

Los "antiguos peruanos" de la antropología americana: la arqueología de los Andes del siglo XIX como nexos de investigación global

The "ancient Peruvians" of American anthropology: the archeology of the 19th century Andes as a nexus of global research

Christopher Heaney

<https://orcid.org/0000-0001-8684-560X>

The Pennsylvania State University

cuh282@psu.edu

RESUMEN

Entre 1820 y 1920, los antropólogos estadounidenses adquirieron más restos humanos de origen andino que los de cualquier otra población individual del mundo. Este artículo explica por qué en 1965, en el Museo Nacional de Historia Natural de la Smithsonian Institution, los antropólogos representaron el crecimiento de toda la humanidad utilizando 160 cráneos andinos. Basándose en fuentes de archivo, se argumenta que la excavación e interpretación de los antepasados andinos en Perú antes de 1900 fue fundacional para el desarrollo de la antropología americanista en su conjunto, y debe entenderse como el prefacio necesario para el desarrollo más famoso de la arqueología en Perú bajo Max Uhle y Julio César Tello. La exploración de esta historia es necesaria a la luz de los recientes esfuerzos en Estados Unidos por devolver o repatriar restos ancestrales a las comunidades de origen.

Palabras clave: historia de la antropología, historia de la arqueología, bio-antropología, Samuel George Morton, Julio César Tello.

ABSTRACT

Between 1820 and 1920, American anthropologists acquired more human remains of Andean origin than those of any other individual population worldwide. This article explains why in 1965 in the Smithsonian Institution's National Museum of Natural History, anthropologists represented the growth of all humanity using 160 Andean skulls. Using archival sources, it argues that the excavation and interpretation of Andean ancestors in Peru prior to 1900 was foundational to the development of Americanist anthropology as

RECIBIDO: 31/10/2023 - ACEPTADO: 19/04/2024 - PUBLICADO: 24/06/2024

© Los autores. Este artículo es publicado por *Arqueología y Sociedad* del Museo de Arqueología y Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Este es un artículo de acceso abierto, distribuido bajo los términos de la licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional (CC BY 4.0) [<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.es>] que permite el uso, distribución y reproducción en cualquier medio, siempre que la obra original sea debidamente citada de su fuente original.

a whole, and should be understood as the necessary preface to the more famous development of archaeology in Peru under Uhle and Tello. Exploration of this history is necessary in light of recent efforts in the United States to return or repatriate ancestral remains to source communities.

Keywords: history of anthropology, history of archaeology, bio-anthropología, Samuel George Morton, Julio César Tello.

INTRODUCCIÓN

Cuando se inauguró la primera Sala de Antropología Física del Instituto Smithsonian en Washington, D.C., en 1965, los visitantes vieron el "Skull Wall," un muro con 160 cráneos de "antiguos peruanos" dispuestos en la forma de una nube. Los antropólogos del museo los habían fijado a la pared para visualizar cómo "la población humana del mundo había 'explotado' literalmente en tiempos históricos" (Exhibit Script, 1965). Cada tres cráneos representaban a 100 millones de personas. En la parte inferior, nueve cráneos representaban los trescientos millones de personas que se creía componían la población humana mundial en el año 1 d.C., el "Comienzo de la Era Cristiana". En la parte superior, la nube de 106 cráneos representaba a los 3.500 millones de seres humanos vivos en 1960: "The Space Age," ("La Era Espacial").

Un periodista del *Washington Post* hizo la pregunta obvia al director del museo, T. Dale Stewart: ¿por qué los antropólogos habían elegido cráneos de "indios peruanos" para encarnar lo más grande que podían decir sobre la historia reciente de la humanidad? La respuesta del director fue tan directa como vaga: fueron "encontrados hace unos 60 años tras ser descubiertos por unos mineros de oro [gold miners]", dijo Stewart al periodista, pero no había "ningún significado particular en su uso". "Usamos cráneos peruanos", explicó, "porque teníamos muchos" (Corrigan, 1965).

El director no se equivocaba. Los cráneos y huesos del "antiguo Perú" siempre han constituido la población histórica fundacional del Smithsonian, que es la mayor colección científica de restos óseos del mundo. La primigenia colección etnológica de la institución se catalogó por primera vez en la década de 1860. Los primeros once objetos catalogados fueron tres momias y ocho cráneos de origen peruano (Peale, 1860). A principios del siglo XX, la colección del museo se duplicó debido a la recopilación de más de diez mil cráneos, huesos y restos momificados del "antiguo Perú" (Hrdlička, 1911, 1917). En la actualidad, los cráneos de los "indios de Perú" representan hasta el 16% de la colección total del Smithsonian y constituyen el grupo más numeroso de la institución: 4.851 individuos¹.

¹ De los más de 30,700 registros del catálogo de restos humanos en las colecciones de Antropología Física del Smithsonian Institute en 2014, 4,851 lotes de cráneos, huesos largos u otros elementos esqueléticos eran de Perú, alrededor del 14%. Esto es menos del 75% que son, geográficamente hablando, de los EE.UU., cuya población interna más grande (15,2% de la colección más grande) eran 4,500 estadounidenses blancos y negros en las colecciones de esqueletos anatómicos de individuos conocidos. La etiqueta "peruano" también incluía a pueblos de diferentes grupos culturales, separados por miles de años del otro lado de los Andes. Sin embargo, en los términos históricos de su colección, las poblaciones del Perú siguen siendo las más grandes. La siguiente población más grande es la de Egipto, con alrededor de 2.2. %. (Hunt, comunicación personal, 14 y 16 de Abril de 2014; Dungca y Healy, 2023).

Este exceso de restos humanos peruanos no era específico del Smithsonian. Si el reportero hubiera salido de Washington, D.C., habría visto lo poco notable que era dentro de la antropología estadounidense y sus museos. La mayor población original de las colecciones del primer museo de antropología dedicado a América, el Museo Peabody de Arqueología y Etnología de Harvard, estaba compuesta por individuos de origen peruano: representaban casi la mitad de la población craneal del Peabody cuando se inauguró en 1866, llegando a casi dos tercios de la colección en su octavo año. En 1893, unos cincuenta fardos de momias extraídos de la "Necrópolis" peruana de Ancón fueron la mayor y más popular muestra de la exposición de antropología de la Exposición Colombina de Chicago, su famosa Feria Mundial (Moorehead, 1894); su excavación fue el tema de la primera tesis doctoral en antropología escrita por un ciudadano estadounidense, George Dorsey, en Harvard, una contribución que Henry Tantaleán (2021) ha subrayado como un paso olvidado en la profesionalización de la arqueología en el Perú. Estas momias pasaron a formar parte de la colección fundacional del Museo Field de Chicago, pero también acabaron en el Museo Americano de Historia Natural de Nueva York, cuya mayor población, contabilizada en la década de 1920, era de 600 cráneos procedentes de Bolivia y Perú (Redman, 2016, p. 193; Heaney, 2023, pp. 158-159).

El iniciador de este fenómeno en los EE.UU. fue Samuel George Morton (1799-1851), un anatomista de Filadelfia que en algún momento fue propuesto como el "padre de la antropología americana" (Hrdlička, 1919, p. 41), cuyos métodos y teorizaciones supremacistas sobre creaciones humanas separadas dieron forma a su campo. Como señala la historiadora Ann Fabian (2010, p. 38), el primer cráneo "americano" que entró en su colección procedió no de los EEUU, sino de Perú. El primer libro de Morton, *Crania Americana* (1839), fue el núcleo de la "escuela Americana de etnología," pero este investigador lo comenzó como una memoria sobre el Perú. Y en el último catálogo que Morton publicó antes de morir en 1851, 201 de sus 867 cráneos humanos eran "peruanos antiguos" (Morton, 1849, pp. v-vi), la población más numerosa de la que entonces era la mayor y más influyente colección antropológica del mundo atlántico, y que fue trasladada al museo de arqueología y antropología de la Universidad de Pensilvania en 1966.

En otras palabras, Stewart respondió a la pregunta de la periodista del *Washington Post* sin dar demasiadas explicaciones. A las preguntas más punzantes invocadas por el "Muro de los Cráneos": ¿quiénes eran los 160 individuos cuyos milenios de innovación y asentamiento previos a 1560 fueron etiquetados como "antiguos indios peruanos"? ¿Y por qué una población que era tan abundante, incluso fundacional, en las colecciones antropológicas podría o incluso debería representar a toda la humanidad?, la respuesta de Stewart fue más bien un encogimiento de hombros. ¿O bastaba con la respuesta "Usamos cráneos peruanos porque teníamos muchos"?

Este ensayo ofrece otra respuesta. Propone que la excavación de los restos humanos y antepasados "antiguos peruanos" en el siglo XIX proporcionó la materia prima para el desarrollo de la antropología americanista. Sin embargo, desde hace

poco, esta contribución es más difícil de percibir. En la década de 1980, los indígenas norteamericanos empezaron a cuestionar la posesión y exhibición en museos estadounidenses de antepasados saqueados durante el colonialismo interno de los siglos XIX y XX. Uno de los resultados de esta presión fue la Ley de Protección y Repatriación de Tumbas de Indígenas Americanos (NAGPRA). Otro resultado fue la decisión del Smithsonian de retirar el "Muro de los Cráneos" junto con gran parte del resto de la exposición. Esta decisión hizo mucho menos visible el gran número de los restos humanos de los Andes en la colección del Smithsonian y de otros museos. Aunque algunos antropólogos y arqueólogos son conscientes de la amplia presencia de restos humanos andinos en museos de los Estados Unidos (Guillén, 2012; Lombardi y Bravo, 2021), existe una tendencia a analizarlos como un efecto -y no una causa o motivo- de la historia de la antropología adquisitiva en América. Parece confirmar la observación del arqueólogo A. Herrera (2011) de que "la historia de la arqueología peruana puede resumirse rápidamente como una historia de saqueo material e intelectual, que refleja la posición colonizada del país como exportador de materias primas para el consumo extranjero" (p. 70).

Esta crítica es materialmente cierta para el largo siglo XIX, que termina a mediados de la década de 1910, como Julio César Tello y Toribio Mejía Xesspe señalaron en su *Historia de los Museos Nacionales del Perú, 1822-1846* (1967). Sin embargo, no es evidente por qué los restos humanos peruanos fueron tan específicamente importantes para los antropólogos estadounidenses. Los restos humanos, por sí mismos, no son especímenes obvios para el estudio de la historia de la humanidad; sin una atribución, son anónimos. El historiador Ricardo Roque (2018) sugiere que lo que hace que los restos humanos sean coleccionables y estudiables son las "historias autorizadas" que viajan con ellos: las pequeñas biografías de dónde fueron encontrados y quiénes se creía que eran, cuyos detalles luego se confirman o refutan con el estudio posterior. Por lo tanto, es importante comprender su "autorización" intelectual; en este caso, ¿cuáles fueron las historias que viajaron con los restos humanos del Perú que los hicieron tan omnipresentes dentro del desarrollo temprano de la antropología? ¿Podrían ser una causa, y no un efecto, del desarrollo de ese campo?

Este artículo explora tal posibilidad basándose en el trabajo de estudiosos que describieron la erudición peruana sobre la indigeneidad, las antigüedades y el pasado andino en el siglo previo a los trabajos de Max Uhle y Julio César Tello (Kauffman, 1961; Coloma, 1994; Pillsbury y Trever, 2008; Tantaleán, 2014; Rosas, 2017; Gänger, 2018). Como parte de un proyecto más amplio (Heaney, 2023) que muestra cómo los conocimientos peruanos sobre la curación de los vivos y los muertos dieron forma al conocimiento mundial de los Andes a lo largo de cinco siglos, este artículo argumenta que la producción intelectual peruana colonial y republicana sobre esos ancestros condicionó el campo que se convirtió en la antropología americanista, dedicado a entender los cuerpos andinos como fundamentales para las preguntas más amplias que la antropología se planteó realizar.

Este último punto corre el riesgo de ser leído en clave nacionalista en sus conclusiones, e imperialista en sus preguntas y metodología. Para ser claro, la trayectoria intelectual de la antropología y arqueología peruana importa por derecho propio. Pero, por el proceso de dispersión de fuentes y cuerpos andinos del siglo XIX (ya señalada por Herrera, arriba), se ha hecho que las influencias de los saberes peruanos en la antropología y arqueología internacional sean particularmente difíciles de ver, haciendo que resulte importante su reconstrucción utilizando fuentes dispersas. Más bien, tal reconstrucción nos muestra cómo los actores peruanos construyeron una autoridad intelectual y que sus colegas norteamericanos copiaron esta autoridad antes de negar su manifestación peruana. El retiro de los restos andinos de las exposiciones en Estados Unidos contribuye a este rechazo del conocimiento peruano, cuyo resultado recurrente -al menos en la academia norteamericana- es el reconocimiento ocasional de la presencia de restos andinos en casos específicos sin explorar su importancia en conjunto. Entender la importancia no periférica del Perú en la historia de la investigación del pasado también nos ayuda a desafiar las narrativas de fracaso o carencia científica previa a las figuras de Max Uhle y Julio César Tello².

Sin embargo, este re-mapeo de la influyente diáspora del pensamiento y restos andinos es difícil de celebrar. Antes y después de la independencia peruana, los expertos peruanos habían convertido a la ciencia y a la violencia de conocer a los muertos en una obra de conocimiento, descolonización y formación de identidad. Estos anticuarios, coleccionistas y huaqueros peruanos enseñaron a los coleccionistas e instituciones estadounidenses cómo excavar e interpretar a los muertos andinos prehispánicos. Asimismo, la antropología estadounidense utilizó estas herramientas metodológicas para acumular a los muertos indígenas en su conjunto, un resultado que magnificó el desenterramiento y el saqueo de los antepasados indígenas más recientes en todo el mundo—una recopilación que "configuró la racialización tanto en Norteamérica como en Sudamérica" (Appelbaum, MacPherson, y Roseblatt, 2003, p. 13). Es una historia de la influencia y el éxito de la ciencia peruana anterior. Pero no es una historia feliz.

UNA BREVE REAPROXIMACIÓN A LA HISTORIA DE LOS "ANTIGUOS PERUANOS" DESDE FILADELFIA

Una respuesta directa a cómo los "antiguos peruanos" pasaron de los Andes a la colección de Samuel George Morton y al "Muro de los Cráneos" empieza por reconocer que los primeros estudiosos republicanos de Estados Unidos tenían una comprensión de la "América primitiva" considerablemente más vasta de lo que podríamos suponer. Esta vastedad era geográfica, temporal y social, y suponía, como hizo el patriota estadounidense Thomas Jefferson en 1787, que "la parte antigua de la historia americana está escrita principalmente en español" (Delpar 2008, p. 1). Se creía que los restos materiales de esa historia se conservaban mejor en las tumbas

² Como se ha señalado en términos más generales en Cueto, 1989; Cueto y Lossio, 1999; Gootenberg, 2008; y Cushman, 2014.

monumentales de los "antiguos peruanos", pueblos que se creía habían precedido a los incas, cuyo imperio los españoles llamaron Perú. La prioridad atribuida a estos antiguos peruanos, tanto antes de Colón como a los incas, prometía una falta de mezcla racial o cultural con los europeos, lo que hacía posible la estimación de la "civilización" supuestamente encarnada en su tamaño y formas craneales. La historia del huaqueo colonial en el Perú también hizo que fuera más fácil recolectarlos a diferencia de los muertos de indígenas norteamericanos que, a lo largo del siglo XIX, estuvieron intermitentemente en guerra con el gobierno estadounidense en su afán de proteger su territorio. Los intelectuales y anatomistas norteamericanos deseaban comparar los restos peruanos con los del territorio norteamericano, no para disminuir la reputación de estos últimos, sino para establecer si todos eran "americanos". ¿Fue el nivel de civilización atribuida a los "antiguos peruanos" un patrimonio racial de los "bárbaros" indígenas americanos de otros lugares? En caso la respuesta fuese negativa, ¿qué significaba esa diferencia?

Dicho de otro modo, Perú era el Egipto de América, y los "antiguos peruanos" eran los primeros restos "precolombinos" aceptados en América. Eruditos como Morton esperaban que los antiguos peruanos pusieran a prueba la mayor antigüedad, "civilización" y unidad de los indígenas americanos, lo que, según la concepción poligenética del pasado racial de Morton, suponía la creación separada de los americanos con relación a las otras cuatro supuestas razas de la humanidad. Como Morton señaló en la primera sección escrita de su influyente *Crania Americana*, los antiguos peruanos habían aprovechado su clima seco y costero para conservar tan bien a sus muertos que "los cuerpos sin vida de generaciones enteras de los antiguos habitantes del Perú pueden examinarse ahora, como los de las catacumbas tebanas, tras el transcurso de cientos, quizá miles de años". Llegó así a buscar "una serie de cráneos de los sepulcros peruanos con el fin de determinar, si es posible, la presencia de indicios de más de una gran familia; o, en otras palabras, para investigar si entre ellos se podía rastrear tales desviaciones del tipo bien conocido de la raza americana, lo que conduciría a la suposición de que este continente estuvo antiguamente habitado por una pluralidad de razas" (Morton, 1839, pp. 96-97).

Morton llegó a ese propósito porque él y sus interlocutores se beneficiaron de más de diez milenios de creatividad andina en la encarnación ancestral del tiempo, el lugar y la identidad, y de tres siglos de saqueo y rehistorización de esa cultura bajo el dominio español. A partir de 1532, esos esfuerzos se centraron en el imperio inca del *Tawantinsuyu*, cuyos súbditos se extendían desde lo que hoy es Perú hasta Argentina, Bolivia, Chile y Ecuador. Como es obvio, en el *Tawantinsuyu* los conquistadores se encontraron con una diversidad de grupos culturales y lingüísticos, pero con algunas características comunes que llamaron su atención³. Una de ellas era la práctica muy

³ Una discusión de las distintas perspectivas ontológicas de múltiples pueblos indígenas andinos sobre la corporeidad de los antepasados fuera de los incas sobrepasa el alcance de este ensayo, pero véanse Allen, 1982; Arnold y Hastorf, 2008; Sillar, 2009; Salomon, 2011; Kaulicke, 2015; Shimada y Fitzsimmons, 2015; y Millones y Lemlij, 2017. Véase Heaney (2023) sobre cómo el proceso más amplio de recogida de restos humanos "aplanó" las perspectivas de los forasteros sobre estas ontologías hasta finales del siglo XIX.

visible de preservar artificialmente a las generaciones anteriores, una práctica que los pueblos andinos habían iniciado hacía al menos ocho mil años, como también es conocido por cualquier estudiante de arqueología y antropología andina. Mientras que los antepasados de muchos grupos permanecían socialmente vivos en tumbas abiertas, amados y bien alimentados, cuando invadieron los españoles, algunos afirmaban su diferencia sagrada respecto a los que decían mandar. Los incas, en particular, hicieron de la momificación una tecnología de su imperio, utilizando el clima y los productos botánicos para cristalizar una élite compuesta por sus muertos, cuyo mando cósmico sobre el trabajo y la veneración de súbditos y descendientes nunca caducaba (Guillén *et al.*, 2009; Salomon, 2011; Yaya, 2015; Kaulicke, 2015).

También es bien conocido cómo el saqueo de estas élites ancestrales y sus huacas -espacios sagrados y palacios mortuorios que contenían plata y oro- por parte de los conquistadores fue tan rentable que se convirtió en una industria burocratizada (huaqueo) sujeta a la participación real de la Corona. Este proceso desestabilizó a los señores andinos de la época de la conquista, a quienes los españoles presionaron para que revelaran la ubicación de las ricas tumbas de generaciones pasadas, socavando sus sagradas pretensiones de poder (Zevallos, 1994; Ramírez, 1996; Ramos, 2010). También produjo resultados sorprendentes: en ocasiones, la siguiente generación andina también cogió las herramientas de excavación, tomando la decisión de que sería mejor que ellos y sus dependientes -en lugar de los españoles- se beneficiaran de la riqueza ancestral. Rocío Delibes Mateos (2010) sugiere que pudo tratarse de una adaptación encubierta del afecto, una oportunidad de volver a enterrar a los muertos ancestrales en otro lugar, mientras se enterraban a sí mismos en iglesias cristianas. Como también es bien conocido, cuando los clérigos del siglo XVII comprendieron que los conversos serranos mantenían estos ancestros ocultos - o, mejor dicho, cuando esos sacerdotes necesitaban defender su autoridad ante la jerarquía eclesiástica -- los extirparon por idólatras. Pero algunos conversos también los expusieron, una práctica que puede entenderse, al igual que el huaqueo, como una articulación de un nuevo poder "peruano", menos jerárquica, que incluía el rechazo de los restos humanos no cristianos como antepasados (Gose, 2008). Esta "época" de antecedentes parecía cada vez más lejana, saqueada, revalorizada o, incluso, castigada como "abuelitos", antepasados "incas" o "gentiles" tóxicos de una era precristiana. Para el siglo XVIII, algunas comunidades aún conservaban ancestros preservados, mientras que los sujetos de ascendencia europea, africana y andina, particularmente en la costa, desenterraban a los muertos "antiguos peruanos" para capitalizar sus objetos, incluso ritualizando cráneos "incas" para "curar" el presente colonial (Garofalo, 2006).

Lo anterior es, por supuesto, una simplificación de siglos de indagación en un proceso que los investigadores aún se esfuerzan por aclarar y profundizar. Incluso, términos como "peruano" y "Perú" reciben su solidez a consecuencia de procesos ideológicos coloniales y pos-coloniales⁴. Pero algo que resulta interesante es que

⁴ Véase Majluf, 2005 y Thurner, 2011 para estos puntos.

Bernabé Cobo ya en el siglo XVII utilizaba la frase “antiguos peruanos” para referirse a los rasgos previos a los incas, y que norteamericanos como Morton conocieran a esta historia “peruana” (y no solo “inca”) de sus tumbas y su huaqueo en las vísperas del siglo XIX. Esto se debe al hecho de que la apertura de estas tumbas ya sustentaba las ideas de la antigüedad “americana”. Este proceso se inició en el siglo XVI, en el encuentro de los españoles con las tecnologías de ancestralización del imperio inca. Como ya se ha dicho, en esta cúspide se encontraron los restos de los emperadores incas -cuyo nombre, según Cieza de León (1984, Tomo I, p, 181), Cristóbal de Albornoz (Duviols, 1967, p. 19) y Guamán Poma de Ayala (1615, p. 287), eran *yllapas*, como el relámpago⁵. Como discuten Hampe Martínez (1982) y Bauer y Coello (2007), el imperio español saqueó y coleccionó estas *yllapas* como estrategia de dominio, exhibiéndolas en Lima. Pero también podemos entender esta dominación como un acto de desacralización de la *yllapa* con el objetivo de conocer la técnica de su fabricación y conservación, incluso a través de su posible disección, para afirmar que su notable conservación era una cuestión de artificio y no de santidad (Heaney, 2018a). También escribieron sobre ellos, como es conocido. El jesuita José de Acosta vio a estos incas “muy embalsamados” en Lima; su *Historia natural y moral de las Indias* especulaba sobre cómo los incas aprovechaban la naturaleza peruana para conservarlos: [...] “los cuerpos de los reyes y señores procuraban conservarlos, y permanecían enteros sin oler mal ni corromperse más de doscientos años” (Acosta, 1590, p. 317). Para el cronista Garcilaso de la Vega Inca (1609, pp. 127-128), la increíble habilidad de su pueblo para “embalsamar” era un conocimiento perdido por el colonialismo español⁶.

La circulación atlántica y la traducción europea de estos homenajes al “embalsamamiento” inca condujeron a la admisión de los muertos peruanos como “mormias” similares las de los egipcios en el tercer volumen de la *Histoire Naturelle* de Francia, en 1749. Se trataba del mismo volumen de la *Histoire Naturelle* en el que Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon, publicó sus influyentes “Variedades de la especie humana”. En esta teorización de la relación entre clima y raza, Buffon utilizó relatos españoles y andinos de México y el Perú del siglo XVI para argumentar que eran las cumbres “templadas” y civilizadas de América, “las tierras más antiguas del continente”. Eran “las más antiguamente pobladas, dada no sólo su elevación sino también el hecho de que eran las únicas en las que el hombre se encontraba unido en sociedad”. Mexicanos y peruanos habían poblado el resto de América, creía Buffon, pero los climas húmedos habían degenerado esas otras sociedades en un influyente volumen, pues, los peruanos y sus restos se convirtieron en los pares momificados de los egipcios en América, entendido como una antigüedad y civilización

⁵ Aquí hay una discusión. Esta interpretación del *yllapa* inca es diferente a la de *mallki*, registrado por primera vez por los españoles a principios del siglo XVII, en Cajatambo. Se basa en las discusiones sobre *ylla*, *yllapa* y otras palabras para referirse a los muertos en diccionarios contemporáneos. Véase Heaney, 2023, y para una aclaración necesaria del término *mallki* véase Itier (2023, pp.147-166).

⁶ Véase también Firbas, 2009.

que los climas americanos menos elevados degradaron. Los peruanos del virreinato prestaron atención a este interés extranjero, sobre todo cuando re-circulaban en textos ilustrados en Francia. En 1792, en la inauguración del teatro anatómico de San Andrés, el criollo Hipólito Unanue fue el primero en el Perú en celebrar y denominar a los muertos incas como "momias," una comparación positiva con las de Egipto (Heaney, 2023).

Fuera del Perú, la disputa que desató el ensayo de Buffon sobre los efectos relativos del clima y la raza en la civilidad del Nuevo Mundo se centró mucho más en los peruanos que en los "sacrificadores" mexicanos, en parte porque los primeros eran más fáciles de idealizar (Gerbi, 1973, p. 155). Pero, también se debía a que los cuerpos y objetos bien conservados encontrados en las tumbas monumentales de Perú se ofrecían como pruebas materiales para evaluar los reclamos de Garcilaso sobre la civilización inca (Cañizares, 2001; Safier, 2008; Yaya, 2018). En ese sentido, esos restos humanos se convirtieron en una referencia clave para los debates sobre si la supuesta inferioridad indígena era una cuestión de raza, clima o abuso por parte de los europeos. El ejemplo más temprano de un europeo midiendo un cráneo indígena data de este proceso. En 1772, el historiador natural y administrador colonial español Antonio de Ulloa utilizó las 6 a 7 líneas de "grosor" de los cráneos que observó en los "sepulcros antiguos" de Perú para afirmar que todos los indígenas americanos, ya sean de Perú o Luisiana, tenían la misma capacidad para generar monumentalidad, aunque insensibles al dolor, cobardes y brutos. La vasta historia americana de Ulloa era una en la que el Perú y sus cuerpos eran el referente principal (Ulloa, 1772; Heaney, 2023, pp. 72-74)⁷.

No obstante, Thomas Jefferson pensaba lo contrario. La famosa profanación y descripción de un monumento funerario Monacense en Virginia realizada en 1783 por este co-fundador de los EE. UU. y futuro presidente, debe verse como una respuesta tanto a Ulloa de como los europeos veían los climas norteamericanos como degenerativos. Para ello, Jefferson homogenizó múltiples culturas, lenguas y, en este caso, evidencias mortuorias para refutar la evidencia de Ulloa, proponiendo a los indígenas norteamericanos como la medida por la que debía juzgarse la historia de América. Los norteamericanos de Jefferson eran vigorosos y valientes, pero incapaces de crear monumentalidad — degenerados por el trato recibido de los españoles, pero no por el clima. Sin embargo, Jefferson no fue el primer norteamericano blanco que profanó a los antepasados y tumbas indígenas. Colonos y soldados desenterraron a los antepasados de comunidades indígenas resistentes desde el siglo XVI, evaluando sus resonancias incaicas, y exhibiéndolos y diseccionándolos para afirmar su paso en la historia. No obstante, Jefferson lo hizo para desterrar la sombra del Perú. "De los indios de Sudamérica no sé nada", decía en sus *Notas sobre el Estado de Virginia* (1787), "pues no honraría con el apelativo de saber, lo que deduzco de las fábulas que de ellos se publican. Creo que son tan ciertas como las fábulas de Esopo"

⁷ En cambio, Petrus Camper (1722-1789), el anatomista comparativo holandés que por primera vez racializó el ángulo de los rostros, nunca midió algún cráneo indígena americano (Collins Cook, 2006, p. 33).

(Jefferson, 1787; Heaney, 2023, pp. 112-114). Creía que los “túmulos” revelaban una muerte desordenada, no estratificada, que evidenciaba el valor original de los americanos, pero no la civilización peruana degenerada.

La reputación de los muertos peruanos sobrevivió al ataque de Jefferson debido a que la comparación supuestamente disyuntiva de su temprano pasado "americano" con el presente indígena seguía siendo útil. En 1792, el *Museo Americano* de Filadelfia presentó las meditaciones de Ulloa sobre la similitud de los cráneos de los indios de Perú o Luisiana como un enigma interesante, dado que los incas parecían haber surgido de "alguna raza más ilustrada que las demás tribus de indios, raza de la que no parece quedar ningún individuo en los tiempos actuales" (Ulloa, 1791, p. 150). Los anticuarios estadounidenses extendieron este sentimiento al interior, debatiendo si los pueblos indígenas que seguían celebrando ceremonias en estos monumentos descendían de los supuestos constructores de los “túmulos”— vikingos, israelitas o “toltecas”— peruanos, como creía Benjamin Smith Barton. En 1799, la American Philosophical Society publicó la especulación de Barton según la cual los "monumentos" de Ohio habían sido hechos por "toltecas", que -según creía Barton, basándose en la traducción de un trabajo muy reciente del jesuita mexicano Francisco Javier Clavijero (1731-1787)- eran los "antepasados de los peruanos," y cuya gran reputación era conocida por Acosta y otros. Por multiplicación cruzada, pues, "los antiguos habitantes de Norteamérica eran tan civilizados como las naciones de Sudamérica". Barton llamó a sus compatriotas republicanos a "abrir las tumbas de los antiguos americanos" para "arrojar alguna luz sobre su historia antigua... Si no estamos suficientemente animados por el amor a la ciencia, recordemos que en las tumbas de los mexicanos y peruanos, los españoles han descubierto tesoros de oro, plata y piedras preciosas" (Barton, 1799). De esa manera, la apertura de tumbas andinas fue re-imaginada como una metodología hemiesférica; la historia del "antiguo Perú" convertida en la de la "antigua América."

Sin embargo, cuando se trataba de los datos que Ulloa citaba y que la ciencia de la raza atlántica buscaba cada vez más (especialmente los cráneos), Norteamérica no tuvo éxito al principio. Esto se debió a dos razones. Una era que los indígenas norteamericanos habían desafiado desde el siglo XVI a los colonos que hacían trofeos de sus muertos. Obligados a ir hacia el oeste, algunos grupos llevaban consigo a sus antepasados, mientras que otros, como el destacado choctaw Peter Pitchlynn, volvían a visitar túmulos sagrados "compuestos por los huesos de mis antepasados" (Snyder, 2020, p. 111). La segunda razón, de carácter material, era que el clima húmedo de Norteamérica hacía que los restos "antiguos" fueran especialmente vulnerables a la profanación. De su excavación, Jefferson señaló que los "cráneos eran tan tiernos que generalmente se caían a pedazos al tocarlos" (Jefferson, 1787, pp. 158-159). Hasta 1820, el anatomista alemán Johann Friedrich Blumenbach tenía solo dos cráneos norteamericanos (un “cahokia” y un “cherokee”) para su “prueba” de que la humanidad tenía cinco variedades básicas descendientes de los caucásicos, una de las cuales era “americana” (Cook, 2006, p. 33; Achim, 2014, p. 31).

Sin embargo, la independencia peruana permitió a los actores extranjeros acceder a los restos andinos, especialmente cuando los eruditos y patriotas hispanoamericanos presentaron a los incas momificados y a los "antiguos peruanos" como la encarnación de una historia ya soberana y rescatada. Entre 1821 y 1826, los Andes se convirtieron en un emporio mundial de la antigüedad sudamericana que atrajo a los coleccionistas extranjeros. En 1821, José de San Martín declaró la independencia del Perú y promovió su conocimiento soberano enviando una momia "inca" al rey Jorge IV de Inglaterra para el Museo Británico. Ese mismo año, el diplomático británico Alexander Caldcleugh envió a Blumenbach, en Gotinga, un "cráneo inca" que se convirtió en la primera ilustración publicada de un cráneo "peruano antiguo" y el primer ejemplo de lo que se convirtió en la mayor población americana de la colección de este anatomista alemán (figura 1). En 1826, el Museo Nacional del Perú abrió sus puertas en las antiguas dependencias de la Inquisición de Lima, mostrando una momia "inca" en cada esquina. También en 1826, el oficial cirujano del U.S.S. "Franklin" entregó diez cráneos de la costa suroeste del Perú a un profesor de anatomía de la Universidad de Pensilvania en Filadelfia. A pesar de la Ley de Traslado Forzoso de Indios (1830), que expuso muchos enterramientos indígenas norteamer-

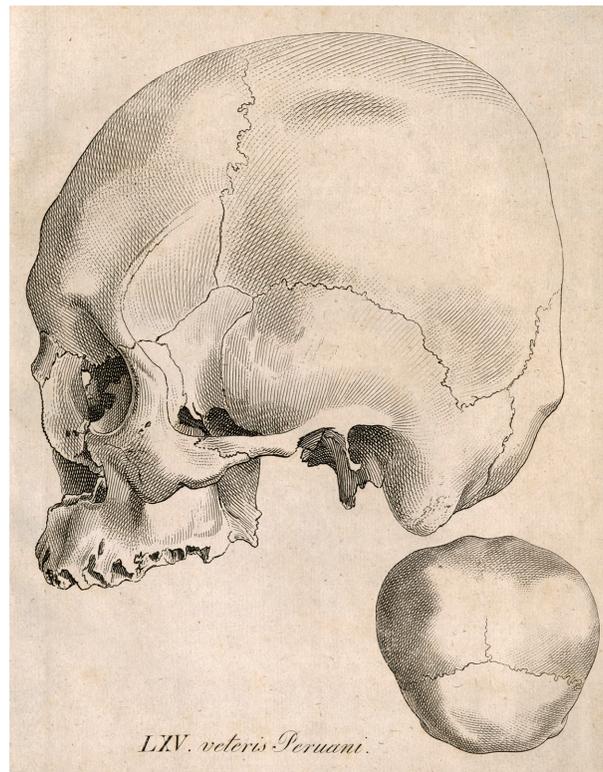


Figura 1. Johannes Blumenbach, Nova pentas collectionis suae craniorum diversarum gentium (Göttingen: 1828), Lámina LXV. The Library Company of Philadelphia. Este fue el primer cráneo de un veteris Peruanii ("antiguo peruano") que se ilustró, ya que fue enviado al anatomista comparativo Blumenbach por el diplomático británico Alexander Caldcleugh en Lima durante los últimos días del dominio español. Blumenbach creía que demostraba el modelado artificial del cráneo.

ricanos a la profanación, los muertos peruanos seguían superando en número a los indios norteamericanos en Filadelfia en la proporción de casi cuatro a uno para 1832 (Heaney, 2018a; Heaney, 2022).

En ese año, un ciudadano de Filadelfia que se esforzaba por adquirir cráneos para sus conferencias pidió a otro cirujano naval que se dirigía al Pacífico "cráneos de indios indígenas -o de antiguos peruanos- o de los isleños de los mares del Sur -cualquier cosa en forma de cráneo será un placer para mí, pues he prestado considerable atención a la craneológica comparada" (Morton, 1832). Poco después Samuel George Morton recibió un "Antiguo CHIMUYAN de la ciudad en ruinas cerca de Truxillo", Perú, enviado por otro coleccionista. Estos restos corresponderían al primer "americano" de Morton (Fabian, 2010, p. 38). Con este inicial hallazgo, Morton comenzó a escribir una memoria sobre los antiguos peruanos (Morton, 1840).

LA "ESCUELA PERUANA" DE SAMUEL GEORGE MORTON

Como ya se ha dicho, Morton a veces ha sido descrito como el padre de la antropología americana, para bien o para mal. Su enredo de la apertura de las tumbas andinas con la ciencia de la raza estadounidense se vuelve aún más importante de entender cuando nos enteramos de que la memoria "peruana" de Morton se convirtió en la primera sección de su libro *Crania Americana*, tal como él mismo lo admitió a un aliado crítico en 1840. Para escribir este libro se basó en tres siglos de erudición mortuoria "peruana", desde los cronistas andinos como Garcilaso hasta sus homólogos continentales que teorizaban sobre cráneos peruanos que llegaban a Europa. Y lo que es más importante, hizo de los cráneos de los "antiguos peruanos" su mayor grupo de especímenes. Esta era su metodología. Morton demostró que las cifras y el estudio previo de los antiguos peruanos e incas arrojaban una serie histórica con la que se podía comparar los cráneos de indígenas norteamericanos para determinar si la civilización atribuida a Perú era patrimonio de los americanos en general. Posteriormente, Morton y la "Escuela Americana" de etnología aplicaron esta comparación histórica de cráneos a "cuestiones" más infames de la historia de las razas, como las antiguas "pruebas" de la supremacía blanca y la esclavitud de los negros.

El uso que Morton hizo de la apertura de tumbas andinas y de su conocimiento fue, por tanto, una variedad de parasitismo científico, montado sobre proyectos peruanos de descolonización intelectual en los que los muertos "antiguos" o incas encarnaban una historia nacional para compartir por intercambio científico⁸. Oficialmente, el primer Museo Nacional del Perú tenía responsabilidad sobre el contenido de las huacas excavadas (Ávalos de Matos y Ravines, 1974), pero la realidad era otra. La percepción de que los muertos "gentiles" estaban fuera del cuerpo político cristiano permitieron su colección por extranjeros mediante el anticuarismo y el huaqueo.

⁸ Para la apropiación de los incas como símbolos nacionales, véase Méndez Gastelumendi, 1996; Majluf, 2005; Thurner, 2011; y Gänger, 2018.

Como recordaba el francés Abel Aubert du Petit-Thouars en la década de 1830:

sabiendo por la tradición del país que el gran valle cubierto de arena situado al sur del Morro de Arica había sido lugar de enterramiento de los antiguos peruanos, pedí al gobernador de Arica autorización para realizar algunas excavaciones en este valle de tumbas. Me respondió con gran cortesía que, puesto que todos aquellos muertos no habían sido bautizados, podía hacer lo que quisiera. (Petit-Thouars, 1856, p. 737; véase Riviale, 2017).

Solo a veces eran los "antiguos" peruanos antepasados nacionales. Sus restos también representaban a los espíritus infernales de una época precristiana.

Los visitantes de Lima recurrieron al Museo Nacional del Perú para saber qué era científicamente valioso, y se pusieron en contacto con su fundador, Mariano Eduardo de Rivero, y el guardián del museo, Francisco Barrera, para conocer sus propias investigaciones sobre si las momias andinas se conservaban de forma "natural" o "artificial" (Barrera, 1828; Rivero y Ustariz, 1841). De esta manera, la intersección entre una cultura andina de fabricación de antepasados, una cultura colonial de huaqueo y una cultura republicana de museos e intercambio intelectual, todo en su conjunto, situó al Perú como el lugar singular donde los extranjeros podían conocer la historia corporal de los indígenas americanos. Los coleccionistas extranjeros tomaron nota e intentaron unirse al debate coleccionando sus propias momias andinas, que luego exportaban desde Perú. Como ha mostrado María Patricia Ordóñez (2019), casi todos los museos de historia natural y antropología de Europa tenían su propia momia. Lo mismo ocurriría en los Estados Unidos, cuyos coleccionistas

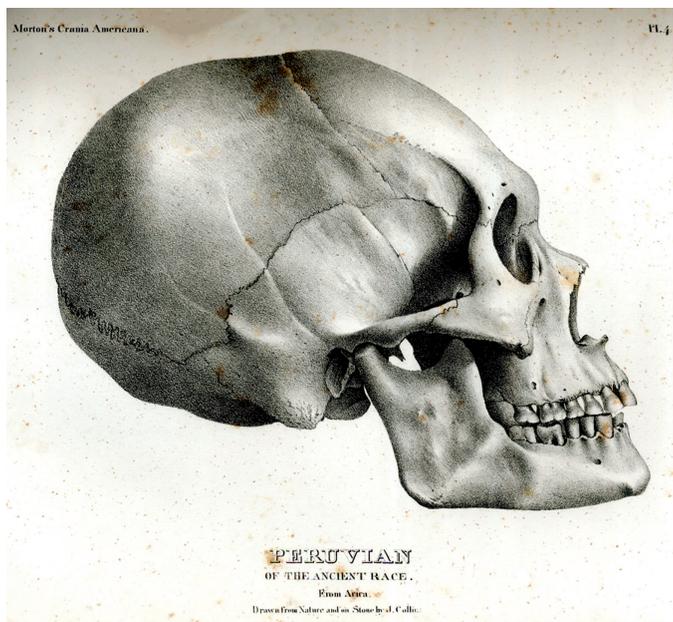


Figura 2. "Peruvian of the Ancient Race", John Collins, litógrafo, Samuel George Morton, *Crania Americana* (1839), lámina 4, representa un cráneo que el cirujano W. S. W. Ruschenberger había extraído de un fardo de momias y que Morton eligió como el principal ejemplo racial del tipo "antigo peruano" no adulterado.

seguían a los excavadores locales hasta los cadáveres bien conservados que habían sido abandonados por los anticuarios previos. Morton dedicó la edición estadounidense de *Crania Americana* al cirujano naval W.S.W. Ruschenberger, quien tras visitar las momias del Museo Nacional, buscó información entre los “indios” peruanos sobre cómo encontrar los cráneos de Morton en Arica, donde desenterró, decapitó y diseccionó a muertos de entre ocho a diez tumbas, y en Pachacamac, donde recogió otros 23 cráneos para Morton—su mayor aportación individual antes de la publicación de *Crania Americana* (1839) (figura 2).

Los cráneos de Ruschenberger eran útiles porque podían ser cotejados con los momificados andinos que ingresaban en otras colecciones estadounidenses. En 1835, el Museo de Filadelfia de la familia Peale expuso una “familia inca”, que parecen haber sido las tres primeras momias andinas que llegaron a Estados Unidos—posiblemente recibidos como intercambio con el Museo Nacional de Lima. Morton arrancó la carne de la cabeza de la mujer para facilitar la medición, después de tomar nota de su cabello (Heaney, 2023, pp. 108-109). Además de confirmar las afirmaciones peruanas sobre el “embalsamamiento” inca, esta cabeza conservaba fenotipos raciales “americanos” como la tez morena y el pelo largo que, como dijo Morton, “no perdió nada de su color negro natural” (Morton, 1839, pp. 105, 108).

Cuando *Crania Americana* fue completada, Morton podía presumir de haber examinado a casi cien “antiguos peruanos” e incas, de los cuales midió treinta y tres, o sea un 23% de su muestra total. Los muertos andinos ocupaban más de una quinta parte de las páginas de *Crania Americana* y aparecían en dieciocho de las setenta y ocho láminas del volumen, mucho más que cualquier otro grupo. Ninguna obra de anatomía previa podía reivindicar un conjunto no europeo tan amplio. Morton lo utilizó, así como la historia peruana, para plantear una reivindicación sorprendentemente radical en relación con los cráneos, el fenotipo y la civilización americana. Algunos homólogos europeos—incluido Charles Darwin en 1838—teorizaban que estos “cráneos peculiares” representaban una raza “fósil” ajena a la América viva, “exterminada según principios estrictamente aplicables al universo” (Darwin, 1987, p. 414). Sin embargo, Morton, como Ulloa antes que él, creía que los antiguos peruanos, incas e indios vivos de Norteamérica pertenecían a la misma raza. Y lo que es más importante, Morton también confiaba en sus fuentes y textos peruanos. Por ello, Morton estaba seguro de estar estudiando una rama “antigua” del Perú (anterior a los incas) que, a pesar de tener “cabezas tan pequeñas y mal formadas”, poseía civilización, construía monumentos y, al menos, igualaba a los egipcios, “lo que más excita nuestra admiración en los unos, debe concederse también a los otros” (Morton, 1839, pp. 99)⁹.

⁹ Es importante subrayar aquí que la distinción entre inca y preinca, o entre inca y “antiguos peruanos” anteriores, no fue una innovación de Uhle, Tello u otros; está presente en la comprensión de Morton de la temporalidad del Perú que, a su vez, se debe a la articulación en los siglos XVII y XVIII de los “antiguos peruanos” anteriores a los incas realizada por jesuitas como Bernabé Cobo.

En resumen, Morton privilegió la vasta historia del Perú por encima de las supuestas limitaciones de la forma y el tamaño de los cráneos andinos. Creía que la misma migración que llevó a los toltecas de México al interior de Estados Unidos trajo a los incas a Perú. Y debido a que Morton creía que los abundantes cráneos de Perú eran idénticos a los pocos extraídos de monumentos de México y Wisconsin, llegó a la conclusión de que al estudiar a los antiguos peruanos e incas estudiaba el pasado "americano" primitivo en su conjunto. Reivindicar a la civilización peruana y tolteca-incásica permitió a Morton presentarse como una especie de "epistemólogo patriótico", observa el historiador y antropólogo Mark Thurner (2011, p. 107), "defendiendo a la 'civilización americana' contra los cínicos europeos" como también de los estudiosos peruanos que le precedieron. En lugar de coleccionar cráneos peruanos de forma oportunista para rebajar el tamaño medio de los cráneos de los no blancos, Morton los utilizó para elevar la historia y antropología de Estados Unidos a un nivel peruano.

No asociamos a Samuel George Morton como un peruanista, ni con una celebración de la civilización indígena porque renegó de ella inmediatamente. El problema fue que Morton puso de relieve una supuesta contradicción entre dos de sus afirmaciones: que el tamaño y la forma alargada del tipo craneal del "antiguo Perú" eran totalmente "naturales", y no se debía a la deformación craneal artificial observada entre los andinos por los españoles invasores; y que los propietarios originales de estos cráneos eran, no obstante, civilizados a pesar de poseer una capacidad craneal interna "probablemente inferior a la de cualquier otro pueblo existente en la actualidad". En las últimas páginas de *Crania Americana*, Morton intentó sintetizar estas conclusiones (que sólo eran contradictorias si se cree que el tamaño o la forma del cráneo se corresponden con la inteligencia), insinuando que las proporciones y la forma del cerebro podrían ser más importantes para indicar la civilización que su tamaño absoluto (Morton, 1839).

Aliados y detractores por igual se expresaron contra él. George Combe, el principal frenólogo del mundo, versado en la "ciencia" de interpretar la forma de la cabeza, había escrito un apéndice para *Crania Americana* en el que afirmaba que las mediciones de los cráneos de los "salvajes" revelarían en última instancia más sobre sus capacidades "que las impresiones apresuradas de los viajeros" (Morton, 1839, p. 270). Cuando Combe recibió una copia se indignó de que Morton, 150 páginas antes, le contradijera, privilegiando la defensa de las capacidades peruanas por parte de viajeros y cronistas peruanos por encima de las "pruebas" craneales: "No hay ningún pueblo con cabezas tan racionalmente deficientes como estos antiguos peruanos que sean civilizados o que hayan construido" (Combe, 1840). ¿Comprendía Morton que el énfasis peruano de *Crania Americana* implicaba que no era la raza lo que determinaba la historia?

En otras palabras, el intento de Morton de añadir profundidad y contexto al estudio de la historia estadounidense mediante la incorporación del pasado peruano encarnado sólo era aceptable si no cambiaba una afirmación supremacista: que los

pueblos indígenas del mundo estaban siendo derrotados y morirían -y no persistirían, como en realidad ocurría- debido a una inferioridad racial. Morton abandonó su propuesta original para respaldar la de su mentor. Morton le escribió que los cráneos peruanos probablemente no eran tan pequeños por naturaleza, sino que probablemente fueron deformados artificialmente para afirmar su pertenencia cultural. Su relativa civilización se convirtió en un artefacto de tamaño y forma originales más cercanos a los indígenas norteamericanos (Morton, 1840). El afán de Morton por una historia "americana" contada a través de fuentes peruanas se vio así disciplinada por una ciencia atlántica de la raza y un creciente cinismo respecto al conocimiento hispanoamericano (Cañizares, 2001).

Acortar la distancia craneal entre los antiguos peruanos y los norteamericanos no elevó a estos últimos. En cambio, antes de morir en 1851, Morton recibió más cráneos peruanos que de cualquier otra población y los utilizó para sugerir que revelaban una América primitiva en la que el genio era limitado, cuya caída presagiaba la de los indígenas americanos en general (Morton, 1849). Reclamando apoyo para sus teorías modificadas en la obra del erudito francés Alcide d'Orbigny, *L'Homme Américaine* (1839), Morton aventuró su hipótesis de que la proximidad de los peruanos a los norteamericanos revelaba el "barbarismo" básico de los primeros, no la civilización; que cualquier "superioridad mental" que los hispanoamericanos reclamaran para sí era el genio de unos pocos, una clase privilegiada de incas cuya destrucción activó "el espíritu latente del pueblo", transformando "al peruano gentil e inofensivo ... en el salvaje astuto y despiadado". La "extinción" de todos los Americanos "parece ser infeliz, pero es el destino que rápidamente se les acerca a todos ellos" (Morton, 1842, pp. 7-19).

Al coleccionar cráneos de "antiguos peruanos", Morton mezcló una historia americana tan vasta, como este hemisferio y sus orígenes humanos. Pero al relacionar esa historia con las suposiciones del supremacismo del Atlántico Norte, el pasado más importante que se permitió encarnar a los cráneos andinos fue el de inferioridad o extinción de una raza más amplia. Este método de ampliar la historia americana con la ciencia de las razas fue aún más explícito en el segundo libro de Morton, que extendió su metodología antropológica de series históricas a la cuestión de la esclavitud. En *Crania Aegyptiaca* (1844) Morton calificó su siguiente colección más grande de cráneos de antiguos egipcios y de "caucásicos", afirmando su diferencia con respecto a sus sirvientes y esclavos, a los que decía conocer a través de los cráneos de setenta y nueve "negros nacidos en África". Los aliados proesclavistas hicieron explícitas sus implicaciones: los "negros" siempre habían sido inferiores a los pueblos más blancos. *Crania Americana* y *Crania Aegyptiaca* daban a entender que la historia de América ya era vasta, se extendía desde Perú hasta Egipto y más allá, pero siempre había un grupo que dominaba a todos los demás.

LOS CIMIENTOS PERUANOS DE LOS MUSEOS DE ANTROPOLOGÍA AMERICANOS

El espacio abierto para la comprensión de los muertos peruanos como generadores de lo que se convirtió en la "Escuela Americana" de etnología nos ayuda a

entender cómo llegamos al "Muro de los Cráneos". Antes de que el Perú obtuviera su independencia y comenzara la diáspora de restos humanos peruanos, los estudiosos coleccionaban cráneos americanos como tipos singulares ("un cráneo cherokee") o trofeos de violencia, pero no como series racialmente historizadas cuyo gran número proporcionaba "mejores" promedios. Tras los trabajos de Morton, los cráneos americanos sirvieron para modificar y ampliar sus conclusiones anatómicas, pero también para criticarlas utilizando sus propios términos -disputando el uso de la medición y el promedio de los cráneos para reflexionar sobre la civilización y la historia. Una forma de hacerlo era recopilar tantos cráneos de tantos tipos como fuera posible para aproximarse al tamaño de la población andina en la que Morton había basado sus afirmaciones.

Estas colecciones también se aprovechaban de la cultura peruana preexistente del anticuarismo y la apertura de tumbas. El propio Morton dio forma a la agenda utilizando su excedente de "antiguos peruanos" para el comercio, animando a investigadores a comparar los cráneos peruanos con cráneos de otros sitios, como el Caribe, convirtiendo a los últimos en su "raza" peruana-tolteca. La Academia de Ciencias Naturales de Filadelfia, de la que Morton llegó a ser secretario, animó a los miembros de la Expedición Exploradora de Estados Unidos al Pacífico (1838-1842) a buscar "los restos anteperuanos de las tumbas" (Heaney, 2023, p. 124). La colección resultante pasó a formar parte de lo que luego se convirtió en la mayor colección de restos humanos del mundo, el Smithsonian, y cuyo primer catálogo etnológico comenzó con tres momias "anteperuanas" procedentes de tumbas de Arica y ocho cráneos abandonados por los saqueadores de los edificios de Pachacamac (Peale, 1860).

Un siglo más tarde, los "antiguos peruanos" colgaban del "Muro de los Cráneos" encarnando ahora la historia de la humanidad. Para entonces, los muertos peruanos se habían convertido en la población común de la antropología americanista y sus colecciones en Estados Unidos, y más allá, producto de la apertura de tumbas peruanas y la arqueología que inspiraba, así como de la percepción que los "antiguos peruanos" eran fáciles de adquirir y útiles para elaborar teorías más universales. Para 1863, menos de 25 años después de la publicación de *Crania Americana*, un ensayo en *Transactions of the Ethnological Society of London* ofrecía notas a pie de página para 26 estudios separados de cráneos y momias andinas desde la independencia peruana, en los que el orden del día seguía siendo si la "contradicción" de su historia y el tamaño o forma de sus cráneos confirmaban o desmentían correspondencias con la "civilización" de las "razas" aymara o quechua del Perú y Bolivia republicanos (Blake, 1863) (figura 3). Ningún otro artículo de la revista tenía una bibliografía ni la mitad de profunda. En 1873, el conservador del Museo Peabody de Arqueología y Etnología Americanas de Harvard usó la historia de Perú y los dos tercios de los restos humanos del museo de procedencia peruana para criticar la afirmación de que el tamaño del cerebro indicaba inteligencia, aunque esto se hizo comparando a los restos peruanos con los de simios (Heaney, 2023, pp. 128-130) (figura 3).

En otras palabras, los "antiguos peruanos" fueron útiles porque había acuerdo en cuanto a su importancia, pero también había una falta de consenso respecto a

C. C. BLAKE—*Cranial Characters of Peruvian Races*. 217

paca, South Peru, from Arica, and from near Cobija in Bolivia, and a fourth from Pachacamac, presented by Mr. John Miller, through Mr. Bollaert, to the Ethnological Society. With a view to identify these skulls, and refer them to their actual ethnic type, my task was to compare them with the extensive collection of Peruvian skulls contained in the Museum of the Royal College of Surgeons, and with the figures and descriptions contained in the works of Owen,* Morton,† Davis and Thurnam,‡ Rivero and Tschudi,§ Nott and Gliddon,|| Maury,¶ Prichard,** Bellamy,†† Latham,‡‡ D'Orbigny,§§ Meigs,|||| Smith,¶¶ Castlenau,*** Retzius,††† Williamson,†††† Gerrard,§§§ Busk,||||| Gosse,¶¶¶¶ Webb,***** Lucae,††††† Barnard Davis,††††† and Wyville Thomson,§§§§§

* Owen, *Catalogue of Osteological Series in Mus. Coll. Chir.*, 2 vols. 4to, 1853.

† Morton, *Crania Americana*, folio, Philadelphia, 1839.

‡ Davis and Thurnam, *Crania Britannica*, 4to. and folio, London, 1856, etc.

§ Rivero and Tschudi, *Antigüedades Peruanas*, 4to, Vienna, 1851.

|| Nott and Gliddon, *Types of Mankind*, 4to, Philadelphia, 1854.

¶ Maury, *Indigenous Races of the Earth*, 4to, Philadelphia, 1857.

** Prichard, *Researches in the Physical History of Mankind*, 8vo, London, 1836.

†† Bellamy, *Annals of Natural History*.

‡‡ Latham, *Varieties of Man*, 8vo, London, 1850.

§§ D'Orbigny, *Voyage dans l'Amérique Méridionale*, 4to, Paris, 1834-47.

|||| Meigs, *Catalogue of Crania in the Mortonian Museum*, 8vo, Philadelphia, 1857; *Fragmentary Human Skull from Jerusalem*, 8vo, Philadelphia, 1859; *Form of the Occiput in Various Races of Men*, 8vo, Philadelphia, 1860.

¶¶ Smith, Archibald, *Peruvian Gleanings*, Edinburgh New Philos. Journal, 8vo, 1860.

¶¶¶ Castlenau, *Voyage dans l'Amérique Méridionale*, 8vo and 4to, Paris, 1851-5.

††† Retzius, *Present State of Ethnology with reference to the Form of the Skull*, Translated by W. D. Moore, *Medico-Chirurgical Review*, 1860, p. 503.

†††† Williamson, *Observations on the Crania contained in the Museum of the Army Medical Department*, Chatham, 8vo, Dublin, 1857.

§§§ Gerrard, E., *Catalogue of Osteological Specimens in the British Museum Collection*, 8vo, London, 1862.

||||| Busk, *New System of Craniometry*, Trans. Ethnological Society, 1861.

Crania Typica, fol., London.

¶¶¶¶ Gosse, *Mémoire sur les déformations artificielles du Crâne*, 8vo, Paris, 1856. *Sur les anciennes races du Pérou*, *Bull. Soc. Anthropol.*, Paris, i, 549. *Questions ethnologiques et médicales relatives au Pérou*, ii, 86.

***** F. C. Webb, *Teeth and Anthropoid Apes*, 8vo, London, 1860.

††††† J. C. G. Lucae, *Zur Morphologie der Rossen-Schädel*, 8vo, Frankfurt, 1861.

††††† J. Barnard Davis, *Distortions in Crania of Ancient Britons*, *Natural History Review*, ii, 200.

§§§§§ Wyville Thomson, *Distorted Human Skulls*, *Nat. Hist. Rev.*, ii, 397.

Figura 3. Charles Carter Blake "On the Cranial Characters of the Peruvian Races of Men" en Transactions of the Ethnological Society of London 2 (1863, pp. 217). La revisión bibliográfica de Blake examinó la extraordinaria suma de 26 publicaciones que habían abordado el tema del cráneo peruano de alguna manera, forma o modalidad desde la década de 1830.

su significado específico como sujetos raciales e históricos, un contraste científicamente atractivo para el debate. Mirando hacia atrás, desde el "Muro de los Cráneos", podría decirse que con los "antiguos peruanos" se construyeron la antropología y arqueología americanistas y sus museos, desde la primera disertación doctoral en antropología escrita por un ciudadano estadounidense (George Dorsey, 1894) hasta la puesta en escena de un cementerio andino en la exposición de la Feria Mundial de Chicago de 1893 (Heaney, 2017; Tantaleán, 2021). La oleada de coleccionismo alcanzó su punto álgido en la década de 1910 cuando el historiador de Yale Hiram Bingham vació Machu Pic-

chu y sus alrededores de todos los cráneos y momias que pudo encontrar, y el antropólogo Aleš Hrdlička duplicó con creces los fondos humanos del Smithsonian, en gran parte gracias a los restos humanos dejados por los huaqueros, los "mineros del oro" de Stewart. Hrdlička los exhibió para afirmar la autoridad de la antropología física en la prehistoria y la patología americana (Heaney, 2012; 2023). Esa había sido la utilidad de los "antiguos peruanos" desde Buffon: un puente colgante entre el pasado y el presente de América, cuya travesía otorgaba a los estudiosos autoridad sobre la historia profunda y los seres humanos hechos para encarnarla.

¿Qué pensaban los peruanos del uso que hacían los norteamericanos de los muertos andinos? Sus investigadores y anticuarios consideraban risibles las conclusiones de Morton. El año en que murió Morton, el fundador del Museo Nacional del Perú, Mariano Eduardo de Rivero, desestimó la afirmación del filadelfiano de haber estudiado cráneos "incas" en su muy leído *Antigüedades Peruanas* (Rivero y Tschudi, 1851, p. 35). El cirujano y anticuario José Mariano Macedo, que no rehuía ni a los cráneos ni a la lectura de la fisonomía de la cerámica de retratos moche, también consideró que las conclusiones de Morton eran mala ciencia (Macedo, 1880)¹⁰. Sin embargo,

¹⁰ Agradezco a Stefanie Gänger por compartir esta fuente. Véase Gänger (2018, p. 124) para el anticuarismo de Macedo.

los cráneos andinos empezaron a acumularse por derecho propio en el Perú. Los eruditos locales hicieron colecciones y estudios aún mayores para elevar y rebajar la reputación de los "antiguos peruanos", los incas y los pueblos andinos vivos, desafiando los modelos norteamericanos de conocimiento racial para enfatizar otros aspectos como la paleopatología y su cultura de curación, la trepanación, etc. (La Puente, 1894; Altamirano, 2013; Heaney, 2018b).

Sin embargo, la pérdida que sintieron las comunidades andinas que inicialmente construyeron el puente fue concreto. Los coleccionistas de Morton presentaban al Perú como un buen lugar para coleccionar porque los huaqueros "indios" de la costa les enseñaron el camino, ya que "los actuales habitantes del país, de origen indio, no muestran ningún respeto por [los cementerios antiguos], aunque no les faltan los sentimientos que les llevan a ver con horror la profanación de los últimos lugares de descanso de aquellos a quienes consideran sus parientes" (Blake, 1880, p. 279). Tenemos que cuestionar el trabajo que hace la palabra "indio" en el argumento de Blake. Los norteamericanos como él proyectaban sus propias jerarquías raciales sobre los peruanos y otros individuos de América Latina, quienes, sin duda, tenían identidades más complicadas (McGuinness, 2013). En contra de su afirmación estaba el hecho de que los huaqueros a menudo dejaban en su lugar los restos de lo que saqueaban, incluso propiciándoles hojas de coca. Como seres espirituales y trans-temporales, enfermaban a quienes abusaban de ellos. Tierra adentro, los recolectores se encontraban con comunidades cristianas que hacían desfilar de nuevo a los "abuelitos" momificados, quienes a veces ahuyentaban a los saqueadores. Los soldados peruanos ayudaban a los viajeros a obligar a las comunidades "supersticiosas" a revelar los muertos a los forasteros, a quienes maldecían por las molestias (Günduz, 2001; Gänger, 2018, p. 138; Heaney, 2023, pp. 160-164).

Este complejo del cuidado, asalto y estudio de los antepasados andinos y restos humanos peruanos andinos aumentó la antropología y la historia estadounidenses, magnificando la violencia por parte de los colonos estadounidenses en el propio Estados Unidos. Como se ha señalado, el "Gólgota peruano" de Morton demostró que los estudiosos con grandes series de cráneos podían medir, promediar y generalizar a una escala más estadística. En comparación con los grandes grupos de cráneos peruanos que se recogieron y promediaron, las cabezas recogidas individualmente de otros grupos fueron insuficientes. En 1836, Morton envió una carta en la que observaba que de sus sesenta y tres cráneos "americanos", "sólo veintitrés de ellos son norteamericanos", solicitando la ayuda de cirujanos del ejército de Estados Unidos para adquirir cabezas de creeks y seminoles vivos, así como de otros grupos para, en esencia, reproducir su núcleo peruano (Mitchell y Michael, 2019, p. 87).

Así pues, entre 1830 y la década de 1920, ese gran núcleo peruano -repetido también en otras colecciones- sirvió de base científica para el saqueo de otras tumbas nativas, fortificado por argumentos similares: que habían nacido para morir debido a su "raza" y que necesitaban ser rescatados científicamente, ya que se unían a otros americanos supuestamente "fósiles" de la historia. En las décadas de 1860 y 1870,

los cirujanos del ejército norteamericano en territorio indio desenterraron o decapitaron unos 4.500 cráneos de indígenas norteamericanos para el Museo Médico del Ejército, los que más tarde pasaron al Smithsonian. Una ironía, según la historiadora de la medicina Elise Juzda (2009), es que estos muertos acumularon polvo científico porque los conservadores creían que su número nunca era lo suficientemente grande como para utilizar técnicas estadísticas. Cuando se estudiaron, se puso en primer plano su posible conexión o comparación con los restos peruanos numéricamente significativos. Del mismo modo, los restos momificados del suroeste de Estados Unidos despertaron interés en la Exposición Universal de Chicago porque mostraban que la historia de la humanidad primitiva también "se desarrolló aquí en América, para ocupar su lugar al lado y confirmar el registro peruano de la vida primitiva del hombre en este continente" (Redman, 2016, p. 50). El profesor de Harvard Frederick Ward Putnam y su estudiante George Dorsey montaron una réplica de la "Necrópolis" de Ancón en la misma Exposición, un intento norteamericano de superar explícitamente las excavaciones, colecciones y publicaciones de Reiss y Stübel, pero también para moldear la metodología de la forma en que los estadounidenses abordaban el estudio de todos los muertos indígenas del hemisferio (figura 4). Dorsey y Putnam utilizaron los entierros y fardos peruanos para modelar el estudio de un conjunto fúnebre no como una colección de objetos, sino como un *ritual* que podía conocerse conservando la constelación de todo su contenido. Putnam le dijo entonces a Adolph



ANCIENT PERUVIAN BURIAL GROUND

Figura 4. La mitad de las cincuenta momias andinas que F. W. Putnam y George Dorsey escenificaron en el edificio de antropología de la Exposición Colombina de Chicago de 1893 para recrear la "Necrópolis" de Ancón. Las 185 momias que trajo Dorsey se redistribuyeron posteriormente entre el Museo Peabody de Harvard, el Museo Field de Chicago y el Museo Americano de Historia Natural (Bancroft, 1893, pp. 633).

Bandelier que hiciera lo mismo para el Museo Americano de Historia Natural, y Max Uhle recibió instrucciones similares para Pachacamac. De esta manera, el modelo de Ancón de estudio de los muertos influyó en el conjunto de la antropología norteamericana (Heaney, 2017; Tantaleán, 2021; Heaney, 2023, pp. 158-161) (figura 4)¹¹.

Lo que estamos viendo, por tanto, es cómo las historias superpuestas de la ciencia y la violencia mortuoria colonial y republicana dirigida a los pueblos indígenas de las Américas se entrelazaron, se extendieron, se ampliaron y, por tanto, se construyeron para permanecer en el tiempo. El "antiguo" huaqueo y estudio de tumbas en el Perú se convirtió en motivo de estudio científico y salvamento civilizatorio en Estados Unidos, extendiéndose desde los Andes para amplificar olas similares en Norteamérica, dando lugar a un tsunami de espantosa concordancia histórica: si los pueblos indígenas aún no se habían desvanecido en un vasto pasado americano, pronto lo harían si los "antiguos peruanos" servían de medida. La importancia de estos "antepasados" peruanos en ese proceso fue cada vez menos explícita hasta que se convirtieron en una población deshistorizada y "natural" para la antropología americana y los museos estadounidenses: forasteros integrales que representaban a la especie en el "Muro de los Cráneos".

TELLO COMO CONCLUSIÓN, NO COMO PRINCIPIO

Hay más que decir sobre cómo los investigadores peruanos siguieron sus propios caminos en la antropología, la anatomía y la arqueología a finales del siglo XIX y principios del XX¹². Esas rutas nos enseñan otro mapa invisible para una historia de la antropología americanista. Pero como prueba final de cómo podemos utilizar las fuentes "peruanas" en el extranjero para contar esta historia invisible, hay que regresar a la primera Sala de Antropología Física en el Smithsonian, la cual, cuando se inauguró en 1965, escondía un ejemplo más de cómo la erudición peruana sobre los muertos andinos seguía transformando la antropología hemisférica.

Los antepasados peruanos ocupaban casi toda la sala. A partir del "Muro de los Cráneos", los visitantes vieron cómo los antiguos peruanos practicaban la "deformación" craneal. Vieron cómo la gran variedad de formas de los cráneos peruanos ilustraba el paso de variaciones individuales a cambios poblacionales más amplios, la mutabilidad de las "Formas" humanas, palabra que la exposición utilizaba en lugar de "Raza". Una momia peruana ilustraba la momificación andina, aunque sin ninguna referencia a las razones culturales que la motivaban (Exhibit Script, ca. 1965).

Pero la exposición más notable trataba de la trepanación andina ilustrada con cráneos traídos a Washington desde finales del siglo XIX por el antropólogo Hrd-

¹¹ El desarrollo de la antropología en las instituciones y universidades anglosajonas y estadounidenses como campo de recopilación y estudio también queda fuera del alcance de este ensayo, pero véanse los importantes trabajos de Hinsley, 1981; Stocking, 1982; Browman y Williams, 2013; Hinsley y Wilcox, 2016.

¹² Por ejemplo, sería útil pensar más en términos de la historia de ciencia y medicina explorada por Cueto (1989) y Altamirano Enciso (2013) para entender mejor como el estudio más amplio de la anatomía en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos influyó en la antropología de los museos de Tello.

lička y el cirujano mayor del ejército peruano, así como con un enorme cuadro del pintor Alton Tobey que representa una trepanación inca en Machu Picchu. Este cuadro es importante porque celebra la habilidad andina en esta maniobra quirúrgica. Es otro ejemplo de cómo los antropólogos estadounidenses utilizaron y olvidaron los conocimientos peruanos para montar una antropología en su versión más "imperial" del pasado indígena. Y es que Julio César Tello se esconde en este cuadro.

La biografía de Julio César Tello es bien conocida, desde su nacimiento en Huarochirí en 1880 hasta su partida a Lima para estudiar Medicina en San Marcos. Conocido es el momento en que Tello decidió -o al menos dijo haber decidido más tarde en su vida- cambiar la Medicina por la Antropología. Tello trabajaba en la Biblioteca Nacional, mientras estudiaba en San Marcos, cuando abrió un volumen publicado por la Oficina de Etnología Americana (BAE) que contenía un estudio de W. J. McGee sobre la trepanación andina basado en 19 cráneos trepanados recogidos por el Cirujano General del Perú Manuel A. Muñiz y llevado a la Exposición Universal de Chicago. En esta exposición George Dorsey -el estadounidense que excavó en Ancón- leyó a los antropólogos reunidos una traducción de la estimación de Muñiz sobre la técnica médica de los antiguos peruanos. Esta estimación fue editada en el volumen de la BAE que Tello descubrió al lado de un ensayo más pesimista del etnólogo norteamericano W. J. McGee. En sus fotos, Tello se sorprendió al reconocer una de las trepanaciones; estaba etiquetada como "Chuicoto, Pueblo Huarochirí", y Tello se dio cuenta de que había sido recogida por su padre Julián Tello, y que él, Julio, la había tocado en algún momento (Tello, 1915; Niles, 1937, p. 76; Tealdo, 1942; Heaney 2023, pp. 185-190).

Esta anécdota es bien conocida, pero a partir de la historia contada en este ensayo, el encuentro de Tello con esta trepanación recogida por su padre y Muñiz empieza a parecer menos accidental y más el resultado inevitable de eruditos peruanos que seguían los caminos hacia la erudición global que ellos mismos habían hecho utilizando los restos humanos de los Andes. Tendemos a pensar que Tello fue un comienzo de la arqueología peruana, pero también fue una conclusión. Tello fue probablemente el primer peruano en graduarse en Harvard, pero fue precedido por los cientos de momias y cráneos andinos que habían ido al museo Peabody en las décadas anteriores y los siglos de interés -alimentados por la erudición peruana- que habían circulado más allá de los Andes antes de eso. Se acusó a Tello de intentar rehacer la investigación y los museos peruanos a imagen de la antropología estadounidense, o de aprovecharse del indigenismo e incaísmo del momento (Gutiérrez de Quintanilla, 1913; Ramón, 2014), pero para navegar entre el racismo que experimentó entre los EE.UU. y Lima, se agarró de la cuerda de una antropología que ya concedía una enorme importancia a la historia peruana y a sus restos andinos (de la Cadena 1998; Heaney 2018b).

También hay que resaltar la atención de Tello a la trepanación, especialmente en la primera mitad de su carrera. En ese momento, Tello mostró una conciencia de cómo los estudios peruanos de los muertos ya habían cambiado el curso de la

antropología, atendiendo menos a los argumentos "poligénéticos", que Tello atribuyó a Uhle y Hrdlička, y más a cuestiones de conocimiento indígena de curación y sanación (Heaney 2023, pp. 204-209). Sus interpretaciones de Chavín y Paracas nos orientan a la historia pos-Tello. La extracción de los 429 fardos por Tello en las arenas de las Necrópolis de Paracas, junto con su descubrimiento de veinticinco cráneos trepanados en sus arenas, nos explica por qué su amigo, el fisiólogo Carlos Monge, dijo que este resultado fue lo que "cerr[ó] definitivamente" un capítulo "con mano magistral", un capítulo no solo en la vida de Tello, sino también en los debates sobre el significado de los restos andinos desde el siglo XIX ("Resultó Brillante"). Por eso, el maniquí en su museo que Tello y sus colegas cubrieron con los ahora famosos tejidos Paracas era importante por sus artes indumentarias, y porque Tello creía que los habitantes de Paracas eran expertos en trepanación, una forma de conocer el cuerpo que precedió no sólo a las racializaciones del colonialismo, sino también a la antropología norteamericana (Heaney 2023, pp. 210-212).

Es este legado el que se esconde en el mural sobre la trepanación realizada por Alton Tobey en la sala de Antropología Física del Smithsonian. En 1965, los antropólogos del Smithsonian pidieron a Tobey que se inspirara en una visualización anterior de la trepanación peruana: uno de los 85 "grandes momentos" de la historia de la medicina y la farmacia pintados por el artista Robert Thom para la revista *Modern Pharmacy*. De esos 85 "grandes momentos" sólo dos representaban a pueblos indígenas de América, y uno de ellos era "Trepanando en el Perú" (1952). Stewart le dijo a Tobey que se ocupara de ese cuadro, que era nada menos que una representación de los cirujanos paracas de Tello. Sobre ellos estaba el mismo maniquí envuelto en tela que Tello había montado en sus últimos museos: un antepasado paracas bellamente ataviado que supervisaba la curación de un paciente, aliviando su dolor. Stewart, sin embargo, quería que la escena se repitiera en Machu Picchu, que era más reconocible para los visitantes estadounidenses por su asociación con su "descubridor", Hiram Bingham. Stewart pensó que podría hacerse sin perder interés. "Los trajes de las tierras altas son diferentes de los de Paracas utilizados por Thom", señaló Stewart a Tobey, "pero pueden ser casi igual de pintorescos" (Heaney 2023, p. 223).

Este ensayo ha intentado demostrar que una antropología y arqueología centradas en el Perú ayudaron a inspirar el campo global. Las implicaciones éticas de esta supuesta influencia pueden ser objeto de debate y desarrollo. En Estados Unidos significa que la proclamada descolonización de los museos y la antropología estadounidenses ha propiciado que museólogos y estudiosos con escasa formación en la historia del Perú traten de abordar la ética de las poblaciones de restos humanos de sus colecciones, una de cuyas mayores poblaciones procede de los Andes (Heaney 2022). La cuestión de si esa contribución debería volver a hacerse visible, insistirse en ella o devolverla al Perú queda fuera del alcance de este ensayo y depende mucho de cómo traducimos las necesidades y éticas del Perú y sitios en el "norte global"¹³.

¹³ Para intervenciones en esta historia desde afuera de la arqueología, véase de la Cadena, 2015; Rodríguez, 2019; y Wiener, 2021.

Pero subraya cómo el Perú, lejos de ser una periferia de la ciencia, la arqueología o la modernidad, ha sido durante mucho tiempo uno de sus centros, en parte debido al tratamiento que durante siglos se ha dado a los restos ancestrales como especímenes para coleccionar. La responsabilidad con relación a esta historia es algo que debemos debatir.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Achim, M. (2014). Skulls and Idols: Anthropometrics, Antiquity Collections, and the Origin of American Man, 1810-1850. En P. Kohl, I. Podgorny y S. Gänger (Eds.), *Nature and Antiquities: The Making of Archaeology in the Americas* (pp. 23-46). The University of Arizona Press.

Acosta, J. (1590). *Historia Natural y Moral de las Indias*. Casa de Juan de León.

Allen, C. (1982). Body and Soul in Quechua Thought. *Journal of Latin American Lore*, 8(2), 179-196.

Altamirano, A. (2013). Observaciones paleopatológicas a la tesis de bachiller de Julio C. Tello. *Arqueología y Sociedad*, 26, 71-90.

Appelbaum, N., MacPherson, A., y Roseblatt, K. (2003). Introduction. En N. Appelbaum, A. MacPherson y K. Roseblatt (Eds.), *Race and Nation in Latin America* (pp. 1-31). University of North Carolina Press.

Arnold, D. y Hastorf, C. (2008). *Heads of State: Icons, Power, and Politics in the Ancient and Modern Andes*. Left Coast Press.

Ávalos de Matos, R. y Ravines, R. (1974). Las Antigüedades Peruanas y su Protección Legal. *Revista del Museo Nacional*, 40, 459-470.

Bancroft, Hubert Howe (1893). *The Book of the Fair. An Historical and Descriptive Presentation of the World's Science, Art, and Industry, as Viewed Through the Columbian Exposition at Chicago in 1893*. The Bancroft Company.

Barrera, F. (1828). Antigüedades Peruanas. Memoria sobre los sepulcros o Huacas de los antiguos peruanos. *Memorial de ciencias naturales, y de industria nacional y extranjera*, 3, 101-10.

Barton, B. (1799). Observations and Conjectures concerning certain Articles which were taken out of an ancient Tumulus, or Grave, at Cincinnati May 16th, 1796. *Transactions of the American Philosophical Society*, 4, 181-216.

Bauer, B. y Rodríguez, A. (2007). The Hospital of San Andrés (Lima, Perú) and the Search for the Royal Mummies of the Incas. *Fieldiana Anthropology*, 39, 1-31.

Blake, C. (1863). On the Cranial Characters of the Peruvian Races of Men. *Transactions of the Ethnological Society of London*, 2, 216-231.

Blake, J. (1880). Notes on a Collection from the Ancient Cemetery at the Bay of Chacota, Peru. *Reports of the Peabody Museum of Archaeology and Ethnology in Connection with Harvard University*, 2, 277-304.

Browman, D. y Williams, F. (2013). *Anthropology at Harvard: A Biographical History, 1790-1940*. Peabody Museum Press.

Cadena, M. (1998). From Race to Class: Insurgent Intellectuals de Provincia in Peru, 1910-1970. En S. Stern (Ed.), *Shining and Other Paths: War and Society in Peru, 1980-1995*. Duke University Press.

Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice across Andean Worlds*. Duke University Press.

Cañizares-Esguerra, J. (2001). *How to Write the History of the New World: Histories, Epistemologies, and Identities in the Eighteenth-Century Atlantic World*. Stanford University Press.

Coloma, C. (1994). *Los Inicios de la Arqueología en el Perú*, o, "Antigüedades Peruanas" de Mariano Eduardo de Rivero. Instituto Latinoamericano de Cultura y Desarrollo.

Combe, G. (28 de febrero 1840). [Carta a S. G. Morton]. American Philosophical Society (Samuel George Morton Papers, Series I, Box 4: Apr. 1838 - Sept. 1840). Philadelphia, PA.

Cieza de León, P. (1984). *Obras Completas*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas e Instituto Gonzalo Fernández de Oviedo.

Collins, D. (2006). The Old Physical Anthropology and the New World: A Look at the Accomplishments of an Antiquated Paradigm. En J. Buikstra y L. Beck (Eds.), *Bioarchaeology: The Contextual Analysis of Human Remains* (pp. 27-72). Elsevier.

Corrigan, R (1965, Julio 1). Visit National History Museum and Have a Real Skull Session. *The Washington Post*.

Cueto, M. (1989). *Excelencia Científica en la Periferia: Actividades Científicas e Investigación Biomédica en el Perú 1890-1950*. Grupo de Análisis para el Desarrollo GRADE y Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CONCYTEC.

Cueto, M. y Lossio J. (1999). *Innovación en la Agricultura: Fermín Tangüis y el Algodón en el Perú*. Centro de Investigación Cosapi, Organización Empresarial.

Cushman, G. (2014). *Guano and the Opening of the Pacific World: A Global Ecological History*. Cambridge University Press.

Darwin, C. (1987). Notebook E (1838). En P. Barrett, P. Gautrey, S. Herbert, D. Kohn y S. Smith (Eds.), *Charles Darwin's Notebooks, 1836-1844: Geology, Transmutation of Species, Metaphysical Enquiries* (pp. 63-65). University of Cornell Press.

Delibes, R. (2010). *Desenterrando Tesoros en el Siglo XVI. Compañías de Huaca y Participación Indígena en Trujillo del Perú*. Editorial Universidad de Sevilla.

Delpar, H. (2008). *Looking South: The Evolution of Latin Americanist Scholarship in the United States, 1850-1975*. The University of Alabama Press.

Dungca, N. y Healy, C. (2023). Revealing the Smithsonian's Racial Brain Collection. *The Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/history/interactive/2023/smithsonian-brains-collection-racial-history-repatriation/>

Duviols, P. (1967). Un Inédito de Cristóbal de Albornoz: La Instrucción para Descubrir todas las Guacas del Perú y sus Camayos y Haziendas. *Journal de la Société des Américanistes*, 56(1), 7-39.

Exhibit Script, Hall Physical Anthropology, Exhibit Unit No. 2 - World Population Explosion (ca. 1965). Record Unit (RU) 363 (Box 1, Folder: Hall 25). Smithsonian Institution Archives (SIA), Washington, D.C.

Fabian, A. (2010). *The Skull Collectors: Race, Science, and America's Unburied Dead*. University of Chicago Press.

Firbas, P. (2009). La Momia del Inca: Cuerpo y Palabra en los Comentarios Reales. *Revista de Crítica Literaria Latinamericana*, 35 (70), 39-61.

Gänger, S. (2018). *Relics of the Past: The Collecting and Study of Pre-Columbian Antiquities in Peru and Chile, 1837-1911*. Oxford University Press.

Garofalo, L. (2006). Conjuring with Coca and the Inca: The Andeanization of Lima's Afro-Peruvian Ritual Specialists, 1580-1690. *The Americas*, 63 (1), 53-80.

Gose, P. (2008). *Invaders as Ancestors: On the Intercultural Making and Unmaking of Spanish Colonialism in the Andes*. University of Toronto Press.

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

Guillén, S., Andrew, J., Conlogue, G., Beckett, R., Sosa, J. y Topic, J. (2009). *Three New Mummies from Huamachuco, Perú: A New Location for the Pattern of Mummification Demonstrated at Laguna de los Cóndores*. Primer Congreso Bolzano de Estudios sobre Momias, Perú.

Guillén, S. (2012). A History of Paleopathology in Peru and Northern Chile: From Head Hunting to Head Counting. En J. Buikstra y C. Roberts (Eds.), *The Global History of Paleopathology: Pioneers and Prospects* (pp. 312-328). Oxford University Press.

Gootenberg, P. (2008) *Andean Cocaine: The Making of a Global Drug*. The University of North Carolina Press.

Gündüz, R. (2001). *El Mundo Ceremonial de los Huaqueros*. Editorial Universitaria Ricardo Palma.

Gutiérrez de Quintanilla, E. (1913). *Réplica al Panfleto Presente y Futuro del Museo Nacional*. Imprenta Comercial de H. La Rosa & Co.

Hampe, T. (1982). Las momias de los Incas en Lima. *Revista del Museo Nacional*, 46, 405-418.

Heaney, C. (2012). *Las Tumbas de Machu Picchu: La Historia de Hiram Bingham y la Búsqueda de las Últimas Ciudades de los Incas*. Pontificia Universidad Católica del Perú.

Heaney, C. (2017). Fair Necropolis: The Peruvian Dead, the first American Ph.D. in Anthropology, and the World's Columbian Exposition of Chicago, 1893. *History of Anthropology Review*, 41. <https://histanthro.org/notes/fair-necropolis/>

Heaney, C. (2018a). How to Make an Inca Mummy: Andean Embalming, Peruvian Science, and the Collection of Empire. *Isis: A Journal of the History of Science Society*, 109(1), 1-27.

Heaney, C. (2018b). Seeing Like an Inca: Julio C. Tello, Indigenous Archaeology, and Pre-Columbian Trepanation in Peru. En N. Blackhawk y I. Wilner (Eds.), *Indigenous Visions: Rediscovering the World of Franz Boas* (pp. 344-377). Yale University Press.

Heaney, C. (2022). Skull Walls: The Peruvian Dead and the Remains of Entanglement. *American Historical Review*, 127 (3), 1071-1101.

Heaney, C. (2023). *Empires of the Dead: Inca Mummies and the Peruvian Ancestors of American Anthropology*. Oxford University 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.

Hinsley, C. (1981). *Savages and Scientists: The Smithsonian Institution and the Development of American Anthropology 1846-1910*. Smithsonian Institution Press.

Hinsley, C. y Wilcox, D. (2016). *Coming of Age in Chicago: The 1893 World's Fair and the Coalescence of American Anthropology*. University of Nebraska Press.

Hrdlička, A. (1911). *Division of Physical Anthropology Annual Report 1910-1911*. RU 158 (Box 32). SIA.

Hrdlička, A. (1917). *Division of Physical Anthropology Annual Report 1916-1917*. RU 158 (Box 32). SIA.

Hrdlička, A. (1919). *Physical Anthropology, Its Scope and Aims; Its History and Present Status in the United States*. Wistar Institute of Anatomy and Biology.

Itier, C. (2023). *Palabras Clave de la Sociedad y la Cultura Incas*. Editorial Commentarios S.A.C. e Instituto Francés de Estudios Andinos.

Juzda, E. (2009). Skulls, Science, and the Spoils of War: Craniological Studies at the United States Army Medical Museum, 1868-1900. *Studies in History and Philosophy of Biological and Biomedical Sciences*, 40, 156-67.

Kauffmann, F. (1961). *Visión Académica de la Historia de la Arqueología Peruana*. Tipografía Peruana.

Kaulicke, P. (2015). Corporealities of Death in the Central Andes (ca. 9000-2000 BC). En C. Renfrew, M. Boyd e I. Morley (Eds.), *Death Rituals, Social Order and the Archaeology of Immortality in the Ancient World* (pp. 111-129). Cambridge University Press.

La Puente, I. (1894). Estudios etnográficos de la Hoya del Titicaca. *Boletín de la Sociedad Geográfica de Lima*, 3.

Lombardi, G. y Bravo, B. (8 de julio del 2021). *Tello y los Restos Humanos de los Huarochiranos Ancestrales: Hacia la Repatriación*. I Congreso Regional de Investigaciones en las provincias de Yauyos y Huarochirí - Ayer, Hoy y Mañana: a doscientos años de nuestra independencia, Perú.

Majluf, N. (2005). De la rebelión al museo: genealogías y retratos de los incas, 1781-1900. En T. Cummins, G. Ramos, E. Phipps, J. Estenssoro, L. Wuffarde y N. Majluf (Eds.), *Los Incas, Reyes del Perú* (pp. 253-319). Banco de Crédito del Perú.

McGuinness, A. (2003). Searching for Latin America: Race and Sovereignty in the Americas in the 1850s. En N. Appelbaum, A. MacPherson y K. Roseblatt (Eds.), *Race and Nation in Latin America*. Chapel Hill.

Méndez, C. (1996). Incas sí, indios no: Notes on Peruvian creole nationalism and its contemporary crisis. *Journal of Latin American Studies*, 28 (1), 197-225.

Millones, L. y Lemlij, M. (2017). *Reflexiones sobre la muerte en el Perú*. Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Mitchell, P. y Michael, J. (2019). Bias, Brains, and Skulls: Tracing the Legacy of Scientific Racism in the Nineteenth-Century Works of Samuel George Morton and Friedrich Tiedemann. En C. Jackson y J. Thomas (Eds.), *Embodied Difference: Divergent Bodies in Public Discourse*. Lexington Books.

Moorehead, W. (1894). Anthropology at the World's Columbian Exposition. *The Archaeologist*, 2(1), 20.

Morton, S. (28 de febrero de 1832). [Carta a W. S. W. Ruschenberger]. Princeton University Library Special Collections (S. G. Morton Letterbook). Princeton, N.J., U.S.A.

Morton, S. (1839). *Crania Americana, or, A Comparative View of the Skulls of Various Aboriginal Nations of North and South America*. John Penington.

Morton, S. (2 de marzo de 1840). [Carta a George Combe]. National Library of Scotland (MSS 7256/48-49). Edinburgh, U.K.

Morton, S. (1842). *An Inquiry into the Distinctive Characteristics of the Aboriginal Race of America*. Annual Meeting of the Boston Society of Natural History. Tuttle & Dennett.

Morton, S. (1844). *Crania Aegyptiaca; or, Observations on Egyptian Ethnography, Derived from the Anatomy, History and the Monuments*. John Penington.

Morton, S. (1848). Account of a craniological collection; with remarks on the classification of some families of the human race. *Transactions of the American Ethnological Society*, 2, 217-222.

Morton, S. (1849). *Catalogue of Skulls of Man and the Inferior Animals in the Collection of Samuel George Morton, Ph.D.* Merrihew & Thompson, Printers.

Niles, B. (1937). *A Journey in Time: Peruvian Pageant*. The Bobbs-Merrill Company.

Ordoñez, M. (2019). *Unbundled: European Collecting of Andean Mummies, 1850-1930*. Universitet Leiden Ridderprint.

Peale, T. (1860). *Collection of the United States South Sea Surveying and Exploring Expedition, 1838-1842*. Record Unit 7186 (Box 1, Folder 8). SIA.

Petit-Thouars, A. (1856). Nouveaux renseignements sure les momies péruviennes du Morro d'Arica. *Comptes rendus hebdomadaires des séances de l'Académie des Sciences*, 43, 737-738.

Pillsbury, J. y Trever, L. (2008). The king, the bishop, and the creation of an American antiquity. *Ñawpa Pacha: Journal of Andean Archaeology*, 29 (1), 191-219.

Poma de Ayala, G. (1615). *El Primer Nueva Corónica y Buen Gobierno*. <http://www.kb.dk/permalink/2006/poma/info/en/frontpage.htm>

Ramírez, S. (1996). *The World Upside Down: Cross-Cultural Contact and Conflict in Sixteenth-Century Peru*. Stanford University Press.

Ramón, G. (2014). *El Neoperuano: Arqueología, Estilo Nacional y Paisaje Urbano en Lima, 1910-1940*. Municipalidad Metropolitana de Lima y Sequilao Editores.

Ramos, G. (2010). *Death and Conversion in the Andes: Lima and Cuzco, 1532-1670*. University of Notre Dame Press.

Redman, S. (2016). *Bone Rooms: From Scientific Racism to Human Prehistory in Museums*. Harvard University Press.

Rivero y Ustariz, M. (1841). *Antigüedades Peruanas. Parte Primera*. José Masía.

Rivero y Ustariz, M. y von Tschudi, J. (1851). *Antigüedades Peruanas*. Imprenta Imperial de la Corte y del Estado.

Riviale, P. (2017). La marine française et l'archéologie du Pérou au xixe siècle. *Bulletin de l'Institut Pierre Renouvin*, 2 (46), 123-137.

Rodríguez, S. (22 de septiembre 2019). Recuperando la mirada, el cuerpo y la voz: El cuerpo del 'Otro' en los museos. *Politeama*. <https://politeama.pe/2019/09/22/recuperando-la-mirada-el-cuerpo-y-la-voz/>

Roque, R. (2018). Authorised Histories: Human Remains and the Economies of Credibility in the Science of Race. *Kronos*, 44(1), 69-85.

Rosas Buendía, M. (2017). Mariano de Rivero y un diálogo tecnológico con el mundo andino. *Sílex*, 7(1), 143-164.

Safier, N. (2008). *Measuring the New World: Enlightenment Science and South America*. University of Chicago Press.

Shimada, I. y Fitzsimmons, J. (2015). *Living with the Dead in the Andes*. University of Arizona Press.

Sillar, B. (2009). The Social Agency of Things? Animism and Materiality in the Andes. *Cambridge Archaeological Journal*, 19(3), 367-377.

Salomon, F. (2011). The Beautiful Grandparents: Andean Ancestor Shrines and Mortuary Ritual as Seen Through Colonial Records. En T. Dillehay (Ed.), *Tombs for the Living: Andean Mortuary Practices*. Dumbarton Oaks.

Snyder, C. (2020). The Once and Future Moundbuilders. *Southern Cultures*, 26 (2), 96-116.

Stocking, G. (1982) [1968]. *Race, Culture and Evolution*. The University of Chicago Press.

Tantaleán, H. (2014). *Peruvian Archaeology: A Critical History*. Left Coast Press.

Tantaleán, H. (2021). Un encargo muy especial: George Dorsey, las Necrópolis de Ancón y la Exposición Universal de Chicago de 1893. *Latin American Antiquity*, 33(1), 41-59.

Tealdo, A. (1942). Julio C. Tello. *Turismo*, 8-9.

Tello, J. (12 de enero 1915). El curioso final de una polémica arqueológica. *La Crónica*, 13.

Tello, J. y Mejía, T. (1967). *Historia de los Museos Nacionales del Perú, 1822-1946*. Museo Nacional de Antropología y Arqueología e Instituto y Museo de Arqueología de la Universidad de San Marcos.

Thurner, M. (2011). *History's Peru: The poetics of colonial and postcolonial historiography*. University Press of Florida.

Ulloa, A. (1772). *Noticias Americanas: Entretenimientos Phisicos-Históricos Sobre la América Meridional, y la Septentrional Oriental*. Don Francisco Manuel de Mena.

Ulloa, A. (1792). Of the indigenous inhabitants of both parts of America. *Repository of Ancient and Modern Fugitive Pieces*, 12.

Vega, G. (1609). *Primera Parte de los Comentarios Reales, que Tratan del Origen de los Yncas, Reyes que Fueron del Peru, de su Idolatria, Leyes, y Gobierno*. Pedro Crasbeeck.

Wiener, G. (2021) *Huaco retrato*. Penguin Random House Grupo Editorial.

Yaya, I. (2015). Sovereign Bodies: Ancestor Cult and State Legitimacy among the Incas. *History and Anthropology*, 26 (5), 639-660.

Yaya, I. (2018). Tales of Fallen Empires: The Andean Utopia in the Eighteenth-Century British Press. *Bulletin of Latin American Research*, 37 (2), 75-90.

Zevallos, J. (1994). *Huacas y Huaqueros en Trujillo durante el Virreinato, 1535-1835*. Editora Normas Legales.