
R

EINTERPRETACIONES Y MULTIVOCALIDAD A LO LARGO DEL TIEMPO EN UNA ZONA MONUMENTAL: EL COMPLEJO ARQUEOLÓGICO MATEO SALADO (LIMA, PERÚ)

Pedro Espinoza Pajuelo

Proyecto Mateo Salado, Ministerio de Cultura

Lima – Perú

Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-2662-6883>

Trabajo dedicado a la conmemoración de Matheus Saladé por los 450 años de su ajusticiamiento (1573-2023)

A manera de prólogo: monumentos y antimonumentos (cuestiones conceptuales, teóricas y metodológicas)

Los monumentos son obras muebles o inmuebles elaboradas por el hombre y que poseen valor rememorativo para una colectividad. Un concepto así ya puede encontrarse en el trabajo clásico de Alois Riegl (1987:23), quien además desarrolla allí una clasificación entre *monumentos*, que son elaborados con la intención de ser testimonio para las generaciones posteriores, *monumentos históricos*, que no fueron producidos con dicha intención, y *monumentos antiguos*, cuyo valor rememorativo les es dado en el presente por un grupo humano interesado en la antigüedad y en las peculiaridades de esas obras. Esta última clase incluye también a monumentos inmuebles (designados también “zonas monumentales” en el Perú, cuando son de

gran extensión), como el complejo arqueológico Mateo Salado en Lima. No obstante, Françoise Choay (2016:72) señala que el valor rememorativo se ha ido desvaneciendo por el creciente espacio que Occidente ha dado al concepto de arte desde el Renacimiento, sustituyéndose el ideal de memoria por el de belleza, y debido al perfeccionamiento y difusión de lo que la autora llama “memorias artificiales” (la imprenta, la fotografía, etc.). Para Choay, esta sustitución ha desmaterializado a lo que hoy se llama *monumento* y ha hecho que se vaya abandonando la edificación de aquellos de tipo simbólico conmemorativo (2016:74).

Sin embargo, el valor o aspecto memorial, conmemorativo o rememorativo (sea intencionado o no, o así se halle en curso de desmaterialización o abandono) es solamente uno de los que puede tener un monumento. Además de la contemplación estética o admirativa de este, su uso directo o “práctico” abre una diversidad de interacciones entre un grupo humano y el objeto monumental –si bien algunos usos amenazan la preservación de ese objeto en los casos, por ejemplo, de instalación de viviendas informales en él o cuando se le considera un área para buscar tesoros. El aspecto rememorativo no agota la manera en que una colectividad reacciona e incluye en su imaginario o en su cotidianidad a un monumento. A la historia o a la arqueología tal aspecto les resulta sólo el más evidente, pues se les dificulta conocer otras mentalidades y subjetividades subalternas, sobre todo mientras más remotas sean estas. Por ende, un monumento no es un objeto que sea socialmente unívoco. La *monumentalización*, es decir, el conjunto de procesos sociales que convierten a una obra u objeto en monumento, pueden plantear distintas lecturas diacrónicas y sincrónicas, esto es, expresar multivocalidad.

Por otra parte, Lacruz y Ramírez definen al *antimonumento* como la descomposición o deconstrucción del término *monumento* con el objetivo de criticarlo y reconstruirlo desde un punto de vista diferente (Lacruz & Ramírez 2017:88), si bien se centran en aplicarlo a “ruinas” modernas o post-industriales. Díaz y Ovalle (2018) retoman el trabajo de Lacruz y Ramírez para dar características y una definición más concreta del antimonumento: una intervención con materiales efímeros en un espacio público a fin de ser apropiado por prácticas de conmemoración y resistencia al olvido y la impunidad. Exposiciones fotográficas, arreglos florales o muralismo en lugares donde hubo masacres o desapariciones forzadas en México, son algunos antimonumentos tratados por los autores.¹ Esta apropiación del espacio público mediante los antimonumentos “se aleja de la acción ordenadora como huella del Estado” (Díaz & Ovalle 2018:5). En contraste a los antimonumentos, para Susana Torre:

A diferencia de un archivo o museo que puede presentar una multiplicidad de puntos de vista, incluyendo el de las víctimas, un monumento cuenta *una* historia, que tiende a ser identificada con la historia oficial –al menos cuando el monumento es construido en un espacio público y con los recursos y la aprobación implícita o explícita del estado. (Torre 2006:19)

1 Para ejemplos de antimonumentos en otros sitios del mundo véase Torre 2006:18-21.

Nótese a partir de los autores citados que un antimonumento sería un lugar y acción con una potencia conmemorativa al margen del poder y crítica del discurso oficial. El monumento, en cambio, sería jerarquizado, ordenado, duradero, fetichizante del pasado, etc. (Díaz & Ovalle 2018: Cuadro 1). Sin embargo, en el presente artículo se mostrará que un monumento puede (y debe) dar cabida a una pluralidad de actividades culturales, artísticas e incluso religiosas que lo conviertan en un espacio democrático y eviten la imposición de un discurso homogeneizador dominante. Un monumento puede así incorporar al antimonumento sin que necesariamente uno neutralice o destruya al otro. Más aún, aquel *per se*, y como se dijo antes, plantea diversas lecturas o multivocalidades.

La multivocalidad puede ser mejor visualizada en un monumento antiguo, en la terminología de Riegl (1987), ya que en él se dan ocupaciones humanas que en un mismo momento y/o a lo largo del tiempo transmiten diversos usos, relatos y expectativas. Esto no significa que no la haya en monumentos históricos o en monumentos intencionadamente conmemorativos. Tampoco quiere decir que los monumentos antiguos nunca respondan a conveniencias políticas del poder estatal de hoy,² ya que si bien no han sido edificados con recursos del Estado contemporáneo en cuya jurisdicción se encuentran, su tutela y administración (aun cuando en estas participen empresas privadas) sí dependen del gobierno de turno. Son por ello susceptibles de fomentar intereses creados y propaganda de este, pero, al mismo tiempo, su multivocalidad demuestra que no reflejan sólo esos intereses. Ahora bien, entre las cinco pirámides escalonadas truncas que posee el complejo arqueológico Mateo Salado, se ha elegido para caso de estudio a la Pirámide E o Pirámide Funeraria Menor, debido a que las investigaciones llevadas a cabo en ella del 2012 al 2013 han permitido documentar arqueológicamente y de manera detallada una serie de usos y, por ende, de reinterpretaciones de esta desde aproximadamente el siglo XIII hasta el XXI.

La fundamentación teórica para este estudio de caso se basa en la metodología del Continuum cultural, creada por el Proyecto Mateo Salado en 2011 (Espinoza Pajuelo 2014a; Espinoza Pajuelo *et al.* 2023), mediante la cual se logra una historia de larga duración³ e integrada o articulada, es decir, sin la división tradicional en las ciencias sociales andinas entre una arqueología enfocada en los periodos anteriores a la llegada de los europeos a América y una historiografía que corre a partir de dicho

2 Se utiliza aquí el término “poder estatal” para identificar a una clase particular de dominio, pero no porque se piense que solo el Estado detenta poder. Al respecto, Foucault (2002:33-34) sostiene que el poder se ejerce más que se posee, que no es el privilegio de una clase dominante, que a veces acompaña la posición de los que son dominados, que no se aplica sólo como una norma o prohibición a quienes “no lo tienen”, que son relaciones que atraviesan todo el espesor de la sociedad, que no se localizan en las relaciones del Estado con la sociedad o entre clases sociales, y que no es unívoco.

3 Esta se distingue de la larga duración braudeliana (Braudel 1989) en que no sigue un tema conductor (*Vrg.* el capitalismo, el comercio, las cruzadas) para hilvanar hechos ni asume la continuidad de estructuras, sino que, a partir de los hechos, o mejor dicho del objeto o de la materialidad arqueológica, detecta grandes temas vinculantes aun cuando estos puedan tener interrupciones o modificaciones en el tiempo. La larga duración braudeliana es deductiva; la que aquí se esboza es inductiva.

arribo. Conduce, por ende, a una desperiodificación de la arqueología y la historia, pero no a una descronologización. El Continuum cultural entiende que todas las ocupaciones que se manifiestan materialmente en un monumento arqueológico tienen el mismo valor como modos de vida. Una pormenorizada explicación de esa metodología, su sustento conceptual y su aplicación en la investigación, la conservación-restauración y la gestión hacia la comunidad se hallan en Espinoza Pajuelo *et al.* (2023).

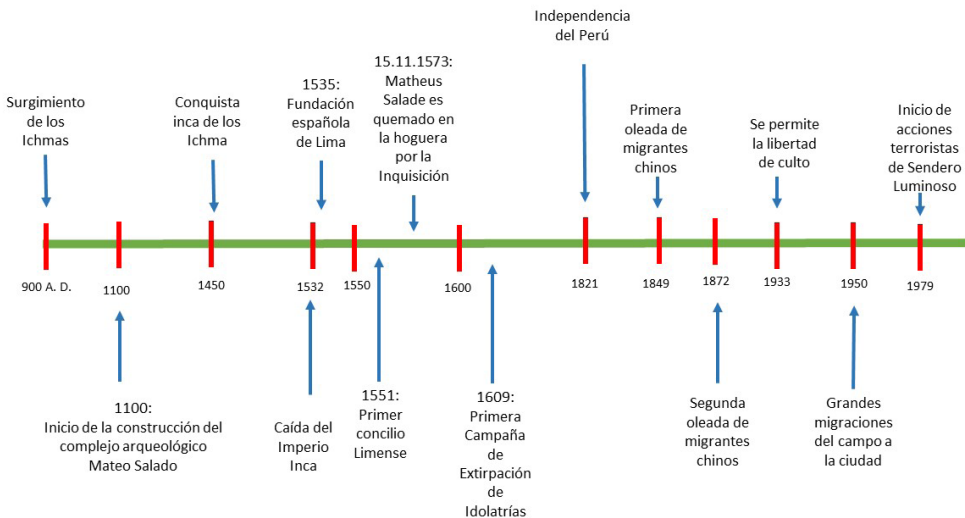
Para desarrollar lo hasta aquí expuesto, este artículo:

a) Examinará la multivocalidad en un monumento arqueológico a través de tres niveles de análisis: en Lima, en el complejo arqueológico Mateo Salado y en la Pirámide E o Pirámide Funeraria Menor de este. En el primer y el segundo nivel se mostrará cómo coexisten distintas formas de reinterpretación y uso y, por ende, de monumentalización. En el tercero se trazará una historia de la multivocalidad específicamente en la pirámide mencionada.

b) Describirá brevemente un evento que ofrece el Proyecto Mateo Salado como una estrategia tendiente a formar espacios de diálogo y que propicia que en los monumentos administrados por el Estado se den cabida a distintas creencias y religiosidades, evitándose una sola visión hegemónica impuesta por aquel.

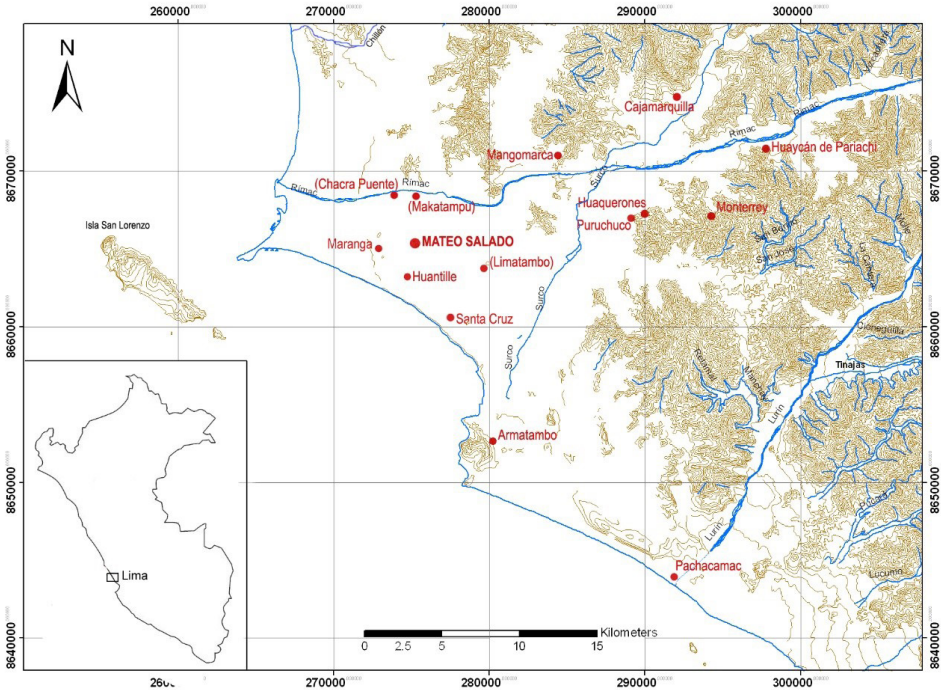
Un panorama diacrónico de los usos y percepciones múltiples hacia los monumentos arqueológicos o *huacas* en Lima (Figura 1)

Figura 1: Línea de tiempo de hechos políticos, sociales y religiosos del Perú vinculados al tema del artículo.



Fuente: Elaborado por el autor.

Figura 2: Valles bajos del Rímac y Lurín, en la actual ciudad de Lima, con la ubicación de Mateo Salado y otros sitios ichmas. Los sitios que han sido destruidos se indican entre paréntesis.



Fuente: Mapa propiedad del autor.

Lima, ciudad capital del Perú, contiene alrededor de quinientos sitios arqueológicos prehispánicos en medio del caso urbano de la metrópoli (Figura 2), los cuales son reconocidos por la legislación actual como *monumentos arqueológicos*.⁴ Estos son apenas una porción del total que hubo a la llegada de los españoles, siendo la gran mayoría asentamientos con arquitectura a los que se conoce de manera coloquial, y especialmente en la costa peruana, con el nombre de *huacas*. Esta es una palabra de origen quechua que aludía en tiempos precolombinos a los *objetos sagrados*, sean un templo, una montaña considerada ancestro, una divinidad, etcétera. No obstante, en la época colonial pasó a designar sólo a edificaciones prehispánicas, hayan sido templos o no (Itier 2021:481-482). Sin duda, la pérdida de la población nativa, principalmente por epidemias llegadas con la invasión europea a América (Cook 2005;

4 El término *monumento* permanece en el artículo 20 de la Constitución Política del Perú. Pero en la normativa está siendo paulatinamente reemplazado por *bien integrante del patrimonio cultural de la nación* (Ley N° 28296, Ley General del Patrimonio Cultural de la Nación, y Reglamento de Investigaciones Arqueológicas aprobado mediante Decreto Supremo N° 011-2022-MC).

Espinoza Pajuelo 2014b), así como la instauración del catolicismo y las campañas de Extirpación de Idolatrías, desvincularon poco a poco a los descendientes indígenas de las creencias que les permitieron identificar a los templos (distinguiéndolos de edificios prehispánicos que habían cumplido otras funciones), a las divinidades que en ellos se veneraban, y a los ritos y mitos que las sustentaban. Esto no significa que esas creencias desaparecieron, sino que cambiaron, asimilando los contenidos católicos en un proceso de sincretismo (Marzal 1983, 1988, 2002). Aun así, hubo prácticas sincréticas perseguidas por la Extirpación de idolatrías (o por la Inquisición, cuando eran realizadas por no indígenas) y que eran llevadas a cabo a escondidas, en las huacas. Estas prácticas entraban dentro de la clase criminal que en la Colonia se denominaban “idolatrías” y “brujerías”. Además, las huacas eran vistas como una fuente de tesoros enterrados, por lo que los españoles emprendieron en ellas arduas labores de excavación, utilizando mano de obra indígena. Pierre Duviols escribe al respecto:

El frenesí de la búsqueda de tesoros se apoderó de los españoles, que realizaron excavaciones por todas partes. Muchos de ellos se enriquecieron, también muchos se arruinaron por una búsqueda infructuosa y los gastos que demandaba el pago a los excavadores y jornaleros. Los altos funcionarios también se dedicarían activamente a la búsqueda de tesoros. (Duviols 1977:375-376)

Estas labores no eran furtivas. La propia Corona Española y sus virreyes incentivaron estos saqueos pues de esa forma se procuraba destruir lugares sagrados indígenas y se pretendía evitar la perduración de las creencias religiosas prehispánicas. Sin embargo, a partir de 1544 la Corona se limitó a dictaminar que se debía tener una autorización oficial para saquear huacas y que la mitad de los objetos valiosos obtenidos debía ser cedida al Rey, si bien ello tuvo poca efectividad en la práctica (Duviols 1977: 382-384; véase también Luque Talaván 2012).

Por ende, las huacas tenían en la Colonia un uso religioso marginal y clandestino, y, a la vez, otro profano y público de expolio. Habría que sumar que, además, eran eventualmente ocupadas por pequeños agricultores (Flores-Zúñiga 2006) o por pastores itinerantes. El uso religioso se basó en considerar que las huacas eran detentadoras de un poder sobrenatural fundamentado, a su vez, en su origen prehispánico y, por ende, no católico, aun cuando se haya perdido en la memoria si determinada huaca fue un templo o no. Las huacas estaban respondiendo a necesidades que la religión católica formal no lo hacía y ello motivó una reinterpretación de las mismas en la Colonia y, en consecuencia, un tipo de *monumentalización*; esto es, que se convirtieran en lugares y símbolos visibles de culto al margen de la oficialidad. En lo referido al saqueo o “huaqueo” del que eran objeto es presumible que ni siquiera este habría excluido determinados rituales, quizás entre los excavadores levados o contratados, y como en la actualidad los cumplen los huaqueros para tener éxito en su labor (Günduz 2001).

El uso religioso de las huacas dejó de ser oficialmente proscrito conforme la Iglesia Católica perdió su capacidad social represora durante el siglo XIX y una vez llegada la Etapa Republicana. No obstante, tal uso religioso continuó siendo discreto y personal, es decir solo entre un oficiante y un cliente, ya que las huacas seguían siendo concebidas, en la mayor parte del imaginario popular, como lugares de “gentiles”, “de indios” o “del diablo”. Al mismo tiempo, bajo la inspiración de la Ilustración europea y el proyecto de forjar un Estado-Nación peruano, ahora independiente de España, surge la primera norma que identifica a las huacas como monumentos públicos. Esta fue el decreto del 2 de abril de 1822 promulgado por José de San Martín, entonces Protector del Perú. El decreto señalaba:

Los monumentos que quedan de la Antigüedad del Perú, son una propiedad de la nación, porque pertenecen a la gloria que deriva de ellos (...). Con dolor se ha visto vender objetos inapreciables [extraídos de esos monumentos], y llevarse a donde es conocido su valor, privándonos de la ventaja de poseer lo nuestro (Congreso de la República del Perú, 2014).

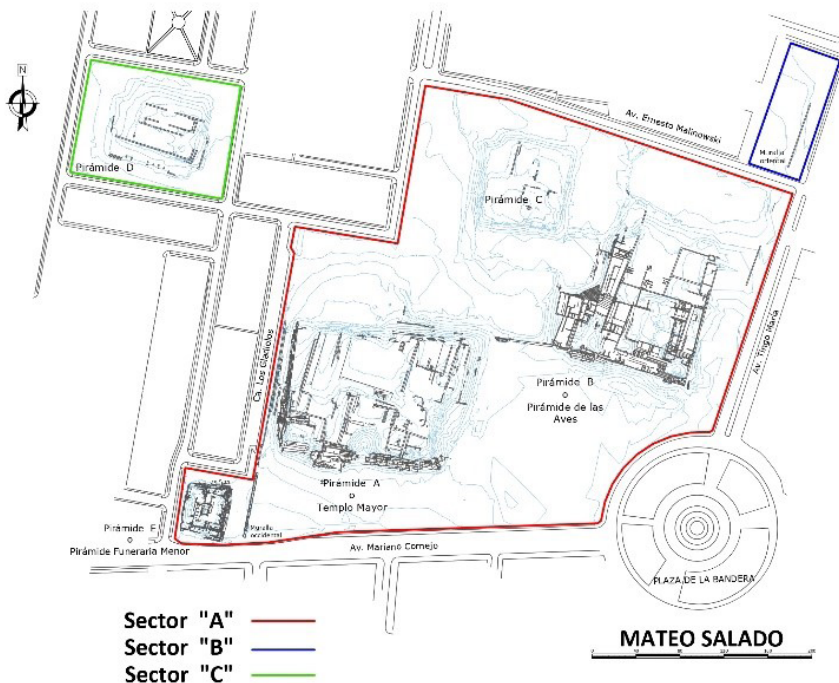
Así también, dictaminaba en su artículo 1 que “se prohíbe absolutamente la extracción de piedras minerales, obras antiguas de alfarería, tejidos y demás objetos que se encuentren en las huacas, sin expresa autorización y especial licencia del gobierno, dada con alguna mira de utilidad pública” (Congreso de la República del Perú, 2014). Aun con este reconocimiento legal de las huacas como monumentos de la nación, entrado el siglo XX se multiplicaron los medios técnicos para destruirlas más drásticamente, pero ya no por motivos de búsqueda de tesoros o para la ampliación de la frontera agrícola. Grandes pirámides prehispánicas en Lima fueron demolidas para reutilizar en la fabricación de ladrillos la tierra de la que estaban hechas, o fueron allanadas por las maquinarias de empresas urbanizadoras. Estas labores estaban permitidas, bajo ciertas condiciones, por la misma legislación que reconocía a los sitios arqueológicos como lugares que debían ser protegidos (Artículo 21° de la Ley 6634, de 1929). A la vez, la introducción del indigenismo en la academia, la cultura, el arte y el populismo político en la década de 1920, otorga a las huacas el estatus de testimonios y símbolos de un pasado ejemplar.

Hasta aquí se aprecia cómo del siglo XIX al primer tercio del siglo XX existían, detrás de la idea de monumento aplicada a las huacas, concepciones y discursos distintos: el mercantilista destructor, el religioso marginal, el oficial y relativamente proteccionista, y el reivindicativo indigenista. La modernidad capitalista diversifica así las formas de monumentalización y de destrucción) de un sitio prehispánico. También deja su impronta globalizante, pues desde entonces el huaqueo se vincula a mafias internacionales que proveen de objetos a museos extranjeros y a coleccionistas privados. El huaquero local es, generalmente, solo el débil eslabón inicial de esas mafias.

En la segunda mitad del siglo XX van apareciendo nuevos instrumentos legales que sustentan la protección y el reconocimiento legal de los llamados monumentos prehispánicos. A la vez, surgen las primeras actividades de uso social masivo de estos, como fueron los espectáculos de luz y sonido en el Museo de Sitio de Puruchuco (Lima) o, desde 1946, la recreación del Inti Raymi en el Cusco. Sin embargo, las huacas que sobrevivieron al devastador proceso de destrucción de la primera mitad de la centuria, son sometidas a afectaciones todavía más serias, cuando no a la desaparición, al darse las migraciones masivas del campo a la ciudad en la década de 1950 y el desordenado crecimiento de urbes como Lima. Dos dinámicas contrarias entran así en juego, sin que se abandonen aquellas propias de la expansión urbana, del huaqueo o del uso religioso marginal: la de la protección formal o legal de los monumentos, en paralelo a su abandono y destrucción en la práctica. A la vez, se diversifican todavía más los usos de estas hasta llegar al estado caótico en que se hallaron sitios como el complejo arqueológico Mateo Salado.

El complejo arqueológico Mateo Salado: de centro administrativo y ceremonial prehispánico a prospecto de monumento político

Figura 3: Plano del complejo arqueológico Mateo Salado y su sectorización.



Fue un centro administrativo y ceremonial construido por los Ichmas hacia el año 1100 de nuestra era y reocupado por los incas alrededor de 1450. Su actual extensión es de 16.4 hectáreas (Figura 3), por lo que es uno de los conjuntos arqueológicos más grandes de la ciudad de Lima y también el más céntrico de la capital, pues se halla a veinte minutos de la Plaza de Armas y en un entorno moderno completamente urbanizado. En términos geográficos, tuvo una ubicación estratégica, pues se emplazó a tres kilómetros tanto de la margen izquierda del río Rímac como del litoral, y daba frente a la cadena de cerros adyacentes al centro de Lima, entre los cuales se destaca el cerro San Jerónimo, el mismo que habría sido un cerro tutelar (*apu*, en quechua) de los ichmas (Abanto 2016). Fue sede de uno de los varios curacazgos (esto es, jefaturas o *Chiefdoms*) en que el señorío Ichma estaba subdividido. Está integrado por cinco pirámides escalonadas truncas construidas en tierra, restos de un amurallamiento que encerraba a las tres pirámides más grandes, un camino amurallado y plazas cuadrangulares. En general, el conjunto se distribuye asimétricamente en torno a una plaza principal la cual fue, al mismo tiempo, la plaza frontal de la Pirámide A o Templo Mayor, la más grande del complejo arqueológico. Fuera del amurallamiento quedaron dos pirámides: la Pirámide D y la Pirámide E o Pirámide Funeraria Menor.

Tras su abandono por los ichmas, el complejo arqueológico pasó durante la Colonia y la República por los procesos que hemos reseñado antes: uso religioso marginal, afectación por huaqueos y por la ampliación de la frontera agrícola, instalación de fábricas de ladrillos que empezaron a demoler sobre todo el Templo Mayor y estuvieron a punto de desaparecerlo, etc. Más aún, el nombre del sitio, Mateo Salado, alude a un episodio vinculado a creencias religiosas ocurrido en el siglo XVI (De la Calancha 1972:536; Hampe 2014; Medina 1956:55). Matheus Saladé fue un migrante luterano de origen francés que llegó al Perú huyendo de la persecución religiosa en el Viejo Mundo y se estableció en el complejo arqueológico aproximadamente en la década de 1560. Vivió allí como un ermitaño, aunque también practicando la búsqueda de tesoros. Los fines de semana, Saladé iba a pedir limosna en la ciudad, en ese entonces limitada a lo que es el centro y sus alrededores inmediatos. Pero en esas oportunidades hablaba contra el boato de los sacerdotes y lo impropio de adorar a objetos litúrgicos. Ello le acarreó una denuncia ante el Tribunal del Santo Oficio, que lo declaró loco y luego hereje contumaz y lo condenó a la hoguera, sentencia que se cumplió el 15 de noviembre de 1573. Su nombre castellanizado ha pasado a denominar al complejo arqueológico (Hampe 2014; Ravines 1985), al que también se le conoció como “Huacas de Ríos”, por encontrarse en el siglo XVIII dentro del Mayorazgo o hacienda de la familia Ríos, “Cinco Cerritos”, por el número de pirámides que lo conforman, y “Ascona”, por ser vecina en el siglo XIX a una hacienda de ese nombre.

La intensificación de la urbanización de la ciudad, la disolución de las haciendas limeñas en pequeñas parcelas durante la primera mitad del siglo XX, las masivas migraciones del campo a la ciudad en 1950, y el consecuente Boom de la informalización laboral diversificaron todavía más los usos de Mateo Salado. Tal fue así que

cuando en 2007 el Ministerio de Cultura inició la puesta en valor del complejo arqueológico, este se hallaba inmerso en una situación caótica y que lo ponía en riesgo de desaparecer. La explanada sur del complejo y los alrededores de la Pirámide E o Pirámide Funeraria Menor habían sido, hasta los ochenta, un botadero de basura y desmonte de construcción. Siete parcelas de cultivos rodeaban a las pirámides y eran regadas con aguas servidas. Catorce familias ocupaban el interior de la zona arqueológica en viviendas precarias y sin servicios básicos. De treinta a cincuenta mecánicos informales trabajaban en la franja norte del sitio y en el sector “B” de este y acumulaban chatarra y desperdicios. El mencionado sector era además usado como urinario y basurero público. Así mismo, había una vivienda sobre la Pirámide C de Mateo Salado. Por último, la plaza prehispánica principal era utilizada desordenadamente como campo de fútbol, de modo que, por ejemplo, el flanco oeste de la Pirámide C servía de tribuna durante los partidos y sus alrededores como urinario. Entretanto, continuaba el uso religioso particular y discreto de algunas zonas del complejo arqueológico.

Desde el 2007, esta situación se ha revertido, de tal manera que el Ministerio de Cultura ha recuperado alrededor de un 50% de las áreas con ocupación indebida. En específico: se han investigado, conservado y restaurado tres pirámides (el Templo Mayor o Pirámide A, la Pirámide de las Aves o Pirámide B y la Pirámide E o Pirámide Funeraria Menor) y se habilitó un circuito turístico abierto a visitantes desde el 2014; se cortó el suministro de aguas servidas y se recuperaron cuatro campos de cultivo; se retiró a los mecánicos informales de la franja norte; se recuperaron y cercaron el sector B y la plaza prehispánica principal; se desocupó y desmontó la vivienda en la cima de la Pirámide C; y se encuentran en una última etapa los procesos judiciales contras la familias ocupantes a fin de que abandonen el sitio.

La puesta en valor de Mateo Salado fue una iniciativa del gobierno del entonces presidente Alan García, ya que la impresionante extensión del sitio e imponencia de sus pirámides podía convertirlo en un emblema público de la recuperación del patrimonio cultural desde Lima. En términos simbólicos, fue una acción análoga a cuando Alejandro Toledo (2001-2006), el presidente anterior a García, inició su gobierno en el Cusco, juramentando en Machu Picchu. Son acciones en que un régimen busca mayor legitimación y notoriedad sustentándose en la fastuosidad de un pasado que adquiere visos casi legendarios o misticadores.⁵ Implican, por lo tanto, una *monumentalización política*. Esto no significa que Mateo Salado o Machu Picchu devinieran en “huacas del régimen”, por decirlo así. Antes bien, en el primer caso esa “monumentalización oficial” se sumó a otras varias lecturas que tenía el complejo arqueológico en ese momento en correlación a los varios usos que venía recibiendo y que lo estaban afectando severamente. Por ello, como monumento de un régimen específico, Mateo Salado fue más un *prospecto* político momentáneo, pero esto, en la práctica, salvó al sitio de entrar en un proceso de destrucción irreversible y encaminó su gestión.

5 Sobre la idealización del pasado como medio de legitimación o como retrofía véase Espinoza *et al.* 2023:73.

Debido a que una puesta en valor, mal que se oriente nada más que al turismo, tiende a restringir las actividades que la comunidad puede realizar en un sitio arqueológico, apartándola de este, era importante abrir Mateo Salado al disfrute *sostenible* de los vecinos, esto es, a hacerlo un espacio para actividades culturales y artísticas que originen una interrelación beneficiosa entre el complejo arqueológico y la ciudadanía. Por ello, en 2010 el Ministerio de Cultura (entonces Instituto Nacional de Cultura) inició actividades como guiados gratuitos para vecinos. En 2011, el Proyecto Mateo Salado intensificó estas actividades y creó una metodología para enfocar a estas y a la gestión del sitio en su conjunto, la cual se denominó Continuum Cultural (Espinoza Pajuelo 2014a, Espinoza Pajuelo *et al.* 2023). Dicha metodología señala que todas las épocas que se expresan materialmente en Mateo Salado, y no solo las prehispánicas, tienen el mismo valor como reflejos de modos de vida. En consecuencia, deben de tener el mismo tratamiento. Esto hace que las excavaciones arqueológicas en el sitio recuperen objetos no solo prehispánicos sino modernos, que la conservación-restauración intervenga restos contemporáneos, y que las actividades artísticas y culturales aborden además de temáticas prehispánicas, otras recientes (Espinoza Pajuelo *et al.* 2023). Permite así también hacer análisis culturales o estudios diacrónicos hasta el presente sobre la historia de un monumento y ya no centrarse en el lapso previo a la llegada de los españoles, como a continuación se ensayará específicamente para la Pirámide E o Pirámide Funeraria Menor.

La Pirámide E o Pirámide Funeraria Menor

Figura 4: Fotografía aérea oblicua de la Pirámide E o Pirámide Funeraria Menor.



Fuente: Archivo del Proyecto Mateo Salado, 2015.

Es la pirámide más pequeña de Mateo Salado. Sus dimensiones son de 55 metros de largo por 45 metros de ancho y 6 metros de altura. Tiene planta cuadrangular, frontis aterrizados y algunos recintos pequeños (Figura 4), excepto en la cima que está ocupada por tres de considerables dimensiones: el Recinto 7, el Patio Central y la Terraza Alta. Estos tres recintos se hallan alineados de oeste a este y ganan altura escalonadamente en esta última dirección, de tal manera que la Terraza Alta constituye la cumbre del edificio.

Los trabajos de puesta en valor de esta pirámide, realizados por el proyecto Mateo Salado del 2012 al 2013, se emprendieron con la hipótesis de que fue una residencia de élite (“palacio”) Ichma. No obstante, al final se determinó que fue un edificio administrativo no residencial ichma que es reutilizado como cementerio Ichma-Inca hasta la Colonia Temprana (1532-1551).⁶ Se recuperaron además dos entierros humanos vinculados a la segunda oleada migratoria china (último tercio del siglo XIX), un entierro moderno (siglo XX) y varios conjuntos de ofrendas, “amarres” o “pagos” propios de religiosidad novoandina (aprox. 1980-2010). Estas evidencias pueden agruparse en tres grandes hitos de monumentalización y/o reinterpretación del sitio a través del tiempo, los que serán vistos a continuación. Así también, se tratará una actividad de gestión hacia la comunidad que ofrece desde el 2018 el Proyecto Mateo Salado y que busca propiciar un espacio de diálogo interreligioso.

Sacralización para convertir un edificio administrativo en cementerio

Una distinción funcional estricta y excluyente entre *palacio* y *templo* en la arquitectura andina prehispánica podría resultar artificial la mayoría de las veces, como ya lo ha apuntado Makowski (2016). Ello se ha confirmado en Mateo Salado, en donde se ha podido detectar que no hay una clara solución de continuidad entre ambas categorías, sino que, dependiendo del edificio, se dieron imbricaciones de distinta intensidad entre lo religioso y lo profano (o puramente administrativo). Esto no significa que las categorías de “templo” o “palacio” sean inaplicables. Así, puede existir en un mismo sitio, como Mateo Salado, más de un tipo de templo, en uno de los cuales el rol religioso es mucho más claro y definido que en otro. Es así que en Mateo Salado se han establecido los siguientes indicadores de funciones religiosas: ofrendas de animales (sapos o cuyes), ofrendas de materiales exóticos (cuentas de *Spondylus*, semillas de *Nectandra*, una lasca de obsidiana, etc.), recintos para ofrendas, pintura roja hecha con cinabrio, y varios muros pintados de amarillo o grabados murales (llamados también “grafitis”). Todos estos indicadores se identificaron en la Pirámide de las Aves, pero no tanto en el Templo Mayor. Ello podría explicarse porque fueron templos de grupos socio-laborales diferentes, el primero de pescadores o marisqueadores

⁶ Se toma como referencia 1551 pues ese año el Primer Concilio Limense dictaminó que los indígenas bautizados debían sepultarse en las iglesias y prohibió los entierros y rituales funerarios a la usanza andina prehispánica (Ramos 2005:459-460).

y el segundo de agricultores, quienes utilizaban distintos materiales para sus ofrendas. Tampoco se descarta que pudieran obedecer a motivos cronológicos, por lo que en ese caso la Pirámide de las Aves, que es más reciente que el Templo Mayor, correspondería a un período en que los ichmas tuvieron mayor acceso a bienes exóticos.

No obstante, la Pirámide E contenía solo un par de ofrendas, no presentó objetos exóticos, no tuvo murales o pisos con pintura roja, y apenas dos de sus muros estaban pintados y solo uno mostraba grafitis. La Pirámide E se aleja y se distingue así de lo religioso y se centra en lo administrativo, teniendo en cuenta que el Recinto 7, en la cima, habría sido un depósito para materiales seleccionados y que existieron ambientes con hoyos para almacenamiento de vasijas con alimentos en algunos recintos de la parte alta del edificio. Pero, no se han identificado espacios residenciales que permitan calificarla como un *palacio*. En síntesis, en el periodo Intermedio Tardío (ca. 900-1450) la Pirámide E habría sido un edificio para funciones controladas y especiales de acopio de productos de consumo o para ofrendas.

Figura 5: Dos fardos funerarios ichma en la cima de la Pirámide E, uno principal, con una falsa cabeza hecha con una almohadilla, y otro acompañante, de manufactura más sencilla y ubicado detrás del primero.



La función administrativa descrita culminó drásticamente tras episodios de derrumbe en ciertas áreas de la Pirámide E (se desconoce si intencionadamente o por un movimiento sísmico). Tras ello, la cima del edificio pasa a ser reutilizada como cementerio. Los fardos funerarios se colocan sobre los escombros del derrumbe antedicho (Figura 5). Las excavaciones recuperaron restos de 56 entierros Ichma-Inca a Colonial Temprano, de los que desafortunadamente solo siete no habían sido huaqueados. Ahora bien, se sostiene que esta transformación del edificio en cementerio no pudo haber sido hecha sin una sacralización previa del mismo. Esta afirmación se sustenta en lo siguiente:

Los cementerios no eran lugares relegados ni de relegamiento, sino áreas consagradas para la atención constante a los muertos. (...) No se se-pultó en cualquier lugar disponible ni se eligió abrir un área funeraria por motivos exclusivamente dependientes de no interferir con zonas productivas. (...) [Más aún] al ser reutilizadas como cementerio, las pirámides abandonadas eran convertidas en *huacas*, es decir en espacios y personificaciones de lo sagrado, pues constituían grandes volúmenes permanentes y destacados en el paisaje y en los que se interactuaba con los fallecidos. (Espinoza Pajuelo 2021: 173-174)

La habilitación de nuevos cementerios en pirámides abandonadas, que se hace más frecuente en tiempos ichma-Inca, habría sido producto de una mortandad galopante por las epidemias europeas llegadas al Tahuantinsuyo, pero también expresó una eclosión religiosa causada por la búsqueda de divinidades que ayuden a detener la catástrofe demográfica (Espinoza Pajuelo 2021: 185). Este fue pues el fundamento que en Mateo Salado llevó a una sacralización de un edificio administrativo para volverlo cementerio y, por lo tanto, a una monumentalización en *huaca* sagrada ya que primigeniamente no había tenido ese carácter.

Pragmatismo y resacralización de la Pirámide E en el siglo XIX: hallazgo de dos enterramientos chinos

Las excavaciones en la Pirámide E o Pirámide Funeraria Menor no han encontrado evidencias de ocupación entre la segunda mitad del siglo XVI y la primera del siglo XIX, excepto cortes perimetrales por cauces de acequias o por remoción para abrir zonas de cultivo, actividades compatibles con el establecimiento de haciendas en la zona durante aquel tiempo. Es decir, la pirámide cayó en desuso por unos tres siglos, pero luego recuperó su rol funerario, de modo que se descubrió un enterramiento de origen chino del que haremos una breve descripción (para más detalles sobre este contexto funerario véase Espinoza Pajuelo *et al.* 2019).

En una rotura en el frontis este de la pirámide se encontró un ataúd hexagonal rústico, de madera, el cual había estado cubierto por una capa de barro, parcialmente

destruida por un intento de huaqueo. En su interior se encontró un individuo esqueletizado, vestido con una camisa blanca, un pantalón marrón claro o crema sujeto con una faja violeta, y zapatos de cuero (Figura 6). Una mortaja hecha de sacos de harina lo envolvía desde los hombros hasta las piernas. Acompañaban al cuerpo diversos materiales: un grupo de objetos para fumar opio (una pipa, un mechero de metal labrado con motivos chinos, etc.), tiras de papel sobre el pecho que representaban simbólicamente dinero, y dos monedas acuñadas en 1864 y que circularon hasta 1897, una en cada bolsillo del pantalón, y que le sirvieron, según se creía, para pagar su viaje de vuelta a la patria china. Estos elementos eran propios de la cosmovisión de los chinos que llegaron al Perú contratados para trabajar en las haciendas. Sin embargo, el hallado en la pirámide no fue un migrante de la primera generación (llamados “culíes”), sino de la segunda, quienes arribaron en el segundo cuarto del siglo XIX y que adquirieron mayores derechos y prosperidad hasta hacerse arrendatarios de parcelas o comerciantes. Se sabe que los culíes no vestían zapatos, no se enterraban en ataúdes y a sus cadáveres se les colocaba sobre el pecho el contrato que habían firmado para laborar, en pésimas condiciones, en las haciendas; estas características no las tuvo el encontrado en la Pirámide Funeraria Menor. Ahora, en un recinto ubicado en la zona alta del frontis sur de la pirámide, se descubrió un entierro similar al que se ha descrito antes. Desafortunadamente, había sido huaqueado, por lo que quedaba solo la mitad de un ataúd hexagonal, sin tapa, y las extremidades inferiores del fallecido, envueltas en una mortaja tosca de color crema. Se asume que tendría la misma cronología que el encontrando en el frontis este (fines del siglo XIX).

Figura 6: Enterramiento chino en el frontis este de la pirámide



Figura 7: Entierro contemporáneo (siglo XX) hallado en un recinto del frontis sur



Fuente: Archivo del Proyecto Mateo Salado, 2013.

El emplazamiento de ambos entierros en la Pirámide E obedeció a una difundida costumbre entre los migrantes chinos del siglo XIX. Al no ser católicos, ni tener los medios adecuados para pagarse una costosa sepultura en pabellón especial de un cementerio ciudadano (el cementerio presbítero Matías Maestro, en el caso de Lima), se enterraban en las huacas ubicadas en las haciendas donde laboraban. Había, por ende, una motivación pragmática, pero no habrían estado ausentes, claro está, motivaciones religiosas, ni una intención de sacralización del lugar donde se enterraban. Carrasco Atachao (2012:213) sostiene que una causa para que los culíes se inhumaran en huacas fue su respeto y veneración hacia estas. Por lo tanto, se estaba dando una resacralización de las huacas, y de la Pirámide E en específico, por parte los migrantes chinos y una revitalización del sincretismo que les era propio, puesto que, a su combinación de creencias sintoístas, del confucianismo y otras, se sumaban nuevos elementos propios del Perú.

Cabe añadir que se encontró un entierro más de Época Republicana en el frontis este de la pirámide, pero cuyo estilo de vestimenta indica que correspondía

al siglo XX. Estaba cubierto por una tapa de cañas atadas por fragmentos de tela. El cuerpo había sido colocado en una fosa simple y envuelto con un tapete y una sábana con diseño a rayas. Era un individuo adulto, presuntamente campesino, el cual vestía una camisa de pana a cuadros, un saco, un sombrero de lana, pantalón también a cuadros y mocasines de tela negros (Figura 7). Estaba echado de espaldas sobre una esterilla. No tenía objetos que permitiesen una identificación precisa del individuo, ni evidencias de rituales religiosos, aunque se observa que hubo cuidado y consideración al enterrarlo.

Religiosidad popular finisecular y en el siglo XXI

Las excavaciones en la Pirámide E o Pirámide Funeraria Menor han permitido recuperar diversos objetos producidos por rituales de chamanismo o curanderismo contemporáneo. Es sabido que estos rituales son llevados a cabo por maestros curanderos que offician ceremonias propiciatorias para la salud, buena fortuna o liberación de males del cliente (“limpias” y otros), con fines de unión amorosa (“amarres”), o para devolver el perjuicio o perjudicar a un enemigo (“daños” y “brujerías”).⁷ En el actual estado de la investigación en Mateo Salado, se ha visto que los repertorios encontrados corresponderían, preliminarmente, a un periodo entre las décadas de 1980 y 2000. Es entendible que estos se hayan hecho más frecuentes en la pirámide en ese lapso, que marca una época de severa crisis económica y política en el Perú. Excedería los fines del presente artículo hacer un inventario detallado de cada objeto o parafernalia ritual descubierta en la pirámide, por lo que daremos solo algunos ejemplos. Generalmente estaban enterrados y envueltos en bolsas de plástico de color celeste cuando eran paquetes resultado de ceremonias propiciatorias y en bolsas negras cuando eran “daños”. Los primeros podían ser botellas que contenían aceites aromáticos, estampas de santos o del Sagrado Corazón, etc. También se halló un pequeño frasco conteniendo la foto carnet de una mujer en medio de lo que parecen ser pétalos, el cual sería un “amarre” amoroso (Figura 8). Entre los que tenían un objetivo perjudicial, se encontró un paquete con una foto carné atravesada por un clavo y un envoltorio de papel en cuyo interior había cera de velas negras y otros elementos. Basten estos casos para demostrar que la consideración sagrada y al margen de las religiones oficiales se mantenía en Mateo Salado y en la Pirámide E llegado el siglo XXI, si bien todavía en un marco de clandestinidad.

7

Sobre chamanismo y curanderismo contemporáneo, así como definiciones de las prácticas realizadas por maestros curanderos, tipos de mesas curanderiles y clases de ofrendas, puede verse Polia 1996; Fernández Juárez 1997; Millones & Limón 2014.

Figura 8: “Amarre” (hechizo) amoroso. Se observa la fotografía de perfil de una mujer



Fuente: Archivo del Proyecto Mateo Salado, 2013.

Conforme fue avanzando la puesta en valor del complejo arqueológico, ya no se dieron en el sitio ceremonias particulares, o para clientes individuales, destinadas a hacer “daño”, pues estas requieren un grado de discreción que no es posible de lograr ahora que el sitio cuenta con guardianía permanente. En cambio, son frecuentes las ceremonias públicas con una asistencia numerosa y en las que se realizan ofrendas a plena luz del día. Estas se ofrecen en fechas especiales (por ejemplo, en el solsticio de diciembre) y son encabezadas por maestros shamanes y curanderos, casi siempre vinculados a organizaciones de religiosidad o espiritualidad novoandinas.

Una invitación al diálogo en el monumento: “El Encuentro por la Fraternidad y la Tolerancia Religiosa”

Como parte de abrir el complejo arqueológico al disfrute de los ciudadanos y hacia un uso más amplio y necesariamente sostenible (es decir, que no afecte el sitio), se implementó un evento denominado “Encuentro por la Fraternidad y la Tolerancia Religiosa” en Mateo Salado (González 2019) (Cuadro 1). El año 2017, una vecina y a la vez sacerdote luterana, la pastora Irene Ponce, solicitó permiso para realizar una romería en homenaje a Matheus Saladé en el sitio. A partir de esta iniciativa, surgió la idea, en coordinación con la pastora Ponce, en celebrar anualmente un evento que, recordando la muerte de Mateo Salado, sirviera para fomentar la libertad de

Cuadro 1: Organizaciones religiosas participantes en el Encuentro por la Fraternidad y la Tolerancia Religiosa

FECHA	2018 (sábado 17 de noviembre)	2019 (sábado 16 de noviembre)	2021 (miércoles 17 de noviembre)
ORGANIZACIONES PARTICIPANTES	Comunidad Espiritual Andino Amazónica (CEANA) Hare Krishna Budistas Seicho No Ie Misión Luterana del Perú	Islam Perú Comunidad Zen Sotoshu Tribu Dakota Iglesia Católica (Presbítero Víctor Manuel Torres Vásquez) Comunidad Espiritual Andino Amazónica (CEANA)	Asociación Islámica del Perú Misión Luterana del Perú Budismo Soto Zen Iglesia Católica (Presbítero Víctor Manuel Torres Vásquez) Comunidad Espiritual Andino Amazónica (CEANA)
TOTAL DE ASISTENTES AL EVENTO	113 personas.	56 personas.	Evento virtual (Facebook Live)

Fuente: Elaborado por Belén Gonzáles, 2023.

ideas y creencias, y el respeto a las mismas. Este evento se celebró por primera vez en noviembre del 2018 y se denominó “Encuentro por la Fraternidad y la Tolerancia Religiosa”. Fue coorganizado con la Comunidad Espiritual Andino Amazónica, la asociación Kuka Hampy Wasi (Breña) y la Promotora Cultural Kusy Wilka y participaron Hare Krishna, Budistas Seicho No Ie, Espiritualidad Tradicional Andina y la Misión Luterana del Perú (Breña) (Figura 9). En el evento, los asistentes rememoran la figura de Matheus Saladé y comparten ceremonias religiosas y reflexiones sobre el tema que los convoca. En los años siguientes, el evento fue acrecentando a las iglesias y religiosidades participantes. Es así que en el 2019 (Figura 10) asistieron representantes del Islam Perú, la Comunidad Zen Sotoshu, la Tribu Dakota y la Iglesia Católica a través del Presbítero Víctor Torres Vásquez, quien ha sido reconocido

como Personalidad Meritoria de la Cultura Peruana en junio del 2018, es decir, en el mes de la cultura afroperuana. Tras no haberse podido realizar el año de la pandemia, el encuentro se retomó en formato virtual el 2021. El evento aporta en impulsar un marco de diálogo amplio e inclusivo, fundamental en este contexto de polarización mundial. En tal sentido, Gonzáles apunta lo siguiente:

Los miembros de las distintas iglesias participantes coincidieron en reconocer la importancia y necesidad de contar con espacios públicos, plurales y accesibles a todos para el diálogo cultural y religioso. Incluso, representantes de la Iglesia luterana propusieron integrar al Consejo Interreligioso del Perú, al cual pertenecen, en un próximo encuentro en Mateo Salado. Esto, con miras a incorporar en dicha organización a congregaciones espirituales autóctonas. (González 2019:41)

Figura 9: Encuentro por la fraternidad y la tolerancia religiosa del 2018



Fuente: Archivo del Proyecto Mateo Salado, 2018.

Figura 10: Encuentro por la fraternidad y la tolerancia religiosa del 2019



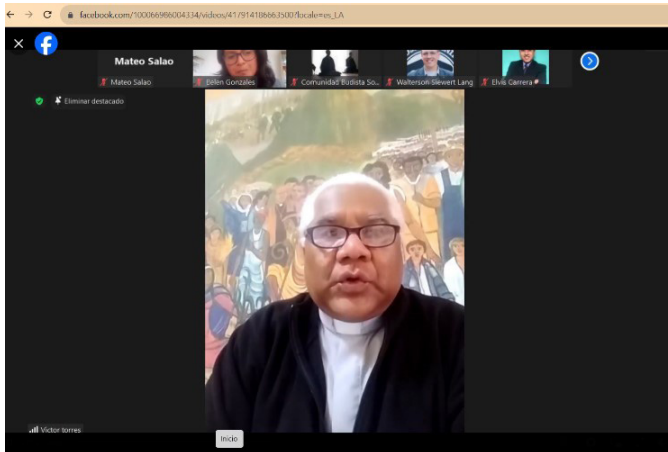
Fuente: Archivo del Proyecto Mateo Salado, 2019.

Comentarios finales

Conforme se ha expuesto, los sitios arqueológicos pasan por distintos modos de reinterpretación y apropiación mediante los usos que se hace de ellos en un mismo momento y a lo largo del tiempo, y que así los monumentalizan, es decir, los vuelven emblemas políticos, religiosos, económicos, paisajísticos, etc. Más aún, se observan periodos en que los sitios constituyen una suerte de “monumentos velados” o “de doble fondo” puesto que, si bien son visibles para cualquiera, se vuelven significantes para grupos que realizan en ellos actividades religiosas clandestinas, como especialmente en la Colonia y en la República, si bien ya sin carácter proscrito. Las reinterpretaciones se dieron también en Época Prehispánica, ya que la Pirámide E, un edificio administrativo, fue sacralizada y convertida en cementerio, lo que invita a pensar en que esas reinterpretaciones pueden ocurrir en lapsos muy cortos y sin influencia externa, si bien, en este caso, las pestes traídas de Europa habrían empujado a los ichmas a buscar nuevas divinidades que cobijen a sus fallecidos y detengan los males de quienes todavía sobrevivían. A la vez, se aprecia que la Pirámide Menor retomó su función de cementerio entrada la República, de tal manera que terminó siendo un lugar mortuorio multicultural, pues quienes se sepultaron allí provenían de sociedades muy diferentes y distanciadas en el tiempo (Ichmas, descendientes chinos, un presunto campesino del siglo XX).

En el siglo XXI, sitios arqueológicos como Mateo Salado o Machu Picchu se monumentalizan brevemente con fines políticos, lo que muestra que identificar a estas con un régimen determinado es inestable o fugaz. Los monumentos demuestran así una dinámica alta, cambiante y multivocal, que desafía cualquier esencialismo. No obstante, cuando la puesta en valor de estos monumentos parte del Estado siempre subyace el riesgo de que una posición se haga la determinante en los sitios. Una alternativa a ello es promover espacios de convivencia de lo diferente y de encuentro que de discusión exhaustiva y democrática, rechazando por igual, un inmovilismo conservador como la impulsividad de grupos que sectariamente se adjudican el hablar por todos.

Figura 11: Evento virtual por el encuentro por la fraternidad y la tolerancia religiosa del 2022. En la foto el presbítero Víctor Torres Vásquez



Fuente: Archivo del Proyecto Mateo Salado, 2022.

Referencias bibliográficas

- BRAUDEL, Fernand. (1989), "La larga duración". In: F. Braudel. *La historia y las ciencias sociales*. México: Alianza editorial.
- CHOAY, François. (2016), "Alegoría del patrimonio". In: F. Choay. *Cuatro cuadernos. Escritos sobre arquitectura y patrimonio*. Disponible en: <https://cuatrocuadernos.wordpress.com/alegoria-patrimonio/>
- CARRASCO ATACHAO, Rebeca. (2012), "Mecanismos de inserción de los migrantes chinos en San Luis de Cañete". In: R. Chuhue, Li Jing Na & A. Coello (comp), *La inmigración china al Perú. Arqueología, historia y sociedad*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Ricardo Palma, Instituto Confucio.
- COOK, David. (2005), *La conquista biológica. Las enfermedades del Nuevo Mundo*. Madrid: Siglo XXI Editores.
- DE LA CALANCHA, Antonio. (1972), *Crónica Moralizada de la Orden de San Agustín (Tomo 2)*. Lima:

- Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- DÍAZ, Alfonso & OVALLE, Lilian. (2018), “Antimonumentos. Espacio público, memoria y duelo social en México”. *Aletheia*, vol. 8, n° 16: 1-22.
- DUVIOLS, Pierre. (1977), *La destrucción de las religiones andinas (Conquista y Colonia)*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- ESPINOZA PAJUELO, Pedro. (2014a), “La perspectiva del Continuum Cultural para la gestión de monumentos arqueológicos”. *Revista Observatorio Cultural*, n° 2, pp. 29-35.
- ESPINOZA PAJUELO, Pedro. (2014b), “Los inicios de la opresión: ¿qué puede decir la arqueología sobre el impacto de la conquista española en los indígenas?”, en: UNESCO, Ministerio de Cultura y Proyecto Qhapaq Ñan (editores), *200 años. Bicentenario camino hacia la libertad*, Lima: UNESCO y Ministerio de Cultura.
- ESPINOZA PAJUELO, Pedro. (2021), “Territorialización del paisaje durante periodos prehispánicos tardíos en la cuenca baja del río Rímac, Lima”. In: L. Díaz, O. Arias & A. Yamamoto (eds.), *Paisaje y territorio en los Andes Centrales*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- ESPINOZA PAJUELO, Pedro, José Luis VARGAS, Francisco CORREA, Erik MAQUERA, Óscar LOYOLA & José Pablo BARAYBAR. (2019), “Hallazgo, registro tridimensional y análisis óseo de un enterramiento chino en la Pirámide E del complejo arqueológico Mateo Salado, Lima”. In: W. Kapsoli & R. Chuhue (eds). *Homenaje a Emilio Choy. Arqueología, historia y sociedad*. Lima: Fondo Editorial de la Universidad Ricardo Palma.
- ESPINOZA PAJUELO, Pedro; MANRIQUE, Patricia; LUJÁN, Karen; MORALES, Santiago & ZELA, Verónica. (2023), “El Continuum Cultural, metodología para una historia integrada”. *Boletín de Arqueología PUCP*, n° 32: 72-103. DOI: :10.18800/boletindearqueologiapucp.202301.004
- FERNÁNDEZ JUÁREZ, Gerardo. (1997), *Entre la repugnancia y la seducción. Ofrendas complejas en los Andes del Sur*. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos “Bartolomé de las Casas”.
- FLORES-ZÚÑIGA, Fernando. (2006), “Los indios residentes en las huacas del valle de Maranga: una presencia latente y poco estudiada para la etno y la agrohistoria peruanas: documentos y glosas”, *Revista del Archivo General de la Nación [Lima]*, n° 26: 71-96.
- FOUCAULT, Michel. (2002), *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- GONZÁLES, Belén. (2019), “Reflexiones desde la figura de Matheus Saladé para la promoción de la tolerancia cultural y religiosa”, *Ark Magazine*, n° 27: 38-43.
- GÜNDEZ, Rena. (2001), *El mundo ceremonial de los huaqueros*. Lima: Universidad Ricardo Palma.
- HAMPE, Teodoro. (2014), “La gesta por la libertad de pensamiento: el caso del ‘hereje’ francés Mateo Salado”. In: UNESCO, Ministerio de Cultura y Proyecto Qhapaq Ñan (editores), *200 años. Bicentenario camino hacia la libertad*, Lima: UNESCO y Ministerio de Cultura.
- ITIER, César. (2021), “‘Huaca’, un concepto andino mal entendido”. *Chungara. Revista de antropología chilena*, vol. 53, n° 3: 480-490.
- LACRUZ, María Elena; RAMÍREZ, Juan. (2017), “Antimonumentos. Recordando el futuro a través de los lugares abandonados”. *rita*, n° 7: 86-92.
- LUQUE TALAVÁN, Miguel. (2012), “Los libros de huacas en el Virreinato del Perú: fiscalidad y control regio en torno a los tesoros prehispánicos enterrados”. In: T. Muñoz Serrulla (Ed.), *La moneda: investigación numismática y fuentes archivísticas*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid y Archivo Histórico Nacional.
- MAKOWSKI, Krzysztof. (2016), *Urbanismo andino. Centro ceremonial y ciudad en el Perú prehispánico*. Lima: Apus Graph Ediciones.
- MARZAL, Manuel. (1983), *La transformación religiosa peruana*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- MARZAL, Manuel. (1988), *El sincretismo iberoamericano: un estudio comparativo sobre los quechuas (Cusco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*, (2ª edición). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

- MARZAL, Manuel. (2002), *Tierra encantada. Tratado de antropología religiosa de América*, (2ª edición). Madrid: editorial Trotta.
- MEDINA, José Toribio. (1956), *Historia del Tribunal de la Santa Inquisición en Lima*. Volumen I. Santiago de Chile: S/E.
- MILLONES, Luis; LIMÓN OLVERA, Silvia (coord). (2014), *Iluminados, hechiceros y sanadores. Prácticas y creencias en México y Perú*. México: Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México.
- POLIA, Mario. (1996), “*Despierta, remedio, cuenta...*”: *adivinos y médicos del Ande*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú.
- RAMOS, Gabriela. (2005), “Funerales de autoridades indígenas en el Virreinato peruano”, *Revista de Indias*, vol. 65, n° 234: 455-470.
- RAVINES, Roger. (1985), *Inventario de Monumentos Arqueológicos del Perú. Lima Metropolitana (primera aproximación)*. Lima: Instituto Nacional de Cultura y Municipalidad de Lima Metropolitana.
- RIEGL, Alois. (1987), *El culto moderno a los monumentos*. Madrid: Visor.
- TORRE, Susana. (2006), “Ciudad, memoria y espacio público: el caso de los monumentos a los detenidos y desaparecidos”. *Memoria & sociedad*, vol. 10, n° 20: 17-24.

Artículos en páginas Web

- ABANTO, Julio. (2016), “Cerro San Jerónimo, la aldea y el santuario: el apu de la ciudad de Lima”. Disponible en: <http://ruricanchomilenario.blogspot.com/2016/02/cerro-san-jeronimo-la-aldea-y-el.html>. Consultado el 20 de junio del 2023.
- CONGRESO DE LA REPÚBLICA DEL PERÚ (2014), “Archivo digital de la legislación del Perú”, leyes del siglo XIX, 1822. Disponible en: <http://leyes.congreso.gob.pe/Documentos/LeyesXIX/1822129.pdf>. Consultado el 20 de junio del 2023.

Submitido em: 20/06/2023

Aprovado em: 20/12/2023

Pedro Espinoza Pajuelo*

(pespinoza@cultura.gob.pe, pespinozap@unmsm.edu.pe)

* Gestor del Proyecto Mateo Salado, Qhapaq Ñan-Sede Nacional, Ministerio de Cultura del Perú. Profesor de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos (Lima, Perú). Escritor y gestor cultural. Licenciado en arqueología y magíster en Ciencias de la Religión por la Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Resumen:

Reinterpretaciones y multivocalidad a lo largo del tiempo en una zona monumental: el complejo arqueológico Mateo Salado (Lima, Perú)

Mediante una aproximación teórica hacia una historia integrada o articulada, sustentada en la metodología del Continuum cultural (Espinoza *et al.* 2023), se trazan las múltiples formas en que la Pirámide E del complejo arqueológico Mateo Salado (Lima, Perú) ha sido usada y por lo tanto reinterpretada y monumentalizada por diversos grupos humanos que han coexistido o se han sucedido en el tiempo. Se muestra así que un monumento es un espacio multívoco y en cambio constante, y no nada más la manifestación pública y representativa de una élite en el poder. Sin embargo, para prever que no haya un solo discurso que domine, el monumento debe posibilitar espacios de encuentro y dialogo democrático, como es el evento “Encuentro por la fraternidad y la tolerancia religiosa” que se celebra en Mateo Salado desde el 2018.

Palabras clave: monumentos; antimonumentos; complejo arqueológico Mateo Salado; Metodología del Continuum Cultural; historia diacrónica o integrada

Abstract:

Reintepretations and multivoquality along the time in a monumental area: Mateo Salado archaeological complex (Lima, Peru)

Through a theoretical approach towards an integrated or articulated history, supported by the methodology of the Cultural Continuum (Espinoza *et al.* 2023), this article outlines the multiple ways in which Pyramid E of Mateo Salado Archaeological Complex (Lima, Peru) has been used and therefore reinterpreted and monumentalized by various human groups that have coexisted or succeeded one another over time. This shows that a monument is a multivocal and constantly changing space, and not just the public and representative manifestation of an elite in power. However, to ensure that there is not a single discourse that dominates, the monument must enable spaces for meeting and democratic dialogue, such as the event “Meeting for fraternity and religious tolerance” that has been held in Mateo Salado since 2018.

Keywords: monuments; antimonuments; Mateo Salado Archaeological Complex; Cultural Continuum Methodology; diachronic or integrated history

Resumo:

Reinterpretações e multivocalidade ao longo do tempo numa área monumental: o complexo arqueológico Mateo Salado (Lima, Peru)

Através de uma abordagem teórica de uma história integrada ou articulada, baseada na metodologia do Continuum Cultural (Espinoza *et al.* 2023), traçamos as múltiplas formas como a Pirâmide E do complexo arqueológico de Mateo Salado (Lima, Peru) foi utilizada e, por conseguinte, reinterpretada e monumentalizada por diferentes grupos humanos que coexistiram ou se sucederam ao longo do tempo. Isto mostra que um monumento é um espaço multifacetado e em constante mutação, e não apenas a manifestação pública e representativa de uma elite no poder. No entanto, para garantir que nenhum discurso único domine um monumento atualmente, este deve proporcionar espaços de encontro e diálogo democrático, como o evento “Encontro pela fraternidade e tolerância religiosa”, que se realiza em Mateo Salado desde 2018.

Palavras-chave: monumentos; antimonumentos; complexo arqueológico Mateo Salado; Metodologia do Continuum Cultural; história diacrónica ou integrada