



El Museo Nacional del Perú como tecnología de poder colonialista, 1826-1828

Jeremy Dioses Campaña¹

Resumen

En este trabajo analizaremos la agencia del Museo Nacional del Perú en su génesis y sus primeros años de existencia, con el objetivo de examinar las permanencias del pensamiento colonial y su injerencia en la desarticulación del sujeto autóctono mediante la separación de dicho sujeto de su materialidad. En este sentido, la originalidad del texto no se encuentra en las discusiones ya desarrolladas por peruanistas sobre la descolonización, sino en el análisis del colonialismo y su injerencia en la mencionada separación entre el sujeto autóctono y su materialidad durante el siglo XIX. Asimismo, la preocupación por explorar esta realidad subjetiva ha sido motivada por las discusiones teóricas ya existentes sobre la necesidad de la producción epistemológica para la existencia del sujeto.

Palabras claves: museo nacional, colonialismo, fetichismo, materialidad autóctona.

*The National Museum of Peru as a technology of colonialist power,
1826-1828*

Abstract

In this paper, we will analyze the agency of the National Museum of Peru in its genesis and its first years of existence, with the aim of examining the permanence of colonial thought and its interference in the disarticulation of the autochthonous

1 Magíster en Historia por la Universidad Federal Juiz de Fora, Minas Gerais, especializado en narrativas e imaginarios. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7003-1377>. Correo electrónico: jdiosescampana@gmail.com

Citar como: Dioses, J. (2024). El Museo Nacional del Perú como tecnología de poder colonialista 1826-1828. *Revista del Archivo General de la Nación*, 39 (2), 7-27. DOI: <https://doi.org/10.37840/ragn.v39i2.171>

subject through the separation of this subject from its materiality. In this sense, the originality of the text is not to be found in the discussions already developed by Peruvians on decolonization, but in the analysis of colonialism and its interference in the aforementioned separation between the native subject and its materiality during the nineteenth century. The concern to explore this subjective reality has been motivated by the already existing theoretical discussions on the necessity of epistemological production for the existence of the subject.

Keywords: national museum, colonialism, fetishism, indigenous materiality

Introducción

Los museos en el siglo XIX, fenómeno social de origen occidental, fueron instituidos como paradigma en América. Este hecho representó la aplicación de una técnica de control colonial que, por su naturaleza, intentaba validar las costumbres occidentales sobre las autóctonas a través de la creación de imaginarios sobre los componentes de la sociedad en donde se yerguen, y en donde lo occidental se percibe como lo civilizado y lo autóctono se considera atrasado. Por esta razón, los discursos que se desarrollaron tanto en Europa como en América estuvieron en función de mantener dicha jerarquización.

Pero, ¿cómo se llevó a cabo en el ámbito de los museos? A partir de las libretas de viajeros —preservadas en las colecciones del Musée du Quai Branly, las exposiciones del Museo Etnográfico de Ginebra, y las fuentes sobre el Museo Nacional del Perú en el Archivo General de la Nación— se ha podido observar que estas fuentes, lo que comparten, es la evidencia de la influencia del colonialismo sobre la materialidad autóctona, la cual es operacionalizada en el lenguaje, cambiando los nombres (significantes) para desvirtuar su significado. Y también por el fetichismo, que se incorpora para afectar a la materialidad, convirtiéndola en un objeto valorizado por elementos como la antigüedad, lo «raro», el material, entre otros indicadores, pero dejando de lado aspectos rituales o de otra índole, propios de su epistemología originaria.

En efecto, la originalidad del presente trabajo se encuentra, precisamente, en la incorporación de espacios de discusión que aún no han sido objeto de un análisis exhaustivo, a diferencia de aquellos estudios consolidados sobre el colonialismo en otros ámbitos de la sociedad peruana, entre los cuales sobresalen las valiosas contribuciones de investigadores como Carmen Mc Evoy, Cecilia Méndez, entre otros.

El colonialismo occidental, como sistema de pensamiento, ha estado presente en América desde la llegada de Colón hasta la actualidad. La primera representación cultural europea sobre el continente americano se encuentra en los escritos de Cristóbal Colón, especialmente en su diario y en la carta enviada a Luis de Santángel en 1493. En estos textos se formaron los primeros imaginarios occidentales sobre los habitantes del nuevo territorio, quienes más tarde serían denominados «americanos». La carta a Santángel, al ser impresa y difundida en Europa, tuvo un papel clave en la

construcción y propagación de esa visión inicial del «Nuevo Mundo». La construcción de esta visión se realizó en detrimento de los pobladores autóctonos y sentó las bases para representaciones posteriores, las cuales mantuvieron esta misma lógica.

Es importante mencionar que Colón, además de ser el iniciador del colonialismo occidental en América, introduce en estos contextos el modelo del explorador y conquistador, el cual se manifiesta principalmente en el siglo XVI. Más adelante, este modelo va a cambiar, convirtiéndose en un explorador científico (siglo XIX), un viajero y un aventurero, entre otros modelos que forman parte del perfil del «colonizador blanco», concepto desarrollado por Akassi (2021).

Dicha afirmación se sostiene en los puntos de encuentro existentes en la esencia de estos arquetipos. El primer elemento es su capacidad de reflexionar sobre la realidad, explicarla y ordenarla a partir de principios y valores creados en su sociedad, pues la capacidad de reflexionar le permite ser «sujeto». El segundo elemento es que lo «étnico» ha estado presente en el discurso de todos ellos, permitiéndoles sostener su auspiciosa posición en la estructura social; por esta razón, durante el siglo XIX hubo personas que deseaban integrarse a este grupo étnico, entendido como «blanco»². El tercer elemento característico es que todos estos arquetipos tenían el propósito de destruir la cultura autóctona, y la práctica que les permitió consolidar sus intenciones fue la construcción de un imaginario que atacaba, en diferentes niveles, a los no europeos (autóctonos, africanos y asiáticos); no obstante, a los europeos se les reservaba una posición privilegiada en la estructura social³.

A partir de esta lógica surgen preguntas fundamentales como: ¿qué es, y quién representa lo «civilizado»?, ¿qué significa «ser humano»? Estas preguntas, propias del contexto del siglo XIX, sirvieron como base para validar lo que podía ser considerado conocimiento legítimo, y qué debía ser descartado, adjudicándoles categorías como superstición o hechicería. Así, se legitimaba como «civilizado» a quien se ajustara a los esquemas occidentales, sucediendo lo opuesto con aquel que rechazara dichas formas y continuara practicando sus propios esquemas culturales.

Es el «sujeto colonizador blanco» quien impone su propia forma de medir (dimensionar) la realidad, desplazando y subordinando otras epistemologías inherentes a las

2 Realidad que puede ser observada en la omisión de los orígenes étnicos de algunos personajes de la época como Clemente Palma, por ejemplo.

3 Para comprender mejor que los imaginarios son una invención propia de cada civilización, utilizada para interpretar la realidad, podemos analizar distintos ejemplos históricos. En el territorio que hoy conocemos como Perú existieron cronistas autóctonos que cuestionaron las prácticas de los europeos, entre ellos Huamán Poma de Ayala y, en algunas partes de su obra, el Inca Garcilaso de la Vega, quien también expresó críticas hacia los españoles.

Sin embargo, esta visión crítica no es exclusiva de América, pues también se encuentra en otras regiones del mundo como el Japón actual. Entre las fuentes más tempranas que describen a los europeos de manera negativa se encuentran el *Nihon Shoki*, el *Namban Jinbutsu Shi* («Crónica de los personajes bárbaros del sur») y otras obras. En estos textos, los europeos son retratados con características físicas inusuales y costumbres consideradas toscas, reflejando la percepción que se tenía de ellos en ese contexto.

sociedades no europeas. Esta imposición no solo afectó el ámbito del pensamiento y la conceptualización del mundo, sino que también se manifestó en la interpretación y apropiación de producciones materiales construidas bajo lógicas ajenas a Occidente, imponiéndoles otras narrativas. En este caso específico, se refiere a la materialidad perteneciente a las sociedades andino-amazónicas⁴.

Así, el colonialismo⁵, en su amplio espectro, no solo se compone de la creación de estos imaginarios (colonización de los imaginarios), sino también de la colonización física y, con ella, la destrucción de las formas culturales autóctonas y la posesión de sus bienes. Este último punto generó una práctica que se desarrolló constantemente en los espacios coloniales peruanos, llegando a ser incluso reglamentada en el período republicano.

Al respecto tenemos a Miguel Luque Talaván (2012) quien ha tratado sobre los llamados «libros de las huacas» (espacios sagrados) en la época colonial y sobre cómo el gobierno de la Corona ejerció un control sobre la materialidad enterrada en el espacio invadido y dominado por los españoles. En dicha investigación, el autor subraya la promulgación de algunas leyes que nos parecen interesantes para entender lo que sería, posteriormente, el espíritu de la legislación del Estado peruano republicano con respecto a las huacas. De las leyes comentadas en el texto, resaltamos las siguientes:

«— Que en descubrir tesoros se guarde la forma desta ley» (Ley 1, Título 12, Libro 8).

«— Que de los tesoros hallados en sepulturas, oques, templos, adoratorios, ó heredamientos de los Indios, sea la mitad para el Rey, haviendo sacado los derechos, y quintos» (Ley 2, Título 12, Libro 8).

«— Que el que hallare sepulturas las registre» (Ley 3, Título 12, Libro 8).

«— Que en el descubrimiento de tesoros, Guacas, enterramientos, y minas se guarde con los indios lo ordenado con los Españoles» (Ley 4, Título 12, Libro 8).

«— Que los Visitadores, è Iglesias no tienen derecho à los tesoros, ni bienes de Adoratorios, y Guacas, y el ganado se aplique al Rey» (Ley 5, Título 12, Libro 8).

«— Que no se traigan Indios a buscar sepulturas, ni hazer hoyos para sacar tesoros» (Ley 14, Título 10, Libro 6).

A partir de estas normativas, se puede reconocer que la Corona española tenía como objetivo primordial la separación del nativo y su creación, que se manifiesta en esta materialidad. Esto dio lugar, por tanto, a un acercamiento legal de los occidentales y occidentalizados a la materialidad autóctona, lo que resultó en el desplazamiento y la marginalización de sus creadores, así como en la adquisición legal de estas manifestaciones culturales.

4 Clasificación realizada por Javier Lajo (2005).

5 Sobre colonialismo, véase: Akassi, 2022: -----; Lajo, 2005: -----; Dioses, 2020: 5-15; Dioses & Olander, 2023.

Con la emergencia de la República, no cambia la estructura social, lo cual se puede percibir a través de los textos citados anteriormente. Una de las explicaciones que clarifican cómo se estructura la realidad social posterior al período colonial, permitiendo su adaptación a nuevos contextos políticos y sociales, es la de John Scott (2011), quien afirma que esta es el resultado de la confluencia de las estructuras institucional y relacional, funcionando la primera como una norma que regula el comportamiento de los individuos y creando, asimismo, un marco que permite a los individuos actuar, sometiéndose a esos límites.

La estructura institucional comprende, entonces, los grupos de expectativas normativas que forman la organización esquelética de un sistema social. Las instituciones se sostienen a través de una red de creencias entrelazadas y reglas de acción que se mantienen en las mentes individuales como conocimiento disperso, y se reproducen o transforman mediante la interacción comunicativa (Scott, 2011: 159-).

Sin embargo, las normas no siempre son respetadas, por lo cual la estructura relacional cumple un papel clave al reforzarlas y prevenir su desacato mediante incentivos morales, logrando que los sujetos acaten las reglas, ya sea por obligación o por convicción moral. El aspecto relacional de esta última, comprende patrones reales de asociación y circulación entre agentes. La asociación es «interacción y comunicación social recurrente» a través de la cual se transmiten los mensajes y se transmiten las actitudes (Scott, 2011: 159).

Los estudios en historia de las instituciones confirman que la estructura social colonial se mantuvo en la posindependencia, pudiendo mantenerse gracias a la continuación de las viejas instituciones, con tan solo cambios superficiales y por el mantenimiento de las prácticas sociales (Basadre, 1971). Así, dentro de este espectro, se encuentran las prácticas en detrimento de la materialidad autóctona, las cuales fueron continuadas por el Estado a través de su órgano: el Museo Nacional del Perú.

El Museo Nacional del Perú, su tiempo y sus agentes sociales

Fue creado en 1822 por José de San Martín, José Bernardo de Tagle, Bernardo de Monteagudo y Mariano Eduardo de Rivero. Tanto por el contexto como por la estructura social, heredada del período colonial, su naturaleza se orienta a tener como paradigmas los esquemas occidentales que van a ayudar a definir sus dos grandes tópicos: lo civilizado y lo que es humano, entre otros de menor relevancia, que se discutían constantemente en la época. Es decir, el museo será un mecanismo de clasificación de la realidad, utilizado desde una plataforma de pensamiento o epistemología occidental.

Lo descrito no es una realidad exclusiva del Estado peruano, sino lo común en la América española, tal como señala Tomás Pérez Vejo (2012) para el caso argentino, y el de otros países de la región, los cuales buscaban construir, a través de las emergentes disciplinas académico sociales, un discurso que les permitiera relacionar su pasado con grupos étnicos occidentales. Específicamente, lo relacionaban con el llamado grupo étnico «ario», el cual no está muy bien definido, pero que era considerado en el siglo XIX como una etnia civilizada. Entonces, la relación entre los arios y cualquier etnia autóctona era utilizada

como un aval ante las sociedades occidentales de que los Estados nacionales americanos provenían de un pasado civilizado, y por eso los museos americanos se convirtieron en espacios utilizados para exponer esta característica que se atribuía a estos Estados nacionales. Asimismo, este fenómeno sucedió en otros espacios de la sociedad.

Por sus propias características, bibliotecas nacionales como las de México, Santiago y Lima se convirtieron durante el siglo XIX en el refugio de eruditos historiadores y bibliógrafos. Ellas hicieron posible los trabajos de Joaquín García Icazbalceta y Mariano Beristáin en México; Manuel de Odriozola, José Toribio Polo, Manuel de Mendiburu y Mariano Felipe Paz-Soldán, en el Perú; José Toribio Medina y Gabriel René Moreno, en Chile. Dichas instituciones, lejos de convertirse en dinámicos centros de investigación y cultura, se constituyeron en una suerte de museos bibliográficos que terminaron realizando el ideal inspirado en la Ilustración de servir a «todas las personas» cultas, traicionando así su propuesta de atender a un mayor universo social (Guibovich, 2002: 581).

En lugar de transformarse en espacios que atendieran los intereses de toda la nación, las bibliotecas nacionales se convirtieron en instituciones elitistas que, lejos de representar la diversidad cultural del país, sirvieron para construir discursos hegemónicos sobre la versión criolla de la identidad nacional. Estos discursos, sin embargo, fueron formulados desde la perspectiva de una élite minoritaria que definió los aspectos del pasado a ser preservados y el modo como debían ser interpretados. Al analizar este fenómeno en un contexto más amplio, podemos observar que no se trata de un caso aislado, sino de un patrón que atraviesa todos estos espacios en América: sociedades de conocimiento, bibliotecas y museos, entre otros agentes que operan en ese sentido. Entonces, estamos frente a un fenómeno aun más complejo de lo que se podría pensar inicialmente.

En adición, Pérez Vejo (2012) menciona la relación decimonónica existente entre Estados nacionales, museos y ciencia, existiendo otras variantes además de la triada mencionada anteriormente pues, para existir, los museos necesitan las «búsquedas de tesoros», las cuales van vinculando a los aventureros, expedicionarios y científicos. Esta última característica es la que ha alimentado la colecciones tanto en el Perú como en el resto de la América española.

Podría pensarse que la emergencia del museo nacional constituye una síntesis de las expresiones colonialistas que atacaban la materialidad autóctona, en un marco que le otorga el carácter de científico. Esto se puede observar en la agencia de los miembros del museo. Por esta razón, no es una casualidad el surgimiento de Mariano Eduardo de Rivero⁶, quien, como depositario y reproductor del pensamiento colonial, asume el cargo de director del Museo Nacional tras participar de su fundación, en 1826. Es

6 Mariano Eduardo de Rivero provenía de una familia criolla de la ciudad de Arequipa, sus padres fueron Antonio Salvador de Rivero y Araníbar, capitán del Ejército Real del Perú, y María Brígida de Ustáriz y Zúñiga. Estudió en el Seminario de San Jerónimo de Arequipa, al sur del Perú; continuó su formación en Europa, específicamente, en la Academic Institution en Highgate de Londres, y en París. A partir de sus orígenes familiares y también de su formación, sabemos que la agencia de Rivero fue propia de un depositario y reproductor del colonialismo, encarnando la postura de los arquetipos explícados al inicio del texto.

producto de su proximidad a la materialidad autóctona, que Rivero reproduce en su obra de 1851 una visión occidental en detrimento de las poblaciones autóctonas. En este contexto, hay evidencia de textos publicados que constituyen la continuación de otros correspondientes a períodos anteriores, y que abordan la materialidad autóctona concebida como monumentos o «preciosidades gentílicas»⁷.

En este vasto universo de textos, el de Rivero ocupa un lugar destacado por ser el único manual peruano sobre materialidad autóctona elaborado durante ese período. Aunque su enfoque principal es la materialidad autóctona, el autor resalta la importancia de disciplinas como la zoología, la fisiología, la botánica y la petrología, entre otras, las cuales, según él, habrían contribuido a la construcción de la historia. Dicha reflexión no surge de manera aislada, pues Rivero se había formado en Francia, en la Escuela de Minas y en el Jardín Botánico, coincidiendo por ello su perspectiva con la visión occidental, que incluye estos otros dominios:

Las investigaciones zoológicas y fisiológicas, la botánica y la petrología, forman la base de la historia física de un país y constituyen sus fastos, como las tradiciones orales, monumentos, inscripciones y anales son los elementos indispensables para la síntesis histórica bajo el aspecto político y moral. Como al historiador propiamente dicho, cabe al antropólogo ó sea al historiador físico, la estrecha obligación de no dejarse descarriar por preocupación alguna, hacer uso cuero é imparcial de los materiales que posee, buscar sinceramente la verdad, y admitirla sin hesitación una vez hallada, aun cuando por su naturaleza tendiese á desmoronar nociones abrigadas desde la infancia y apoyadas en el dictamen universal (Rivero, 1851: 21).

En adición, este texto busca comprender la posición de los peruanos en el contexto global y utiliza esta plataforma para argumentar que, aunque existen algunas poblaciones consideradas atrasadas, los incas representan la principal evidencia para consolidar la identidad del Perú como un Estado-nación con un pasado civilizado. Esta herencia, según el texto, sigue presente en la sociedad peruana. Por esta razón, en el discurso dirigido al Congreso de la República del Perú, al inicio del libro, el Dr. Mariano Rivero y el Dr. Juan Diego Tschudi mencionan lo siguiente:

Siglos han transcurrido sin que el Perú posea una colección de sus antiguos monumentos arqueológicos, que el tiempo, la codicia y superstición destruyeron en parte. Estos testigos mudos pero elocuentes, revelan la historia de sucesos pasados y nos muestran la inteligencia, poder y grandeza de la nación que rigieron nuestros Incas (Rivero, 1851, p. s.n.).

7 En este sentido, han escrito diversos virreyes, así como el «Inca» Garcilaso de la Vega (1609) y Guamán Poma de Ayala (1615), entre otros. Es decir, los autores que escribieron sobre la materialidad, usando otros términos, han estado presentes a lo largo de los períodos colonial y republicano. Durante el siglo XIX, la producción bibliográfica sobre esta temática aumenta considerablemente, y autores como Pascal Riviale (2000) desarrollaron estudios relevantes al respecto. Asimismo, tenemos los diarios de viajeros, entre ellos los de europeos como Jules Crevaux (1883), quien describe los objetos materiales encontrados a lo largo de su recorrido por América mientras buscaba la mítica ciudad de «El Dorado».

Por lo tanto, las producciones materiales realizadas específicamente por los incas se presentan como portadoras del legado de la civilización. De este modo, se refuerza la idea de una supuesta inferioridad racial de los nativos, al tiempo que se destaca la influencia de los pueblos arios en los incas como un factor que habría permitido superar dicha condición. Sobre todo, se enfatiza la relación entre lo incaico y la materialidad para construir un imaginario que valide al Estado peruano como portador de la civilización.

Por todo lo expuesto, el libro *Antigüedades peruanas* (1851), de Mariano Rivero y Juan Diego Tschudi, es una de las obras más significativas del siglo XIX, tanto por su aporte al estudio de la materialidad autóctona como por su influencia en la construcción del discurso sobre la identidad y la historia del Perú. Además, lo mencionamos porque esta obra representa, en esencia, una proyección de la visión del Museo Nacional del Perú, dado que fue escrita al final de la gestión de Rivero como director de la institución, estableciendo qué elementos del pasado debían ser recordados y estudiados como parte del legado cultural del país. Queda absolutamente claro que, entre todas las posibles representaciones del pasado, se eligió priorizar la materialidad inca como un medio para encajar en los paradigmas de civilización impuestos por Europa.

En ese sentido, comenzamos a vislumbrar algunas ideas iniciales. El modelo de sujeto autóctono civilizado, que podría ajustarse a los esquemas occidentales, es representado por los incas. Sin embargo, no se trata de los incas reales ni de sus verdaderos herederos, sino de una versión idealizada que responde a los discursos hegemónicos de la época y a las necesidades de legitimación del Estado-nación. Sin embargo, aunque este imaginario del inca sea importante en este periodo, ya ha sido trabajado con amplitud por peruanistas con aportes significativos.

Méndez (2014) muestra cómo el imaginario incaico se mantuvo como modelo político y cultural en las poblaciones autóctonas o en grupos humanos jerárquicamente menos favorecidos en el área de Huanta. Y, aunque se haya concentrado en esta región, sus hallazgos permitieron inferir que dichas formas de pensamiento y práctica política podrían haber tenido resonancia en otras regiones del país. Desde un enfoque propio del arte, Majluf (2009) sostiene que las élites criollas del siglo XIX adoptaron la figura del inca como símbolo nacional, aunque lo hicieron a través de una imagen romántica, mestiza y despolitizada. A su vez, Flores-Galindo (2021) analiza la construcción de una identidad andina articulada en torno a lo que denomina «utopías andinas» y la persistencia del mito del inca como símbolo de justicia y orden social. Por su parte, McEvoy (1997) estudia la formación del pensamiento político moderno en el Perú, sosteniendo que entre 1871 y 1919 se desarrolló una «utopía republicana» en el Perú; sin embargo, en lo que concierne a nuestros intereses, resalta que el discurso civilista y republicano rara vez integró, realmente, lo «indígena» como sujeto político.

A partir de lo expuesto, es necesario precisar que el aporte del presente trabajo no tiene como foco la idealización de lo incaico, ni la marginalidad a la que fueron sometidos

los grupos subalternizados de origen autóctono. Nuestro foco es la agencia del Museo Nacional peruano como un mecanismo colonizador que logra separar al sujeto real de su «objeto», al que aquí denominamos materialidad. Esta dinámica reforzó la ruptura de la relación natural y orgánica que existe en todas las sociedades entre el sujeto y su materialidad, consolidando una mirada fragmentada y distanciada del pasado.

Hasta este punto hemos examinado brevemente la composición institucional y la participación de los agentes que conforman esta maquinaria, la cual, a través de sus prácticas, perpetúa el colonialismo. Esto se manifiesta en la distorsión de la realidad histórico-social de los incas y en la separación artificial entre el sujeto y su «objeto», reforzando así una visión fragmentada y ajena del pasado.

Asimismo, este análisis nos permite comprender las respuestas que se formularon en ese contexto sobre quién era considerado humano y civilizado. Entonces, complementando la información de los estudiosos acerca del imaginario sobre lo incaico, para Mariano de Rivero, el «humano» no era el inca real, sino un «inca idealizado» o, como lo llama Majluf, una imagen de un inca romantizado que se ajustaba a los parámetros occidentales de civilización.

Las prácticas y sus elementos

Las distorsiones sobre los incas y la separación del sujeto autóctono de su materialidad constituyen el resultado final de un conjunto de prácticas que, de manera sistemática y con la participación del Museo Nacional del Perú, han construido. Estos imaginarios han sido naturalizados en la memoria colectiva nacional, que, a su vez, se alimenta de la historia que el Estado nacional peruano ha decidido plasmar de un modo específico, consolidando así una narrativa oficial que perpetúa dichas representaciones.

Pero, ¿qué es una práctica? Desde las ciencias sociales, el concepto de práctica ha sido ampliamente trabajado. Anthony Giddens (1995) propone que las prácticas son el resultado de la interacción entre la estructura y los agentes, es decir, una dinámica en la que los individuos y las instituciones se influyen mutuamente.

Por su parte, Michel de Certeau (2000) sostiene que son las prácticas cotidianas las que confirman y reproducen un determinado pensamiento en la sociedad. La historia ofrece múltiples ejemplos que ilustran este esquema planteado por De Certeau. Un caso concreto es el desacato de una norma o ley, que con el tiempo puede derivar en su anulación. Esto se evidenció en las medidas dictadas por el virrey Manso de Velasco tras el terremoto de Lima de 1746, las cuales fueron desobedecidas, generando transformaciones en la aplicación de la legislación, como lo ha estudiado Walker (2009).

Este hecho histórico nos muestra la importancia de las prácticas en el desarrollo de las sociedades. En tanto que en el espacio del Museo Nacional han sido las prácticas que han moldeado no solo la selección y representación del patrimonio, sino también la manera en que se construye y legitima el conocimiento sobre la historia y la identidad del país.

Entonces, las prácticas en el Museo Nacional del Perú están claramente influenciadas por esa estructura y por la reafirmación constante de la epistemología occidental en su quehacer cotidiano. En este sentido, los agentes del museo han desempeñado un rol clave en la actualización y reproducción de elementos heredados del periodo colonial. Entre estas prácticas se encuentran la posesión y gestión de materialidad autóctona —actividad que, de manera indirecta, fomentaba las excavaciones—, la formación de colecciones y la preservación y exhibición de la materialidad bajo el rótulo de «lo nacional». Este concepto de nación, sin embargo, busca representar una totalidad poblacional homogénea, invisibilizando las particularidades culturales y étnicas que conforman la diversidad del Perú.

Pero, ¿por qué estas prácticas pueden considerarse colonialistas? Principalmente, porque dan continuidad a un sistema de pensamiento establecido durante el periodo colonial, perpetuando estructuras de poder y control sobre el conocimiento y la materialidad autóctona⁸. Además, incorporan paradigmas occidentales que el Estado peruano busca alcanzar y validar como parte de su proyecto modernizador.

Estas afirmaciones encuentran sustento en cartas y documentos oficiales relacionados con el Museo Nacional del Perú. En el contexto de su creación, la intención de reunir colecciones fue evidente, como lo demuestran registros documentales que detallan la recopilación de libros, piezas museables y otros objetos de valor histórico y cultural. Estos documentos reflejan un esfuerzo sistemático por conformar un acervo que, si bien buscaba preservar el patrimonio, también respondía a los paradigmas occidentales de clasificación, exhibición y representación del pasado.

8 La narrativa museológica no la conocemos con exactitud porque carecemos de fuentes que nos proporcionen esa información; sin embargo, existen listas de elementos que nos permiten observar la intencionalidad de conservarlas. Esto nos lleva a una idea de jerarquizar qué elementos son aquellos que se entienden como más valiosos que otros.

Como se ha señalado, de acuerdo con la documentación encontrada, el Museo estaba conformado por colecciones que consideran tres tipos de «objetos»: minerales, para reconocer la riqueza del país; fósiles, para reconocer su contexto y también por la influencia de científicos preocupados por este tema, como Darwin, y nuestro foco, que es la materialidad autóctona.

Asimismo, tanto los textos como la jerarquización de los objetos dentro del Museo responden a los esquemas occidentales sobre qué debe ser preservado como parte de la historia del Perú. Esta selección no solo determinó qué elementos eran dignos de conservación, sino que también definió una narrativa histórica en la que ciertos aspectos del pasado fueron llevados al siguiente nivel que es: la exaltación. En este sentido, podemos considerar que, al exaltar la organización social multiétnica de los incas, se suprimieron otras memorias, imponiendo una narrativa que ni siquiera preservaba genuinamente el recuerdo inca, sino una versión occidentalizada de su historia.

Por otro lado, la existencia de estas listas representó la primera o una de las primeras veces que se aplicaba el registro escrito en la historia republicana como un mecanismo institucionalizado para la preservación de información sobre materialidad autóctona. Este proceso se llevó a cabo dentro de una institución creada específicamente para resguardar las memorias del Estado nacional peruano, estableciendo así un criterio oficial sobre qué debía recordarse y conservarse como parte del legado histórico del país.

Con la institucionalización de estas listas también se estableció el uso oficial de un lenguaje técnico aplicado a las materialidades. Este aspecto es crucial, ya que conlleva otro fenómeno: la invisibilización de las nomenclaturas originales en favor de términos que desdibujan por completo su matriz epistemológica autóctona. Así, un objeto sagrado pierde su connotación original y es reducido a una categoría como «objeto precioso gentílico». Es así que se realiza una transformación conceptual que modifica su naturaleza conceptual sacra a una naturaleza propia del mercantilismo o de un capitalismo inicial.

En una carta del 25 de abril de 1826, José Pérez de Vargas le escribe al ministro de Estado del departamento de Gobierno, informándole que reiteradas veces le había escrito al bibliotecario D. Joaquín Paredes y que este último había hecho caso omiso a sus constantes solicitudes de donación de libros para la biblioteca del Museo.

El capricho, terquedad, y especiosos pretextos de que se ha valido el bibliotecario D. Joaquín Paredes para desentenderse de dar al debido cumplimiento á las próvidas ordenes, que el Supremo Gobierno se dignó expedir á fin de que se me entregase un ejemplar de los libros de humanidades, que existen duplicados en la biblioteca nacional, me obligan a importunar de nuevo a VS. Reclamando de dicho Paredes el cumplimiento de tan benefica orden⁹.

Sin embargo, lo relevante de esta comunicación no es la persona que decidió ignorar la solicitud de los libros, sino la intención de José Pérez de Vargas, director del Museo Latino, de incorporar al Museo Nacional del Perú libros de diversos géneros, en su mayoría de historia occidental, literatura y otros campos del conocimiento alineados con la tradición intelectual europea. Esta elección refuerza la orientación epistemológica del Museo, evidenciando cómo, desde sus inicios, la institución no solo recopiló materialidad autóctona, sino que también promovió un marco conceptual occidental para interpretar y organizar el conocimiento. «Por mejor decir un caso de varios autores griegos y latinos, cómicos y oradores, historiadores y poetas»¹⁰.

Posteriormente, en 1826, el Dr. Mariano de Rivero envió una carta al ministro del Interior solicitando el envío de piezas relacionadas con la historia natural para su preservación en el Museo Nacional del Perú. Esta petición refuerza la idea de que el Museo no solo buscaba consolidarse como un espacio de resguardo de materialidad autóctona, sino también como una institución alineada con los modelos museográficos occidentales, en los cuales incluían colecciones de otros dominios, como en este caso elementos de la historia natural.

Contestese haber resuelto S. E. el C. de G. se imprima la circular a los Prefectos para que soliciten y remitan las preciosidades de historia natural que se encuentren en sus respectivos Departamentos para formar el Museo Nacional, y que el Bibliotecario franquee las salas consueltas = Que S.E. quiere se ocupe por ahora exclusivamente del descubrimiento de la veta de carbon de piedra de la Ysla San Lorenzo—: y que S.E. se encargara oportunamente de tomar su comida razion los objetos aquí¹¹.

9 José Pérez de Vargas al ministro de Gobierno (Lima, abr. 25 de 1826). AGN, MJB, MN, leg. 72, doc. 3, f. 1.

10 José Pérez de Vargas al ministro de Gobierno (Lima, abr. 25 de 1826). AGN, MJB, MN, leg. 72, doc. 3, f.

11 Mariano Eduardo de Rivero al ministro del Gobierno (Lima, mar. 14 de 1826). AGN, MJB, MN, leg. 72, doc. 5, s.f.

Dos años después, en 1828, María Rosa de la Piedra y Lequerica denuncia al francés Julio Russon por haber excavado en su propiedad: «El domingo primer dia de Pascua ha hecho excavar una huaca de mi propiedad el comerciante francés Don Julio Russon»¹². En la cita podemos observar que hace referencia a la excavación, sin su consentimiento, de una huaca en una festividad religiosa judeocristiana. Esa referencia es un testimonio claro de la imposición cultural sobre las prácticas de religiosidad local, en donde se utiliza un tiempo religioso judeocristiano para vulnerar una huaca, y se impone también el criterio de propiedad a todos los otros significados que puede poseer un espacio ritual como lo es una huaca para las poblaciones autóctonas.

A través de los escenarios expuestos, podemos entender que existen prácticas desarrolladas sobre una matriz de pensamiento colonialista y occidental que atacan la conexión natural existente entre el sujeto y su producción cultural —llamada en este caso materialidad—. A estas prácticas añadimos que el lenguaje fue utilizado para cambiar su denominación original y superponer un concepto occidental a un significado autóctono, generándose una incongruencia entre significante y significado. «[...] su resultado no me es indiferente al saber con evidencia mantiene este caballero en su poder varias preciosidades gentílicas que me ha extraído de la mencionada huaca» (*ibidem*). Al colocar el término «preciosidad gentílica» a un espacio entendido por las sociedades autóctonas como sagrado, se genera una incongruencia entre el significante impuesto por los occidentales y el significado original autóctono.

En este mismo contexto del siglo XIX, el francés Léonce Angrand escribió un cuaderno denominado «Antigüedades peruanas y mexicanas», fechado entre 1833 y 1839, años que coinciden con su estancia como vicecónsul en Lima. La relación entre este diplomático francés y la señora María Rosa de la Piedra radica es que ambos emplean nomenclaturas que reflejan las tensiones y debates en torno a la interpretación de la materialidad producida en estos espacios. Mientras Angrand, desde su perspectiva occidental, se centra en las «antigüedades» como objetos de estudio y erudición, De la Piedra, desde su posición de peruana, también reproduce conceptos colonialistas que nacen del mercantilismo —por preciosidad— y de una matriz de pensamiento religioso —por el término de gentiles—. En efecto, se observa que conviven conceptos creados en el contexto colonial con conceptos creados en el contexto republicano, todos enraizados en el colonialismo.

12 María Rosa de la Piedra y Lequerica al ministro de Gobierno (Lima, abr. 9 de 1828). AGN, MJB, MN, leg. 72, doc. 7.

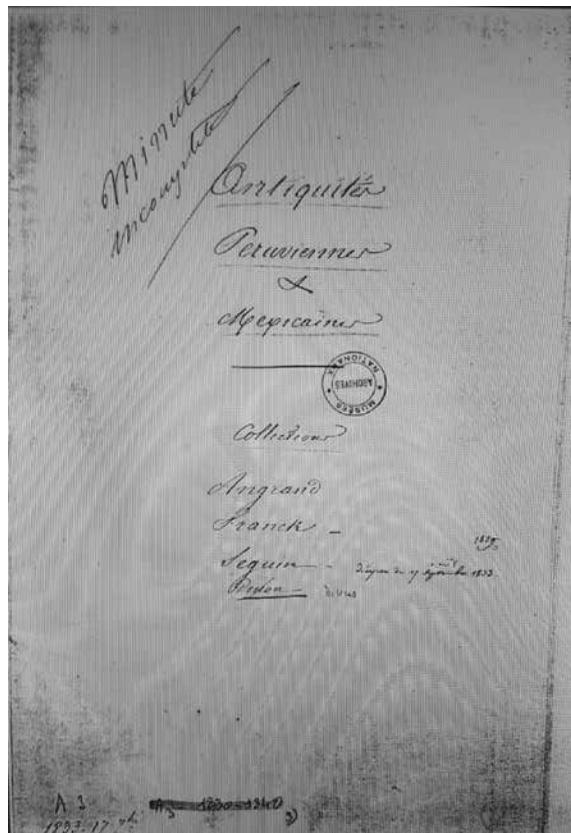


Ilustración 1. Carátula del cuaderno de anotaciones de huacos
Fuente: Le musée du quai Branly, 2022

El Dr. Mariano de Rivero, quien fuera el director del Museo Nacional del Perú, escribió una obra en la que, de manera evidente, reflejó su experiencia acumulada durante varios años en dicho puesto. La repetición de ideas propias de la cultura occidental fue un elemento presente a lo largo de su libro. Pero, como toda persona, que se ha desarrollado en un contexto de colonización, presenta ideas aparentemente ambiguas; sin embargo, son comprensibles en un contexto en donde les exigen ser pendulares y modificar su posición según sea conveniente. En este sentido, durante la creación del Estado republicano peruano emergen ideas de diferenciación con los colonizadores españoles. Por eso, Rivero construye un discurso resaltando las bondades de las producciones culturales, en detrimento de lo occidental.

Vana empresa seria indagar la edad positiva de estos monumentos, faltando todo apoyo para la investigación; solo si resulta que son de una época anterior á la llegada del primer Inca, y que tanto el Perú como Méjico, se hallaban en aquel entonces en estado mas avanzado en las artes que la mayor parte de las naciones de la Europa Septentrional (Rivero, 1841, p. 210).

Incluso, en un esfuerzo por localizar el origen de lo que él entendía por civilizado en el Perú, formula conjeturas que sugieren esta posibilidad.

El estudiar las obras artísticas peruanas, desde la más mezquina vasija de barro, salida de manos del rústico alfarero, y del ídolo rudimentario, tosco ensayo del platero, hasta los monumentos asombrosos de esa admirable arquitectura, á cuya construcción concurrían millares de seres; se ocurre naturalmente esta pregunta: si las artes tuvieron su origen en el Perú y emanaron de la evolución progresiva de sus habitantes primitivos: ó si, procedentes de otro hemisferio, fueron frutos derramados en el nuevo suelo por el gran reformador de la civilización y sus sucesores (Rivero, 1841, p. 209).

Lo cierto es que, a pesar de los esfuerzos que realiza por diferenciarse de lo occidental, no logra salir de los conceptos proporcionados por estas sociedades y reproduce sus categorías, afectando la base epistemológica propia de la región, que había sido desarrollada durante varios siglos por los grupos humanos presentes en esos espacios¹³. En ese sentido, al ser un reproductor del colonialismo occidental, Rivero forma parte de los casos anteriores comentados en este subtítulo.

Y, al igual que el lenguaje, otro elemento que tienen en común es que mantienen la idea de un culto por los elementos materiales, pero este culto, obviamente, era concebido desde una visión occidental. Razón por la cual un ídolo que se consideraba vivo, e interactuaba con la comunidad en su cotidaneidad, comienza a ser tratado por el museo como un elemento que debía integrar una colección, desnaturalizando toda la estructura epistemológica que le dio origen a este elemento. Por eso, Rivero reconocía que los pobladores autóctonos tenían una manera distinta de entender estos elementos: «Llamaban al oro lágrimas que lloraba el Sol y lo extraían de las minas y lavaderos de los ríos, encontrando á veces pedazos de 35 á 40 onzas, y aun mas» (Rivero, 1841, p. 214). Esta observación sobre cómo entendían la materialidad los pobladores autóctonos es una expresión clara de las distancias epistemológicas que tenía Rivero, por ser depositario de conceptos occidentales, al acercarse a las producciones materiales.

En ese sentido, es necesario analizar brevemente el marco desde donde pensaban la materialidad los sujetos occidentales y occidentalizados de este periodo. El culto a las «preciosidades», «antigüedades», «objetos», no es otra cosa que fetichismo por lo material ya analizado por sus propios intelectuales europeos¹⁴.

Este fetichismo consiste en centrar la atención en los llamados «objetos», desligándolos de sus contextos culturales y sociales originales, para luego construir a partir de ellos un discurso sobre la civilización. En este sentido, la acumulación y exhibición de

13 Podemos ver una continuidad de un pensamiento creado en esta región a través de las civilizaciones posteriores. Pues, hay iconografía y tecnologías que comparten todas estas civilizaciones, localizadas en diferentes períodos. Para más información, ver: «Caral: La civilización más antigua de América» de Ruth Shady (2003, 2010, y ediciones actualizadas).

14 Ver al respecto el texto: «Consideraciones intempestivas», publicado en 1874.

materialidad no solo servía para documentar el pasado conforme a la visión del Estado nacional, sino que también legitimaba la idea de ser portadores de la civilización por sus antepasados. Entonces, los Estados nacionales americanos del siglo XIX utilizaron sus museos como instrumentos para reafirmar su aspiración de modernidad y progreso bajo los parámetros impuestos por Occidente.

En la realidad occidental, el sujeto se vincula con el objeto en otra lógica, salvo por algunas semejanzas a la existente en América. Para Violette Morin (1971), el sujeto y el objeto se relacionan en un marco filosófico, ejecutando esta exploración a través del concepto de sujeto biográfico, el cual forma parte de la intimidad activa del usuario. Así, ambos se utilizan y modifican recíprocamente, y envejecen en forma conjunta. Además, estos objetos pueden, incluso, dejar de ser funcionales y ser valiosos por las cargas emocionales depositadas por sus usuarios. Lo planteado por Morin nos permite observar, entre muchas otras cosas, dos escenarios de la relación entre el sujeto y el objeto. El primero es que existe un vínculo emocional del sujeto con este tipo de objeto que ella llama biográfico; el segundo es que con los coleccionistas y los museos se quiebra este vínculo entre el sujeto autóctono y la materialidad autóctona, como ya hemos observado en los anteriores subtítulos.

Por otro lado, Stallybrass (2012) desarrolla un texto en el que reflexiona sobre la dimensión de los objetos y su relación con la memoria y la identidad. Su análisis parte de una experiencia personal: la muerte de un amigo y las preguntas que surgieron entre sus allegados fueron sobre el destino de sus prendas y sobre quién se quedaría con ellas. «[...] Empecé a creer que la magia de la ropa radica en el hecho de que nos recibe: recibe nuestro olor, nuestro sudor; incluso recibe nuestra forma» (2012, p. 10). Entonces, en las sociedades occidentales se observa una aproximación particular del sujeto al objeto, en la que los objetos adquieren una dimensión simbólica y afectiva. Esto se evidencia en las reflexiones de Stallybrass, quien, a través de su experiencia personal, muestra cómo las personas proyectan cargas emocionales en la materialidad, dotándola de significados que van más allá de su función original.

Asimismo, en el capítulo II desagrega aun más, y explora la existencia del fetichismo en los objetos. Y dice que «El capitalismo es el proceso de universalización de la producción de mercancías» (STALLYBRASS, p. 1). Pero, ¿qué es lo que convierte a los objetos, como el saco de Marx, en mercancías? Lo que convierte a los objetos en mercancías es su valor de cambio. En este sentido, cuando se fetichiza el objeto, en realidad se está fetichizando el valor de cambio y se aparta el valor emocional de él.

Ambos autores nos recuerdan que los seres humanos, indistintamente de la cultura, se vinculan con las producciones culturales materiales (o materialidad). Esta realidad, consciente para ellos, convierte la agencia de los coleccionistas y de los museos en un hecho aun más necesario para el análisis, pues entienden este vínculo entre sujeto-materialidad («objeto») y aun así destruyen o ignoran el vínculo existente entre el sujeto autóctono y su materialidad.

Pero, ¿qué más se sabe de lo que en el presente trabajo llamamos materialidad autóctona?

Aproximaciones al concepto de materialidad autóctona

La materialidad es una idea que ha sido investigada por la arqueología, ya que su enfoque principal son los restos que subsisten de las sociedades que existieron en un lugar específico.

El concepto de materialidad, desde su concepción en la arqueología a fines de la década de 1980 (Miller 1987) hasta su incorporación dentro de las propuestas que hacen un llamado al «retorno a las cosas» (Buchli 2002; Durham 2005; Meskell 2005; Olsen 2010; Tilley 2007), se encuentra ligado a la idea de que las relaciones sociales se constituyen a través de las prácticas materiales (Muro y Fernandini, 2019, p. 5).

El concepto aportado por estas ciencias sociales constituye un buen inicio para entender mejor el lugar que ocupan las producciones materiales en las sociedades andino-amazónicas, en el contexto de la colonización. Evidentemente, que, por las características comentadas por Rivero y otros especialistas de su época, las características rituales que le otorgaban estas sociedades superan una función únicamente vinculada con las relaciones sociales, sino que influyen en la construcción epistemológica sobre la cual se apoya el desarrollo de estas relaciones.

El tiempo, en nuestra cultura, está representado por las serpientes sagradas Yacumama y Sachamama, «Amaros» o «Chokoras» que son dos serpientes entrelazadas (que es fácil confundirlas con una anfisbena) (dibujo N.º 14), una con la cabeza implantada en el Uku Pacha y la otra con la cabeza en el Hanan Pacha (dibujo N.º 15) aquello representa la oscilación eterna del tiempo, que va de una esfera mínima, interior, epicentro o Uku Pacha (de donde emerge el futuro), hacia una gran esfera, máxima o periférica, Hanan Pacha (a donde marcha el pasado, por eso el «viajero del tiempo marcha mirando al pasado») y que tiene el ombligo o «estómago» en la esfera que representa lo que capta nuestra conciencia o Kay Pacha; conciencia que, eventualmente, puede ampliarse o puede reducirse; pero que nos recuerda que nunca debemos «alejar “el estómago” del aquí y del ahora», porque este error es la principal fuente del desequilibrio y por tanto de la enfermedad (Lajo, 2005, pp. 135-136).

Como nos muestra Javier Lajo, estas producciones contenían información de una epistemología que incluía conceptos vinculados con el tiempo, las realidades espaciales (dimensión física tangible y otras que se encuentran más allá de esta), conceptos de la vida y la muerte, entre otros. Es sobre estas nociones que se desarrollaron las divisiones espaciales, económicas, políticas, religiosas, entre otras. En este sentido, la materialidad es la producción de un pensamiento complejo vinculado con una producción material a partir de la cual se desarrollarán las actividades de las sociedades fundamentadas en la epistemología andino-amazónica.

En adición a los aportes de Lajo, la revisión de fuentes documentales nos proporciona observar la continuidad de patrones de las prácticas sociales andinas con relación a los huacos (materialidad). Pues, en las historias del manuscrito de Huarochirí se observa

constantemente la relación que tienen los habitantes de esa zona con los(as) huacas, interpretados como sagrados. En las historias de los hijos del señor de Huarochirí (petrificados por castigo), Tamtañamca y algunos de su pueblo Lahuaytambo (son venerados), Cavillaca (es venerada).

A partir de lo observado, entendemos que, en el imaginario de estos pueblos, la relación que tienen con los materiales no es equivalente a la existente entre los sujetos occidentales y sus producciones. Las piedras no son preciosidades, no son entendidas a partir de conceptos mercantilistas, no son objetos, porque son seres que están vivos, tampoco son artefactos arqueológicos.

Entonces, siguiendo la línea argumentativa, la materialidad es la sustantivación de una acción (materializar) divina que interviene en el cotidiano de las personas que componen estos pueblos, en donde algunas de ellas pasan a convertirse en elementos de culto.

Esta realidad epistemológica revela la estructuración de las ideas que fundamentaban a las sociedades andino-amazónicas, donde las relaciones entre la realidad objetiva y la realidad subjetiva son dinámicas y se manifiestan constantemente en su cotidiano. Se puede ver esto en Rostworowski (1986) (1999) sobre el estudio de la participación de los mallquis en la guerra de los incas. Sobre la participación de las huacas en las actividades políticas, se puede ver a D'Altroy, T. N., & Hastorf, C. A. (2001).

Las prácticas de religiosidad andina durante el siglo XIX no desaparecen, a pesar de lo que representó la extirpación de idolatrías durante el periodo colonial, ni posteriormente con la influencia del discurso científico. Estas expresiones son evidenciadas por las observaciones de viajeros que presencian rituales andino-amazónicos, como Scherzer, quien menciona: «[...] pues también ahora, allí donde los peruanos mestizos, convertidos a la religión católica, no han perdido nada de su antigua superstición, pero sí la mayoría» (1969, p. 64). Asimismo, están los rituales en las montañas; las fiestas patronales; las peregrinaciones, como en la festividad del Señor de Qoyllur Rit'i (Cuzco), ver a Sallnow (1987); entre otras expresiones.

Por lo expuesto, la práctica de apropiarse de la materialidad de las civilizaciones autóctonas y fragmentación de la relación entre el sujeto y su materialidad no solo representa una acción que debilita dicha conexión, sino que adquiere una complejidad aun mayor cuando se considera que muchos de estos objetos poseen una naturaleza ritual. Lo ritual posee una serie de significados que están vivos en la cultura que los produjo y son operativos e influyentes en el desarrollo histórico-civilizatorio de su sociedad; pues, como lo revelan las fuentes, las prácticas de religiosidad autóctona seguían vigentes.

Asimismo, esta fragmentación entre los pobladores locales y su materialidad acarrea una consecuencia compleja que es la imposibilidad de ser sujetos capaces de reflexionar, desde su propia cosmovisión, sobre la realidad en la que se encuentran.

Conclusiones

El contexto en el que se desarrollaron estos procesos estuvo influenciado por el final del periodo colonial, pero, sobre todo, por la continuidad del colonialismo y la emergencia de los nacionalismos. Estos factores otorgaron a los museos un carácter ambivalente: por un lado, buscaban desvincularse superficialmente de su antiguo colonizador, pero, por otro, reproducían sus patrones de civilización, abrazando el nacionalismo.

La existencia del Museo Nacional del Perú y la agencia de Mariano Eduardo de Rivero constituyen ejemplos específicos de una realidad más amplia, que no se limitaba a Lima, sino que se extendía a otras regiones de América. Tanto la institución como la figura del director fueron evidencia de que el colonialismo no desapareció con la independencia, sino que se transformó y se convirtió en un elemento clave en la construcción del discurso fundacional de la República peruana. Este discurso presentaba al país como un Estado civilizado, cuya legitimidad se basaba en la evidencia material de civilizaciones autóctonas (específicamente inca), en la posesión de colecciones de animales disecados y en la acumulación de libros occidentales considerados fundamentales para la instrucción de la población.

Las listas de objetos que el Museo Nacional de Historia consideraba importantes reflejan estos criterios. Aunque se les otorgó un cuidado especial a elementos de la materialidad autóctona, como los objetos incas, también se valoraron otros tipos de colecciones, como animales disecados, libros antiguos y pinturas. Esto evidencia que la preocupación del Museo no se limitaba a la cultura denominada prehispánica, sino que también buscaba replicar los modelos europeos de preservación y exhibición, legitimando su propio estatus dentro de un paradigma occidental.

Hacia el final de su carrera, Mariano Eduardo de Rivero consolidó su visión en el libro «Antigüedades peruanas», una obra que sintetiza sus ideas sobre la materialidad de las sociedades autóctonas. En este trabajo, Rivero reafirma su intención de demostrar que el Perú era un Estado nacional civilizado, respaldado por un pasado glorioso representado en el imaginario de la civilización inca, reforzando así la construcción de una identidad nacional alineada con los cánones de la modernidad occidental.

La documentación sobre el Museo Nacional del Perú y el texto de Rivero son manifestaciones de cómo se logró fragmentar, al menos parcialmente, la relación entre el sujeto autóctono y su materialidad. Al mismo tiempo, se creó un imaginario que idealizaba el pasado inca, virtualizando su presencia como pilar en la construcción de la nación peruana. Sin embargo, esta representación excluía a los verdaderos herederos de los incas, quienes no fueron considerados actores fundamentales en la edificación del Estado, sino más bien fueron desplazados en favor de una narrativa que privilegiaba una visión occidentalizada del pasado prehispánico.

Finalmente, la materialidad, como la concreción de un proceso transformador de las deidades en un elemento material, constituye un concepto propio de la epistemología

autóctona que evidencia una lógica diferente a las impuestas por el Museo Nacional del Perú. Esta abstracción es la prueba más clara que demuestra una imposición colonialista en la narrativa elaborada por el Museo Nacional del Perú sobre la materialidad autóctona, y visibilizarla es una forma de abrir debate sobre esta violencia epistemológica que fragmentó la relación entre el sujeto autóctono y su materialidad, la cual permitió la anulación de este sujeto y acarreó la emergencia de un modelo adaptado a las exigencias occidentales para ser civilizado: el inca imaginado por Rivero.

Referencias

Fuentes primarias

- *Documentos manuscritos*

Archivo General de la Nación (AGN).

Ministerio de Justicia, Beneficencia e Instrucción, Museo Nacional (MJB, MN), legajo 70, documentos 3, 5 y 7.

- *Impresos*

Ávila, F. de. (1966). *Dioses y hombres de Huarochirí: Narración quechua recogida por [...] J.* Museo Nacional de Historia e Instituto de Estudios Peruanos.

Crevaux, J. (1883). *Voyages dans l'Amérique du Sud*. Librairie Hachette et Cie. <https://archive.org/details/voyagesdanslam00crevoft>/mode/2up

Garcilaso de la Vega, E. (1609). *Primera parte de los commentarios reales, que tratan del origen de los Yncas, reyes que fueron del Perú [...]*. En la oficina de Pedro Crasbeeck. <https://archive.org/details/primerapartedelo00vega/page/n5/> mode/2up

Guamán Poma de Ayala, F. (1615). *La nueva corónica y el buen gobierno*. Det Kongelige Bibliotek. <http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/>

Rivero, M. E. de, & Tschudi, J. D. de. (1851). *Antigüedades peruanas*. Imprenta Imperial de la Corte y del Estado.

Scherzer, K. (1969). Visita al Perú en 1859. En E. Núñez (Ed.), *Viajeros alemanes al Perú: Cuatro relaciones desconocidas de [...] (pp. 61–130)*. Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Fuentes secundarias

Akassi, C.A. (2022). El Muntú: Propuesta de una epistemología africana para descolonizar los imaginarios y los discursos latinoamericanos sobre las identidades. *Sociocriticism*, XXXVI (1). <https://interfas.univlse2.fr/sociocriticism/3260>

- Basadre, J. (1971). *Introducción a las bases documentales para la historia de la República del Perú con algunas reflexiones* (Vol. 1). Ediciones P.L.V.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano*. Universidad Iberoamericana, Departamento de Historia e Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. (Trabajo original publicado en 1990).
- D'Altroy, T.N. (2001). The Cultural Setting. En T. N. D'Altroy & C. A. Hastorf (Eds.), *Empire and Domestic Economy* (pp. 27-53). Kluwer Academic Publishers.
- Dioses, J. (2020). *La escritura, la Ilustración europea y el mito del Buen Salvaje: El caso de la Sociedad de Amantes del País, Lima (1791-1794)* (Tesis doctoral). Universidade Federal de Juiz de Fora. <https://repositorio.ufjf.br/jspui/bitstream/ufjf/11866/1/jeremygibrandiosescampana.pdf>
- Dioses, J., & Olander, M. (2023). Denaturalization and occidental narrative to the detriment of the materiality of Moche and Tupinambá. En C. A. M. Jedlicki, N. Oosterman, & R. Christofoletti (Eds.), *Colonial heritage, power and contestation: Negotiating decolonisation in Latin America and the Caribbean* (pp. 173-188). Springer Nature Switzerland.
- Flores-Galindo, A. (2021). *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes*. Editorial Horizonte. (Trabajo original publicado en 1986).
- Giddens, A. (1995). *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*. Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1984).
- Guibovich, P. (2002). Bibliotecas, archivos e investigación histórica. *Histórica*, 26 (2), 577-659.
- Lajo, J. (2005). *Qhapac Ñan: La ruta inka de la sabiduría*. Centro de Estudios Nueva Economía y Sociedad.
- Luque Talaván, M. (2012). Los libros de huacas en el virreinato del Perú: Fiscalidad y control regio en torno a los tesoros prehispánicos enterrados. En T. Muñoz (Coord.), *La moneda: Investigación numismática y fuentes archivísticas* (pp. 293-311). Universidad Complutense de Madrid e Archivo Histórico Nacional.
- McEvoy, C. (1997). *La utopía republicana: Ideales y realidades en la formación de la cultura política peruana (1871-1919)*. Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Méndez, C. (2014). *La república plebeya: Huanta y la formación del Estado peruano, 1820-1850*. Instituto de Estudios Peruanos.

- Morin, V. (1971). El objeto biográfico. En A. A. Moles, et al., *Los objetos* (pp. 188–198). Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Pérez Vejo, T. (2012). Historia, antropología y arte: Tres sujetos, dos pasados y una sola nación verdadera. *Revista de Indias*, LXXII (254), 67–92.
- Riviale, P. (2000). Las primeras instrucciones científicas para el estudio del Perú prehispánico (siglos XVIII y XIX). *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*, 29 (1), 29–61.
- Rostworowski, M. (1986). *Pachacútec Inca Yupanqui* (2.^a ed.). Instituto de Estudios Peruanos. (Trabajo original publicado en 1953).
- Rostworowski, M. (1999). *Estructuras andinas del poder: Ideología religiosa y política*. Instituto de Estudios Peruanos. (Trabajo original publicado en 1983).
- Sallnow, M. (1987). *Pilgrims of the Andes: Regional cults in Cuzco*.
- Scott, J. (2011). *Conceptualising the social world: Principles of sociological analysis*. Cambridge University Press.
- Stallybrass, P. (2012). *O casaco de Marx: Roupas, memória, dor. Autêntica*. (Trabajo original publicado en 2007).
- Walker, C. (2009). Colonialismo en ruinas: Lima ante el terremoto y tsunami de 1746. En *Diálogos con el Perú: Ensayos de historia* (pp. 130–190). Pedagógico San Marcos.