

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



La recurrencia de Babilonia: historia local, historia universal, y arqueofilia comparadas en Afrodiasias, Van, y la Ciudad de México

Felipe Rojas

Mi propósito es analizar tres casos en los que Babilonia, la antigua ciudad de Mesopotamia, sirvió como horizonte cultural para personas y comunidades antiguas que —al menos a primera vista— parecen no tener mucho en común ni con Babilonia ni entre sí. Los escenarios en cuestión son los siguientes (figura 1):

- La antigua ciudad de Afrodiasias, en la provincia romana de Asia, en lo que ahora es Turquía occidental, en el siglo I d. de C.;
- Los alrededores del lago de Van, en Armenia antigua, en lo que ahora son Turquía oriental y Armenia, aproximadamente en el tercer cuarto del primer milenio d. de C.;
- Y la Ciudad de México, la antigua Tenochtitlan azteca, en la segunda mitad del siglo XVI d. de C..

A pesar de enormes distancias en el tiempo y en el espacio, diferentes personas y comunidades en esos tres lugares y momentos invocaron a Babilonia como un referente histórico propio para entender y explicar restos del pasado en su

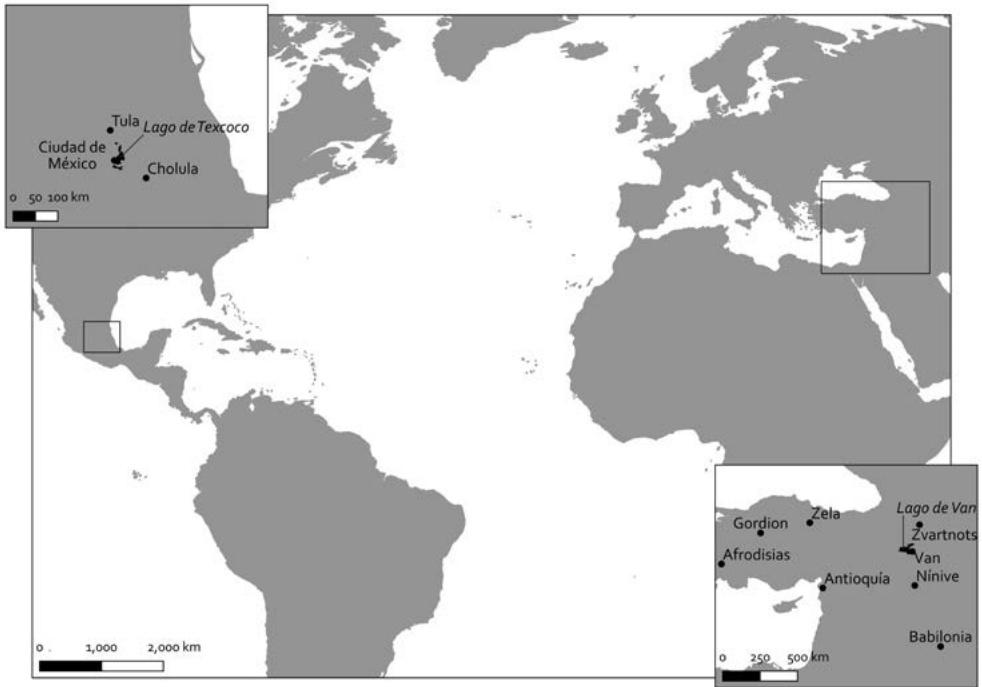


Figura 1. Mapa indicando los sitios principales mencionados en este capítulo (Dan Plekhov).

territorio. Algunas de esas personas y comunidades afirmaron que ruinas locales eran los rastros de la presencia de antiguos héroes culturales babilónicos, y otros aseguraban que quienes habían dejado allí esos rastros habían sido como los antiguos habitantes de Babilonia, o que algunos de esos rastros eran babilónicos. En cada caso explicaré qué tipos de ruinas despertaron el interés de intérpretes antiguos: túmulos funerarios, fortalezas abandonadas, inscripciones en sistemas de escritura obsoletos, acueductos y pirámides dilapidadas, fragmentos de cerámica, etcétera. Basta decir de entrada que ninguna de las antigüedades en cuestión es considerada hoy babilónica por arqueólogos o historiadores.

Este es un ensayo de «arqueofilia» comparada.¹ Con ese neologismo he definido el impulso humano de usar ruinas y otros restos del pasado para sustentar

1 Felipe Rojas, «Archaeophilia: A Diagnosis and Ancient Case Studies», en *Antiquarianism: Contact, Conflict, Comparison*, editado por Benjamin Anderson y Felipe Rojas (Oxford y

argumentos históricos. La arqueología moderna es una manifestación reciente y contingente —tanto histórica como culturalmente— de la arqueofilia. La dimensión comparativa de este ensayo exige la paciencia y atención de mis lectores. Las dos razones principales para embarcarme en este riesgoso ejercicio comparativo son, primero, el deseo de evitar el solipsismo cultural (el impulso de estudiar solo los casos que uno conoce bien porque esos son los que uno conoce bien)² y, segundo, la certeza de que las peculiares dinámicas culturales en un lugar o periodo se pueden iluminar comparándolas con las dinámicas culturales también peculiares de otro, si se establece con claridad qué es lo que uno está comparando.³ A continuación, presento cada uno de los tres casos de manera independiente y luego concluyo con una discusión explícitamente comparativa.

AFRODISIAS: REYES MÍTICOS Y «COFUNDADORES» DE CARNE Y HUESO⁴

Durante los primeros siglos d. de C., Afrodias fue una ciudad próspera y relativamente menor en la provincia romana de Asia, en lo que ahora es Turquía occidental (figura 1). La evidencia material más clara de la relevancia de Babilonia como horizonte cultural en Afrodias hace parte del programa escultural de uno de sus edificios públicos. Al interior de la basílica, construida en el siglo primero d. de C., hay una serie de relieves en mármol que conmemora episodios tempranos en la historia mítica de la ciudad. Dos paneles en particular celebran a los fundadores de Afrodias: Semíramis, la reina de Babilonia; su esposo,

Havertown, PA: Oxbow, 2017), 8-30 y Felipe Rojas, *The Pasts of Roman Anatolia: Interpreters, Traces, Horizons* (Cambridge: Cambridge University Press, 2019).

2 Chris Wickham, «Problems in Doing Comparative History», en *Challenging the Boundaries of Medieval History: The Legacy of Timothy Reuter* (Turnhout: Brepolis Publishers, 2009), 5-28.

3 Carlo Ginzburg, «Morelli, Freud and Sherlock Holmes: Clues and Scientific Method», *History Workshop* 9 (1980): 5-36.

4 El lector interesado puede consultar mi discusión de este caso en Rojas, *The Pasts of Roman Anatolia*, 110-115.

Ninos, fundador de Nínive; y Gordis, a quien probablemente debamos asociar con la ciudad de Gordion, la capital del antiguo reino de Frigia en Anatolia central (figura 2 y figura 3).⁵ Sabemos que estos son los personajes que esos relieves



Figura 2. Relieve de la basílica de Afrodísias conmemorando a Semíramis y Gordis, siglo I d. de C. (New York University Excavations at Aphrodisias).



Figura 3. Relieve de la basílica cívica de Afrodísias conmemorando a Ninos, siglo I d. de C. (New York University Excavations at Aphrodisias).

5 Sobre estos relieves y la asociación de ruinas locales con Semíramis, ver Bahadır Yıldırım, «Identities and Empire: Local Mythology and the Self-Representation of Aphrodisias», en *Paideia: The World of the Second Sophistic*, editado por Barbara Borg. Millennium-Studien Bd. 2 (Berlin y New York: Walter de Gruyter, 2004), 23-52.

conmemoran porque cada uno de ellos está identificado con una inscripción que registra sus nombres.

Aparte de los relieves en la basílica, hay otros tipos de evidencia que nos permiten vislumbrar cómo era que esos fundadores míticos estaban conectados con el presente de Afrodísias en el siglo primero d. de C.. La supuesta participación de Semíramis en la fundación de la ciudad estaba sustentada en restos materiales que hoy podríamos llamar «arqueológicos». En el centro de la ciudad, por ejemplo, hay un montículo de ocupación prehistórica, uno de los llamados *tel* (o, en turco, *büyük*) que abundan en Anatolia y Mesopotamia. En el primer siglo d. de C., el teatro de la ciudad fue erigido en ese montículo (figura 4 y figura 5). Toda la tierra que tuvo que ser removida para construir la gradería semicircular (o cávea) del teatro contenía material antropogénico prehistórico: fragmentos de cerámica, artefactos líticos y otros rastros de los hombres y mujeres que habitaron allí miles de años antes de la fundación de Afrodísias como ciudad romana a finales del siglo II a. de C..

Algunos intérpretes antiguos interesados en la historia temprana de la región habrían identificado la colina del teatro de Afrodísias como un «monte de Semíramis», como ocurre con muchos otros montículos en Anatolia en el



Figura 4. Al fondo, parte trasera (occidental) del montículo de ocupación prehistórica en el que fue cavado el teatro de la ciudad de Afrodísias en el siglo I d. de C. (Christopher Ratté).

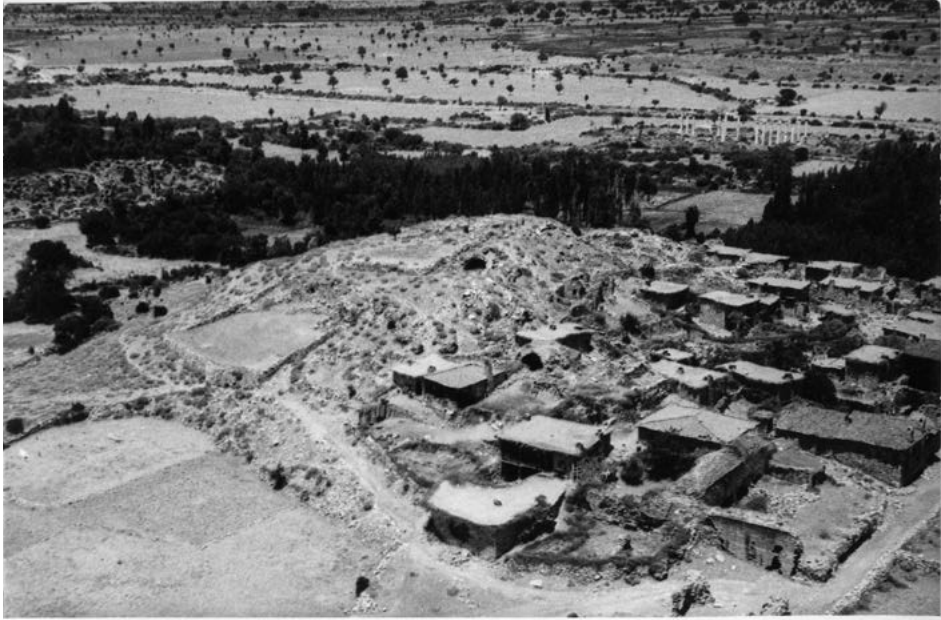


Figura 5. Montículo del teatro de Afrodisias antes del comienzo de las excavaciones de la ciudad en 1962; las casas modernas cubren el lugar donde se encuentra la cávea (New York University Excavations at Aphrodisias).

periodo romano. El geógrafo Estrabón, por ejemplo, oriundo de la provincia de Ponto, en el norte de la península, menciona la existencia de tales montes en diferentes partes de Asia, y tanto él como otros autores antiguos hablan de rastros de Semíramis en las ciudades de Zela (en Ponto), en Antioquía (en lo que ahora es la frontera entre Turquía y Siria) y en la región que los historiadores antiguos llamaban, sin mucha precisión, Asiria (refiriéndose a regiones en Anatolia oriental, el Levante, y Mesopotamia).⁶ No es difícil suponer que algunos habitantes de Afrodisias señalaron el montículo en el que estaba empotrado el teatro (y los restos antropogénicos que contenía) como prueba conspicua de la presencia de la reina Semíramis en su territorio.

Pero el montículo del teatro no era lo único que sustentaba la asociación con Semíramis. Otros restos materiales del pasado local podían cumplir esa

6 Estrabón, *Geografía* 16.1.2 (Asia), 12.3.37 (Zela), 12.2.7 (Tiana); Diodoro Sículo, *Historia Universal* 2.8.2 (Asiria); Libanio (escribiendo en el siglo IV d. de C.) *Oración* 11.59 (Antioquia).

misma función, aun cuando hoy en día los arqueólogos modernos los asocian con momentos históricos totalmente diferentes a los del montículo prehistórico. Alrededor de Afrodiasias, por ejemplo, hay decenas de túmulos que cubren cámaras funerarias construidas en mármol o piedra caliza (figura 6).⁷ Los arqueólogos datan esos túmulos al periodo de ocupación persa de la península anatólica (ca. 546-330 a. de C.) y explican que fueron diseñados en el estilo de los grandes monumentos funerarios de los reyes lidios (no mesopotámicos). Esos túmulos funerarios alrededor de Afrodiasias también habrían podido ser entendidos por intérpretes locales antiguos como «montes de Semíramis».

Además del montículo del teatro y de los túmulos funerarios, hay otra evidencia material del pasado prerromano de Afrodiasias que pudo haber sido asociada



Figura 6. Ruinas de un túmulo próximo a Afrodiasias; entrada a la cámara funeraria (Christopher Ratté/Aphrodiasias Regional Survey).

7 Christopher John Ratté, «Tumulus Tombs», en *The Aphrodiasias Regional Survey*, editado por Christopher John Ratté y Peter D. De Staebler. Aphrodiasias Monographs 5 (Darmstadt y Mainz: Verlag Philipp Von Zabern, 2012), 39–58.

con Semíramis, incluyendo inscripciones en sistemas de escritura locales obsoletos, como el fragmento de un texto inscrito en el alfabeto lidio hallado en el 2007 durante excavaciones de rescate para construir el nuevo museo del sitio arqueológico (figura 7).⁸ En el primer siglo d. de C., nadie habría podido leer esa inscripción. Para ese entonces, el idioma lidio se había dejado de escribir e incluso de hablar hacía varios siglos. Aun así, muchos observadores habrían sabido que esos signos eran un texto antiguo y que como tal tenían valor histórico.

La toponimia local también nos permite vislumbrar cómo fue que algunos de los habitantes de la región asociaron paisajes locales con los otros dos fundadores: Gordis y Ninos. En las lomas de las montañas alrededor de Afrodiasias, hay una serie de fortalezas del periodo clásico-tardío o helenístico-temprano (es decir, aproximadamente de los siglos V o IV a. de C.). Desde esas fortalezas

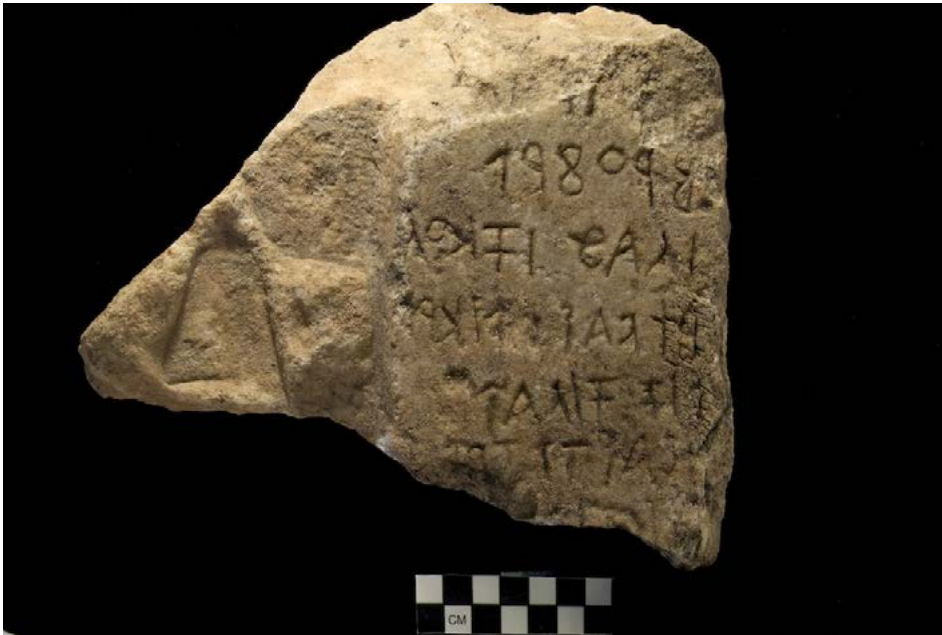


Figura 7. Fragmento de una inscripción en lidio hallada en Afrodiasias (New York University Excavations at Aphrodisias).

8 Angelos Chaniotis y Felipe Rojas, «A Second Lydian Inscription from Aphrodisias», *Aphrodisias Papers 5*, editado por R. R. R. Smith, Julia Lenaghan, Alexander Sokolicek, y Katherine Welch, *Journal of Roman Archaeology: Supplementary Series 103* (2016): 341-347.

de mármol potentados locales gobernaron sobre pequeñas comunidades en las montañas de Caria antes de la fundación de Afrodiasias como ciudad. Sabemos que en el periodo romano a las ruinas de una de esas fortalezas al noroeste de Afrodiasias se les decía Gordiouteikhos (figura 8), es decir, «Muralla de Gordis».⁹

Según otras tradiciones antiguas, Afrodiasias misma se había llamado, en algún momento, «Ninoe».¹⁰ En la ciudad hay inscripciones en griego que mencionan



Figura 8. Ruinas de una torre en la fortaleza de Gordiouteikhos (Christopher Ratté/Aphrodisias Regional Survey).

9 Sobre las fortalezas se puede consultar, por el momento, un reporte preliminar en Christopher John Ratté, «Introduction», en *The Aphrodisias Regional Survey*, editado por Christopher John Ratté y Peter D. De Staebler. *Aphrodisias Monographs 5* (Darmstadt y Mainz: Verlag Philipp Von Zabern, 2012), 1-38; y un resumen en Christopher John Ratté y Angela Commito, *The Countryside of Aphrodisias*, Kelsey Museum Publication 15 (Ann Arbor y Michigan: Kelsey Museum of Archaeology, 2017), 22-38. El nombre de la fortaleza (Gordiouteikhos) se conserva en Tito Livio 38.13.

10 Ver Esteban de Bizancio s.v. Νινώη.

una manifestación de Zeus que se apelaba «Nineudos». El historiador Angelos Chaniotis ha explicado que ese nombre implica el topónimo «Nineuda» y que ese topónimo se asemeja en su terminación a otros topónimos locales antiguos, como el del pueblo aledaño de Attouda. Según Chaniotis, el cambio de Nineuda a Ninoe se debe a la asociación *ex post facto* de la ciudad y del nombre Nineuda con el rey Ninos.¹¹ De ser así, el nombre «Ninoe» es otra prueba de que en los primeros siglos d. de C. había quienes querían afirmar y celebrar una antigüedad remota en Afrodísias que la hacía producto de héroes culturales mesopotámicos —héroes que, según la tradición histórica griega y romana, también habían fundado las más antiguas ciudades del mundo incluyendo Babilonia y Nínive—.

¿Por qué querrían los habitantes de Afrodísias en el siglo I d. de C. asociarse con héroes culturales babilónicos? Parte de la respuesta a esta pregunta tiene que ver con rivalidades y competencias políticas entre las ciudades de la provincia romana de Asia. El historiador romano Tácito reporta que al senado romano a veces venían embajadores de las ciudades de las provincias y que se explayaban discutiendo tanto genealogías y orígenes mitológicos abstrusos, como pactos mito-históricos con diversos reyes que habían reinado en Asia antes de la consolidación del dominio romano de la región.¹² Según Tácito, esas disquisiciones exasperaban a los senadores en Roma. Aun así, esos debates podían tener repercusiones prácticas y materiales. Los embajadores competían, en últimas, por el beneplácito de los senadores romanos, quienes estaban en capacidad de otorgarles, por ejemplo, beneficios fiscales. Por hartos que estuvieran, los senadores justificaban sus decisiones, al menos en parte, atendiendo a esas genealogías y pactos mito-históricos.

Al mismo tiempo que había personas celebrando a Semíramis, Ninos, y el pasado babilónico de Afrodísias, había también quienes se enfocaban en sus propios ancestros como «co-fundadores» de la ciudad. El término griego que empleaban estas personas para honrar a sus antepasados es *συνεκτικότες ο συνκτίσαντες*, y se refiere a la fundación (*κτίσις*) de Afrodísias como ciudad a finales del siglo

11 Angelos Chaniotis, «Aphrodite's Rivals: Devotion to Local and Other Gods at Aphrodisias», *Cahiers Du Centre Gustave Glotz* (2010), 239-240.

12 Tácito, *Anales* 3.60.

II d. de C. —no al origen remoto de la comunidad que la funda, que habría sido anterior—. ¹³

Es posible suponer que en Afrodísias las mismas personas que celebraban a sus ancestros como «co-fundadores» ante sus conciudadanos, fueran también quienes celebraban a Semíramis, Ninos, y Gordis no solo en Roma, sino también en Afrodísias misma cuando dignitarios romanos o de grandes ciudades asiáticas, como Éfeso y Sardis, visitaban la ciudad. Los rastros de Semíramis, Ninos, y Gordis servían para ubicar a Afrodísias, una ciudad relativamente joven, en una historia transcontinental e incluso universal, mientras que los «co-fundadores» eran parte de narrativas locales entre los bisnietos y tataranietos de esas personas y sus coetáneos. Es probable que los dos horizontes, el mítico y el genético, por así llamarlos, tuvieran diferentes públicos: de un lado, el senado romano y las ciudades aledañas de Anatolia con sus propias pretensiones de antigüedad y prestigio; y del otro, los habitantes de Afrodísias en el siglo I d. de C. que sabían que había familias locales que podían trazar sus líneas genealógicas a ancestros de carne y hueso que habían contribuido a la «cofundación» de la ciudad tan solo un par de siglos antes.

En la Afrodísias del siglo I d. de C., los descendientes genéticos de los «co-fundadores» de la ciudad podían leer en inscripciones públicas sobre la participación de sus propios ancestros en la fundación de Afrodísias y confirmar en la basílica que la historia de su ciudad se extendía a los remotos tiempos de Semíramis, Ninos, y Gordis. Chaniotis ha advertido que la tradición según la cual héroes culturales mesopotámicos habían fundado la ciudad no debilitaba los alardes de los descendientes de los «cofundadores», sino que más bien ponía a esos «cofundadores» de carne y hueso en una línea que se extendía hasta el pasado mitológico.¹⁴ No hay necesidad de pensar que los dos horizontes culturales fueran contradictorios: uno y otro podían enfocarse y desenfocarse como fuera necesario.

13 Angelos Chaniotis elucida la evidencia epigráfica relevante en, «Those Who Jointly Built the City», en *Sidelights on Greek Antiquity: Archaeological and Epigraphical Essays in Honour of Vasileios Petrakos*, editado por Konstantinos Kalogeropoulos, Michalis Tiverios, y Dora Vasilikou (Berlín y Boston: De Gruyter, 2021), 179-194.

14 Angelos Chaniotis, «Myths and Contexts in Aphrodisias», en *Antike Mythen: Medien, Transformationen Und Konstruktionen* (Berlín: W. De Gruyter, 2009), 239-330.

VAN: ARCHIVOS DE REYES, GARABATOS DE MONSTRUO, O LECHOS DE DEMONIOS¹⁵

En Armenia antigua, especialmente en los alrededores del lago de Van (figura 1), en lo que ahora son Turquía oriental y Armenia, también hubo restos materiales del pasado que atrajeron la atención de intérpretes armenios y extranjeros. Desde el primer siglo d. de C. e incluso un poco antes, algunos de esos intérpretes asociaron ruinas en Armenia con Semíramis, reina de Babilonia. Estrabón y su contemporáneo, el historiador romano Diodoro Sículo, por ejemplo, ambos mencionaron los rastros que la reina había dejado en la región,¹⁶ pero en la tradición historiográfica armenia, esa asociación se vuelve especialmente interesante en la obra del enigmático historiador Movsés de Khorene.¹⁷

Movsés vivió en algún momento alrededor del tercer cuarto del primer milenio d. de C., probablemente en el siglo VII u VIII. Sin embargo, en su *Historia de los armenios* —un texto que da cuenta de eventos en la historia de Armenia desde la creación divina hasta la cristianización del Cáucaso en los siglos tercero y cuarto d. de C.—¹⁸ Movsés afirma que está escribiendo a finales del siglo V. El debate cronológico de cuándo escribió Movsés ha incitado conclusiones divergentes entre especialistas modernos.¹⁹ Lo que más nos importa aquí no es cuándo exac-

15 El lector interesado podrá consultar mi discusión de este caso en Felipe Rojas, «Urartian Stelae in Late Antique and Early Medieval Armenia», de próxima publicación en *Iran and the Caucasus*.

16 Estrabón 16.1.2; Diodoro Sículo 2.8.2.

17 Para una mínima introducción a Movsés, con bibliografía, ver el apartado relevante de la *Encyclopedia Iranica* «Movsēs Xorenac'i» en: <https://iranicaonline.org/articles/movses-xorenaci>

18 El lento proceso de cristianización de Armenia comienza a principios del siglo IV d. de C. y convencionalmente se asocia con la conversión del rey armenio Trdat (Tirídates) en el año 314 d. de C.. Robert W. Thomson ofrece un resumen lúcido de los primeros siglos de cristianización de la región en: «Mission, Conversion, and Christianization: The Armenian Example», *Harvard Ukrainian Studies* 12 (1988), 28-45.

19 Se pueden consultar, por ejemplo, Moses Khorenatsi, *History of the Armenians*, editado por Robert W. Thomson, Harvard Armenian Texts and Studies 4 (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006 [primera edición 1978]); para ver argumentos a favor de una fecha tardía. Para

tamente escribió Movsés, sino el interés que en él despertaron algunas de las muchas ruinas en la ciudad de Van (figura 9) y en los alrededores del lago epónimo. Según Movsés, Semíramis había dejado en Armenia restos de arquitectura e infraestructura monumental (incluyendo fortalezas y templos de piedra y restos de acueductos) e inscripciones en sistemas de escritura obsoletos talladas sobre peñas o estelas portables. Así describe esos restos el historiador:

Pero en el lado del risco opuesto al sol [*i. e.*, en el costado oriental de la acrópolis de Van], allí donde nadie es capaz hoy de inscribir una línea con [un implemento de] hierro —tal es la dureza del material—; así, [la reina Semíramis ordenó construir] diversos templos y cámaras para pernoctar y bóvedas para tesoros y amplias galerías. Nadie entiende cómo



Figura 9. Acrópolis de Van con ruinas de períodos distintos vista en el 2009 (Bjørn Christian Tørrissen/CC License).

ver argumentos a favor de una fecha temprana ver Giusto Traina, «Il complesso di Trimalcione: Movsēs Xorenac’i e le origini del pensiero storico armeno», en *Eurasiatica* 27 (Venezia: Università degli studi di Venezia, Dipartimento di studi Eurasiatici, 1991); Giusto Traina, «Materiali per un Commento a Movsēs Xorenac’i, *Patmut’iwn Hayoc’*, I», en *Le Muséon* 108.3 (1995): 279-333; Giusto Traina, «Materiali per Un Commento a Movsēs Xorenac’i, *Patmut’iwn Hayoc’*, II», *Le Muséon* 111.1 (1998): 95-138; y *Histoire de l’Arménie*, editado por Jean-Pierre Mahé y Annie Mahé (París: Gallimard, 1993).

hizo todas esas construcciones maravillosas. Y después de nivelar toda la superficie de la roca —como con un punzón sobre cera— hizo tallar muchos textos sobre ella; la sola vista de todas estas cosas maravillaría a cualquiera. Y no solo esto, sino que también en muchos lugares en el territorio de los armenios erigió estelas, y ordenó al mismo tiempo que inscribieran textos en memoria suya y en muchos lugares fijó los bordes [del territorio] con esos mismos caracteres.²⁰

Diversos historiadores modernos han querido identificar con precisión cuáles fueron las ruinas que Movsés asoció con Semíramis. Es muy probable que algunas de ellas fueran los rastros del antiguo reino de Urartu.²¹ A principios del primer milenio a. de C, o sea, en la edad de hierro, los reyes de Urartu ejercieron su poder sobre los territorios montañosos a orillas del lago Van.²² Alrededor del lago quedan restos de acueductos,²³ fortalezas y complejos arquitectónicos, como por ejemplo, los de Çavuştepe, Ayanis, y el de la acrópolis de Van misma. En Çavuştepe hay imponentes murallas con fina mampostería de piedra

20 Moses Khorenatsi 1.16. La traducción del armenio es mía de la fotoreproducción de la edición de *La historia de los armenios* publicada en Tbilisi (1913:54). Ver también las traducciones al inglés de Thomson, *History of the Armenians*, 97 y al francés de Mahé, *Histoire de l'Arménie*, 134.

21 Vale la pena advertir que las ruinas urarteas son solo unos de los muchos posibles rastros del pasado que Movsés hubiera podido ver en los alrededores de Van. El horizonte urarteo es conspicuo en la historiografía y arqueología de Armenia en parte porque ha habido mucho menos interés por investigar periodos que son subsecuentes a la edad de hierro pero anteriores a la cristianización de la región.

22 «Urartu» es un exónimo del que deriva el nombre bíblico «Ararat». Es posible que el nombre del lago («Van») sea un reflejo tardío de «Bianili», un topónimo urarteo para la región. Sobre la historia de la región, ver Robert Hewsen, «Van in This World, Paradise in the Next», en *Armenian Van/Vasparakan*, editado por Richard G. Hovannisian, UCLA Armenian History and Culture Series, *Historic Armenian Cities and Provinces 1* (Costa Mesa, California: Mazda Publishers, 2000), 13-42. Las reflexiones sobre los topónimos antiguos de Van se encuentran en las páginas 16-17.

23 Piotrovsky sugirió que el acueducto de Semíramis que Movsés (1.16) menciona es un canal de irrigación hecho por el rey urarteo Menua (r. ca. 810-786 a. de C.) en Boris Borisovich Piotrovsky, *Ourartou. Orient ancien illustré 8* (París: Maisonneuve, 1954), 16.

e inscripciones cuneiformes en el sistema de escritura que los reyes de Urartu modificaron en el siglo IX a. de C. para escribir su propio idioma (figura 10);²⁴ en Ayanis han sido excavadas recientemente imponentes murallas de piedra y un templo al dios urarteo Haldi con losas verticales (u ortostatos) talladas en urarteo o con estilizadas figuras zoomorfas (figura 11);²⁵ y en la fortaleza de Van hay también nichos rupestres con inscripciones en urarteo y en varios otros idiomas y sistemas de escritura cuneiforme.²⁶ En todo el territorio alrededor del lago hay estelas lapidarias con textos celebrando los logros de reyes urarteos.



Figura 10. Guardia explicando inscripción urartea en la fortaleza de Çavuştepe (Anadolu Agency).

24 El idioma urarteo no tiene parientes conocidos aparte del hurrio, un idioma que se habló en la región durante la edad de bronce.

25 Sobre Ayanis ver Altan Çilingiroğlu y Mirjo Salvini, *Ayanis I: Ten Years' Excavations at Rusahinili Eiduru-Kai, 1989-1998*, Documenta Asiana, volumen 6 (Roma: Istituto per gli studi micenei ed egeo-anatolici CNR, 2001). Sobre el templo ver las páginas 37-65.

26 Una de las inscripciones en Van es aquella trilingüe que el rey persa Jerjes (r. 522-486) mandó tallar en babilonio, elamita, y persa antiguo en un nicho hecho por su propio padre, el rey Darío. Traducciones al francés de los textos relevantes se pueden consultar en Pierre Lecoq, *Les inscriptions de la Perse achéménide* (París: Gallimard, 1997), 263.



Figura 11. Arqueóloga restaurando ortostatos en el templo del dios Haldi en Ayanis (Anadolu Agency).

Al asociar las ruinas en Armenia con Semíramis y con los babilonios (y caldeos y asirios), Movsés estaba integrando el pasado precristiano de la región con tradiciones historiográficas con pretensiones universalizantes (específicamente, con la griega y la romana, pero también con la bíblica) que reconocían a esa reina como fundadora de Babilonia y otras ciudades antiquísimas. Lo que le importaba a Movsés no eran las ruinas de Semíramis en general, sino que algunas de esas ruinas estuvieran en Armenia —un territorio asediado a mediados del primer milenio d. de C. por imperios extranjeros y antagónicos—: el bizantino o romano, al occidente, y el persa, o más específicamente, sasánida, al oriente. Para Movsés, las ruinas de Semíramis en Armenia eran prueba de que los armenios habían sido parte de historias imperiales anteriores al dominio de romanos o persas.

Las inscripciones cuneiformes talladas en estelas y nichos eran de especial relevancia porque, según el historiador, había textos cuneiformes que contenían evidencia textual relativa a la más temprana historia armenia. Movsés habla incluso de «archivos» de reyes antiguos.²⁷ Nadie en la segunda mitad del primer milenio d. de C. habría podido leer textos cuneiformes directamente; pero Movsés reporta el supuesto contenido de algunos de esos textos a los que dice haber tenido acceso a través de traducciones del «caldeo» al griego.²⁸ La veracidad histórica del reporte no es de especial importancia. Jean-Pierre Mahé, uno de los más distinguidos estudiosos modernos de Movsés, ha sugerido —de manera osada— que el antiguo historiador se inventa sus fuentes de manera similar a como Jorge Luis Borges, en el prólogo de *Ficciones*, describe sus propias ceraciones literarias.²⁹ Lo que nos concierne no es la autenticidad de las fuentes de Movsés, sino el interés del historiador en los rastros del pasado y, sobre todo, en las ruinas inscritas, entendidas como soporte material de sus interpretaciones históricas.

Es fundamental aclarar que Movsés también sabía de otras explicaciones sobre el origen de esas mismas inscripciones. Entre los armenios que habitaban a orillas del lago de Van hubo quienes identificaron esas ruinas inscritas no con una reina de Mesopotamia, sino con un monstruo mítico. En su *Historia de los armenios*, Movsés menciona canciones populares que conmemoraban a un gigante «aterrador, alto, monstruoso, ñato, de ojos hondos y aspecto maligno» llamado Tork:

27 Sobre estos «archivos», ver la discusión de Thomson en su edición de *History of the Armenians*, 11-12.

28 El recurso de aludir a traducciones de inscripciones o libros en sistemas de escritura o idiomas desconocidos u obsoletos es un gesto convencional en la literatura griega y romana, ver Wolfgang Speyer, *Bücherfunde in der Glaubenswerbung der Antike. Mit einem Ausblick auf Mittelalter und Neuzeit*, Hypomnemata, Heft 24 (Göttingen: Vandenhoeck y Ruprecht, 1970). Sobre el uso de fuentes griegas por parte de Movsés, ver Aram Topchyan, *The Problem of the Greek Sources of Movses Xorenac 'i's History of Armenia*. Hebrew University Armenian Studies 7 (Dudley, MA: Peeters, 2006) y los documentos citados arriba de Traina 1991, 1995 y 1998.

29 Mahé, *Histoire de l'Arménie*, 39-46. La referencia a *Ficciones* se encuentra en la página 43. El prólogo de Borges dice: «Desvarío laborioso y empobrecedor el de componer vastos libros; el de explayar en quinientas páginas una idea cuya perfecta exposición oral cabe en pocos minutos. Mejor procedimiento es simular que esos libros ya existen y ofrecer un resumen, un comentario».

Cantaban que con sus puños [Tork] golpeaba rocas de granito en las que no había fisura alguna y que las rompía a voluntad en pedazos grandes y pequeños, y que las rayaba con las uñas y formaba tabletas, y así dibujaba con sus uñas águilas y otras cosas semejantes.³⁰

Las canciones sobre el gigante Tork no son un invento de Movsés —los intereses etnográficos del historiador son bien conocidos—,³¹ su mención debe entenderse más bien como el registro de un impulso vernáculo por explicar los rastros del pasado: esas canciones fueron parte de la conciencia histórica de quienes vivían a orillas del lago. De hecho, desde hace más de un siglo, se ha especulado que las historias que reporta Movsés explican las inscripciones cuneiformes alrededor de Van,³² y quizás también los ortostatos urarteos con diseños zoomorfos que uno puede ver aún hoy en el templo de Haldi en Ayanis (figura 11), o, menos probablemente, las signos jeroglíficos anatólicos (a veces también zoomorfos) que algunos armenios habrían visto y con los que ocasionalmente

30 Moses Khorenatsi 2.8 (Tbilisi, 1913); Thomson, *History of the Armenians*, 139; y Mahé, *Histoire de l'Arménie*, 164-165. Sobre el gigante Tork puede consultarse: James Russell, «The Formation of the Armenian Nation. The Dynastic Periods: From Antiquity to the Fourteenth Century», en *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, editado por Richard G. Hovannisian (New York: St. Martin's Press, 1997), 74-77; y James Russell, «Ancient Anatolians and Armenians», en *Proceedings of the Second International Conference on Armenian Linguistics [September 1987]*, editado por Liana Hovsepian, Nvard Parnasian, y Suren Simonian (Erevan: Armenian Academy Press, 1993), 31.

31 Russell, «Ancient Anatolians and Armenians», 77: «Movsēs Xorenac'i is seen, in his rendering of the song of Tork' angeleay, to have been a faithful recorder of oral traditions which were already in his time of millennial antiquity. Far from being a bookish embellisher, he is a primary source...». Ver también: Theo Maarten van Lint, «The Formation of Armenian Identity in the First Millenium», *Church History and Religious Culture* 89.1 (2009): 256.

32 Desde el siglo XIX, el nombre de Tork se ha asociado con el dios anatolio de la tormenta, conocido en hitita como Tarhunna y en luvio como Tarhunz, ver: Peter Jensen, *Hittiter und Armenier*. (Estrasburgo: Karl J. Trübner, 1898) y más recientemente J. A. C. Greppin, «Armeno-Luwica», *Revue des Études Arméniennes* 13 (1979-1978): 7-13.

interactuaron en Anatolia central.³³ Aunque no conozcamos muchos de los detalles de los mitos en cuestión, no hay duda de que las canciones populares sobre el gigante Tork existían independientemente de la *Historia de los armenios*.

No se sabe cuándo exactamente escribió Movses ni cuándo fueron compuestas las canciones sobre Tork, tampoco si esas canciones se cantaban todavía a orillas del lago de Van durante la vida del historiador o si Movses está reportando el contenido de tradiciones mucho más antiguas. Sin tener fechas precisas es difícil elucidar si estas dos explicaciones —una, según la cual las inscripciones eran los archivos de una reina mesopotámica y, otra, según la cual eran los divertimentos gráficos de un gigante monstruoso— eran contemporáneas y antitéticas. Lo cierto es que hay *otra* evidencia tanto textual como arqueológica sobre actitudes abiertamente hostiles frente a los restos del pasado en Armenia. Esa evidencia sí es fechable y sirve para contextualizar —al menos a grandes rasgos— la posición de Movses.

En los siglos cuarto y quinto d. de C., las ruinas locales, y más precisamente, las estructuras religiosas que no eran cristianas —es decir, los antiguos templos o lugares de congregación paganos y los altares de fuego zoroastristas— fueron motivo de ansiedad para los primeros evangelizadores y teólogos armenios. La ansiedad que estas estructuras incitaban entre esos intelectuales es evidente en algunos de los más tempranos textos escritos en armenio. Por ejemplo, en la refutación del zoroastrismo y otras doctrinas heréticas en Armenia, el teólogo del siglo IV/V d. de C. Eznik de Kolb incluye información que permite entrever algunos aspectos de la tradición local sobre ruinas y asentamientos abandonados. En una sección de su tratado *De Deo* en la que Eznik refuta la idea de que los monstruos existen, el teólogo sostiene que las entidades que supuestamente habitan en las ruinas como los *ishatsul* (un híbrido mitad asno, mitad humano llamado «onocentauro» en griego) no son entidades reales, sino apenas nombres acuñados por personas que han sido engañadas por demonios.³⁴ La refutación

33 Felipe Rojas y Valeria Sergueenkova, «Traces of Tarhuntas: Greek, Roman, and Byzantine Interaction with Hittite Monuments», *Journal of Mediterranean Archaeology* 27.2 (2014): 150-151.

34 Eznik de Kolb (Koghbat's'i), *De deo*, editado por Louis Mariès y Charles Mercier, *Patrologia Orientalis* tomo 28, fascículo 3-4 (París: Firmin-Didot, 1959), §122. Para otras ideas vernáculas sobre las moradas de monstruos locales y dragones, ver también §134 y el análisis de

de Eznik supone que, al menos para algunas armenios, poderosos monstruos como los onocentauros residían en las ruinas y los asentamientos abandonados de la región.

Asimismo, en la biografía de San Gregorio el Iluminador que escribió Agatángelos en la segunda mitad del siglo V d. de C.,³⁵ es claro que el proceso de conversión al cristianismo en Armenia requirió —al menos según el hagiógrafo— la destrucción sistemática del legado material precristiano de la región.³⁶ Para triunfar espiritualmente en el Cáucaso, San Gregorio, primer evangelizador y patrón de Armenia, arrasó con los monumentos de la región que confirmaban la existencia de otras religiones. Agatángelos también explica que, cuando San Gregorio atacó templos y altares, hubo demonios que se hicieron visibles y se opusieron a la destrucción.³⁷ Haya habido o no demonios, es fácil imaginar que al menos algunos de los religionarios cuyos monumentos estaban siendo destruidos trataron de resistir al embate cristiano. En todo caso, es muy probable que entre el folclor que combate el teólogo Eznik y las ruinas endemoniadas que quiere obliterar San Gregorio estuvieran las canciones sobre Tork y las estelas e inscripciones alrededor de Van sobre las que escribe Movses.

De otro lado, hay evidencia arqueológica que indica que, pasados tan solo dos siglos, había ocurrido un cambio fundamental entre las autoridades religiosas armenias frente a esos restos del pasado. Es claro que en los siglos VI y VII d. de C., hubo líderes armenios que reutilizaron estelas urarteas talladas con inscripciones cuneiformes para adornar iglesias alrededor de Van.³⁸

James R. Russell, *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard Iranian Studies, volumen 5 (Cambridge, MA: Harvard University, 1987), 205-217.

35 Sobre la fecha de composición de la *Historia de los armenios* de Agatángelos, ver Robert W. Thomson (ed.), *Agathangelos. History of the Armenians* (Albany: State University of New York Press, 1976), xxi-lxxiv.

36 En su historia Agatángelos explica en detalle este proceso de destrucción, supuestamente autorizado por una visión divina; ver, por ejemplo, los apartados §731-756 y 787.

37 Ver los apartados Eznik, *De deo*, §779 y §786.

38 Esas estelas, a veces se integraron sin modificación alguna en las iglesias, como ocurre, por ejemplo, en Astrovaberd. Ver Jean Michel Thierry, *Monuments arméniens du Vaspurakan*,



Figura 12. Estela urartea del rey Rusa II erigida en la catedral de Zvartnots (Shaun Dunphy/CC License)

La historiadora del arte Christina Maranci ha elucidado un caso sorprendente de reutilización. En la catedral de Zvartnots, en lo que ahora es Armenia, una estela con una larga inscripción urartea parece haber sido traída allí de otro lugar para ser erigida en la catedral sin modificación, es decir, con sus caracteres cuneiformes expuestos para que fueran vistas por la congregación (figura 12).³⁹ Según Maranci, Nerses III, *catolicós* o primado de la iglesia apostólica Armenia utilizó una estela de la edad de hierro para «erigir un templo local en el escenario global»,⁴⁰ es decir, para celebrar tanto su orgullo local como su cosmopolitismo en el siglo VII d. de C..

Es posible que Movsés estuviera escribiendo más o menos al mismo tiempo en que Nerses erigió su catedral. Ni el historiador ni el primado delatan ninguna ansiedad u hostilidad contra los rastros urarteos. Lo que les importa de las ruinas son su antigüedad y el prestigio de esas ruinas como evidencia de la antigua presencia de los armenios en la región. Las conexiones que Movsés traza entre las ruinas alrededor de Van y la reina Semíramis se pueden entender como una versión textual y, por ello, semánticamente explícita de lo que hace Nerses III en Zvartnots: una celebración del pasado local con pretensiones universalizantes.

CIUDAD DE MÉXICO: ¿BABILONIOS O TROYANOS?⁴¹

Mi tercer caso es más reciente y ocurre al otro lado del océano Atlántico. Babilonia no fue un tema de reflexión frecuente en la Ciudad de México durante

Bibliothèque archéologique et historique, tomo 129 (París: Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1989), 204.

39 Christina Maranci, *Vigilant Powers: Three Churches of Early Medieval Armenia*, Studies in the Visual Cultures of the Middle Ages, volumen 8 (Turnhout: Brepols Publishers, 2015), 177-184.

40 Maranci, *Vigilant Powers*, 184: «mounting a local shrine on the world stage».

41 El lector interesado puede consultar mi discusión de este caso en Felipe Rojas, «Babylo-nians in Sixteenth Century Mexico: Comparative Antiquarianism in the Work of Sahagún», en *The Allure of the Ancient: Early Modern Receptions of the Ancient Near East*, editado por John Steele y Margaret Geoga (Leiden: Brill, 2022), 286-311.

la segunda mitad del siglo XVI. Aun así, en los escritos de misioneros españoles hay ocasionales menciones a la ciudad y a su arquitectura y habitantes que merecen escrutinio.

La mención más interesante ocurre en el *Códice Florentino*, la monumental enciclopedia ilustrada del mundo azteca y nahua escrita bajo la dirección y supervisión del fraile franciscano Bernardino de Sahagún (1499-1590).⁴² Este enorme documento a dos columnas —una en náhuatl y la otra en castellano— fue concebido y dirigido por Sahagún con el fin de facilitar la evangelización católica en el valle de México y ejecutado con la ayuda directa de cuatro discípulos nahuas. El *Códice Florentino* describe en detalle muchos aspectos de la cultura de los aztecas: desde sus dioses hasta su visión de la conquista de Tenochtitlan; algunos pasajes conciernen ideas nahuas sobre el pasado local antes de la conquista española e incluso antes de la consolidación del imperio azteca.

En la columna náhuatl del vigesimonoveno capítulo del libro X, Sahagún y sus colaboradores hacen una comparación explícita entre los babilonios y los toltecas, primeros habitantes y gobernantes del valle de México (figura 13),

En este párrafo se habla de los toltecas, que primero se asentaron en esta tierra; que eran como la gente de Babilonia, sabios, conocedores, hábiles.⁴³

Aquí no hay visos de la decadencia moral de Babilonia, evidente en la Biblia.⁴⁴ El referente es positivo y la comparación está sustentada en el hecho de que los toltecas fueron protóctonos y «sabios, conocedores, hábiles». El texto pasa a explicar

42 Para una introducción al estado actual de investigación ver Jeanette Favrot Peterson y Kevin Terraciano, *The Florentine Codex: An Encyclopedia of the Nahua World in Sixteenth-Century Mexico* (Austin: University of Texas Press, 2019).

43 «*In jpan jn parrapho: vncan motenoa, in tulteca, in achto tlacapixoco, in njcan tlalli ipan: in iuhquijma babyloija tlaca, in mjmitanj in tlamitinjme, in jxtlamatque.*» La traducción del náhuatl es mía del texto que se puede consultar —con traducción al inglés— en: Bernardino de Sahagún, *Florentine Codex: General History of the Things of New Spain*, editado por Arthur J. O. Anderson y Charles E. Dibble, 13 volúmenes (Santa Fe and Salt Lake City: School of American Research and University of Utah, 1950–1982), 11:165 (libro X, «The People»).

44 Por ejemplo, en *Apocalípsis* 17.

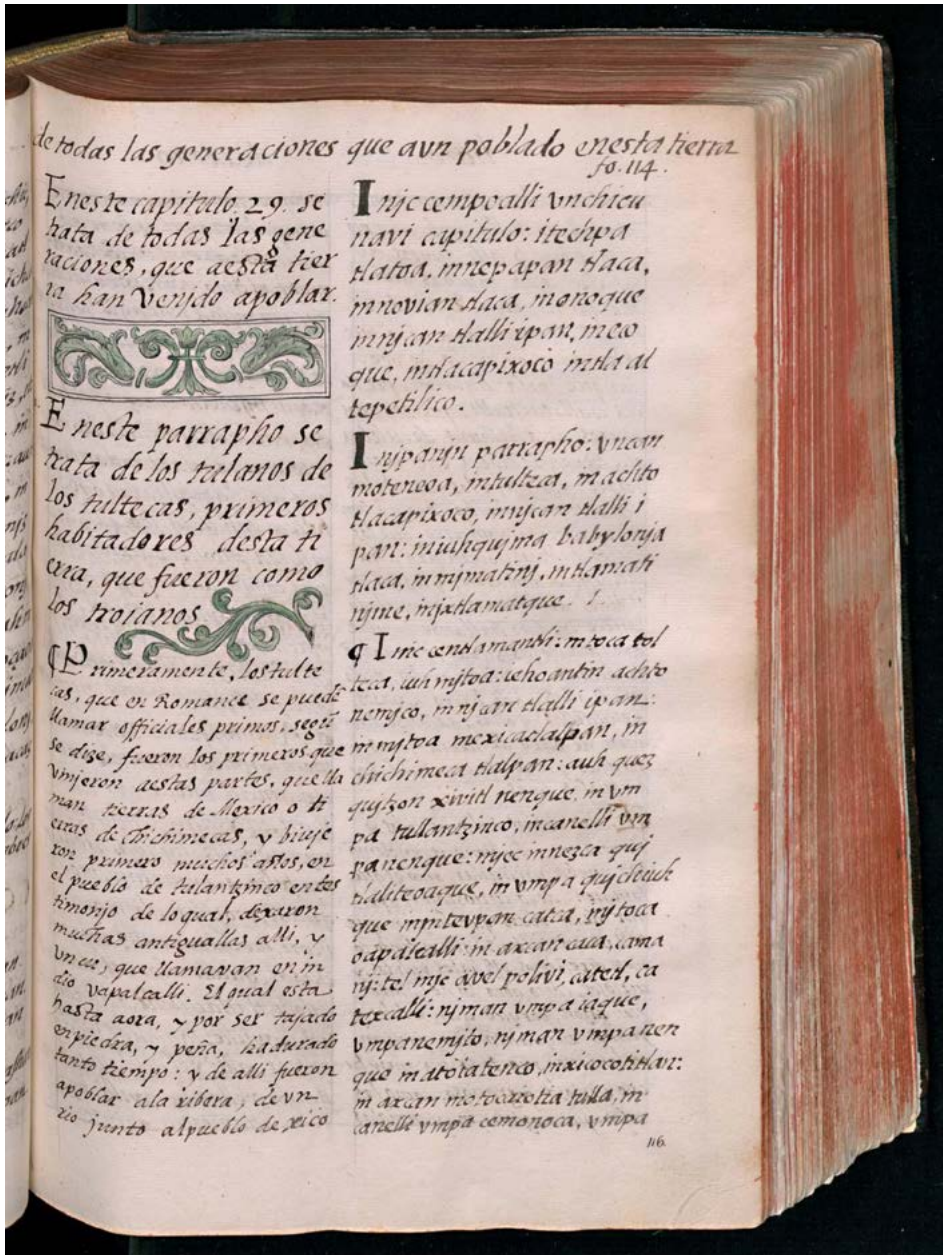


Figura 13. Foto de página del capítulo XXIX del libro décimo del Códice florentino (f. 114 v.), donde se comparan a los tulanos o toltecas con los babilonios (en la columna en náhuatl) y con los troyanos (en la columna en castellano).

en detalle que los toltecas fueron los primeros en inventarse o descubrir lo que podríamos denominar artes y ciencias. Entre sus logros culturales, Sahagún y sus colaboradores destacan el arte plumario; el tallado de piedras como la turquesa, la obsidiana y el jade; el conocimiento de las propiedades farmacéuticas de las hierbas y también la medicina y la minería. El texto nota, además, que los toltecas fueron escribas, lapidarios, carpinteros, alfareros, y tejedores;⁴⁵ además fueron pioneros en el estudio de la oniromancia, la astronomía, y el calendario; incluso sabían del zodíaco de doce constelaciones. El *Códice Florentino* sugiere que los toltecas fueron héroes civilizadores primigenios, como lo habían sido los babilonios al otro lado del océano Atlántico. Esta es una visión totalmente positiva de los babilonios que no corresponde a la imagen bíblica de Babilonia, pero que resuena con ciertas ideas antiguas y medievales sobre el papel de los babilonios en el desarrollo de las ciencias, especialmente de la astronomía.⁴⁶

En el prólogo en castellano al libro X, Sahagún había afirmado que la destrucción española de la cultura local en el centro de México había sido total.⁴⁷ Pero inmediatamente después de la comparación entre babilonios y toltecas que acabo de citar, Sahagún y sus alumnos señalan que aún había muchos rastros del pasado tolteca que daban fe de la antigua presencia de esa gente y sus logros en el valle de México. Según el *Códice Florentino* los toltecas habían dejado todo tipo de signos (*nezcayotl*) incluyendo pirámides, templos, montículos, una columna de piedra serpentimorfa, fragmentos de cerámica, cuencos, ollas, y morteros; también figurillas, brazaletes, y otras joyas. De hecho, el texto afirma que había rastros de los toltecas por doquier (*nobuiyan ca in innezca*). Esos rastros, signos de la antigüedad y la historia de los antiguos pueblos mexicanos, «se tomaban de la tierra» (*ano in tlallan*).⁴⁸

45 Vale la pena mencionar que es tal el prestigio cultural de los toltecas entre los nahuas que, en náhuatl, el etnónimo «tolteca» significa, así sin más, «artesano o artista».

46 Otto Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy* (Berlín y Heidelberg: Springer, 1975), 607-613.

47 El texto castellano con traducción al inglés se puede consultar en Sahagún, *Florentine Codex*, 1:75, («Introduction and indices»).

48 El texto relevante se puede consultar en náhuatl, con una traducción al inglés, en Sahagún, *Florentine Codex*, 11:165-167 (la cita es de la página 167).

Para contextualizar la comparación entre toltecas y babilonios es necesario tener en cuenta que, al llegar al valle de México, los misioneros franciscanos —y los europeos en general— habían encontrado no solo huellas de pasados locales profundos, sino también tradiciones indígenas que daban razón de los orígenes y significados de esas antigüedades. Desde hace varias décadas, historiadores y arqueólogos modernos han venido dilucidando el interés precolombino y colonial temprano en los restos de esos pasados locales, algunos de los cuales eran anteriores, no solo al momento de contacto colonial, sino incluso al ascenso imperial de los aztecas.⁴⁹ Una de las posibilidades más interesantes que ofrecen estos análisis es la de estudiar la interacción entre tradiciones europeas y americanas sobre el significado de los restos materiales del pasado⁵⁰ —lo que yo llamaría «arqueofilias» en contacto—.

Esos distintos sistemas de conocimiento no eran del todo disímiles: comparían, por ejemplo, el interés por los restos materiales del pasado y también la noción de que había habido civilizadores tempranos que habían construido estructuras enormes. Aunque Sahagún no dice explícitamente que los toltecas eran como los babilonios específicamente por su arquitectura, el fraile sabía, por experiencia personal y por estar en contacto con sus estudiantes, que uno de lo más conspicuos de todos los vestigios del pasado local eran las pirámides precolombinas, sobre todo las de Teotihuacan y Cholula. Como cualquier cristiano en el

49 Ver, por ejemplo, Emily Umberger, «Antiques, Revivals, and References to the Past in Aztec Art», *RES: Anthropology and Aesthetics* 13.1 (1987): 62-105; Byron Hamann, «The Social Life of Pre-Sunrise Things: Indigenous Mesoamerican Archaeology», *Current Anthropology*, 43.3 (2002): 351-382; Leonardo López Luján, *Arqueología de la arqueología: ensayos sobre los orígenes de la disciplina en México*. (Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, Editorial Raíces, 2017); y Leonardo López Luján, «Echoes of a Glorious Past: Mexica Antiquarianism», en *World Antiquarianism: Comparative Perspectives*, editado por Alain Schnapp, Lothar von Falkenhausen, Peter N. Miller, y Tim Murray, (Los Ángeles: Getty Research Institute, 2013), 273-294.

50 Ver Byron Ellsworth Hamann, *Bad Christians, New Spains: Muslims, Catholics, and Native Americans in a Mediterratlantic World* (Abingdon, Oxon & New York: Routledge, 2020) y Byron Ellsworth Hamann, «Las Relaciones Mediterratlánticas: Comparative Antiquarianism and Everyday Archaeologies in Castile and Spanish America, 1575-1586», en *Antiquarianisms: Contact, Conflict, Comparison*, editado por Benjamin Anderson y Felipe Rojas (Oxford y Havertown, PA: Oxbow, 2017), 49-71.

siglo XVI, Sahagún también sabía que el más famoso de todos los monumentos babilónicos era la Torre de Babel. Esa torre era mucho más que un mito bíblico en el valle de México. La famosa torre sirvió para explicar, por un lado, la diversidad lingüística,⁵¹ y por otro, algunas de las más conspicuas huellas físicas del pasado remoto que perduraban. Sahagún se refiere a la Torre de Babel dos veces en *Psalmódia Christiana*, un cancionero que el fraile —con ayuda de sus estudiantes— compuso en náhuatl con el fin de convertir a los indios. Una de las menciones ocurre en un canto llamado *Tlauculcuicatl* o «Canto de lamento»:

La gente del mundo acordó hacer una casa larga, su nombre es «Torre». Y así comenzaron una gran ciudad, su nombre es «Babilonia». Y así también comenzaron a construir la «Torre». Pero ÉL, nuestro Señor Dios, se sintió ofendido y dijo sobre ellos: «Muchos trabajan, levantan una casa larga, “Torre”. Y hay tan solo un idioma con el que se hablan. Es necesario que lo abandonen.»⁵²

Y otra en una canción dedicada a San Mateo:

Toda la gente del mundo acordó hacer una montaña enorme, y allí salvarse si el mundo se inundaba de nuevo.⁵³

51 Ver, por ejemplo, la gramática del purépecha del fraile franciscano Maturino Gilberti, quien entiende la labor lingüística de los misioneros europeos como un esfuerzo de reparación de la confusión babélica en Maturino Gilberti, *Arte de la lengua Tarasca ó de Michoacán* (Mexico: Juan Pablos, 1558). Con Anthony Pagden, *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge Iberian and Latin American Studies (Cambridge y New York: Cambridge University Press, 1982), 181.

52 La traducción al español es mía del texto náhuatl editado por Burkhart que también incluye una traducción al inglés: «*Omonotzq[ue] i[n] cemañoac tlaca, inic quichiuazque in viac calli, itoca Torre. Niman ic quipeoalti in vei altepetl, in itoca Babilonia, niman no ic quipeoaltique, quiuicaltique in Torre. Auh in iehoatzin in totecuió Dios, ic omoiolitlacotzino, oquimitalhui. Ca miequinti in tlatequipanoa, in quiquetza vijac calli Torre: auh ca ça[n] centlama[n]tli in intlato, inic monotza, monequi quicaoazque*». Louise M. Burkhart, «Sahagun's "Tlauculcuicatl", a Nahuatl Lament», *Estudios de Cultura Náhuatl* 18 (1986): 209.

53 Bernardino de Sahagún's *Psalmódia Christiana*, editado y traducido por Arthur J. O. Anderson (Salt Lake City: University of Utah Press, 1993): «*Omonotzque in isquichti en ce-*

La descripción de «una montaña enorme» y antropogénica es de especial interés porque, en náhuatl específicamente, y en Mesoamérica de manera general, las pirámides precolombinas se entendían con frecuencia como «montañas hechas por el hombre». ⁵⁴ En el *Códice Florentino*, por ejemplo, las pirámides de Teotihuacan y Cholula se describen precisamente en estos términos:

Hoy yacen las pirámides [de Teotihuacan] como pequeñas montañas, aunque son artefactos hechos a mano. Hay un cavidad de donde sacaron la piedra para erigir las pirámides. Y las erigieron muy grandes, la del Sol y la de la Luna, justo como si fueran montañas. Es increíble cuando dicen que son un artefacto hecho a mano, pero en ese entonces habían vivido gigantes. También es prueba clara de esto el «Tlachihuatepetl» de Cholula, que es de barro y de estuco. Es claro [que estas montañas] fueron erigidas, fueron construidas. ⁵⁵

Sahagún no fue el único fraile franciscano en el siglo XVI que se interesó por las pirámides. Algunos —quizás muchos— de sus hermanos también lo hicieron y se sirvieron del mito de la Torre de Babel para explicarlas. Fray Toribio de Benavente (1482-1568), conocido como Motolinía, estuvo fascinado por la Gran Pirámide de Cholula e investigó su historia. Halló, a través de informantes locales, por ejemplo, que esa estructura había sido mucho más alta en el pasado que cuando él la había visto; también estuvo presente cuando un grupo de personas, al excavar sus laderas, encontró «ídolos e idolatrías ofrecidas al demonio».

manaoc tlaca, inic quichiuzque centel tepetl, cenca vecapan, en vncan momaquistizque, intla oc ceppa apachiuz en cemaaoac».

54 Aquí discuto la noción de montañas antropogénicas entre los nahuas y sus evangelizadores franciscanos; sobre la misma noción entre los maya, ver Andrea Joyce Stone y Marc Zender, *Reading Maya Art: A Hieroglyphic Guide to Ancient Maya Painting and Sculpture* (New York: Thames & Hudson, 2011), 139.

55 Sahagún, *Florentine Codex*, 1:192 (libro X, «The People»): «*in axcan onoc in tzaqualli: iuhqujn tepetotonti, ca ça iê matica tlachioalli, ca coiontoc, in vncan qujqujxtique tetl, injc qujt-lalique tzaqualli: auh injc cenca vevei qujt-lalique, in tonatiuh itzaqual, ioan in metztli, iuhqujn-ma çan tepetl: ca njman amo neltoqujztli, in mjtoz, matica tlachioalli: ca oc qujnamêti nenca in jqvac. No cenca vel itech neci, in cholollan ca tlachioaltepetl ca xanio, ca tlaqujlllo, ca neztica, in çan tlatlalilli, in çan tlachioalli».*

Además, para escribir su propia descripción de los templos indígenas [o *teocalli*], Motolinía midió personalmente la base de una pirámide en un «pueblo de tamaño medio llamado Tenayuca». Al hablar de la Gran Pirámide de Cholula, Motolinía invoca el mito de la Torre de Babel en un pasaje que vale la pena citar en extenso para ilustrar la familiaridad del fraile con la mitología local sobre el origen de la estructura:

[...] El cual [i. e., *teocalli*] comenzó para le hacer más alto que la más alta sierra de esta tierra, aunque están a vista las más altas sierras que hay en toda la Nueva España, que son el volcán y la sierra blanca, que siempre tiene nieve. Y como estos porfiasen a salir con su locura, confundiólos Dios, como a los que edificaban la Torre de Babel, con una gran piedra que en figura de sapo cayó con una terrible tempestad que sobre aquel lugar vino, y desde allí cesaron de más labrar en él. Y hoy día es tan de ver este edificio, que si no pareciese la obra ser piedra y barro, y a partes de cal y canto, y de adobes, nadie creería sino que era alguna sierra pequeña.⁵⁶

La idea de que un observador podría confundir una pirámide con una montaña natural es especialmente interesante porque, en náhuatl, la Gran Pirámide de Cholula se llamaba «Tlachihualtepetl», que significa literalmente «montaña artificial». Algunos franciscanos entendían la etimología de ese nombre. Aproximadamente una generación después de Sahagún, Fray Juan de Torquemada aquí (1562-1624) vuelve a hacer explícita, por un lado, la comparación entre la Torre de Babel y la Gran Pirámide de Cholula y, por otro, el hecho de que el tamaño y el estado del edificio en ruinas hacían que pareciera una montaña natural, es decir, más allá de las capacidades arquitectónicas o ingenieriles humanas:

Enmedio de esta gran poblazón se comenzó aquel gran cu [o sea, templo indígena] y altar que se quedó comenzado como la Torre de Babel.

56 Toribio de Benavente (Motolinía), *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, editado por Edmundo O'Gorman, Serie de historiadores y cronistas de Indias 2 (México: Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1971), 51-52; véase también 52 (informantes y excavaciones) y 49 (medición de la pirámide en Tenayuca).

Es un edificio tan grande que admira haber de creer que a mano se hubiese hecho; porque considerado y visto es un cerro muy grande que debe de tener de ruedo y falda más de un cuarto de legua y de alto bien más de cuarenta estados; fue hecho de adobe y piedra, todo puesto por muy gran concierto; y aunque luego que lo iban haciendo y levantando debía de estar con forma de relejes y gradas bien concertado ahora no las tiene; pero échase bien de ver que en otro tiempo las tuvo. Está de presente a manera de cerro natural, lleno todo y cercado de yerba y otros matorrales y plantas. El intento que tuvieron en hacerle debió de ser mostrar la grandeza de su poder y que pues el lugar era deífico, le hiciesen altar tan alto que pareciese que de él podía ser fácil subir al cielo. Esta obra no llegó a colmo y así se quedó en sus cimientos que según su traza sin duda lo eran para un muy gran edificio. En este lugar pusieron los religiosos de San Francisco (que son los que desde sus principios los han doctrinado e industriado en la fe y ahora los administran los santos sacramentos y doctrina cristiana) una cruz luego que entraron en él hasta que edificaron en el mismo lugar una ermita de la vocación de Nuestra Señora de los Remedios.⁵⁷

La arqueofilia franciscana en Nueva España estuvo definida por la ambivalencia: el deber de erradicar el soporte material de la idolatría, por un lado, y, por el otro, el deseo de estudiar y comprender esos monumentos y objetos como las pirámides y otras huellas del pasado remoto y reciente. El valor de lo que hoy podría describirse anacrónicamente como evidencia «arqueológica» se estaba redefiniendo entre nahuas y españoles.

Los franciscanos procedieron a menudo de forma analógica mientras trataban de dar sentido al pasado y al presente mexicanos. Abundan los ejemplos de tales analogías: unas involucran objetos portátiles, otras, monumentos y personas. Motolinía comparó dos flechas antiguas que los indios (tlaxcaltecas) trataban como reliquias venerables y usaban como objetos de adivinación militar con

57 Juan de Torquemada, *Monarquía indiana: De los veinte y un libros rituales y monarquía indiana, con el origen y guerras de los indios occidentales, de sus poblaciones, descubrimiento, conquista, conversión y otras cosas maravillosas de la misma tierra*, editado por Miguel León-Portilla, Biblioteca Porrúa 41-43 (México: Editorial Porrúa, 1969), 386 (volumen I, libro tercero, capítulo XIX).

la copa de plata de José mencionada en *Génesis* 44: 1-17.⁵⁸ También afirmó que «estos mexicanos fueron en esta tierra como en otro tiempo los romanos...».⁵⁹ Torquemada interpreta los sitios religiosos mexicanos señalando varias coincidencias entre ellos y las descripciones del templo de la diosa siria en la antigua Hierápolis romana (cerca de Manbij, Siria).⁶⁰ Más allá de estas comparaciones individuales, los franciscanos y sus estudiantes se tuvieron que enfrentar a la dificultad de determinar cómo se podían combinar la historia remota de las Américas con la historia cristiana universal.

Para concluir este ejemplo, vale la pena reflexionar sobre una divergencia intrigante en las columnas en náhuatl y castellano, porque en esa divergencia vislumbramos los desafíos y las oportunidades que los franciscanos y sus estudiantes enfrentaron al intentar encontrar analogías adecuadas entre lo que entendieron que era cierto en el Viejo Mundo y lo que estaban experimentando en México. Según la columna náhuatl, los toltecas eran como los babilonios. Pero la columna en castellano dice:

En este párrafo se trata de los tulanos, de los toltecas, primeros habitantes de esta tierra, que fueron como los troyanos.⁶¹

58 Motolinía, *Memoriales de fray Toribio de Motolinia* (México, Paris, y Madrid: Luis García Pimentel, 1903), 14: «...é de los más antiguos que allí vinieron tenían [i.e., los tlaxcaltecas] dos saetas, las cuales guardaban como preciosas reliquias, y en las guerras las tenían como el vaso ó taza de José, en el cual pensarían los egipcianos que tenían arte de agorear. Estas saetas tenían ellos por principal señal para saber si habían de vencer, ó si debían proseguir la batalla ó retirarse afuera».

59 Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, editado por Serna Arnaiz y Bernat Castany Prado, Anejos de la Biblioteca Clásica de la Real Academia Española (Madrid: Real Academia Española—Centro para la Edición de los Clásicos Españoles, 2014), 193.

60 La principal fuente clásica de Torquemada es el ensayista romano Luciano. En este mismo capítulo, Torquemada también se refiere a elementos en México para explicar un fenómeno supuestamente milagroso en el templo de Siria. Torquemada, *Monarquía indiana*, 233-238 (volumen 3, libro 6).

61 Bernardino, de Sahagún. *Historia general de las cosas de Nueva España*, editado por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Grandes libros de la historia de México (México: Fomento Cultural Banamex, 1982), 650 (volumen 2, libro 10).

Uno podría imaginar que un franciscano del siglo XVI querría enfocar una idea negativa de Babilonia, como ocurre con la Torre de Babel en la *Psalmodia*, y sugerir que los habitantes del valle de México, remotos descendientes de Noé, habían sido decadentes y corruptos desde tiempos inmemoriales. Pero este no es el caso. La comparación con Babilonia es, como he dicho, positiva. Los autores indígenas de la columna náhuatl —porque fueron indígenas quienes escribieron el náhuatl con la bendición de Sahagún⁶²— invocan a los babilonios para explicarle a sus lectores que los toltecas eran «sabios, conocedores, hábiles». La referencia a los babilonios en la columna náhuatl presenta a los antepasados de los mexicas como un pueblo altamente sofisticado. La prueba material de la antigüedad y la excelencia artística de los toltecas se encontraban en el suelo: en los rasgos que habían dejado por doquier.

La mención de los troyanos en castellano extiende a un pasado remoto la afirmación de Motolinía de que los aztecas eran como los romanos. Sahagún debió haber imaginado tanto a los toltecas como a los troyanos como pueblos itinerantes de antaño cuyos descendientes eventualmente fundarían poderosos imperios, respectivamente el azteca y el romano. Aunque los franciscanos no dicen explícitamente que la Gran Pirámide de Cholula es la Torre de Babel o que los toltecas son los babilonios, para Sahagún o, mejor dicho, para sus coautores náhuatl, la historia y antigüedades del valle de México hacen parte de una única historia universal cristiana que se extiende hasta la del más temprano imperio en Asia: Babilonia.

OTROS PASADOS Y EL MISMO

La recurrencia de Babilonia como horizonte cultural conecta estas tres historias a través de tres continentes y dos milenios. El rango geográfico y temporal es inusual —acaso también imprudente—. Sin duda, los tres casos son distantes y distintos. Incluso si pensamos solo en los textos que he usado para llevar a cabo esta investigación, la heterogeneidad es obvia. En Afrodisias, casi todas las

62 Es importante mencionar que, el llamado *Códice Matritense*, un manuscrito que contiene textos sobre los que el *Códice Florentino* está parcialmente basado, contiene la comparación entre toltecas y babilonios en una nota al margen escrita en la mano temblorosa de Sahagún (f172r).

fuentes textuales relevantes fueron originalmente escritas en griego antiguo; en Van, en armenio antiguo y en griego; y en México, en náhuatl antiguo y en español. Estos idiomas no son normalmente estudiados lado a lado.

La diversidad de los tres casos se extiende al dominio religioso en el que a veces estuvieron involucradas las antigüedades en cuestión. En Afrodísias del siglo I d. de C., la religión dominante era lo que se podría denominar el politeísmo griego y romano —Afrodita era patrona de la ciudad, como lo indica su nombre—. No había motivos religiosos que distinguieran a quienes celebraban el horizonte pro-babilónico, por así llamarlo, de quienes preferían otros horizontes para explicar las ruinas locales; tampoco había ninguna animadversión frente a esos restos del pasado. En los otros dos casos, por contraste, rupturas profundas determinaban cómo debían entenderse las ruinas. En Armenia de mediados del primer milenio d. de C., un cristianismo incipiente competía furiosamente no solo con el legado cultural del paganismo caucásico, sino también con el zoroastrismo de los soberanos persas que reinaron esporádicamente allí. Y en México, otro cristianismo incipiente —al menos para los indígenas americanos— se enfrentaba a politeísmos precolombinos, a veces tratando de anularlos, a veces transformándolos y transformándose para incorporarlos.

Los actores principales son heterogéneos, pero quizás menos de lo que parece a primera vista. En Afrodísias, es probable que las mismas élites locales de la ciudad fueran quienes hubieran celebrado tanto a la reina Semíramis como a sus propios ancestros como héroes civilizadores. Quizás la fundación de la ciudad fuera tan reciente en el siglo primero d. de C., que no existían grandes rupturas en la memoria social de Afrodísias, es decir, quizás los descendientes de los «cofundadores» ejercían un monopolio total sobre el pasado cívico. Parece más probable, sin embargo, que simplemente no podamos reconstruir narrativas alternativas a las de esas élites que identificaban a veces a la reina, y a veces a sus propios ancestros, como próceres.

En Van, por otro lado, podemos vislumbrar múltiples historias oblicuas y encontradas. Movsés de Khorene, un autor cristiano con enormes ambiciones intelectuales, podía celebrar a Semíramis para extender la historia de los armenios a pasados que eran reconocibles en la tradición histórica griega y romana. Sin embargo, Movsés también incluye en su recuento erudito las canciones populares sobre un gigante dado a hacer garabatos en la piedra. Mientras que los primeros

evangelizadores armenios querían obliterar los restos precristianos del pasado local, Moisés estaba interesado en resaltar el valor cultural de esas antigüedades.

Por último, en México la mención de los babilonios y de su famosa torre servía para conectar dos tradiciones históricas que apenas comenzaban a reconocerse la una a la otra. Aunque los arqueófilos nahuas se hubieran encontrado tan solo recientemente con los arqueófilos europeos, los dos tenían estrategias epistemológicas comunes. Tanto los misioneros franciscanos como sus estudiantes nahuas estaban interesados en los rastros «arqueológicos» que había en el valle de México. La mención de los babilonios en la columna náhuatl del *Códice Florentino* es especialmente intrigante porque contrasta con la mención de los troyanos en la columna castellana: los hijos de los nobles aztecas que escribieron sobre los toltecas sabían que la historia local era profunda —acaso más profunda que la de España y la de Roma, e incluso la de Troya—.

Los tres casos no son ni siquiera totalmente independientes aunque su yuxtaposición sea inesperada y aunque cada una de ellos incorpore elementos que habrían sido totalmente incomprensibles en los otros dos. Al compararlos, se hace claro que los tres casos comparten importantes semejanzas. Resalto tres:

Primero, lo que acabo de sugerir en el caso de México es cierto también en Van y en Afrodiasias: las asociaciones con Babilonia no eran solamente especulaciones mentales, se sustentaban siempre en restos locales visibles y tangibles. Cuando distintos intérpretes en esos tres lugares y tiempos quisieron enfocarse en el pasado babilónico, lo hicieron para dar razón de ruinas que existían en su territorio: la colina del teatro de Afrodiasias y el castillo de Gordiouteikhos; los nichos tallados en la acropolis de Van y las estelas y ortostatos con inscripciones cuneiformes y figuras zoomórficas que dejaron los reyes de Urartu; y los restos de la enorme pirámide de Cholula. Aunque esas antigüedades fueran diversas, el esfuerzo por encontrar el sustento material de un horizonte histórico fue un gesto común, y no solo entre los intérpretes pro-babilónicos, sino también entre sus interlocutores que sabían que la autoridad histórica podía o debía sustentarse con evidencia física.

Segundo, el nombre de Babilonia y el de su semimítica reina Semíramis hacen parte tanto de las tradiciones históricas griega y romana, como del legado religioso bíblico. Esos nombres cumplen funciones afines en Afrodiasias, en Van, y en la Ciudad de México: sirven para marcar la distancia temporal entre ciertas ruinas locales y el presente en el que fueron consideradas «babilónicas», así como

para otorgarle a esas ruinas el prestigio cultural de héroes civilizadores primigenios. En cada uno de los casos anteriores hubo personas que sabían que Babilonia era una urbe antigua de reputación ambigua, pero no exclusivamente negativa. A veces, Babilonia podía ser sinónimo de decadencia, pero la ciudad también podía servir para recordar un impulso civilizador temprano de reyes y reinas cuyos diversos logros culturales eran dignos de admiración. En la *Historia de los armenios* de Movsés de Khorene y en el *Códice Florentino*, el horizonte cultural babilónico ayuda a enfocar la antigüedad y el valor cultural de ruinas locales, aun entre cristianos que sabían de la reputación negativa de Babilonia en la Biblia.

Tercero, en los tres casos, la celebración del horizonte cultural babilónico ocurre en circunstancias de contacto cultural y expansión de imperios cuyos propios historiadores reconocían, al menos vagamente, la importancia cultural de Babilonia: el imperio romano en Afrodiasias, el bizantino y el sasánida en Van, y el español en la ciudad de México. Los tres casos tienen semejanzas también a nivel político. Todos ocurrieron en situaciones de expansión imperial. El horizonte babilónico sirvió para acoplar diferentes narrativas históricas en circunstancias de contacto colonial en las que explicaciones locales sobre los restos materiales del pasado se vieron enfrentadas a historias imperiales universalizantes según las cuales las ruinas monumentales eran el legado material de una sucesión de imperios de la que esos mismos historiadores hacían parte. El horizonte babilónico no era simplemente un borrador con el que un discurso imperialista y colonizador cancelaba narrativas locales a su paso. Si tuviéramos que compararlo con una herramienta, el horizonte babilónico sirvió, al menos en estos casos, como una bisagra que le permitió a intérpretes locales —por lo general de élite— acoplar historias universales con rastros materiales del pasado que ya tenían valor cultural propio.

Quiero insistir, por último, en otra característica común: la recurrencia de Babilonia no era inevitable. De hecho, otros horizontes culturales no sólo existían sino que fueron preferidos por intérpretes antiguos en Afrodiasias, en Van, y en la Ciudad de México. Aunque el término «Babilonia» permanezca relativamente estático, ese nombre no es un lastre. Al contrario, su empleo requiere de cierta erudición histórica e incluso de sensibilidad «arqueológica», si el lector me permite el anacronismo. Cuando una persona se enfocó en un pasado babilónico y lo ubicó en un rastro del pasado local, otros intérpretes —y, de hecho, a veces los mismos intérpretes en otros

momentos— prefirieron horizontes culturales distintos para explicar esos mismos rastros. El horizonte cultural babilónico fue una opción entre otras posibles. Hubo otros pasados.

AGRADECIMIENTOS

Le agradezco a Byron Ellsworth Hamann por sus comentarios, a Dan Plekhov por haber producido el mapa incluido en este capítulo, y a Sarah Newman, como de costumbre, por incitarme a pensar sobre lo que es y lo que ha sido un rastro arqueológico con mayor precisión y profundidad de la que sería capaz solo.

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?

