

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 245
en Afrodiasias, Van, y la Ciudad de México
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



1845 - Bolívar y María
SIMÓN BOLÍVAR
LIBERTADOR Y PADRE DE LA PATRIA.



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

Carl Henrik Langebaek

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

LA NOCIÓN OCCIDENTAL DE TIEMPO Y EL PENSAMIENTO EVOLUTIVO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

INDÍGENAS SIN UN PASADO (RELEVANTE)

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

UN PASADO EXTRANJERO QUE ES MORALMENTE PERTINENTE AL PRESENTE

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

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

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

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

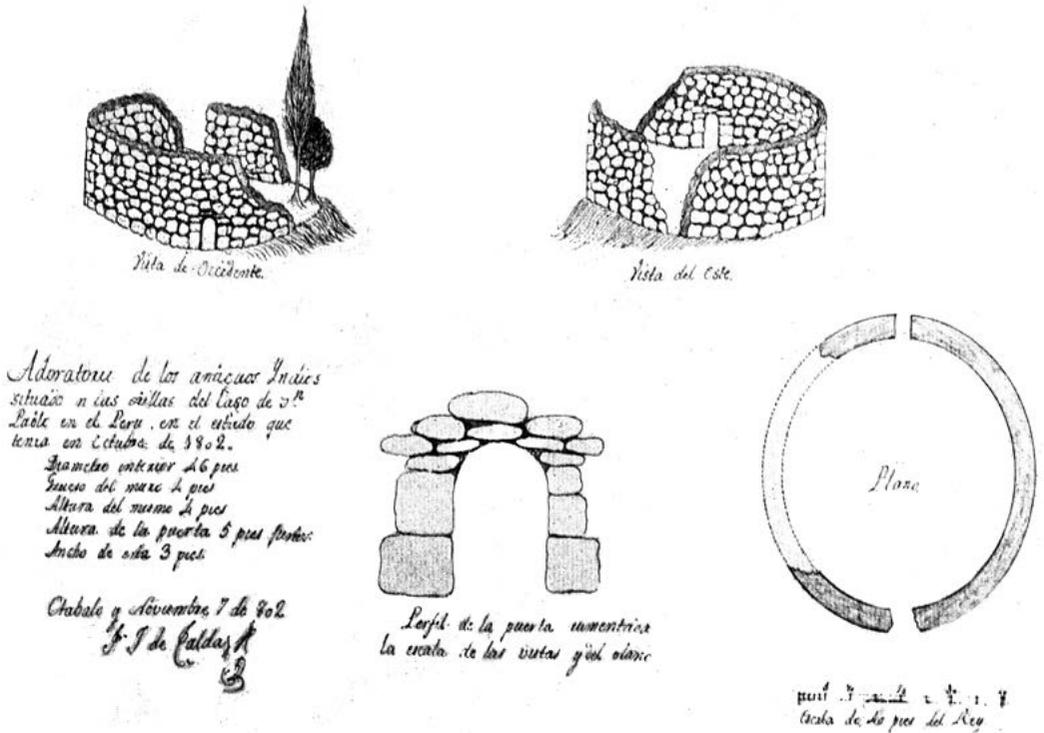
[...] por decirlo así, las artes y la industria en la simplicidad de sus almas. Todo lo que tiene de complicado lo han desterrado de sus manobras, y han sabido sustituir instrumentos sencillos y análogos a su genio. [...] No negaré que los indios han degradado las artes al punto en que las recibieron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

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

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

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

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



300. VII 9. 1. 11

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

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

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

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

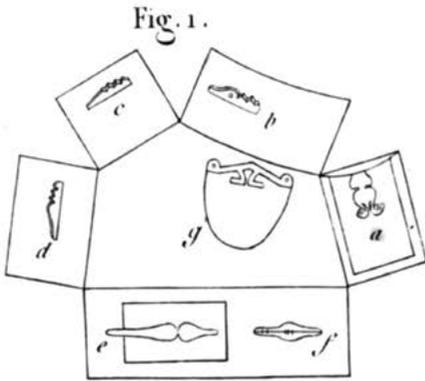
estaciones, siempre conservaron el orden de su cronología en aquella parte que necesitaron, y aun en toda la larga carrera sus años se hubiera hallado arreglada tal vez de algún modo, si se hubiesen descubierto sus quipus que ocultaron, y en que llevaban una cuenta tan sencilla como segura en todos los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

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



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

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



	1	<i>Ata</i>
	2	<i>Bosa.</i>
	3	<i>Mica.</i>
	4	<i>Muhuca</i>
	5	<i>Hisca.</i>
	6	<i>Ta</i>
	7	<i>Cuhupqua.</i>
	8	<i>Suhuxa.</i>
	9	<i>Aca.</i>
	10	<i>Uchihica.</i>
	20	<i>Gueta.</i>

Fig. 4.

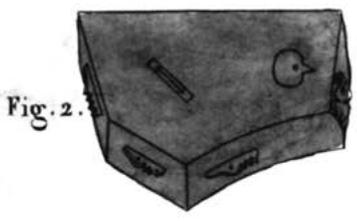


Fig. 2.

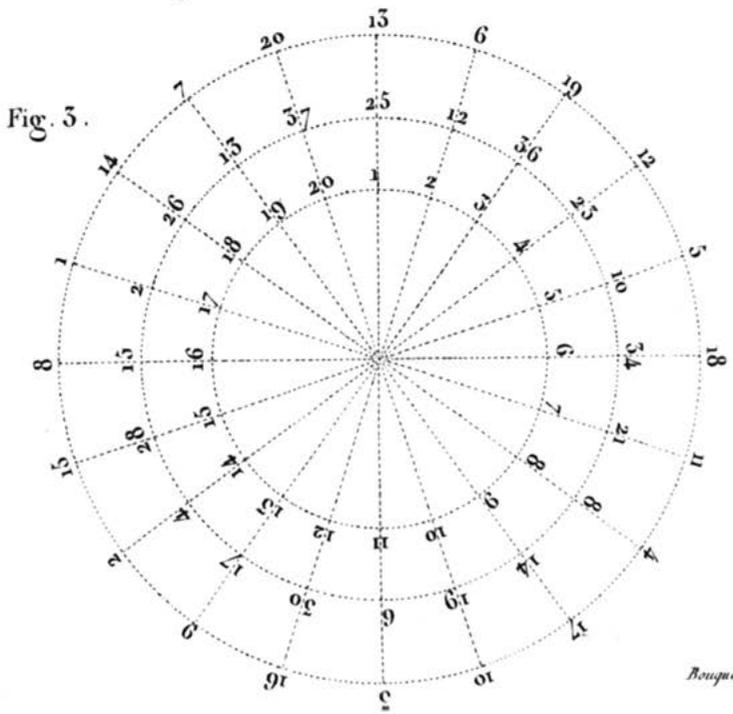


Fig. 5.

Bouquet sc.

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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



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

EL PASADO DE LOS INDÍGENAS ES UN PASADO PERDIDO

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

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

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

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

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

30 Favre, «Bolívar y los indios», 5.

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

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

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

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

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



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

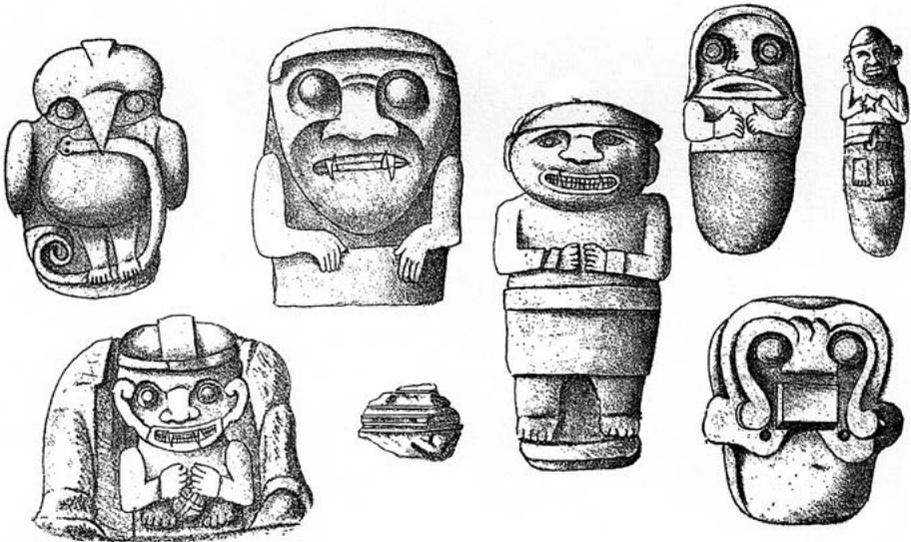


Figura 8. Estatuas de San Agustín, ilustradas por Agustín Codazzi, 1857.

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

LO INDÍGENA COMO FUTURO

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

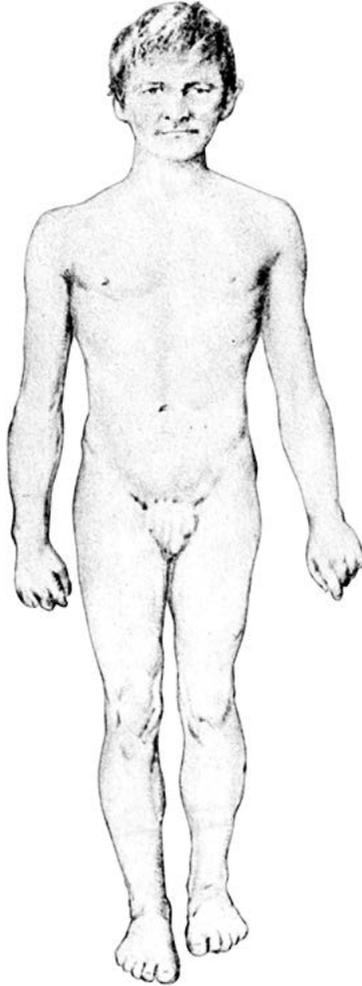


Figura 9. Alegoría de la nación colombiana en el cuerpo indígena, Miguel Triana, *La civilización chibcha*, 1922 (24).

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

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

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

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

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

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

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

39 Triana, *La civilización chibcha*, vi.

40 Triana, *La civilización chibcha*, 2.

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

CONCLUSIÓN

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

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

41 Triana, *La civilización chibcha*, vi.

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

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

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

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?