

## Discursos arqueológicos y sus consecuencias: una aproximación a través del caso peruano<sup>1</sup>

### Archaeological discourses and their consequences: an approximation through the Peruvian case

Aldo Accinelli<sup>2</sup>

Universidad de Ámsterdam. Ámsterdam, Países Bajos

aldo.accinelli.obando@student.uva.nl

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2739-8747>

**Citar como:** Accinelli, A. (2021). Discursos arqueológicos y sus consecuencias: una aproximación a través del caso peruano. *Desde el Sur*, 13(3), e0027

#### RESUMEN

En el presente artículo se discutirá cómo la arqueología ha venido moldeando los discursos sobre el pasado humano, al pasar de ideas que simplificaban el desarrollo cultural a comprender la diversidad de los procesos culturales en el mundo. Sin embargo, los discursos arqueológicos que tuvieron su origen en el colonialismo y en el racismo perduran en la actualidad. En el Perú estos discursos tienen como su mayor representante a la idea nacionalista de «civilización madre» o «cultura matriz», que tiene como consecuencia la sobrevaloración de la monumentalidad de los sitios arqueológicos. De esta manera, se explicará sobre cómo estas nociones surgidas de la colonialidad crean escalas de valor sobre los sitios arqueológicos y el pasado en sí mismo. Finalmente, se verá cómo estas ideas siguen siendo perpetuadas por el Estado peruano a través de los textos escolares.

---

1 Trabajo presentado como ponencia con el título «La arqueología, la nación y el Estado en el Perú: la simplificación del pasado en búsqueda de un ancestro común» en el VI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología, como parte del simposio «Historias de las antropologías y Estados-nación en América Latina. Hacia una comprensión no-nacion-céntrica de la disciplina».

2 Arqueólogo licenciado por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha sido coordinador del Museo de Sitio Julio C. Tello de Paracas, así como director del Proyecto de Investigación Arqueológica Nasca Alto. Es presidente de Patrimonio Consciente. Se dedica a investigar temas de gestión cultural y las consecuencias de las políticas públicas patrimoniales en la ciudadanía.

## **PALABRAS CLAVE**

Arqueología, nacionalismo, Estado, colonialismo, educación

## **ABSTRACT**

In the present article it will be discussed how archaeology has been shaping the discourses about human past, going from ideas that simplified cultural development to allowing an understanding of the diversity of cultural processes in the world. However, the archaeological discourses that had their origins in colonialism and racism still endure today. In Peru, these discourses have as its most important representative the nationalist idea of a «mother civilization» or «mother culture», which has as a consequence the overvaluation of the monumentality of archaeological sites. In this way, it will be explained how notions surged from coloniality create value scales about archaeological sites and the past in itself. Finally, it will be seen how these ideas are still perpetuated by the Peruvian state through school textbooks.

## **KEYWORDS**

Archaeology, nationalism, state, colonialism, education

## **Introducción: la arqueología y los discursos que genera**

La arqueología, el estudio de la cultura material del ser humano, ha servido para crear narrativas sobre el pasado que, a su vez, ayudan a legitimar y entender el presente. Es muy probable que el principal aporte con el que ha contribuido la arqueología sea entender cuál ha sido el proceso evolutivo de la sociedad humana desde sus orígenes, hace más de dos millones de años, hasta la actualidad. Esta comprensión ha abierto un panorama sobre el pasado en el que se puede comprobar cómo este proceso no siguió un camino único, sino que las distintas sociedades que alguna vez existieron han generado un gran abanico de respuestas a los problemas con los que se enfrentaron, así como muchos sistemas de creencias e ideologías que gobernaban su forma de ser. En otras palabras, el principal aporte científico de la arqueología ha sido demostrar que las sociedades humanas han seguido muchas líneas paralelas de desarrollo que han respondido a sus necesidades, costumbres y al medioambiente en que habitaban. Por lo tanto, no existe ninguna sociedad que, desde los orígenes de la humanidad, se haya quedado estancada en el tiempo. En ese sentido, se debe entender que los desarrollos tecnológicos de una

sociedad no la hacen mejor que otra, pues responden a circunstancias y vicisitudes inherentes a cada grupo humano.

La idea de que las sociedades humanas han pasado de menos a más, siempre «mejorando» a través de una evolución lineal (de estadios primitivos o salvajismo se llega a situaciones más desarrolladas, en las que las bandas o tribus están en el escalón de menor valor mientras que los Estados o civilizaciones están en el escalón de mayor valor), es una idea que ha sido superada dentro del debate científico (Shanks y Tilley, 1992; Trigger, 2003). Sin embargo, de la misma forma que el estado actual del conocimiento permite desechar estas nociones, que tienen como raíz la colonialidad del poder (Mignolo, 2009; Quijano, 2000; Segato, 2013; Wallerstein, 2001), la arqueología ha sido usada para legitimar muchos discursos colonizadores (Asensio, 2018, pp. 169-209; Arnold, 1990, 1992, 2006; Curtoni y Politis, 2006; Kohl, 1998; Lowenthal, 1994; Orser, 2012; Smith, 2004; Sommer, 2017, Van den Berghe y Flores Ochoa, 2000), ya sea para validar la jerarquía de ciertos grupos humanos sobre otros (la importancia mayor o «universal» de determinadas culturas), así como para borrar la memoria histórica de grupos indígenas o legitimar las pretensiones territoriales de diferentes regímenes, sean estos autoritarios o no. Por ejemplo, en Australia los restos arqueológicos fueron usados por parte de los colonizadores blancos para crear la imagen de una nación australiana de la que los grupos locales solo eran parte como un ente del pasado, pues no entraban dentro de la concepción de una nación australiana moderna más allá de ser los ejemplos vivos de un pasado milenario (Smith, 2004, pp. 93-104).

Por eso resulta importante reconocer que estos discursos de colonialidad basados en la arqueología son parte fundamental de la comprensión y aproximación de la realidad, puesto que han servido, y aún sirven, a la legitimación de los Estados-nación modernos, a pesar de que tienen, por lo menos, más de siglo y medio de existencia. Sucede así porque los Estados-nación modernos, estas comunidades imaginadas (Anderson, 2006), buscan generar una continuidad histórica que vuelva más fuerte el sentido de pertenencia entre sus miembros para demostrar que sus pretensiones sobre un territorio específico son legítimas (Hobsbawm y Ranger, 2013; Gellner, 1983). De esta manera, mientras las personas sigan formando su comprensión del pasado bajo los parámetros establecidos por el Estado-nación moderno, transmitidos a través de la escuela, la aproximación de las personas a la historia de los espacios en los que habitan va a continuar manteniendo un sesgo muy fuerte, aunque de origen conocido y, por lo tanto, corregible. En este aspecto, hay que resaltar que el consenso alcanzado a nivel científico continúa siendo una tarea pendiente para la mayoría de arqueólogos en cuanto a transmitirlo hacia el resto de las

personas (Henson, 2017; Stone y Mackenzie, 1990; Smardz Frost, 2004; Stone y Molyneaux, 1994).

Para el caso del Perú, una postura teórica antigua de la arqueología, el difusionismo de carácter nacionalista, sigue siendo la perspectiva dominante sobre el pasado prehispánico. Este enfoque se ve en los textos usados para transmitir estos conocimientos, lo que genera como consecuencia que las personas tengan una escala de valores sobre las culturas o grupos humanos de la antigüedad, así como de los sitios arqueológicos que estos usaban. Aunque se trata de una consecuencia indeseada por parte del Estado, puesto que este busca que las personas valoren todo el legado prehispánico, se vuelve muy difícil que pueda obtener un resultado diferente cuando el pasado es visto como una sucesión de «edades doradas» (Poirier, 2019, p. 36), donde el enfoque se encuentra en los Estados antiguos o sociedades jerarquizadas, y los centros más grandes que estos construyeron.

### **Los discursos en el Perú: difusionismo y nacionalismo**

El difusionismo tradicional, al que también se le podría llamar difusionismo de la colonialidad, plantea que desde un gran centro o región originaria todos los desarrollos tecnológicos trascendentales se difunden al resto de sitios o regiones. En este difusionismo tradicional está implícita la idea de que el resto de grupos humanos que no sean de dicho sitio o región son incapaces de generar estas tecnologías o conocimientos por su propia cuenta. Esta idea refleja prejuicios de la época que indicaban que para cada región del mundo solo debía haber un solo centro como foco civilizatorio, como se pensaba que era Grecia para Europa, y que era deber de aquel que practicaba la arqueología poder encontrar ese centro. Inicialmente, el postulado difusionista en el Perú no tenía un origen nacionalista; más bien, se consideraba que el origen de la cultura andina habría sido Mesoamérica, tal cual lo planteó Max Uhle (Bischoff, 1998; Strong, 1925, pp. 175-176; Uhle, 1974[1917], p. 17), pero no fue el único arqueólogo europeo que manifestó estas ideas (Gänger, 2006, 2008).

En la actualidad, semejante postura sería desechada de plano de cualquier ambiente científico, tanto porque no existe evidencia alguna para sostener dicha afirmación como por lo absurdo de la propuesta, pero a inicios del siglo XX el estado de la cuestión a nivel científico era todavía demasiado nebuloso y a nivel político la hegemonía europea no permitía que se cuestionara tan fácilmente lo que era un reflejo de esta; es decir, una región que lleva la civilización al resto. Como respuesta a estos postulados, defendidos tanto por arqueólogos extranjeros como por historiadores peruanos (Asensio, 2018, pp. 91-93, 184-190; Uhle, 1915, pp. 56, 71),

Julio C. Tello propuso un modelo en el que el desarrollo del proceso civilizatorio tenía una base local. De esta forma contrarrestaba la idea de que el surgimiento de la civilización, es decir, del Estado o la sociedad de clases, se dio por influencia foránea. En ese sentido, estos esfuerzos nacerían de un sentimiento nacionalista muy fuerte (Asensio, 2018, pp. 66-102; Tantaléan, 2008, 2010), el cual trataba de buscar los orígenes de la cultura peruana actual, del Estado peruano actual, y la rastreaba más allá de los incas en diferentes sitios arqueológicos, puesto que, para inicios del siglo pasado, de la única cultura de la que se tenía un registro amplio y cierto consenso, creado básicamente en crónicas, era de los incas.

Entonces, para cuando Tello inició sus excavaciones a lo largo y ancho del Perú, salvo trabajos muy puntuales como los del ya mencionado Max Uhle y otros investigadores, a grandes rasgos se desconocía lo que había existido antes de los incas, por lo que las secuencias cronológicas tenían grandes vacíos (Tello, 1942, pp. 111-125). Esto no fue impedimento para que, desde el inicio de sus trabajos, Tello sospechara que el desarrollo de la civilización se había dado de manera autónoma en el área andina (Tello, 1923), sin injerencia de civilizaciones foráneas, en contraposición a la idea de que el desarrollo había llegado de fuera. De esta manera, tanto a nivel político como académico (Asensio, 2018, pp. 79-89), Tello buscaría que su interpretación de una civilización autóctona fuera el discurso hegemónico, lo que conseguiría haciendo que este postulado se volviera el nuevo paradigma de la arqueología peruana. Así, a partir de la década de 1930 se generaría un nuevo debate, referido al sitio o la región que debía ser considerado como el origen de la civilización andina.

Dentro de este panorama a inicios del siglo pasado, resultan comprensibles los intentos de Tello, considerado por muchos como el primer arqueólogo indígena de América (Renfrew y Bahn, 2016, p. 35), de tratar de demostrar que lo que los extranjeros decían sobre el pasado peruano era falso y que, efectivamente, fueron los antepasados de los indígenas actuales los que llevaron a cabo la construcción de todos los sitios arqueológicos. Se buscaba validar y legitimar a la población indígena peruana, población que vivía sin reconocimiento de sus derechos como ciudadanos, contexto que recién cambiaría a nivel legal con la Constitución de 1979. De manera consciente o inconsciente, no se trataba tan solo de una disputa científica, sino de una disputa a nivel político que iba más allá de la arqueología y que afectaba conceptos que se manejaban sobre la sociedad peruana misma (Asensio, 2018, pp. 79-89; Tantaléan, 2010, pp. 141-149). Dentro de ese contexto, esta forma de pensar sobre lo indígena podía haber sido hasta radical, ya que en otras partes del mundo los indígenas o grupos locales no tuvieron reconocimiento o acceso a la cultura

material de sus antepasados hasta bien entrada la segunda mitad del siglo XX (Smith, 2004, pp. 126-194). Por ello, plantear que la construcción de un sitio como Chavín de Huántar por una sola nación de origen autóctono (Tello, 1923) era una consecuencia lógica en esta reivindicación, a la vez que evidente según los datos recopilados en campo. Para Tello, los grupos indígenas podían ser vistos como una sola gran nación, por lo que los antepasados también debieron ser un solo grupo (Tello, 1923).

La dicotomía de civilización y salvajismo, como se entiende en la actualidad, fue creada por los poderes europeos cuando invadieron el resto del mundo para colonizarlo (Hayes y Cipolla, 2015; Quijano, 2000; Wallerstein, 2003). Al reducir a las poblaciones autóctonas a la categoría de salvajes, se les deshumanizaba y esto permitía a los colonizadores legitimar la subordinación, la explotación o el exterminio, según lo vieran conveniente. Por este motivo, la concepción de reivindicación de lo indígena entre los descendientes de una civilización sigue validando a las poblaciones locales a través de categorías coloniales, puesto que el afán inicial por demostrar que el Perú fue un foco de desarrollo independiente de los otros grandes focos busca probar que las poblaciones antiguas no deberían ser consideradas como salvajes y, al no ser salvajes, el Perú y su población estarían a la par que los principales países del mundo. Así, entraría en la categoría de nación «civilizada» por excelencia, en contraposición a las naciones de «salvajes» civilizados por otros. Sería una de las pocas naciones del mundo que podría presumir de ser civilizada desde hace miles de años en un continuo temporal sin precedentes para el continente sudamericano. En otras palabras, se buscó equiparar el discurso sobre el pasado del Perú al de los poderes dominantes para salir de la categoría impuesta por estos, lo cual, se recalca, era comprensible dado el estado de la cuestión a inicios del siglo XX.

Sin embargo, aunque la arqueología nacionalista buscaba demostrar que en el territorio actual del Perú habían surgido sociedades de nivel estatal de forma independiente y que existía una continuidad hasta la actualidad (Tantaleán, 2010, pp. 139-145), se caía en una explicación difusionista: un difusionismo nacionalista en el que un centro local andino, por ende, peruano, sería el origen de todo. Esta búsqueda de los orígenes de la nación peruana terminó desembocando en la idea de una cultura matriz que sería el origen de todo lo «peruano», una civilización «madre» de la que descendería el resto de culturas antiguas hasta los incas (Tantaleán, 2010, pp. 145-149; Tello, 1942), en una línea recta de evolución cultural, donde cada cultura era heredera directa de la anterior. De esta manera, la cultura matriz sería la que habría generado o plantado la semilla de todos los principales desarrollos sociales y tecnológicos que luego las culturas

posteriores refinarían y potenciarían. En sucesivos momentos, esta idea, que considera como primer gran centro al sitio de Chavín de Huántar, ha sido planteada nuevamente con diferentes matices, hasta refinarla y ajustarla a las nuevas evidencias (Lumbreras, 1988, pp. 45-56; Tantaléan, 2010, pp. 149-153). En la actualidad Caral es el principal exponente de esta perspectiva y cumpliría este rol de foco civilizatorio único en los Andes (Shady, 2006; Tantaléan, 2010, pp. 153-154; 2011, p. 84).

En el caso de Caral hay un esfuerzo mayor por realizar una similitud temporal entre el sitio arqueológico con los de otras partes del mundo. Enfocarse en la antigüedad significa que Caral puede ser comparado con los primeros sitios con evidencias de Estados en el mundo, como Egipto y Mesopotamia (Shady, 2002, p. 79; 2006). A pesar de que el fechado publicado más antiguo tiene una media calibrada de 2627 a. C. (Shady, 2002; Shady *et al.*, 2001), en las publicaciones para el público no especialista se usa constantemente el año 3000 como el inicio de las ocupaciones del sitio (Shady, 2010; Shady *et al.*, 2009; Shady *et al.*, 2018). De esta manera se puede ver que el discurso colonial presente en los esfuerzos por demostrar que el Perú fue uno de los primeros lugares civilizados se mantiene vigente, ya no solo basándose en el hecho de la existencia de un estado prístino, sino que este sería el primer foco civilizatorio de América y uno de los primeros del mundo. Así, el discurso que se desarrolla desde hace un siglo dentro de la arqueología peruana se regenera para tomar nueva forma y fuerza bajo la figura de Caral, sitio de donde no solo estarían las primeras evidencias de los principales logros tecnológicos de los Andes prehispánicos, sino incluso los antecedentes del idioma nativo más hablado en el Perú (Shady, 2006, pp. 84-86). Estas interpretaciones han hecho que la narrativa sobre el sitio sea de muy fácil apropiación por parte del Estado, como veremos más adelante.

Por otro lado, la concepción que se tenía de la población mayoritaria del país a inicios del siglo XX era contraria a la visión positiva que se tenía de los incas o de cualquier grupo prehispánico, por lo que se ponía en duda sus capacidades y si se les podía considerar legítimos herederos de las grandes civilizaciones prehispánicas (Méndez, 1995). En otras palabras, contrario a los esfuerzos de algunos arqueólogos y siguiendo la lógica del racismo moderno, vigente en la actualidad (Quijano, 2005, 2014), las comunidades indígenas del Perú en un inicio no fueron vistas como las herederas directas de las sociedades prehispánicas, y quienes se apropiaron de ello para su propio beneficio fueron las élites criollas (Asensio, 2018, pp. 107-168; Méndez, 1995; Klarén, 2004, p. 305; Montoya, 2008, pp. 106-110). De esta manera, se generó una disruptiva que perdura hasta hoy sobre quiénes tienen el derecho a controlar los sitios arqueológicos, así

como quiénes son los que se deben considerar herederos de los creadores de estos espacios.

### **Consecuencias del discurso arqueológico nacionalista**

Pese a que resulta evidente que para comprender el pasado no es posible aproximarse a él pensando que una sola cultura y sus herederos son los causantes de todo el proceso que se llevó a cabo desde la llegada de los primeros seres humanos, como resultado del discurso arqueológico nacionalista hoy existe una simplificación del pasado. Así es como varias generaciones de peruanos han sido formadas, lo que genera indirectamente que todo vestigio prehispánico sea valorado a grandes rasgos bajo dos variables. La primera es la de la monumentalidad o espectacularidad, donde el sitio arqueológico tiene mayor importancia según la extensión y el tamaño de los edificios que contiene. En un bien mueble esta variable dictamina que la importancia la tendrá si se trata de un objeto artístico único; es decir, algo que podría obtener un alto precio en una subasta, donde los metales y los textiles tienen el mayor valor. La segunda variable es la antigüedad, que dictamina que un sitio o bien arqueológico será más valioso mientras más antiguo sea. Sin embargo, esta segunda variable está supeditada a la primera, de manera tal que un sitio monumental, así no tenga varios miles de años, será mejor considerado que los restos del campamento más antiguo de cazadores-recolectores. Este ejercicio de valoración se manifiesta en la práctica cuando un sitio arqueológico es destruido o afectado por considerarlo contrario a los intereses de la población o por no ser equiparable con los paradigmas de lo que debería ser un sitio arqueológico; en otras palabras, por no ser como Caral, Machu Picchu o Chavín de Huántar. La lógica que se maneja es que la desaparición de estos sitios no afectaría la comprensión del pasado peruano, ya que, dentro de la escala de valores creada y fomentada tanto por arqueólogos como por el Estado, estos resultan ser, hasta cierto punto, prescindibles.

Otra forma de ver estas dos variables es que aquello que refleja ser «civilizado» (monumentalidad y capacidad artística) es mejor valorado que aquello que refleja ser «salvaje» (antiguo y de simpleza técnica). Como la concepción del mundo y de la realidad generada por el colonialismo no ha sido desaprendida por la sociedad peruana (Quijano, 2000), las personas criadas con estos paradigmas van a tender hacia la valoración de lo «civilizado», lo que genera un círculo vicioso en el que, por un intento de exaltar los orígenes autóctonos de aquello que se conoce como la nación peruana, se termina invisibilizando a la mayor parte de los seres humanos que generaron este proceso. En otras palabras, aunque ya no se esté en un sistema colonial, las personas siguen, y seguirán, valorizándose según las

escalas creadas por este sistema (Maldonado, 2008). Esto se debe a que la manera en que entendemos el pasado suele ser un reflejo de cómo nos percibimos en el presente.

Por otro lado, las comunidades indígenas no son tomadas en cuenta sobre su propia identidad o su memoria histórica particular cuando se trata de relacionarse con el pasado. Lo que pesa en cuanto a políticas públicas de manejo patrimonial es la postura del Estado, que dictamina con quiénes o con qué se tienen que identificar los ciudadanos, y esto no siempre coincide con los intereses de la población. Además, se niega la capacidad de la comunidad de manejar o de ser partícipes en la toma de decisiones sobre el patrimonio. En la comunidad de Chinchero (García, 2017a, 2017b), por ejemplo, el Estado peruano busca que las personas se identifiquen con el sitio arqueológico inca sin considerar que la comunidad no se siente heredera de los incas, sino de poblaciones más antiguas (García, 2017a, p. 337). Tampoco consideran que para ellos es más importante la iglesia colonial (García, 2017a, pp. 340-345), que fue levantada por sus antepasados dentro de la memoria colectiva y se ha mantenido gracias a ellos. Asimismo, la restricción del acceso al sitio arqueológico, al ser declarado como zona intangible, ha cambiado y ha modificado las rutas que toman las personas, por lo que este espacio se ha vuelto más lejano (García, 2017a, p. 341). La situación de lejanía también se manifiesta en el sitio de Chavín de Huántar, donde se ha determinado que las generaciones recientes se sientan más distantes del sitio, pues en su experiencia de vida el acceso a la zona monumental está restringido (Poirier, 2019, pp. 60-63, 117-120). Esto se ha generado por la apropiación del espacio por parte del Estado, por lo que en la actualidad los funcionarios del museo buscan recuperar estos vínculos perdidos (Poirier, 2019, pp. 210-224). Otro ejemplo es la comunidad de Machu Picchu, que vivió en el sitio hasta la década de 1950 y hoy es una comunidad pobre (Tantaleán y Aguilar, 2014).

Por su parte, el proyecto en Caral ha dejado en claro, en diferentes publicaciones, que busca mejorar la autoestima de los peruanos para que los ciudadanos actuales puedan volver a ser desarrollados, como se supone eran en esa época (Shady, 2009, pp. 122-125; Shady *et al.*, 2018, p. 5). Se contrasta la difícil situación de la población peruana actual con un pasado idílico al que se debería retornar, un pasado que no tiene comparación alguna dentro del continente americano. Esta es otra visión de una época dorada, que actualmente es impulsada y desarrollada desde el Estado que ha venido apoyando al proyecto desde hace décadas (Asensio, 2018, pp. 425-450). Sin embargo, a pesar de los esfuerzos e inversión realizados, dentro de las diferentes comunidades del valle de Supe el proyecto no

ha tenido el arraigo ni la apropiación esperada de los símbolos (Asensio, 2018, pp. 467-478). Más bien, la verticalidad de las interacciones con las comunidades de la región, donde el proyecto tiene un control absoluto sobre lo que se dice de los sitios (Asensio, 2018, pp. 450-478), impide que los museos sean realmente comunitarios, a la vez que los vuelve espacios lejanos, como sucede en los otros casos mencionados.

En todos estos ejemplos la modificación del nivel de accesibilidad o el desplazamiento de la comunidad del sitio ha sido el resultado de las políticas estatales que buscan mejorar la industria turística. Estas políticas que intentan vincular el pasado con lo monumental o de gran capacidad artística, a su vez, buscan crear una industria del turismo cuyo producto a vender sea el más auténtico posible, como una marca fácil de reconocer. De igual manera, en los medios las noticias de mayor alcance se relacionan con hallazgos o descubrimientos que tienen que ver con sitios monumentales o piezas de gran valor artístico (Asensio, 2018). Es así que la imagen que el Estado peruano intenta proyectar como nación, tanto hacia afuera como hacia dentro, muestra que el pasado tiene un carácter de atemporalidad y lo más rescatable es su grandiosidad, lo «auténtico» o «original». No importa tanto entender qué pasó o sucedió en su momento, sino exaltarlo como muestra de la gran capacidad de la nación peruana y su lugar único en la historia (Silverman, 2002, 2005, 2015).

### **La educación como vehículo de perpetuación de los estereotipos nacionalistas**

Debido a que la imagen proyectada de un país con una marca reconocible basada en una atemporalidad cultural es un esfuerzo estatal, no resulta extraño que dentro de los textos elaborados por el Ministerio de Educación también se vea presente esta atemporalidad. Por las limitaciones de espacio, puesto que este tema por sí solo amerita un artículo independiente, se ejemplificará esta situación en la actualidad con un texto de elaboración reciente del Ministerio de Educación para los alumnos a nivel nacional de educación básica alternativa de primero de secundaria, a ser usado en formato físico, que pretende demostrar la diversidad de la cultura peruana en el pasado (Ministerio de Educación del Perú, 2018).

El enfoque del contenido sobre el pasado prehispánico en este texto se concentra en las grandes civilizaciones que existieron, sin comprender qué hubo antes o qué hubo después, una sucesión de «épocas doradas» (Poirier, 2019, pp. 36-46) con una cultura matriz inicial. Entonces, la historia se inicia con Caral (Ministerio de Educación del Perú, 2018, p. 24); es decir, con lo que sería el primer Estado de los Andes. No se hace mención al proceso que desencadenaría este Estado; se inicia directamente con él,

en una explicación enfocada en los logros alcanzados por dicha cultura, a la vez que en el poco espacio que se usa para describirla se incide en el hecho de que es contemporáneo con los procesos civilizatorios más antiguos del mundo (Ministerio de Educación, 2018, p. 24). Se sigue muy de cerca el lenguaje usado en las publicaciones del Proyecto Caral, tanto las académicas como las destinadas al público general. Adicionalmente, solo se habla de otras cuatro culturas, Chavín, Paracas, Moche y Nasca (Ministerio de Educación, 2018, pp. 24-31). La explicación que se hace de cada una de estas culturas, al igual que pasa con Caral, se enfoca en los logros que alcanzaron, siguiendo la idea de la «época dorada», sin contextualizar dichos logros o las necesidades de cada sociedad, que llevaron a que, justamente, desarrollaran las respuestas tecnológicas o culturales que tanto se mencionan en el texto. Adicionalmente, esta simplificación del proceso histórico en la educación se refleja en que ni siquiera las personas que viven cerca de los lugares arqueológicos más emblemáticos del Perú, como es Chavín de Huántar, realmente conocen lo que hubo antes o después de la ocupación del sitio (Poirier, 2019, pp. 96-136). Por ello, no es de extrañar que en la población actual la idea de que todo resto prehispánico sea «inca» resulta una idea de amplia difusión (Silverman, 2005).

De esta manera, es posible reconocer que, a pesar de que se busca enseñar que en el Perú existió una diversidad desde la antigüedad y que el alumno la reconozca como una característica positiva y enriquecedora para su identidad (Ministerio de Educación del Perú, 2018, pp. 23-24), el enfoque se mantiene sobre una cultura matriz con sus descendientes, lo que no contribuye a que esta diversidad sea realmente comprendida, ni que los ejemplos sean ilustrativos, ya que se muestran los hechos de forma atemporal y sin estar localizados. Es decir, se salta de periodos y regiones de manera indistinta: la mayoría de periodos y regiones no figuran, a fin de crear una línea de tiempo entre culturas que no compartieron los mismos espacios. Además, dentro de los ejemplos que usa el texto para ilustrar el pasado prehispánico, no existe ninguno que sea parte de la Amazonía, lo que contribuye a pensarla como una región desvinculada a los Andes, ajena al proceso civilizatorio, donde los vestigios no cumplirían con las expectativas de la escala de valores nacionalista.

Así, en la actualidad las personas son formadas según el discurso nacionalista que simplifica el pasado. Esto sucede porque la escuela es el principal motor que difunde la información sobre el pasado prehispánico, el espacio donde se presenta a las personas la perspectiva nacionalista. En la medida en que más ciudadanos tienen acceso a la escolarización y la alfabetización, en el español de la élite criolla ellos mismos son presentados con una imagen y unos postulados sobre el pasado que responden a los

intereses del Estado-nación, por hacer que todos se sientan descendientes de las culturas prehispánicas desde la primera gran cultura identificada. Este proceso de mestizaje cultural, donde todos son descendientes de todos, que se aprende desde temprana edad, tiene como consecuencia que el Estado, a través de los arqueólogos que trabajan en él, sea el único que pueda determinar cómo se maneja el patrimonio y cómo se elaboran los discursos oficiales sobre dicho patrimonio. Por esta razón, hoy en el Perú resulta muy difícil pensar en una arqueología indígena (Herrera y Lane, 2006; Herrera, 2011, 2014; Tantaleán, 2017) o en la repatriación de cuerpos almacenados en museos a sus comunidades de origen, como sí sucede en otros países donde los procesos de colonización y nacionalismo han sido diferentes (Endere, 2000; Oland, 2012; Smith, 2004, 2007).

## Conclusiones

En resumen, los arqueólogos generan discursos sobre el pasado que tienen como consecuencia cambios en cómo las personas lo perciben. Asimismo, estos discursos no están limitados por las intenciones de sus creadores, puesto que una vez que las personas los asimilan, se generan formas de percibir la identidad y el patrimonio, que pueden no haber sido parte de las intenciones de la teoría. En consecuencia, se torna fundamental el rol educador del Estado, ya que es el principal mediador que brinda la información de los resultados de las investigaciones arqueológicas, y para la mayoría de personas la única vez que van a aprender sobre este periodo sucede durante su paso por la educación básica. Por este motivo, es necesario que se realice una actualización constante de los contenidos que se enseñan sobre el pasado y que estos tengan un enfoque sobre la región donde se dictan.

También es imperioso brindar una crítica de parte de los discursos generados por la arqueología. Se debe entender cuáles son los trasfondos de varios postulados teóricos ya desfasados, que respondieron a ciertas necesidades de legitimización política, y que en la actualidad no son coherentes con los aportes que puede realizar la arqueología a nivel científico y social, ni como respuesta a un verdadero entendimiento de la diversidad cultural existente. La continuidad de estos discursos afecta a las personas hoy en su relación con su pasado y su patrimonio, puesto que una adecuada comprensión del pasado y aproximación al patrimonio es un tema de derechos humanos (Hardy, 2017; Silverman y Fairchild Ruggles, 2007).

Por otro lado, si el Perú estuviera en la situación de la mayoría de países del mundo; es decir, sus antepasados no fueron los creadores de un Estado prístino, esto no haría de la población actual mejor o peor, simplemente sería lo que pasó. La valoración de tener un Estado prístino

como parte importante del pasado viene de la idea de que la civilización es mejor que el mal llamado «salvajismo», según la cual *civilización* es un sinónimo de sociedad estatal y que es hacia lo civilizado a lo que siempre se debe apuntar como sociedad. Dentro de esta noción, es mejor lo más antiguo en el proceso civilizatorio, ya que esto significaría que habríamos dejado el salvajismo detrás por un periodo prolongado, lo que en esencia nos hace mejores seres humanos o, incluso, «más» humanos que el resto. Estas percepciones se han demostrado como falaces y no ayudan a comprender el pasado, porque la intención en verdad no es aproximarse a los seres humanos que alguna vez ocuparon el espacio que entendemos como el Perú, sino enaltecer una idea de nación.

Por último, cabe resaltar que los discursos aquí presentados no son los únicos existentes o que se manejan sobre las antiguas culturas de los Andes como parte de la identidad de los ciudadanos peruanos actuales. Existe una amplia variabilidad regional que se ha generado desde que comenzaron a funcionar proyectos de investigación arqueológica de largo plazo hace varias décadas atrás. Los discursos aquí discutidos son los de más larga data y de mayor influencia en las concepciones sobre el pasado peruano, y los que por su misma génesis han tenido una gran repercusión a nivel nacional y estatal. De ahí que sean los más problemáticos y a los que se les tiene que poner un mayor énfasis en combatir, puesto que, como se ha visto, la enseñanza constante de estas ideas solo genera una simplificación atemporal del pasado que no permite comprender la diversidad del presente y proyectarla hacia el futuro.

### **Agradecimientos**

A Katherine Román por sus comentarios y constante apoyo, a José Gálvez y Marcela Poirier por sus comentarios a una versión previa de este artículo. Finalmente, a Aura Reyes y Óscar Barreda por haberme permitido ser parte del simposio «Historias de las antropologías y Estados-nación en América Latina. Hacia una comprensión no-nacioncéntrica de la disciplina».

### **Contribución de autoría**

Aldo Accinelli es el autor del artículo y responsable de la estructura y redacción del documento.

### **Fuente de financiamiento**

Autofinanciado.

### **Potenciales conflictos de interés**

Ninguno.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Anderson, B. (2006). *Imagined communities. Reflections on the origin and spread of nationalism*. Verso.
- Arnold, B. (1990). The past as propaganda: totalitarian archaeology in Nazi Germany. *Antiquity*, 64, 464-478.
- Arnold, B. (1992). The past as propaganda: How Hitler's archaeologists distorted European prehistory to justify racist and territorial goals. *Archaeology*, 45(4), 30-37.
- Arnold, B. (2006). 'Arierdämmerung': race and archaeology in Nazi Germany. *World Archaeology*, 38(1), 8-31.
- Asensio, R. (2018). *Señores del pasado. Arqueólogos, museos y huaqueros en el Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Bischof, H. (1998). Los orígenes de la civilización centroandina en la obra de Max Uhle. *Indiana*, 15, 37-78.
- Curtoni, R. y Politis, G. (2006). Race and racism in South American archaeology. *World Archaeology*, 38(1), 93-108.
- Endere, M. (2000). Patrimonios en disputa: acervos nacionales, investigación arqueológica y reclamos étnicos sobre restos humanos. *Trabajos de Prehistoria*, 57(1), 5-17.
- García, P. (2017a). From folk history to empathy: contesting heritage values in Chinchero, Peru. *International Journal of Heritage Studies*, 23(4), 335-346.
- García, P. (2017b). Ruins in the landscape: Tourism and the archaeological heritage of Chinchero. *Journal of Material Culture*, 22(3), 317-333.
- Gellner, E. (1983). *Nations and Nationalism*. Basil Blackwell.
- Gänger, S. (2006). ¿La mirada imperialista? Los alemanes y la arqueología peruana. *Histórica*, 30(2), 69-90.
- Gänger, S. (2008). ¿Cómo escribir la historia de la arqueología en el Perú? Respuesta a las «Observaciones» de Peter Kaulicke acerca de «¿La mirada imperialista?». *Histórica*, 32(2), 181-194.
- Hardy, S. (2017). The archaeological profession and human rights. En G. Moshenska (Ed.), *Key concepts in public archaeology* (pp. 93-106). UCL Press.
- Hayes, K. y Cipolla, C. (2015). Introduction: Re-imagining colonial pasts, influencing colonial futures. En C. Cipolla y K. Howlett-Hayes (Eds.), *Rethinking colonialism: Comparative archaeological approaches* (pp. 1-13). University Press of Florida.

- Henson, D. (2017). Archaeology and education. En G. Moshenska (Ed.), *Key concepts in public archaeology* (pp. 43-59). University College London Press.
- Herrera, A. (2011). Indigenous Archaeology... in Peru? En C. Gnecco y P. Ayala (Eds.), *Indigenous peoples and archaeology in Latin America* (pp. 67-87). Left Coast Press.
- Herrera, A. y Lane, K. (2006). «¿Qué hacen aquí esos pishtakus?»: Sueños, ofrendas y la construcción del pasado. *Antípoda*, 2, 157-177.
- Hobsbawn, E. y Ranger, T. (Eds.) (2013). *The invention of tradition*. Cambridge University Press.
- Kláren, P. (2004). *Nación y sociedad en la historia del Perú*. Instituto de Estudios Peruanos.
- Kohl, P. (1998). Nationalism and archaeology: On the constructions of nations and the reconstructions of the remote past. *Annual Review of Anthropology*, 27, 223-246.
- Lowenthal, D. (1994). Conclusions: archaeologists and the others. En P. Gathercole y D. Lowenthal (Eds.), *The politics of the past* (pp. 302-314). Routledge.
- Lumbreras, L. (1988). *De los orígenes de la civilización en el Perú*. Peisa.
- Maldonado, N. (2008). La descolonización y el giro des-colonial. *Tabula Rasa*, 9, 61-72.
- Méndez, C. (1995). *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. Documentos de Trabajo N.º 56, Instituto de Estudios Peruanos.
- Mignolo, W. (2009). La colonialidad: La cara oculta de la modernidad. En S. Breitweiser, C. Klinger y W. Mignolo (Eds.), *Modernologías. Artistas contemporáneos investigan la modernidad y el modernismo* (pp. 39-49). Macba.
- Ministerio de Educación. (2018). Territorio y cultura: Primer grado. Ciclo avanzado. Unidad 3. Ministerio de Educación.
- Montoya, P. (2008). Estados sin nación. El discurso nacionalista y el evolucionismo andino, 1890-1930. *Memoria y Sociedad*, 12(24), 97-113.
- Oland, M. (2012). Public and postcolonial practices in Latin American Archaeology: Engaging with non-descendant communities in Northern Belize. *Chungará*, 44(3), 467-474.
- Orser, C. (2012). An archaeology of eurocentrism. *American Antiquity*, 77(4), 737-755.
- Poirier, M. (2019). *Archaeology and education: Learning about the past in Chavín de Huántar, Perú*. [Tesis doctoral, Purdue University].

Quijano, A. (2000). Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research*, 6(2), 342-386.

Quijano, A. (2005). El laberinto de América Latina: ¿hay otras salidas? *Investigaciones Sociales*, 9(14), 155-178.

Quijano, A. (2014). «Bien vivir»: entre el «desarrollo» y la des/colonialidad del poder. En A. Quijano (Ed.), *Des/colonialidad y bien vivir. Un nuevo debate en América Latina* (pp. 19-33). Editorial Universitaria de la Universidad Ricardo Palma Editorial Universitaria, Cátedra América Latina y la Colonialidad el Poder.

Renfrew, C. y Bahn, P. (2016). *Archaeology: Theories, methods and practices*. Thames & Hudson Ltd.

Segato, R. (2013). *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos y una antropología por demanda*. Prometeo Libros.

Shady, R. (2002). Caral, Supe: La civilización más antigua de América. *Investigaciones Sociales*, 6(9), 51-81.

Shady, R. (2006). La civilización Caral: sistema social y manejo del territorio y sus recursos. Su trascendencia en el proceso cultural andino. *Boletín de Arqueología PUCP*, 10, 59-89.

Shady, R. (2010). *La ciudad sagrada de Caral: Significado y trascendencia*. S. d.

Shady, R., Haas, J. y Creamer, W. (2001). Dating Caral, a Preceramic site in the Supe Valley on the Central Coast of Peru. *Science*, 292(5517), 723-726.

Shady, R., Cáceda, D., Crispín, A., Machacuay, M., Novoa, P. y Quispe, E. (2009). *Caral. La civilización más antigua de América. 15 años develando su historia*. Instituto Nacional de Cultura.

Shady, R., Novoa, P. y Quispe, E. (2018). *Los valores de la civilización Caral: Reflexiones para el «Buen Vivir»*. Ministerio de Cultura.

Shanks, M. y Tilley, C. (1992). *Re-constructing archaeology: Theory and practice*. Routledge.

Silverman, H. (2002). Touring ancient times: The present and presented past in contemporary Peru. *American Anthropologist*, 104(3), 881-902.

Silverman, H. (2005). Embodied heritage, identity politics, and tourism. *Anthropology and Humanism*, 30(2), 141-155.

Silverman, H. (2015). Branding Peru: Cultural heritage and popular culture in the marketing strategy of PromPerú. En M. Robinson y H. Silverman (Eds.), *Encounters with popular pasts: Cultural heritage and popular culture* (pp. 131-148). Springer.

Silverman, H. y Fairchild Ruggles, D. (2007). *Cultural heritage and human rights*. En H. Silverman y D. Fairchild Ruggles (Eds.), *Cultural heritage and human rights* (pp. 3-22). Springer.

- Smardz Frost, K. (2004) Archaeology and public education in North America: view from the beginning of the millennium. En N. Merriman (Ed.), *Public Archaeology* (pp. 59-84). Routledge.
- Smith, L. (2004). *Archaeological theory and the politics of cultural heritage*. Routledge.
- Smith, L. (2007). Empty gestures? Heritage and the politics of recognition. En H. Silverman y D. Fairchild Ruggles (Eds.), *Cultural heritage and human rights* (pp. 159-171). Springer.
- Sommer, U. (2017). Archaeology and nationalism. En G. Moshenska (Ed.), *Key concepts in public archaeology* (pp. 166-186). University College London Press.
- Stone, P. y MacKenzie, R. (Eds.) (1990). *The excluded past: Archaeology in Education*. Routledge.
- Stone, P. y Molyneaux, B. (Eds.) (1994). *The presented past: Heritage, museums and education*. Routledge, English Heritage.
- Strong, W. (1925). The Uhle Pottery Collections from Ancón. *Publications in American Archaeology and Anthropology*, 21, 4, University of California Press.
- Tantaleán, H. (2008). Las miradas andinas: arqueologías y nacionalismos en el Perú del siglo XX. *Arqueología Suramericana* 4(1), 34-52.
- Tantaleán, H. (2010). El pasado tras el espejo: arqueología y nacionalismo en el Perú. En J. Nastri y L. Menezes Ferreira (Eds.), *Historias de Arqueología Sudamericana* (pp. 137-166). Fundación de Historia Natural Félix de Azara.
- Tantaleán, H. (2011). Chavín de Huántar y la definición arqueológica de un Estado teocrático andino. *Arqueología y Sociedad*, 23, 47-92.
- Tantaleán, H. y Aguilar, M. (2014). Estado, patrimonio cultural y comunidades indígenas: Machu Picchu y la historia de un diálogo asimétrico. En M. Rivolta, M. Montenegro y L. Menezes Ferreira (Eds.), *Multivocalidad y activaciones patrimoniales en arqueología: perspectivas desde Sudamérica* (pp. 229-256). Fundación de Historia Natural Félix de Azara.
- Tantaleán, H. (2017). ¿Por qué es necesario una arqueología indígena en el Perú? *Revista Argumentos*, 11(3), 42-51.
- Tello, J. (1923). *Wira-Kocha*. Reimpreso de la revista *Inca*, 1(1 y 3).
- Tello, J. (1942). *Origen y desarrollo de las civilizaciones prehistóricas andinas*. Librería e Imprenta Gil.
- Trigger, B. (2003). *Understanding early civilizations: a comparative study*. Cambridge University Press.

Uhle, M. (1915). Las estupendas ruinas de Moche y Chan Chan. Traducción realizada por Horacio Urteaga del artículo publicado en *Journal de la Société des Américanistes de Paris*, 10(1), 56-71.

Uhle, M. (1974[1917]). Los aborígenes de Arica y el hombre americano. *Chungará*, 3, 13-21.

Van den Berghe, P. y Flores Ochoa, J. (2000). Tourism and nativistic ideology in Cuzco, Peru. *Annals of Tourism Research*, 27(1), 7-26.

Wallerstein, I. (2001). El eurocentrismo y sus avatares: los dilemas de las ciencias sociales. *Revista de Sociología*, 15, 27-39.

Recepción: 24/2/2021

Aceptación: 7/4/2021