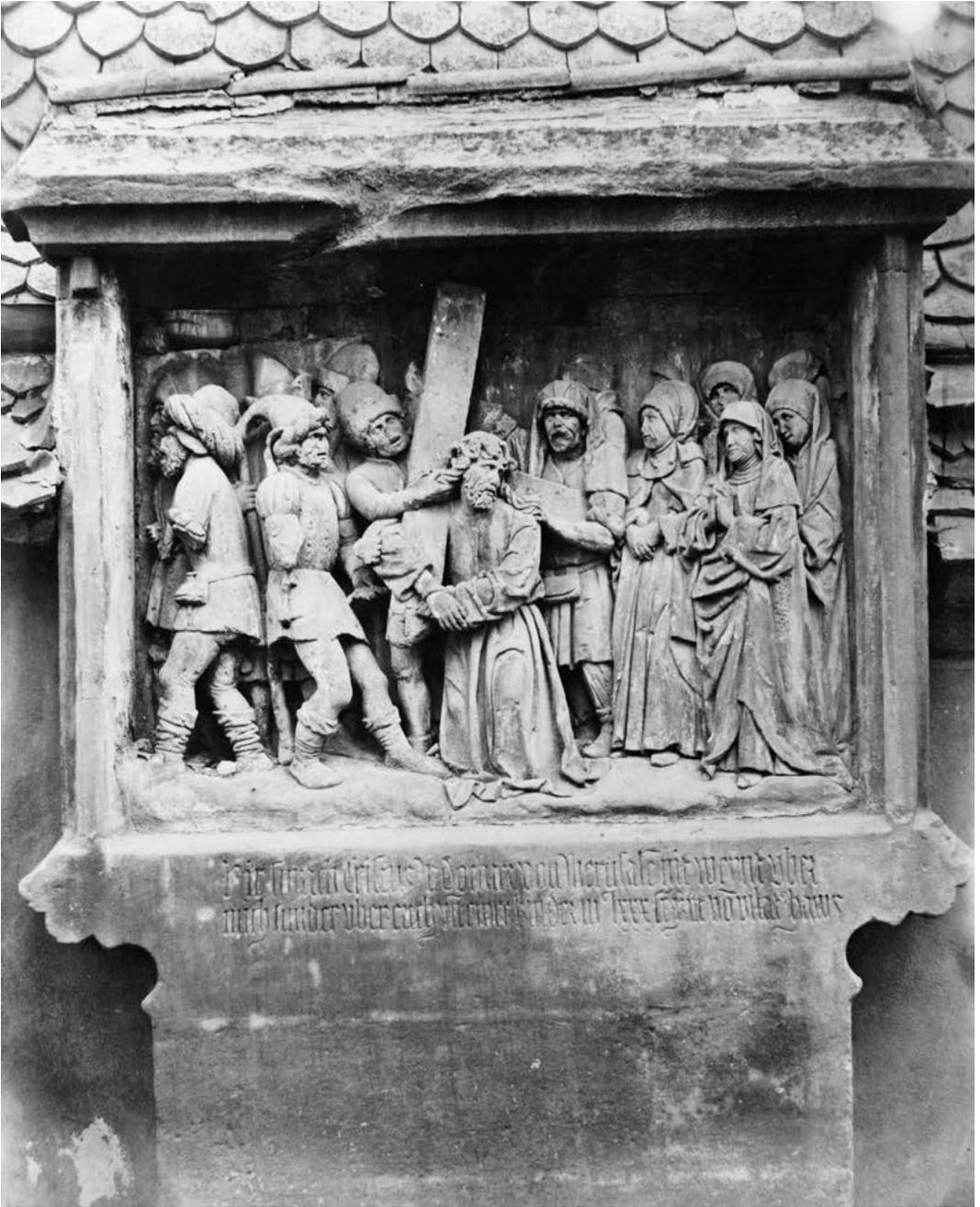


Figura 4. Una estación en el Viacrucis de Adam Kraft en Núremburg, 1507–1508 (foto: 1860–1890). Library of Congress, Washington DC, LOT 7739 [P&P]. La inscripción dice «Hir sprach Cristus Ir döchter von Jherusale[m] nit weynt über mich, sunder über euch u[n]d ewre kinder. IIIcLXX Schritt vo[n] Pilat 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.

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?

