

Universidade Federal de Juiz de Fora
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História

Jeremy Gibran Dioses Campaña

O Eldorado e a busca de tesouros como práticas contra a cultura material autóctone.
Estudo comparativo entre Peru e Brasil (1838-1850)

Orientador: Prof. Dr. Marcos Olender

JUIZ DE FORA/MG
2026

Universidade Federal de Juiz de Fora
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em História

Jeremy Gibran Dioses Campaña

O Eldorado e a busca de tesouros como práticas contra a cultura material autóctone.
Estudo comparativo entre Peru e Brasil (1838-1850)

Orientador: Prof. Dr. Marcos Olender

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História. Área de concentração: História, Cultura e Poder.

JUIZ DE FORA/MG
2026

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

DIOSES CAMPAÑA, JEREMY GIBRAN.

O Eldorado e a busca de tesouros como praticas contra a cultura material autóctone. Estudo comparativo entre Peru e Brasil (1838-1850) / JEREMY GIBRAN DIOSES CAMPAÑA. -- 2026. 153 f. : il.

Orientador: MARCOS OLENDER

Tese (doutorado) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História, 2026.

1. o Eldorado. 2. colonialismo. 3. materialidade autóctone. 4. sujeito autóctone. 5. epistemologia autóctone. I. OLENDER, MARCOS , orient. II. Título.

Jeremy Gibran Dioses Campaña

O Eldorado e a busca de tesouros como praticas contra a cultura material autóctone. Estudo comparativo entre Peru e Brasil (1838-1850)

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Doutor em História. Área de concentração: História, Cultura e Poder.

Aprovada em 12/02/2026.

BANCA EXAMINADORA

Prof.Dr. Marcos Olender - Orientador
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.Dr. Rodrigo Christofolletti
Universidade Federal de Juiz de Fora

Profa.Dra. Carina Martins Costa
Universidade Federal de Juiz de Fora

Prof.Dr.Clément A. Akassi
Howard University

Prof.Dr. Raul Amaro de Oliveira Lanari
Universidade Federal de Goiás

Juiz de Fora, 11/02/2026.



Documento assinado eletronicamente por **Marcos Olender, Professor(a)**, em 13/02/2026, às 15:04, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Carina Martins Costa, Usuário Externo**, em 16/02/2026, às 09:18, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Raul Amaro de Oliveira Lanari, Usuário Externo**, em 06/03/2026, às 15:09, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Rodrigo Christofolletti, Professor(a)**, em 11/09/2026, às 17:32, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Clément A. Akassi, Usuário Externo**, em 09/10/2026, às 18:01, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Vamos para la casa,
sólo eso.

Agradecimentos

Definitivamente, não percorri esse caminho sozinho. Minha trajetória começou muito antes de eu poder me lembrar dela, ainda no abrigo materno, e foi, desde então, acompanhada por grande parte do gênio criativo da minha avó, que sempre me proporcionou amplo espaço para expressar meu senso de humor e de amor.

O Brasil foi uma das minhas grandes descobertas. Fiz essa viagem e fui muito bem recebido. Minha gratidão a Rodrigo Christofolletti e Sérgio Bento nasce da generosidade com que me acolheram, bem como das oportunidades de aprendizado que me foram oferecidas, especialmente pela formação gratuita proporcionada por Rodrigo. Agradeço também ao professor Marcos Olender pelos conselhos historiográficos e a Clement Akassi, que, além de ter contribuído significativamente para meu amadurecimento acadêmico, sempre foi um amigo.

Nesse percurso, minha família também esteve presente, apoiando-me de diferentes maneiras. Agradeço à Jessica, que sempre torceu por mim e me apoiou em diversos aspectos, inclusive em questões relacionadas aos formatos e à apresentação da pesquisa.

Certamente, há muitas outras pessoas a quem gostaria de agradecer, pois essa caminhada nunca foi solitária. A gratidão que sinto por essa experiência está profundamente ligada àquilo que aprendi a compreender como América: um espaço marcado por problemáticas, mas também pela solidariedade. É nessa coexistência entre dificuldades e gestos de generosidade que reconheço parte essencial do caminho que percorri e das pessoas que fizeram parte dele.

Resumo

Neste trabalho se estuda as permanências das práticas coloniais no século XIX a partir da relação entre o mito do Eldorado, a materialidade autóctone e o Estado nação nos casos específicos de Peru e Brasil. Propõe-se que as expedições, as buscas de “tesouros” e sua apropriação estão articuladas como um corpo de agências orientadas contra a materialidade autóctone, as quais também estão vinculadas em algum grau com o mito do Eldorado. Tais práticas funcionaram como dispositivos orientados a legitimar os projetos nacionais modernos, ancorados na epistemologia ocidental, que são traduzidos em conceitos como progresso, ciência e civilização. Nesse processo, a imposição destes conceitos por sobre a materialidade autóctone, faz que seja desnaturada a epistemologia que lhe deram origem, bem como na criação de nomenclaturas novas por meio do aparato estatal jurídico, museológico e científico.

Assim, a pesquisa evidencia um diferente tratamento realizado por cada Estado nação – peruano e brasileiro – e isto acontece pelas diferenças que possuem ambos. Pela parte do Estado peruano temos que a abundância de materialidade deu a possibilidade que seja estabelecido um espólio constante e estruturado nas mesmas instituições estatais, permeando a todos os grupos sociais que foram influenciados por estas ideias. Pela parte do Estado brasileiro, a materialidade não foi achada nessas proporções, segundo as informações registradas nas publicações do IHGB, e para equilibrar essas desproporções que eles achavam que tinham, deram uma maior atenção ao mito do Eldorado, virando um projeto nacional, dinâmica que no Peru – durante o século XIX – esteve presente, mas não como um elemento central para o Estado nacional. Todas estas explicações ajudam a entender que o espólio supera uma questão de despojo físico da materialidade, para ser um ataque contra a epistemologia autóctone, reafirmando-se o colonialismo nestes nascentes Estados nacionais e com isso a manutenção de estratégias para negar a realização de atividades que confirmem a humanidade do sujeito autóctone desde suas próprias cosmovisões.

Palavras chaves: o Eldorado, colonialismo, materialidade autóctone, sujeito autóctone, epistemologia ocidental, epistemologia autóctone.

Summary

This work studies the permanence of colonial practices in the nineteenth century from the relationship between the myth of Eldorado, the autochthonous materiality and the nation state in the specific cases of Peru and Brazil. It is proposed that the expeditions, the search for "treasures" and their appropriation are articulated as a body of agencies oriented against autochthonous materiality, which are also linked to some degree with the myth of Eldorado. Such practices functioned as devices aimed at legitimizing modern national projects, anchored in Occidental epistemology, which are translated into concepts such as progress, science and civilization. In this process, the imposition of these concepts on the autochthonous materiality causes the epistemology that gave rise to it to be denatured, as well as the creation of new nomenclatures through the legal, museological and scientific state apparatus.

Thus, the research shows a different treatment carried out by each nation state – Peruvian and Brazilian – and this happens because of the differences that both have. On the part of the Peruvian State, we have that the abundance of materiality has given the possibility of establishing a constant and structured collection in the same state institutions, permeating all the social groups that have been influenced by these ideas. On the part of the Brazilian State, materiality was not found in these proportions, according to the information recorded in the IHGB publications, and to balance these disproportions that they thought they had, they paid greater attention to the myth of Eldorado, becoming a national project, a dynamic that in Peru – during the nineteenth century – was present, but not as a central element for the national State. All these explanations help to understand that the estate overcomes a question of physical dispossession of materiality, to be an attack against autochthonous epistemology, reaffirming colonialism in these nascent national states and with it the maintenance of strategies to deny the realization of activities that confirm the humanity of the autochthonous subject from their own worldviews.

Keywords: The Eldorado, Colonialism, autochthonous materiality, autochthonous subject, occidental epistemology, autochthonous epistemology.

Ilustrações

Figura 1 – Aureliano de Sousa e Oliveira Coutinho (Visconde de Sepetiba). Fotografia. Museu Imperial (Ibram), DAMI – Acervo Digital.

Figura 2 – José da Costa Azevedo. Fotografia. Contracapa de *Fastos do Museu Nacional do Rio de Janeiro*, João Batista de Lacerda, 1905.

Figura 3 – Listagem de elementos do Museu Nacional. Fotografia. Archivo General de la Nación del Perú, 1830, MJB, Leg. 72.

Figura 1 – Listagem dos livros existentes no Museu Nacional. Archivo General de la Nación del Perú, 1830, MJB, Leg. 72, Doc. 28.

Figura 2 – Continuação da Listagem. Archivo General de la Nación del Perú, 1830, MJB, Leg. 72, Doc. 28.

Figura 3 – Complexo Arqueológico de Tunanmarca. BNF, 1808, p. 32

Figura 4 – Carátula del cuaderno de anotaciones de huacos. Le musée du quai Branly, 2022.

Figura 8 – Listagem de materialidade. Le musée du quai Branly, 2022.

Figura 5 – Gráficos de Guaman Poma de Ayala. Guamán Poma de Ayala, 1615, f. 261 [263].

Figura 6 – O grito de Edvard Munch, 1893. Nasjonalmusset/Borre Hostland, 1893.

Figura 11 – O trovão e a perereca. Museo Caral Virtual, recurso virtual

Figura 12 – Huaco Moche. Museu de Larco, 2025.

Ilustração 1 – Múmia e esboço da meme múmia por Gauguin. Musée Quai Branly, Paris, 1967.

Sumario

Introdução	1
Capítulo I: Em Busca de Eldorado: Os Estados nacionais modernos e a materialidade	15
1.1. Os Estados como agentes do colonialismo ocidental	20
1.2. O Eldorado e as buscas de tesouros: Utopias dos Estados nacionais	26
1.3. A visão do Estado peruano da Materialidade autóctone	38
Capítulo II: Os sujeitos, os museus e os discursos	47
2.1. Dois cientistas americanos: civilização e humanidade	48
2.2. Museu Nacional do Brasil.....	65
2.3. Museu Nacional do Peru.....	70
2.4. Outros museus no mundo e a desnaturação da materialidade autóctone	76
Capítulo III: O sujeito autóctone frente ao Estado e ao seu discurso da materialidade	100
3.1. Ancestralidade e materialidade nos Incas e nos Tupinambá	109
3.2. Processo civilizatório e materialidade	117
3.3. Materialidade como prática epistemológica e não como artefato arqueológico.....	125
Conclusões	141

Introdução

A presente pesquisa inscreve-se na linha historiográfica denominada história das ideias sociais. Pela orientação desta linha, é que no trabalho tem-se procurado compreender a relação entre os sujeitos e o objeto de estudo nuclear, que são as práticas contra a materialidade autóctone, as quais envolvem desde a criação de narrativas mitológicas – como, neste caso, o eldorado – até a execução de planos para explorar “preciosidades dos gentios”.

Por esta razão, a estrutura dos capítulos está disposta em função de atingir o objetivo comentado. No primeiro capítulo explora-se a persistência do colonialismo através da manutenção de expressões como a difusão do mito do Eldorado e o espólio de materialidade autóctone. Na comparação entre o Peru e o Brasil, evidencia-se que ambos os espaços têm ingerência na colonialidade, mas vão assumir formas diferentes relativas a cada realidade. Nesse sentido, à medida que o Brasil, segundo as opiniões dos membros do IHGB, não achava uma quantidade de materialidade importante, ia criando-se uma relação de tipo predominantemente simbólica e discursiva. Já no Peru evidenciava-se a existência de materialidade e o consequente espólio que acarretou uma instrumentalização jurídica, científica e museológica a diferenciar do caso brasileiro.

No segundo capítulo, amostra-se que a estrutura de pensamento ocidental do século XIX mantinha pressupostos filosóficos desde os gregos junto com a influência do pensamento judeu-cristão e do capitalismo. E algumas dessas permanências têm exercido ingerência na maneira como se aproximam os ocidentais da materialidade autóctone própria da atual América. Assim, a instrumentalização de ferramentas como os museus, as narrativas e os conceitos expressava esta epistemologia. Em efeito, dois foram fundamentais: a ideia da separação entre o material e o imaterial (e suas adaptações) e o estabelecimento do tempo linear. Principalmente, estas duas ideias desnaturaram a materialidade ao modificar os conceitos epistemológicos que deram origem e sentido a estas materialidades e, em adição, o sujeito criador destas materialidades foi afastado.

Nesse sentido, o terceiro capítulo constitui uma tentativa de observar as afetações sofridas pelo sujeito autóctone deste continente. Em função desta linha de pesquisa, é necessário conhecer a relação entre as ideias criadas na estrutura institucional dos Estados nacionais, as práticas contra a materialidade autóctone – o objeto de estudo – bem como a forma como afetam os sujeitos relacionados com este fenômeno.

Pelas características do capítulo, as fontes foram um desafio complexo para resolver, mas ao revisar as fontes indiretas, relativas ao objeto de estudo, especificamente, nas suas margens, permitiram responder a inquietude deste capítulo: se estas materialidades continuavam sendo utilizadas em suas práticas cotidianas para compreender, desde sua epistemologia, o mundo que estavam enfrentando. A

resposta foi afirmativa, permitindo-nos saber que tanto a agência quanto o discurso do sujeito que foi subalternizado sempre estiveram presentes. Inclusive, nos silêncios documentais, onde se fala de imposições e perseguições para deter sua capacidade de se envolver em práticas que permitam dar continuidade a seu pensamento complexo e, com isso, a sua própria ideia de processo civilizatório.

Uma vez explicado o esquema a partir do qual se desenvolverá a pesquisa, é necessário revisar os conteúdos, com maior detalhe, segundo a ordem dos elementos: Estados nacionais – sujeitos autóctones – materialidade.

As expedições e as buscas de tesouros, empreendidas por membros das sociedades americanas e pelos Estados nacionais, têm sido uma prática recorrente durante o século XIX. É nesse espectro de ações que se insere a busca pelo Eldorado, pensada como uma cidade perdida que tinha sido criada pelas civilizações autóctones. Imaginário que articulava-se ao espólio de materialidade pertencente às civilizações autóctones porque, ao entender que existe a possibilidade de achar “preciosidades”, constituiu um forte incentivo para a continuidade de expedições, bem como a exploração e apropriação da materialidade. Todo esse processo inscreve-se no seio das práticas e lógicas do colonialismo.

Pensamos que a ideia de espólio acarretado pelas buscas do que os ocidentais ou ocidentalizados chamam de tesouros ou curiosidades se encontra inserida no colonialismo porque estas práticas foram iniciadas com a chamada “descoberta da América”, que posteriormente deu lugar à invasão, e à criação dos Estados nacionais após as independências.

Assim, esta origem vai marcar a maneira de ver a materialidade a partir dos conceitos impostos por eles. Desde as legislações, passando pela literatura até chegar às expressões populares, podemos observar que os conceitos têm permeado todos os grupos que constituem a sociedade peruana e brasileira.

Além do mencionado, a mitologia está presente no espectro da modernidade ocidental, que reproduz estes Estados nacionais, e pode ser constatada na existência do Eldorado, como projeto político do Estado nacional brasileiro. Neste caso, em específico, estaríamos na frente de um produto inédito da modernidade, onde vão conciliar a mitologia com a modernidade – que, supõe-se, é oposta a toda crença não testada pela ciência.

Outras manifestações desta matriz de pensamento podem ser identificadas nas expedições que, norteadas por estes mitos, ocorreram tanto no Peru quanto no Brasil. Nessas incursões, atuaram – por contraditório que pareça – as disciplinas científicas, ainda num estado inicial, como a etnologia, a arqueologia e a história, entre outras. Como um dos produtos desse fenômeno, foi criado o primeiro manual sobre materialidade autóctone das sociedades que se desenvolveram no atual espaço peruano, denominado “Antiguidades Peruanas” de Mariano de Rivero. E, no caso do Brasil, as publicações do IHGB que estavam direcionadas a questões científicas vinculadas aos mitos existentes no período. Assim, a modernidade ocidental, neste contexto, fez o enlace entre o mito e a ciência.

A partir do exposto, sabemos que o pensamento colonialista foi transformado e reinterpretado na modernidade, incluindo uma linguagem mítica num contexto científico, razão pela qual nunca foi embora com o final do período colonial, ver Fanon (1961), Wallerstein (2011), Ngũgĩ wa (1986), Akassi (2022). Nesta relação não são considerados os aportes de Mignolo e Aníbal Quijano. O primeiro é porque sua postura teórica não sai radicalmente da reprodução porque ele coloca o sujeito não europeu na fronteira – com o conceito de sujeito fronteiriço –, conseguindo manter no imaginário o lugar central atribuído ao mundo ocidental. E Aníbal Quijano é um continuador dessa mesma linha de pensamento.

Então, a capacidade de transformação tem sido apresentada ao longo do tempo, através de múltiplos fenômenos sociais. No contexto do século XIX, na procura de sair do antigo regime e de modernizar suas estruturas, os ocidentais adaptaram ao seu tempo a filosofia helênica, com a corrente do neoclassicismo. E, com a vigência deste pensamento, além das ideias consideradas positivas por estas sociedades, também trouxeram ideias nucleares que são fundamentais no colonialismo ocidental. Em efeito, Javier Lajo explica que:

A arma principal que ele tinha não era aço, sua arma principal de Alexander era o ser. O ser grego, adulto e homem [...] Sua principal arma era ensinar o ser, ou seja, ensinar o ser grego. E, se outro povo aparecer, outra cultura, que diz eu também sou, você tem que dizer a eles que quando dois seres se confrontam, um é verdadeiro e o outro é falso. O falso deve desaparecer, ele não existe e se insiste em existir. Ou seja, e se ele insiste em não aprender o que você é e ser como você, então mate-o, faça desaparecer, isso não é ser. E, além disso, não pode haver um espectador, ou seja, um terceiro que diga que eu também posso ser porque esse terceiro também não existe. Ou seja, o ser é e não pode não ser; se existe outro ser (outro ser aparece), um é verdadeiro e o outro é falso. E não pode haver um terceiro que diga que eu sou porque ele também não existe. Essas são as três leis da identidade em Aristóteles (Lajo, 2018).

Interpretando as três leis da identidade de Aristóteles, pensa no agir do Alejandro Magno e como alguns elementos têm se mantido até a atualidade. Dos elementos mencionados pelo autor, consideramos a ideia do UNO, que é um conceito herdado dos gregos, mas também com elementos judeu-cristãos. Daqui a transformação acontecida no seio do colonialismo que foi aplicado no século XIX. Então, o UNO é entendido como uma unidade absoluta, linear, excludente e hierárquica. O UNO é homogêneo e por esta característica se define em oposição aos muitos. O UNO se caracteriza por ser a fonte de poder e nada fora dele pode ser semelhante, por isso que só existe: um rei, uma verdade, um único deus absoluto, uma razão única que domina o corpo e a natureza. Esta proposta leva à seguinte ideia de que o UNO é um ente separado dos outros muitos; por isso, como vamos ver no capítulo II, existe uma oposição entre a materialidade e a imaterialidade, entre outros casos de oposição, como homem – natureza, bem – mal, sujeito – objeto.

Essa natureza conceitual explicada por Lajo, ajuda a compreender o porquê do percurso histórico entre ocidente e as civilizações desenvolvidas na América, sendo uma marca: a centralização do poder a imposição cultural, o afastamento do ser humano com a natureza, a ideia do progresso linear e domínio

técnico, e é neste espectro que se insere, como uma temática não tão explorada, a relação dos Estados nacionais de Peru e Brasil com a materialidade dos povos autóctones, a partir destes lineamentos.

Tendo em conta que a continuação deste pensamento se manteve, é necessário entender como se articula através do novo sistema de organização política: o Estado-nação peruano e brasileiro. Sobre isto, podemos dizer que ambas as estruturas se encontraram obrigadas a possuir uma série de requisitos para atingir o paradigma dos Estados nacionais modernos, os quais são descritos por Hobsbawm (1987) como organizações que possuem: soberania nacional e cidadania; centralização, burocracia, administração racional; nacionalismo, educação cívica; capacidade de controle territorial e expansão. E, são, em parte, estas exigências as que dão um impulso para adaptar antigos mitos europeus com o objetivo de legitimar sua “modernidade”. Por sua parte, na Europa estavam num processo de homogeneizar sua população através de mecanismos como a unificação espacial e idiomática, entre outros elementos. Segundo Calhou:

[...] Durante a maior parte do século XIX, modelos de procriação e de vida em família variaram mais no interior dos Estados do que entre um Estado e outro. Em meados do século XIX, a maioria dos cidadãos franceses ainda falava línguas regionais, não o francês padrão que, de início, a corte real e, mais adiante, a República Revolucionária se ocuparam em menos a vida social e coincidiam menos com a integração cultural (2008, p. 42).

No Brasil houve esforços para atingir aquela homogeneidade na sua população através da língua, educação, mestiçagem e outros mecanismos, com a finalidade de calçar nesse paradigma de Estados nacionais modernos. E, no marco dos Estados nacionais, estas mesmas expressões de colonialismo podemos observar que existem tanto nos impérios quanto nas repúblicas porque precisavam demonstrar que eram organizações políticas civilizadas.

No século XIX existia uma marcante marginação aos povos autóctones e de origem africana em ambos os espaços; a cultura política tentava impor costumes europeus e estabelecer uma homogeneidade territorial, cultural e linguística. Como observa Octavio Ianni, na história da América Latina (termo utilizado por ele): “Desde sempre, há certa universalidade no processo de formação, crise e recriação de América Latina” (1993, p. 10). Esta recriação intelectual é pensada a partir de uma matriz ocidental porque o universal é aproximado a esses padrões e não aos próprios dos povos não europeus. Nesse contexto, os Estados nacionais criavam constantemente este imaginário nacional pegando as heranças ocidentais, pensadas como modernas e universais, e a materialidade considerada aproveitável das civilizações autóctones deste continente. Francisco Iglésias (2000) revisa, principalmente, a história intelectual do Brasil e fornece ao leitor um panorama completo dos processos de desenvolvimento dos discursos históricos sobre o Brasil, em que os relatos históricos refletiram as estruturas de poder e o imaginário nacional depositário de ideias ocidentais. Assim, também proporciona uma classificação dos períodos da historiografia brasileira. Desta classificação, nos interessam as duas primeiras etapas que vão de 1500 a 1838 e aquela que vai de 1838 a 1931. O primeiro período “[...] Compreende o período colonial e o

princípio do nacional, marcado, quanto à historiografia, por certo número de livros que são mais crônicas históricas do que história, mais fontes do que obras elaboradas” (2000, p. 23). E, o segundo período:

[...] com influência exercida pelo Instituto, organizado de acordo com o modelo francês, em épocas de certa ebulição na Europa, com a busca de documentos de todo tipo, devidamente valorizados. A consciência nacional, no século também chamado de liberal, e das nacionalidades, leva à elaboração de séries à maneira de *Monumenta germaniar histórica*, instante significativo no desenvolvimento de um conceito de história (2000, p. 23).

O autor adiciona que: “O Instituto exercerá influência por suas reuniões e iniciativas e, sobretudo, pela sua *Revista*. O primeiro sinal evidente, nesse sentido, é a *História geral do Brasil*, de Francisco Adolfo de Varnhagen, em dois volumes, em 1854” (2000, 9, 23). Com estas afirmações e com as fontes primárias, sabemos que o governo brasileiro estava interessado nestas construções do discurso nacional através da história. E também, através destas afirmações, podemos saber quais são os textos utilizados para atingir essa evolução do discurso histórico em prol de achar o progresso do Império do Brasil.

Por sua parte, no caso peruano acontece uma situação semelhante, pois, embora tenha tido uma ruptura com a coroa hispânica, em contraste com o Brasil, o imaginário não foi descolonizado. E, nos jornais como o *Mercurio Peruano* e outras publicações posteriores, observamos que existem ideias colonialistas através das quais é promovida a criação de uma história peruana a partir de um olhar ocidental que marginaliza as etnias autóctones. Este pensamento colonizado é refletido na mistura entre a criação de monumentos, no sentido europeu, e a fundação de museus nacionais que continham a materialidade das civilizações autóctones.

No século XIX, com a importação de práticas culturais, o conceito de monumento é utilizado para mencionar expressões europeias, como: esculturas, fontes, praças, entre outras. E, são estes os espaços considerados que contêm a civilização, mas também que tem que ser preservados. Esta mesma ideia de monumentalidade é utilizada por Mariano de Rivera para referir-se aos diferentes tipos de construções dos povos originários, desvirtuando sua natureza.

No Peru, a ideia de escultura pública surge com a Independência. Era preciso criar conscientemente uma tradição nacional que rompesse com os símbolos do poder hispânico. Junto com o novo hino nacional e a bandeira, e os novos retratos que foram ordenados para serem instalados em repartições públicas, monumentos também foram concebidos. Que a substituição de símbolos não significou uma mudança substancial nas estruturas do poder econômico é um fato que já foi suficientemente analisado. (Majluf, 1994, p. 10) (A tradução é nossa).

Em outros espaços da América, como na Argentina, segundo Feliu (2001), tinha-se criado um gosto pela importação de cerâmica europeia com a ideia de criar o chamado “Bom gosto”. No Brasil acontece uma situação semelhante que está registrada nas notícias sobre

importações na revista do IHGB. A importação de elementos culturais europeus não se limitava ao consumo material, mas fazia parte de um movimento mais amplo, que perseguia a legitimação cultural; ultrapassando a barreira dos objetos de luxo para também considerar a importação cultural de conhecimentos próprios destes espaços. Pois, considerava-se que a importação cultural era necessária para atingir a modernidade. E, esta mesma necessidade é achada tanto na estrutura social quanto na estrutura institucional, como vamos ver nos museus nacionais, no capítulo II.

Há no município da côrte 3 aulas publicas de Latim, 1 de Philosophia, 1 de Rhetorica, 1 de Grego, 1 de Francez, 1 de Inglez, 1 de Geometria, que se acha vaga, e 25 de primeiras letras, das quaes 17 são para meninos, e 8 para meninas. A de Latim foi frequentada por 83 estudantes, a de Philosophia por 76, a de Rhetorica por 5, a de Grego por 4, a de Francez por 32, a de Inglez por 5, as 17 de primeiras letras para meninos por 876, e as 8 de meninas por 329, fazendo ae todo 1,410 estudantes (Tomo V, 1843, f. 429).

A “modernização” presente em matéria de importação de elementos também esteve acompanhada das ações mencionadas anteriormente, como: homogeneização da linguagem, da criação de mitos sobre cidades com tesouros e do espólio de materialidade autóctone. Mas, isto não era suficiente: na América, os avatares que trouxe, para os governos, o componente étnico foram um elemento muito mais complexo, que diferenciou os processos de criação do Estado nacional nestes espaços em comparação a Europa.

O componente étnico foi tão importante na construção dos discursos no século XIX que, inclusive, as questões vinculadas a este elemento foram as que nortearam as principais discussões neste período: “Em uma já famosa passagem de *O Abolicionismo* (1883), Joaquim Nabuco afirmou que a escravidão permaneceria por muito tempo como a principal característica do Brasil” (Perlatto, 2016, p. 23). Logicamente, a produção acadêmica do século XIX e de começos do XX estiveram orientadas a questão racial. Na primeira parte do século XX emergem produções que questionavam a visão negativa da população africano descendente, desde Gilberto Freyre até outros sociólogos como Guerreiro Ramos.

De certa maneira, é possível dizer que a produção sociológica sobre a questão racial nas décadas de 1950 e 1960 buscou, direta ou indiretamente, dialogar criticamente com as formulações de Donald Person em torno das especificidades do preconceito no Brasil, quando comparado com outras nações, especialmente os Estados Unidos e a África do Sul. Tratava-se em síntese, de demonstrar que, ao contrário de que sustentara esse autor, os processos de exclusão não poderiam ser resumidos à questão da “classe”, posto haver uma clara relação entre “raça” e obstáculos à mobilidade social na nova ordem competitiva brasileira (Perlatto, 2016, p. 26).

A partir da revisão de bibliografia do período estudado, percebemos que as preocupações acadêmicas pelas populações subalternizadas foram substanciais e aquela que nos interessa é a vinculada com os povos originários porque estão relacionados diretamente com o Eldorado.

Para Darcy Ribeiro (1995) um povo é definido a partir de características próprias como a sua cultura e sua etnia. E para ele, o Brasil é o produto da miscigenação conformado por três matrizes étnicas: os povos europeus, os povos africanos e os povos indígenas. O elemento étnico opera através de miscigenação livremente escolhidas o pela prática que ele chama de “*cunhadismo*”, utilizada para estreitar relações entre as diferentes etnias, dando origem aos “*mamelucos*” ou “*brasilíndios*”, e também a existência do que Ribeiro chama de afro-brasileiros. A partir da rejeição da população branca e do não sentido de pertença total aos povos autóctones e africanos, encontravam-se sem filiação e estavam obrigados a criar sua própria cultura. Com este livro entendemos que existem esforços por compreender tanto as populações autóctones quanto o resultado da miscigenação, sendo cientes que este último seria o percurso dos anos seguintes por ser o mestiço o paradigma a seguir, no século XIX, em América latina.

Nas publicações do IHGB, observamos que, embora fossem cientes da multiplicidade étnica que compunha a sociedade brasileira e, no século XIX, tentassem construir uma população mestiça, tinham um claro rejeito às populações chamadas de “índios” e não eram aceitas no projeto nacional. Por essa razão, existe uma diferenciação entre o “brasileiro” e o “índio”. Assim, no texto escrito por Francisco Adolpho de Varnhagen sobre a obra escrita pelo José Ignacio de Abreu e Lima, intitulada: “Compendio da História do Brazil”, ele deixa esclarecido que nem todas as pessoas podem ser considerados brasileiros; senão que existem outras categorias, entendidas como inferiores e outorgadas a aqueles que tinham como características ser antropófagos, praticar a poligamia, e ter condutas próximas ao natural; é dizer, eram seres que não eram considerados totalmente humanos, situação semelhante de aquela vivida na República do Peru com respeito à mentalidade dos “índios” e de suas características biológicas.

[...] E primeiro que todo, digamos por uma vez para toda a obra, que não achamos próprio que se empregue a palavra – brasileiro – tratando-se dos índios selvagens, e da mesma expressão adjetiva, refirindose as castas, e nações indígenas; e isto é, porque temos, além deste ultimo nome de indígenas, o improprio, mas já recebido, de Indios ao qual podemos acrescentar as respectivas das mesmas nações, &c. Por este meio se evitariam certos *quis pro quos* que aparecem no compendio, taes como: – “*nem todos os brasileiros eram anthropophagos*” (pag. 29), “*Os brasileiros não são geralmente polygamos*”, ainda que alguns chefes possam ter diversas mulheres” (p. 32, &c.). “Seguindo quasi sempre o instincto da natureza, os Brasileiros possuem algumas virtudes sociaes” (p. 34, &c.). – Podemos ainda em casos taes usar dos adjecgtivos Braziliense, Brasileiro; e quando em referencia aos indígenas, o nome de Brazis, que é o único empregado pelos clássicos, e que tem a vantagem de ser mais curto (Tomo XI, 1848, p. 70)

Em função destes autores, inferimos que a visão histórica sobre o Brasil deste contexto é de um império com uma sociedade construída sobre a base da variedade étnica. Ao qual

podemos adicionar que, pelos artigos publicados na revista do IHGB, o Estado nacional brasileiro se encontrava na busca de homogeneizar a sua população e construir uma história oficial única e linear para se adaptar aos padrões do que se entendia como um Estado nacional moderno, na Europa deste contexto, em detrimento das populações autóctones por não serem consideradas brasileiras e não fazerem parte do projeto do Estado nacional brasileiro.

No caso peruano, também houve preocupação historiográfica pelos grupos autóctones, destacando-se, entre eles, os *garcilacistas*, por sua gravitante importância para entender as posturas das produções acadêmicas do século XIX, que buscam resgatar a importância das civilizações autóctones, principalmente a incaica. Mas, coexistindo com produções orientadas a pensar ao Peru desde uma postura positivista em detrimento das populações autóctones, do mesmo jeito que aconteceu com os textos acadêmicos do Brasil no século XIX, entre os quais têm particular importância as produções de Clemente Palma, Manuel de Mendiburu, Mariano Felipe Paz-Soldán, entre outros.

Já nas produções acadêmicas dos séculos XX e XXI, vão retomar as reflexões sobre a marginalização sofrida pela população autóctone peruana. Sobre isto, existem vários autores importantes; podemos destacar: Alberto Flores Galindo (1994), Scarlet O’Phelan Godoy (1995), Cecilia Méndez (2000), Carlos Aguirre (2008), Charles Walker (2015), entre outros preocupados pela dominação, subalternização, marginalização e também pelas rebeliões destas populações. Os textos fornecem um panorama que ajuda a compreender os agravos sofridos pelas populações autóctones, e como existiram continuidades do período colonial mantidas no período republicano. Nessa linha, os trabalhos de Cecilia Méndez e Carlos Aguirre permitem compreender as continuidades dos abusos contra os chamados de “índios”. Pois, “Uma “república sem índios” parecia ser o lema do progresso. A imigração branca apareceu como uma solução para os problemas do país. Sobre tais fundamentos ideológicos seria fundada, mais tarde, a chamada República Aristocrática (1895-1919)” (Méndez, 2000, p. 27) (A tradução é nossa). Realidade política e social muito semelhante ao que acontecia no Brasil.

[...] Os esquemas de classificação social do Peru oligárquico não fazem sentido. E isso tem a ver, logicamente, com a extinção dos atores sociais daquele Peru oligárquico (os latifundiários, a oligarquia como classe dominante), mas, sobretudo, com a ruptura do lugar atribuído àqueles que deveriam estar sempre abaixo: os “índios”. Também há algum tempo que as populações andinas simplesmente resistem, de forma esmagadora, a continuar a ocupar o lugar subordinado que lhes é concedido pela ordem oligárquica. E queremos enfatizar a maioria, porque é claro que sempre houve índios que não se resignaram a ser simples “colonizados” (Méndez, 2000, p. 9) (A tradução é nossa).

Por sua parte, Carlos Aguirre (2008) analisa os mecanismos utilizados pelo Estado peruano para exercer controle sobre os povos autóctones por meio da sua captação para o exército, o serviço doméstico e outras ocupações onde eles eram submetidos ao racismo e

marginalização. Mas, este controle sobre as populações “indígenas” não foi só através das instituições estatais; senão, podemos observar que através da literatura existe também uma criação de narrativas que reafirmam uma posição subalternizada dos sujeitos autóctones. No conto escrito por “Rinconete”, chamado “*El cachacho limeño*”, é possível perceber algumas características atribuídas aos soldados, como se fossem naturais a eles.

O soldado, como qualquer ser de natureza simples, é essencialmente instintivo: a única coisa que está bem desenvolvida nele é o instinto de autoconservação e o instinto de conservação da espécie [...] O segundo leva-o a apaixonar-se pela tenacidade da montanha por qualquer cozinheiro, rapariga de mão ou governanta que esteja ao alcance dos seus galantes cachaqueros (1969, p. 110) (A tradução é nossa).

Além de falar sobre sua psicologia, como se fosse inerente ao exercício desse ofício, ele fala sobre a origem dos soldados. “O soldado é um ser nativo, como os piolhos, as llamas e os grandes oradores, de nossas montanhas. Há aldeias serranas que têm o privilégio de fornecer soldados para a capital, e fornecê-la de tal forma que poderia muito bem ser considerada áreas de produção de soldados” (1969, p. 111) (A tradução é nossa). Além disso, animaliza os soldados e menciona que: “[...] O senhor inspetor continuaria a constituir uma espécie intermediária entre o homem e a llama.” (1969, p. 112) (A tradução é nossa)¹.

Estas expressões contrárias aos grupos étnicos autóctones tem antecedentes, logicamente, no período colonial. Então, temos que o físico – a corporeidade – constitui um espaço para mensurar os elementos que compõem a sociedade. Os Estados nacionais entendem que os sujeitos são corpos, mas corpos de onde nascem possibilidades de progresso e civilização. Em efeito, emerge uma série de estudos sobre a corporeidade. E, já temos um antecedente com os artigos publicados no semanário “*El Mercurio Peruano*”, publicado no Peru, entre 1791 e 1795. Onde podemos citar os artigos sobre as descrições de um terneiro bicípite (M. P., IV, 183-192), de um feto nascido pelo canal da uretra (M. P., 65-84), de um transexual (M. P., V, 230-243). Podemos mencionar, também artigos sobre a ancianidade notável (M. P., I, 115), carta sobre a longevidade de alguns peruanos (M. P., V, 164-171), a descrição de um peixe gigantesco (M. P., I., 48), de homens gigantes (M.P., IV, 274; IV, 293-297), de uma açucena prodigiosa (M.P., IX, 213-214); é dizer no final do século XVIII existia uma grande preocupação pela corporeidade de todos os seres vivos, com ênfases na

¹ É preciso mencionar que a palavra “llama” é utilizada para designar a um bicho que mora nos andes. Além disso temos que reconhecer que são termos usados de um jeito depreciativo, onde o narrador faz uma relação entre o bicho e o indígena, como se não fosse humano. Inclusive o narrador a propósito escreve o texto com um espanhol ruim para desprestigiar aos indígenas por possuir uma linguagem que o narrador considera incorreto.

corporeidade dos humanos. E, temos constatado preocupações semelhantes em outros jornais publicados em América.

Nesse sentido, não é um acaso que existam observações sobre a anatomia dos sujeitos subalternizados, homens pertencentes às etnias africanas e autóctones. E, como já temos estudado anteriormente, as questões que tem a ver com a deformidade estão vinculadas a estas populações autóctones e africanas. Pois acreditavam, no mesmo século XIX, que eram portadores de deficiências biológicas e morais; onde, inclusive, sua humanidade esteve em dúvida.

Então, durante o século XIX, existe toda uma produção de textos sobre a “humanidade diminuída” dos sujeitos autóctones e dos sujeitos africanos, no espaço brasileiro e peruano.

Estas ações dos estados nacionais podem ser o antecedente do que Achille Mbembe chama de “*corpos como fronteiras*”. Pois, mesmo o autor não pense que os corpos são fronteiras, eles estão sendo na atualidade tratados como fronteiras. “Nossos corpos estão virando como fronteiras [...] pela maneira intensa que tem aumentado a segurança nas medidas migratórias assim como o desenvolvimento de todo tipo de tecnologia nas fronteiras” (Recurso online, 2020). Do mesmo jeito, no século XIX, a fixação sobre a corporeidade é relevante e faz parte, inclusive, dos projetos nacionais através de políticas que buscavam uma melhora das “raças”.

A partir dessas informações obtidas pela bibliografia produzida no século XIX e pela historiografia dedicada ao estudo do mesmo século, é claro para nós que no imaginário se mantem aquela ideia de que os povos autóctones são considerados pelos governos como “raças degradadas” e não são úteis para que façam parte do projeto nacional peruano e brasileiro e só sejam consideradas as produções culturais dos povos autóctones para ser buscadas e catadas através de empresas nacionais ou particulares.

Com o apagamento do ser autóctone o seguinte nível é a utilização de sua força de trabalho e de sua materialidade para o benefício da nova organização política em América, denominado como Estados nacionais. E, com a emergência do positivismo, existe uma produção de textos orientados a estudar América desde esta perspectiva. “Bradford Burns assinalou acertadamente que os historiadores latino-americanos do século XIX seguiam a noção de progresso postulada por Spencer, ou seja, entendiam-no como aquela marcha linear e evolutiva em direção ao estabelecimento da perfeição. Essa forma de compreender o progresso foi muito comum entre os intelectuais da época” (Dager, 2000, p. 138). Embora, segundo

Dager, a influência do positivismo no Peru tenha sido parcial nos autores do século XIX, entendemos que foi importante na região para desenhar o percurso de suas nações até atingir o ideal do progresso.

Em efeito, os autores do século XIX utilizaram o pensamento filosófico positivista tanto para justificar a inferioridade das etnias autóctones quanto para provar uma suposta filiação de algumas etnias, pensadas como mais desenvolvidas, com os arianos. Quijada (1996), no caso argentino, menciona que a civilização incaica foi utilizada pelo Vicente Fidel López para justificar que eram uma nação com antecedentes para ser moderna y civilizada. O mecanismo para comprovar a relação entre os incas e a ideia de civilização acarretada por um suposto origem ariano foi a linguística. Esta realidade não foi exclusiva da Argentina, na verdade foi uma realidade que ultrapassou América toda. No caso peruano foi Fidel Lopez quem propõe a origem ariano dos incas: “Lopez (Vicente Fidel). – As raças arianas do Peru, sua língua, sua religião, sua história, por Vicente Fidel Lopez. (agosto 10 de 1868.) – *Paris, F. Vieweg*, 1871, in – 8º” (Angrand, 1887, p. 39); no Brasil foi Couto de Magalhaes, além do IHGB; ou pelo diretor do museu nacional de história do Mexico, Gumesindo Mendoza, quem em 1877 mediante um escrito tentou provar a origem ariana da linguagem nahuatl; e vários anos depois pelo estadunidense Thomas Stewart Denison que tentou também vincular essa mesma linguagem com os arianos.

A proposta da origem "ariana" dos incas foi inicialmente recebida com grande expectativa, e até reconhecida e adotada por autores contemporâneos a Vicente Fidel López. É o caso, por exemplo, do peruano José Fernández Nodal, em uma obra voltada para reivindicar a língua quíchua e os direitos das comunidades indígenas de seu país; ou do brasileiro Couto de Magalhães, que adaptou a teoria de López para seus próprios fins em um livro de antropologia sobre os índios brasileiros, publicado em 1874. (Quijada, 1996, p. 261).

Por esta razão, não é um acaso a quantidade de produção bibliográfica neste período sobre expedições, antropologia, arqueologia, e outras disciplinas sociais focadas nos estudos dos grupos humanos. Pois, foram utilizadas as ciências para comprovar o inerente que era a civilização para os nascentes Estados-nacionais americanos.

Então, tendo revisado brevemente a relação entre os governos peruano e brasileiro com respeito às etnias autóctones, reiteramos, não estavam interessados em que façam parte do projeto nacional de cada país, respetivamente. Esta negativa faz parte do pensamento colonialista instituído no período colonial e mantido através dos Estados nacionais, como já foi falado anteriormente.

Após de ter estabelecido estas distancias entre os Estados nacionais e as etnias autóctones, tanto no Brasil quanto no Peru, operou-se a criação de uma filiação simbólica entre os Estados nacionais e o conceito de civilização através da apropriação das organizações sociais complexas autóctones (como os incas e os Tupinambás). Essa filiação, contudo, existiu apenas no plano do imaginário, e assim conseguiram aproveitar seus progressos no discurso científico e histórico. Neste ponto é importante sublinhar que a história constitui uma grande ferramenta para construir os discursos nacionais decimonônicos. Mas não foram as únicas, também existiram outras formas de narrativas como aquelas presentes nos museus nacionais. Manoel Salgado Guimaraes (1998) apresenta alguns questionamentos sobre a emergência do próprio conceito de história para os estudiosos brasileiros da primeira metade do século XIX, procurando ver as apropriações feitas para construir uma tradição que fundamente a história nacional. E, a partir da leitura de textos no IHGB, ele menciona que a base para escrever história é o estudo da história e da geografia. Também vem acompanhada do medo do esquecimento e da necessidade de registrar fatos de heróis brasileiros por meio de biografias.

Podemos constatar que a história, nestes casos, atua ao serviço de uma construção de uma narrativa modernizante do Brasil e do Peru, na qual se analisam seus percursos a partir de categorias raciais e políticas, utilizando a materialidade produzida por estes povos para provar que são Estados modernos. Nesse sentido, ao amplo espectro de estudos sobre colonialidade e submetimento dos povos autóctones, que temos comentado, o aporte do estudo é enxergar a colonialidade através da apropriação da materialidade destas civilizações.

Numa sociedade onde precisavam provar os progressos civilizatórios, a materialidade das civilizações autóctones foi necessária para esta tarefa, no caso do Peru. E, no caso do Brasil, tivesse que utilizar em maior medida o imaginário por causa de que as civilizações autóctones dessa área geográfica atingiram outro tipo de avanços que não eram necessariamente em termos de materialidade; razão pela qual o Eldorado foi uma lenda mais presente no Brasil em contraste com o Peru.

Razão pela qual vai existir no Peru uma grande quantidade de expedições iniciadas por pessoas próprias do mesmo território e também feitas por estrangeiros. Todas elas inseridas em concepções modernas ocidentais de comércio, pois utilizavam conceitos como: bem, inversão, trabalhadores, empresa, contrato, entre outros. Sendo elementos conceituais que desvirtuavam a natureza da materialidade das civilizações autóctones. Mas o espectro do fenômeno era maior, porque a exploração destes espaços existia porque na Europa tinham compradores que, inclusive, financiavam estas expedições. É dizer, poderíamos estar na frente de cadeias

primigênicas de comércio de materialidade autóctone. E, este é o antecedente mais próxima, possivelmente a origem, de aquilo que se chama no século XX.

Assim, uma das consequências do comércio da materialidade autóctone é a sua desnaturalização. Esse processo poderia ser um dos efeitos mais sérios acarretados pela colonização ao momento de entrar em contato com a materialidade; pois considerando que a maior parte do conhecimento construído por estas civilizações era registrado nessas produções, o atentado foi sobretudo na sua epistemologia, ultrapassando a materialidade.

Mas, o que é a materialidade? Inicialmente, é um fenômeno que tem sido explorado pela arqueologia e a antropologia, a partir do que eles chamam de coisas ou objetos.

O conceito de materialidade, desde sua concepção na arqueologia no final dos anos 1980 (Miller 1987) até sua incorporação dentro das propostas que pedem um "retorno às coisas" (Buchli 2002; Durham 2005; Meskell 2005; Olsen 2010; Tilley 2007), está ligada à ideia de que as relações sociais são construídas por meio de práticas materiais (Muro y Fernandini, 2019, p. 5).

Embora, além da existência de trabalhos nas áreas da arqueologia e a antropologia que estudam a materialidade como um elemento vinculado às relações sociais, nossa proposta se afasta dessa linha, também. Pois, reiteramos, que existe uma epistemologia autóctone andina e amazônica capaz de outorgar sentido a estas “peças arqueológicas”. Por estas razões, sabemos que a visão ocidental sobre a materialidade das civilizações autóctones não pode ser utilizada para compreender esta realidade porque é definida dentro de sua própria epistemologia e não é entendida como um elemento que tenha que ser preservado numa coleção ou num museu; pelo contrário, este é um sem sentido porque a materialidade está conectada com o todo e interage constantemente no cotidiano da vida do sujeito autóctone.

Por causa dessa realidade, a materialidade é desnaturada porque é interpretada a partir de conceitos alheios a sua epistemologia de origem. E, questões como a preservação e o tempo fazem que se afaste de seus conceitos de origem, onde não existe a progressão linear nem o afastamento entre toda a existência do cosmos.

O tempo, em nossa cultura, é representado pelas cobras sagradas Yacumama e Sachamama, "Amaros" ou "Chokoras", que são duas cobras entrelaçadas (fáceis de confundir com um *anfisbena*) (desenho nº 14), uma com a cabeça implantada no Uku Pacha e a outra com a cabeça no Hanan Pacha (ver desenho nº 15), que representa a eterna oscilação do tempo, que vai de um epicentro mínimo e interior ou Uku Pacha (de onde emerge o futuro), para uma grande, máxima ou periférica esfera, Hanan Pacha (para onde vai o passado, por isso o "viajante do tempo marcha olhando para o passado") e que tem o umbigo ou "estômago" na esfera que representa o que nossa consciência captura ou Kay Pacha; consciência que pode eventualmente ser expandida ou reduzida; mas

isso nos lembra que nunca devemos "afastar o estômago do aqui e agora", porque esse erro é a principal fonte de desequilíbrio e, portanto, de doença (Lajo, 2005, pp. 135-136).

Até aqui podemos observar outro elemento interessante que se propõe nesta pesquisa e é a existência e agencia de dois conceitos totalmente diferentes utilizados sobre um mesmo objeto. A materialidade para os Estados nacionais era pensada de uma maneira e para os sujeitos autóctones a materialidade era conceituada de uma outra maneira diferente.

É assim como estes dois espaços – o Brasil e o Peru – tem elementos em comum como o rejeito das etnias autóctones, o mito sobre o Eldorado, a busca da materialidade e apropriação da mesma, a procura do progresso e a criação da imagem de nações modernas e civilizadas, segundo os padrões europeus. E a manutenção de sua própria concepção da materialidade dos povos autóctones

Capítulo I: Em Busca de Eldorado: Os Estados nacionais modernos e a materialidade

Os mitos e as buscas de tesouros produzidas em áreas, entendidas como periferias da Europa, constituem uma constante nas relações ali estabelecidas. Essa recorrência não pode ser entendida como casualidades ou práticas isoladas e circunstanciais, mas com um fundo lógico que as organiza. Nesse sentido, precisamos de nos interrogar sobre esse pensamento que opera por trás destas expressões: qual é esse pensamento que gera estas expressões e outorga sentido? Trata-se do pensamento da colonialidade, que precisa do mito da superioridade para justificar a imposição, a hegemonia e o submetimento.

Antes, as literaturas grega, latina e bíblica faziam parte da educação em todo o mundo. [...] e essas histórias estavam na mente de todos. Quando uma história está em sua mente, você pode ver sua aplicação a algo que acontece em sua própria vida. Ela dá perspectiva sobre o que está acontecendo com você. (Campbell, 1991, p. 28) (A tradução é nossa).

Com a criação de um imaginário, onde os sujeitos autóctones eram inferiorizados, os sujeitos ocidentais posicionavam-se também como os possuidores das suas produções culturais - cumprindo-se a lógica do submetimento -, ou seja, a apropriação mediante o espólio de tudo aquilo considerado valioso, no espaço americano, por estes invasores.

Embora o pensamento ocidental do século XIX tenha sido cientificista no discurso oficial, é evidente que as ideias de Campbell são aplicáveis, pois alguns elementos míticos têm sido mantidos sob o tecido do discurso cientificista. No Brasil e no Peru, e em paralelo a este discurso, na educação mitológica ocidental cristã – difundida principalmente pela igreja Católica – se mantinham alguns mitos construídos pelos ocidentais sobre a América. Entre eles destacavam-se o mito da inferioridade racial dos americanos, a existência de uma cidade cheia de ouro e riquezas, chamada O Eldorado; as buscas de tesouros apoiadas pelos Estados nacionais; entre outras ideias vinculadas a esta estrutura colonialista. Podemos constatar esta afirmação nas opiniões dos religiosos que dão seu testemunho na revista do IHGB e dos sacerdotes que enviavam comunicações às suas ordens, correspondentes à cidade de Lima, como vamos observar nos fundos documentais do “*Archivo Arcobispal de Lima*”.

Assim, uma das heranças do colonialismo é a busca de materialidade autóctone com a finalidade de aproveitamento econômico, que trouxe como consequência, principalmente, a destruição epistemológica. Porque o colonialismo é um pensamento com múltiplos atributos e que age em todas as áreas vinculadas ao sujeito colonizado e às suas produções como criador de conhecimentos. Neste sentido, um mecanismo dos colonizadores para fazer estas ações é buscar tesouros e “a cidade perdida do Eldorado” por toda a região deste território chamado

América² porque as buscas fazem parte do processo de recolha de materialidade, constituindo uma expressão de todo o aparelho colonialista.

E a ideia de manter esta comparação entre o Peru e o Brasil se deve a que são as denominações políticas que diferenciam duas áreas pertencentes a este espaço chamado de América. Acreditamos que estes espaços político-nacionais tenham semelhanças, se conectem e sejam próximos culturalmente.

Em efeito, quais são os antecedentes das ideias sobre o Eldorado no século XIX? Juan Gil (1989), através de seu livro, faz um grande percurso de casos que procuravam o Eldorado e vai considerar, em seu estudo, quase todos os espaços da América do Sul, onde realizaram-se expedições para encontrar esta cidade idealizada. Estes locais são o Orinoco, o Maranhão e o Paititi (atual território do Peru), entre outros. A partir destes espaços, o autor define, conceitualmente, o Eldorado como um mito que vai e volta sem um fio condutor claro, pois o padrão da história é quase o mesmo em todas as partes da América, e que é uma invenção europeia projetada no espaço americano. Mesmo que ele tenha outros nomes, como: Candire no Paraguai e Paititi no Peru³.

Não vale a pena contar a mesma história repetida até a exaustão sobre o acasalamento das amazonas com os machos por apenas três ou quatro meses por ano e a criação exclusiva de suas filhas; mais interessante é a notícia de Schmidel de que o ouro não nasceu em sua ilha, mas em terra firme, onde os homens viviam sujeitos a um grande rei chamado Iñis; Também [...] Ribera [...] referia-se que tais mulheres viviam perto de um imenso lago de água, que se chamava Casa del Sol porque ali o astro estava fechado (isto é, posto). Talvez, neste detalhe da história de Ribera, se possa vislumbrar algum eco clássico muito distante: os antigos colocavam o jardim das Hespérides no distante Ocidente, "do outro lado do infame Oceano", onde o sol se punha; havia as maçãs do fruto dourado, que correspondem na cosmogonia hebraica à árvore de Javé, nas lendas iranianas à árvore da vida que fica no jardim de Jima, no Monte Kukairya [...]. A soma da felicidade humana, então, está naquele jardim onde o sol se põe, comparável à lagoa do Poniente (1989, pp. 287, 288) (A tradução é nossa).

O texto apresenta um grande trabalho de erudição sobre pessoas e expedições que foram movimentadas pela busca do Eldorado. Este conhecimento enciclopédico nos fornece um marco

² Este continente é conhecido atualmente por alguns pensadores autóctones como Abya Yala.

³ Por outro lado, embora o autor aponte que existem estes imaginários que magnificavam as realidades, com seres que tornavam mais difíceis as invasões, no intuito de criar uma narrativa que enaltecesse a agência destes invasores, na escrita do autor, continua reproduzindo alguns arquétipos como são: o conquistador, escravo (que nos estudos atuais é chamado pessoa escravizada), entre outros conceitos, que têm sido utilizado na literatura para romantizar as invasões europeias na América. E, desde as ciências sociais, são termos questionados, logicamente, pelo avanço das discussões promovidas, principalmente, pelos estudos pós-coloniais e decoloniais.

de dados para saber a intensidade do fluxo das expedições, segundo os períodos. Nesse sentido, desde o século XVI até o século XVIII, que é o período considerado pelo autor, podemos perceber que a quantidade de expedições impulsadas para achar o Eldorado diminuiu, mas a ideia continuou presente no imaginário social. E na parte final do século emergiram novos personagens com novas leituras sobre o Eldorado. O autor menciona buscadores de Eldorado, como Juan Bautista Goggi de Castañeda, que era conspirador e com habilidades políticas e através das quais conseguiu alguns encomendas importantes, a partir dos quais teve a possibilidade de solicitar uma missão evangelizadora para ir a uma terra que pensava ser o Eldorado.

Esse antigo bulero das misas, valendo-se de sua exorbitante nomeação, teve o humor de conceder em Roma ao frade agostiniano Francisco Romero uma licença com amplos poderes para semear o evangelho in império de Peytiti in Indiis occidentalibus (1989, p. 370) (A tradução é nossa).

Além disso, fala de outros expedicionários até chegar a um dos últimos expedicionários do século XVIII, como foi Fernando de Guzmán, a quem “[...] outorgou-se o título de «príncipe de terra firme e Pirú e governador de Chili». Conclui que em Tupa Amaro culmina os desejos não já dos índios, senão dos espanhóis que sonhavam com a independência” (1989, p. 374). E o autor conclui afirmando que “[...] Todo esse respaldo divino não tem suas raízes na tradição indígena, mas nos mitos dos espanhóis; porque, afinal, foram os próprios espanhóis que forjaram o sonho de Paititi, o Eldorado e dos Césares”(1989, p. 375).

Deste texto se depreendem algumas questões importantes para o nosso trabalho. A primeira delas é que deixa muito claro que a abrangência do mito ao longo do período colonial ultrapassa qualquer fronteira idiomática e política. E esta realidade não só corresponde ao período colonial, como também é mantida transitando nos diferentes Estados nacionais americanos, durante o século XIX. Neste texto, ao apresentar uma grande quantidade de expedicionários e expedições, podemos inferir que a repetição constante desta prática gerou uma cultura da extração da materialidade autóctone, por tratar-se de uma consequência lógica. E estas práticas influenciaram também a cultura política, tendo uma ingerência importante nas elites da região e nos governos, como vamos observar na criação de aparelhos legais e narrativas estatais vinculadas a esta prática.

Do mesmo jeito, outro antecedente também próximo ao nosso objeto de estudo é, no século XVIII, a publicação do texto de Voltaire intitulado “*Candide*”, que chega à América através das sociedades de conhecimento, onde constrói uma imagem idealizada de uma cidade onde não há pobreza nem injustiça, que é chamada de Eldorado, que, para Voltaire, pertencia

aos Incas. Neste livro, Voltaire fala sobre tópicos que interessavam ao pensamento europeu da sua época, como o antropocentrismo, em que o destino do homem agora não é mais um meio para os objetivos do deus cristão, mas ele se encarrega de procurar seu próprio bem-estar. A procura deste bem-estar para o “homem”, entenda-se ocidental, e não para todos, era uma prioridade. Por esta razão, o personagem Cândido mantém conceitos próprios do colonialismo, que se conectam à busca e à posse da materialidade das civilizações autóctones, onde se naturaliza o apropriar-se dos bens dos outros para financiar suas buscas; e se mantém no imaginário a ideia do “*Bom Selvagem*”, através do personagem de Cacambo, onde é possível observar a existência da ideia do “índio dócil” e obediente para os fins dos europeus, representado por Cândido ou “Candide”.

A manutenção no imaginário deste conceito e dos arquétipos é uma constante que está vinculada diretamente às práticas de espólio da materialidade. Pois existe uma relação entre cidades de ouro, tesouros e quaisquer outras variantes pertencentes a este espectro, com o espólio e a tentativa de espólio da materialidade autóctone. Assim, a relação mito-prática vai ser o mecanismo de locomoção do mito do Eldorado por fazer possível manter a lenda ancorada no passado, mas também no presente, sendo impulsionada pelos projetos nacionais e pelas buscas cotidianas feitas pela sociedade em geral. A operacionalização da ideia (o mito) é executada pelas políticas estatais e o passado é referencial e se faz presente através da atualização das discussões políticas e científicas sobre esta “cidade perdida” no Brasil.

A mostra de que estes imaginários não são isolados das práticas; pelo contrário, imaginário-prática estão em uma relação simbiótica e fazem parte de um espectro maior chamado colonialismo. As coleções presentes nos principais museus da Europa constituem uma expressão e consequência deste fenômeno. Pois este é o lógico percurso do imaginário à apropriação da materialidade autóctone, a qual termina nestas coleções de museus.

No trabalho, temos considerado tanto o museu nacional peruano quanto o brasileiro por constituírem os repositórios finais da materialidade espoliada. Da mesma maneira que o Musée d'ethnographie de Genève e o “*Musée de Quai Branly*” – na França – são espaços que representam o lugar final da cadeia de espólio, razão pela qual possuem um importante acervo de coleções criadas a partir da materialidade das etnias originárias da América, coletadas durante expedições ou pela compra realizada por “aventureiros”, ou embaixadores durante sua permanência no Peru ou no Brasil. Assim, as fontes vão apresentando quem eram os sujeitos que efetuavam as buscas de tesouros ou a compra de materialidade autóctone – que vamos ver nos seguintes capítulos –, as lógicas que envolviam suas ações, os espaços e a construção no

imaginário destas sociedades que eram espoliadas. Mas também a ingerência destes pensamentos nos nascentes Estados do Peru e do Brasil, os quais tinham, como expressão do colonialismo, ações, desde o Estado, em detrimento da materialidade autóctone.

1.1. Os Estados como agentes do colonialismo ocidental

Antes de pensar nas expedições para achar o Eldorado e as escavações que procuravam os denominados “tesouros”, temos que pensar nos agentes que fizeram estas ações. Os agentes, logicamente, são os membros dos grupos sociais, as repúblicas e os impérios – tipos de Estado em que o imperador é a máxima autoridade, todos no contexto, considerados Estados modernos⁴. Segundo Josep Baques (2006), o Estado moderno é uma tentativa de artefato político a serviço de uma coletividade que especializaria alguns homens e instituições a serviço do político. Evidentemente, este conceito precisa de modificações para que possa ser útil para entender a complexa realidade da estrutura política da região da América do Sul.

A historiografia sobre o século XIX peruano compreende-o como um período muito importante da história nacional que, segundo Contreras (2015), é marcado, principalmente, por dois eventos: a independência da Espanha e a criação do Estado nacional peruano. Este segundo ponto nos importa, pois a criação do Estado não é necessariamente quando é fundado, mas nos primórdios da sua construção, que dão sentido ao desenvolvimento posterior.

No caso do Estado nacional peruano, suponha-se que é um artefato político ao serviço da coletividade peruana, mas, na realidade, não consegue representar toda a população constituinte desta sociedade. Nesse sentido, o ser peruano no século XIX é mais um conceito utilizado para se diferenciar dos membros dos outros países, sem representar realmente a totalidade de seus integrantes, sem se refletir nas leis do país, e sem estar representado positivamente no imaginário nacional. Esta realidade política, segundo Josep Baques (2006), pode encaixar-se no conceito de nação política, que, segundo este autor, está mais focada em estabelecer uma ordem legal bem limitada e a diferencia da nação cultural, que se constrói em função da amplitude das etnias que se encontram inseridas nos territórios destes Estados nacionais.

Assim, o Estado nacional peruano está mais focado na construção de um país que se importa com a manutenção da ordem social, para preservar os interesses dos herdeiros do

⁴ Por causa do foco da nossa pesquisa, temos que nos concentrar, principalmente, nas ações do Estado nacional do Peru e do Império do Brasil. Embora seja necessário compreender as estruturas políticas e seu funcionamento.

período colonial que são os chefes militares e a classe rica, disposta a financiar estes chefes militares. Desde então, existe um grande fluxo relacional, durante o século XIX, denominado como “*clientelaje*”, onde “A relação de clientela baseia-se na subordinação de uma série de indivíduos, de diferentes posições sociais, a um chefe capaz de oferecer-lhes diferentes tipos de bens e serviços, de acordo com a sua capacidade de mobilizar recursos políticos em favor do chefe militar” (Cotler, 1986, p. 73) (A tradução é nossa). Cotler menciona que o marco internacional, com o surgimento da República, não significou uma mudança real; senão a existência de um novo pacto para manter a estrutura, tudo isso num cenário internacional onde lideravam a Inglaterra e a França⁵.

Ou seja, a ruptura da articulação mercantil e colonial do Peru com a Espanha produziu uma fragmentação das relações econômicas inter-regionais ou intersetoriais, com seu correspondente correlato político, manifestado na feudalização política que significou o caudillismo e o surgimento oligárquico regional. Esses eventos se combinaram para impedir a integração econômica e política da República. Por outro lado, a exploração servil e escravizada da população trabalhadora tornou possível que as bases da sociedade colonial permanecessem intactos. Nessas circunstâncias, um novo pacto colonial foi firmado, embora desta vez entre uma República “independente”, com os dois países que estavam emergindo como centros capitalistas industriais, Inglaterra e França (Cotler, 1986, p. 87).

Nesta realidade política e social, onde a anomia era uma possibilidade constante⁶, é que se insere o sujeito conhecido como “índio” ou “indígena”. E todas as ideias que articulam este conceito, desde o estado, são contra os interesses dos sujeitos pertencentes a este grupo étnico.

[...] na Constituição de 1828, o direito à cidadania foi restringido, adquirindo um caráter censitário: apenas proprietários de terras com renda mínima de 800 pesos por ano, assim como alfabetizados, tinham direito ao voto. Em outras palavras, a grande maioria da população popular foi excluída das eleições (Cotler, 1986, p. 82)

Em efeito, como menciona Cotler, os direitos não eram para todos e foram uma exclusividade para as pessoas que possuíam as características mencionadas, nas quais só europeus ou os descendentes de europeus teriam a possibilidade de serem enquadrados nestes

⁵ Para Breen (2008), a relação entre o pensamento político e a criação da ideia de nação vai construindo um diálogo e, por isso, é recomendável fazer a análise com os elementos do pensamento político que esteve presente, inclusive, antes da emergência dos nacionalismos.

⁶ Por esta razão, para Contreras y Cueto: La disolución de la Confederación Perú-Boliviana abrió paso a los peores años de anarquía política del Perú. Se sucedieron en el mando media docena de presidentes, que en ocasiones apenas mantuvieron el poder unas semanas. Entre la salida de Bolívar (1826) y la primera presidencia de Castilla (1845), un periodo de diecinueve años, se contaron doce presidentes, con un promedio de año y medio de gobierno por cabeza (2004, p. 108).

critérios; sendo, logicamente, um projeto político bem estruturado para manter na subalternização as populações colonizadas. Pois, sabe-se que, após a expulsão dos espanhóis, cargos dirigentes ficaram vagos e foram ocupados, em grande parte, por caudilhos mestiços ou europeus, e mercadores de outras nacionalidades europeias (diferentes dos espanhóis) vieram no início do período republicano do Peru.

Mas é importante ter em consideração que este fenômeno não é isolado, e sim uma manifestação que ultrapassa fronteiras geopolíticas. Razão pela qual o nosso trabalho comparativo tem a intenção de entender o que acontece na região (no caso do Brasil e do Peru). Assim, podemos ver estas mesmas realidades políticas em outras partes da América, Breen (2008) menciona que os que se achavam cidadãos nos EUA, no final do século XVIII, eram homens brancos, educados e com dinheiro.

Com o auge da exploração do guano, fertilizante natural, que era excremento de aves das ilhas – entre os anos de 1840 e 1872 – houve um novo pacto que confluiu com a estrutura nacional peruana para manter o colonialismo. Ou seja, houve uma continuidade. Pois, uma parte da elite peruana, constituída pelos mencionados chefes militares e pessoas ricas, fez um pacto com consignatários, primeiro nacionais e depois europeus, confirmando a sua posição e o domínio econômico destes países europeus no Peru. Cotler (1986) afirma que o dinheiro que significou a possibilidade de fortalecer o aparelho estatal e afiançar a ideia de nação, foi utilizado para fazer todo o contrário⁷. “[...] Em 1850, essa soma representava aproximadamente oitenta vezes o orçamento da República e excedia em muito o valor do ouro e da prata extraídos das minas do país, durante todo o período do vice-reinado” (Contreras y Cueto, 2004, p. 128).

A partir desta breve revisão de como estava estruturado o Estado peruano, é possível entender onde se situa o sujeito autóctone, compreendido pelo Estado peruano como o “índio”. E existem dois elementos-chave para sua compreensão. A primeira é que ao serem mantidas as estruturas coloniais, o sujeito autóctone é considerado uma existência de segunda ordem, que é expressa pela quase ausência de leis que lhe outorgassem atributos legais, através dos quais ele

⁷ Assim, o aparelho estatal cresceu em tamanho, gerando cadeias de corrupção e impedindo a consolidação do Estado; pois a articulação do Estado-nação não passava só pela quantidade de dinheiro, senão pelo fortalecimento do Estado peruano em confluência com uma construção de uma identidade nacional abrangente a toda a população nacional, a qual não foi possível, precisamente, pela segregação étnica herdada do período colonial contra os povos originários, africanos descendentes e os recentemente chegados asiáticos.

pudesse se defender e exigir direitos. A segunda, a construção discursiva (o imaginário) desde o Estado que apresenta o “índio” como um ser defeituoso, quase não humano⁸.

Por sua parte, a emergência do Império do Brasil constituiu uma confirmação da dominação europeia na região. E é só uma forma mais presente de colonialismo por significar a continuidade da presença política da família Real portuguesa no espaço brasileiro e tudo o que acarretaria esta presença aqui. Isso quer dizer que, na medida em que os outros espaços na região, embora ainda colonizados no imaginário e economicamente, tivessem conseguido atingir a primeira etapa da descolonização, que consistia na independência política dos reinos europeus – proposta por Achille Mbembe (2013) –, mas o Brasil estava indo na direção de manter o colonialismo com a instituição do Império.

Como já é sabido, o período da regência, que se desenvolveu aproximadamente entre 1831 a 1840, é o resultado da renúncia do imperador Pedro I para manter em funcionamento a estrutura colonial, que permitisse a continuidade, através do seu filho quando ele chegasse a fase adulta. E, já no segundo reinado, que vai aproximadamente de 1840 até 1889, a presença portuguesa foi fortalecida por causa do triunfo dos conservadores. Esta manutenção da postura colonialista é compreensível porque a estrutura foi herdada e não teve mudanças fundamentais. “[...] O Brasil herda a obsoleta estrutura administrativa da Colônia, reforçada com a presença da Corte, com seus preconceitos que tanto contribuíram para manter a velha estrutura, marcada pela rotina e pelo atraso” (Iglésias, 2000, p. 60).

Por sua parte, Mattos (2004) sustenta que o Estado nacional, logo de ter passado a fase da reação, conseguiu uma direção com o partido conservador, que dentro dele estava o grupo dos Saquaremas do Rio de Janeiro. E, mesmo que esteja norteados pelo partido conservador, a visão da realidade era desde um olhar modernizador que incorporava: a centralização do poder; a defesa do poder moderador, o Império; a ordem social rígida; defesa da escravidão; conservadorismo ideológico, principalmente. As elites com ideologia colonialista e modernas também estavam presentes em grande parte das outras nações americanas.

E, considerando estas ideias-base, é compreensível o agir do Estado nacional brasileiro, com respeito às suas disposições, como: a manutenção do território; a homogeneização idiomática; a busca da ilustração da sociedade, mas, logicamente, não em sua totalidade. E,

⁸ Esta indefinição permite que seja um sujeito susceptível a qualquer ação em detrimento de seus interesses como humano e como sujeito com uma visão própria civilizatória que não tem nada a ver com os ocidentais. Este ponto será aprofundado no capítulo III.

como consequência da anterior, o reforço das barreiras sociais para impedir que os sujeitos subalternizados (africanos, autóctones e, em alguma medida, os asiáticos) tivessem a possibilidade de pertencer a estratos sociais mais acima da hierarquia social.

Embora exista uma fixação na estrutura colonial, esta mesma, impulsada pelas exigências da sua atualidade, teve que procurar se modernizar, no sentido ocidental, através da criação de instituições para “ilustrar” a sociedade brasileira, numa tentativa de atingir os padrões europeus. Razão pela qual, em 1838, foi criado o IHGB, o qual procurou ilustrar à população. E deixava claro que: “O ponto, de que hoje nos ocupamos, é de certo interessante à prosperidade do Brasil e assim também a de outros Estados, em cujas matas vagam milhares de nações indígenas, privadas dos [cômodos] da civilização” (Tomo II, 1840, p. 3).

Aqui podemos desagregar três questões: a primeira é que claramente existe um desejo por atingir o paradigma do conhecimento ocidental até onde eles tinham que transitar, pois sempre estão a caminho daquela ideia. A segunda questão é um Brasil entendido como uma unidade; esta ideia é interessante por múltiplas razões: só vinte anos antes, logicamente, existia a ideia do Brasil, mas seus componentes, as gentes que davam forma a ele, não estavam definidos. Nesse sentido, Buarque de Holanda (2015) tenta explicar aquilo que se conhece como o Brasil. E, a partir de uma dicotomia weberiana, faz suas análises do Brasil, onde afirma que a raiz do Brasil é uma conjunção de elementos portugueses com expressões culturais de outras matrizes culturais, que se fixaram a esta matriz portuguesa. “Podemos dizer que de lá veio a forma atual de nossa cultura; o resto foi matéria que se sujeitou mal o bem a nossa forma” (Buarque, 2015, p. 40). Nesse sentido, podemos inferir que, para Buarque, o Brasil é o resultado de muitas influências culturais e da herança dos problemas de Portugal, relacionados à falta de hegemonia e a uma elite sem maior presença (pela herança do tipo conquistador aventureiro), que foram herdados pelo Brasil.

Com a invenção da nação, a questão das nomenclaturas tem sido muito importante, pois a linguagem assume um labor importante nas definições dentro e fora dos Estados nacionais. Razão pela qual Mattos (2005) tem pensado no termo brasileiro, o qual tem sofrido transformações e mudado seus significados, para representar pessoas de diferentes origens e estratos sociais.

Inicialmente, foi utilizado para denominar trabalhadores; logo, Hipólito da Costa, quando criou o “Correio Brasiliense”, utilizou o termo para classificar os “índios”, enquanto chamava os leitores de “naturais do Brasil”; também se observa o fuso deste termo, no dia do

Fico (9 de janeiro de 1822), para designar os brasileiros que transmutam de uma força social a uma força política e legitimar uma soberania. Posteriormente, tem uma nova constituição de identidade nacional, onde Evaristo da Veiga distingue a gente brasileira dos portugueses. E, no final do subtítulo, menciona Saint-Hilaire, o qual pensa que existe um país chamado de Brasil, mas que não tem brasileiros. Ou seja, a denominação política estava clara, mas não seus componentes.

Então, é claro que neste período o Brasil, vinte anos antes da publicação do artigo no IHGB, intitulado “Programa Sorteado na Sessão de 24 de agosto de 1839” – Tomo II – não tinha clara a definição de brasileiro. Assim como em outras repúblicas na América, em que não se tinha definido o que era um peruano ou um argentino, impôs-se uma definição geopolítica sobre a existência dos sujeitos que compunham estes espaços até esse contexto.

Possivelmente, o desejo de homogeneizar, indo até paradigmas ocidentais, tenha – em parte – como razões subreptícias a busca da solução para essa diversidade de grupos humanos e o estabelecimento de uma cultura ocidental instrumentalizada para apagar este “problema” e estabelecer este padrão entendido como um elemento mais desenvolvido. E, por isso, existe essa terceira questão de difundir “as luzes” aos outros Estados com o objetivo de “educar” os chamados “índios”.

Dentro do espectro científico-educativo, instrumentalizado como ferramenta para atingir os objetivos do Estado nacional brasileiro, está a homogeneização da linguagem. Stolze (2011) estuda precisamente o estabelecimento do português como língua geral para atingir uma unificação. E a manutenção da união territorial e idiomática, que era considerada um indicador de civilização, e a revolta e a divisão territorial como um sinônimo de barbárie⁹.

Mas, não são estes os únicos instrumentos utilizados para “civilizar” estes espaços. Eles vão utilizar rituais, como datas comemorativas, para declarar aquilo que era considerado importante em detrimento da população autóctone.

⁹ Em resumo, com as afirmações feitas não desejamos dizer que os outros Estados nacionais não fossem colonizados. Senão que eles, diferentes do Brasil, tinham adiantado aquele passo para atingir a descolonização. A explicação de ambas as realidades colonizadas é que, efetivamente, o problema é estrutural. Respalda pelo novo mecanismo da ciência, através das propostas dos principais pensadores do positivismo, que atingiu a América, onde o pensador que teve maior influência foi Auguste Comte, podemos perceber que a ideia da ordem, do progresso e da procura por leis que explicassem a realidade, estiveram presentes nas políticas dos governos americanos; reforçando a ideia de que o levantamento e a independência eram uma expressão de não ser civilizados.

[...] Seguindo determinação de decreto imperial de meados do ano anterior, o Calendário de 1849 instituía como “dias de festa nacional” apenas 25 de março – “dia em que foi jurada a Constituição do império”; e 2 de dezembro – “natalício de S. M. I, o sr. D. Pedro II. [...]”. “Festas nacionais” que se apresentavam, elas também, como representações que a sociedade imperial fazia de si e para si (Mattos, 2009, p. 15).

Assim, a atualização de estruturas colonialistas, a instituição da ciência para reforçar estas estruturas, a marginalização das povoações subalternizadas e, finalmente, a utilização de rituais que legitimassem a existência do Império do Brasil, fazem parte da agenda Estatal para a invenção do Brasil.

A partir desta mecânica do pensamento político que temos apresentado, podemos compreender que o colonialismo pode se vincular com estruturas políticas dos Estados nacionais. Uma outra área visualizada do colonialismo é a comparação como mecanismo de hierarquização. Razão pela qual os Estados utilizam este discurso para se comparar com os vizinhos, e criar a ideia de que eles são, sim, “civilizados”. Nesse sentido, a comparação entre Brasil e Peru é necessária porque o Brasil, neste período, constrói sua importância, em parte, com a comparação com seus vizinhos, que se achavam num processo de construção de suas repúblicas, sendo o Brasil um país que manteve sua unidade territorial, o que o diferencia dos países emergidos da desestruturação dos espaços colonizados pela Coroa hispânica. Por esta razão, temos observado brevemente as agências dos Estados que perseguiam esses ideais para atingir a “civilização” e a utilização dos outros países para criar um discurso nacionalista que ressalte sua importância.

Mas, nestas comparações com o Peru, mesmo que o Brasil tenha tido estas características, ainda não resolvia um assunto pendente; que era a não posse de uma quantidade abundante de materialidade autóctone, achada nos espaços do Peru, e que o Império do Brasil precisava de um argumento dessa natureza para que reforçasse a ideia de um Império civilizado.

1.2. O Eldorado e as buscas de tesouros: Utopias dos Estados nacionais

A partir da compreensão da composição do espectro nuclear da República do Peru e do Império brasileiro, podemos entender o sentido das buscas de “tesouros” e de “cidades perdidas” – como o *Eldorado* –; pois as duas partem da necessidade de conferir aquilo que se pensa como civilização a um olhar ocidental. Este é um ponto importante porque o espectro do espólio da materialidade e suas variantes, no século XIX, é incorporado como um elemento constituinte do conceito de civilização.

Mas, o que é a civilização para estes Estados nacionais? Por causa da ideia de oposição e controle da natureza, muito vigente com a ilustração e, posteriormente, com o positivismo. É claro que a leitura de Toynbee sobre o que é a civilização ajusta-se a esta realidade histórica e política, inserta no espectro do social, porque este autor propõe que a civilização é aquilo que emerge como resposta aos desafios históricos. E, parece que, com a virada ao antropocentrismo, o entorno (a natureza) é enxergado só como o campo de operações e a fonte de sustento que tem que ser dominada pelo homem. Nesse sentido, Toynbee pensa que a civilização emerge não por causa de um funcionamento mecânico de uma lei, senão como o resultado da agência criadora das pessoas (Tomo I, 1981).

Por sua parte, para N. Elías (1987), a civilização é um processo histórico de longo prazo e não um estado. E está regulamentado pelas instituições e também é um processo individual, ou seja, é psicológico. E estas mesmas questões podemos ver no terceiro capítulo, onde o IHGB, como instrumento civilizatório, vai expondo as maneiras consideradas erradas por eles para que sejam corrigidas, em seus termos. Por esta razão, aponta-se para o fim dos rituais dos povos autóctones, seus costumes, entre outros elementos.

Então, entendemos a partir de Toynbee e Elías que os Estados nacionais peruano e brasileiro estão pensando a civilização como uma agência de pessoas para regulamentar a sociedade ocidentalizada e também os sujeitos não europeus considerados como não civilizados e que precisam de sua ingerência. E, também entende que o processo é desenvolvido em macro e em micro, nos imaginários presentes em cada cabeça dos indivíduos que compõem os espaços americanos.

Nesse sentido, ao serem práticas feitas por todos os elementos mencionados, podemos entender que são expressões de um imaginário colonizado, que repete fórmulas impostas pelos europeus, desde o início da invasão até hoje. Assim, ao longo do século XIX, podemos ver que este mito e que as buscas de “tesouros” se posicionam como uma incorporação – uma novidade – aos mecanismos de dominação e que é um híbrido entre o mito e a ciência.

Desde as tentativas de achar o Eldorado, feitas por Leprieur, em 1836, ou a expedição feita por J. Crevaux – ao Peru –, também achamos ações impulsadas pelos governos, como no caso do Império do Brasil. Entre outras manifestações deste pensamento colonialista, as ações pertencentes ao intelectual Ricardo Palma e ao Estado peruano, para comercializarem os “tesouros” achados. Assim, podemos conferir que as “buscas de tesouros” e o mito do Eldorado não são isoladas, nem muito menos fixas. Elas são flutuantes e dialogam entre elas através dos viajantes europeus,

expedicionários peruanos e brasileiros, os membros dos governos interessados nestas questões e todo sujeito envolvido com estes imaginários que realizavam estas práticas contra a materialidade autóctone.

As expedições e escavações observadas nos espaços brasileiro e peruano constituem um agir dos Estados “modernos” (europeus e americanos), que era padrão nesta época. E, embora as lutas pelas independências tenham tido lugar na América, a ingerência e o fato de pegar e levar materialidade autóctone por parte dos Estados europeus e seus exploradores se mantiveram, influenciando, inclusive, os mesmos Estados americanos. Nesse sentido, os Estados eram direcionados a se modernizarem, em termos ocidentais, fazendo uso também do mito do Eldorado e do achado da materialidade das civilizações autóctones. Por isso, segundo Perez Vejo (2012), existe uma relação no século XIX entre: Estados nacionais – museus – ciência. Esta tríade nos apresenta outras variantes além destes elementos, pois para que existam os museus é necessário que existam as “buscas de tesouros”.

Por isso, nesta parte do trabalho, vamos observar que existe nas narrativas nacionais do Peru e do Brasil uma diferença importante. O imaginário construído pelo Estado peruano sobre a materialidade autóctone tem uma correspondência com a realidade objetiva, achando estes elementos nos espaços que estão dentro de seus domínios. Porém, no caso brasileiro, existe um discurso sobre sua materialidade que nunca acha uma confirmação e que vira um elemento etéreo, sem conexão com a realidade objetiva. Ambos os fenômenos são, logicamente, criações artificiais, como são as narrativas, mas a narrativa peruana foi, no que cabe o termo, mais próxima da objetividade em comparação com a brasileira porque chega a aterrizar suas propostas em notícias, acordos e descobertas, inclusive, no seu território. Razão que explica a diferente importância que a lenda do Eldorado atingiu em cada uma das realidades.

Tanto a República peruana, possuidora de um universo muito importante, em termos de materialidade autóctone, quanto o Império do Brasil, marcado por uma importante produção cultural que, para o Estado brasileiro e o IHGB, não era abundante, evidenciam que houve perdas não conferidas de produções autóctones, ao não serem entendidas as produções imateriais como importantes suportes culturais, pelo fato de não se encaixarem nos padrões civilizatórios europeus.

Então, esta relação entre o discurso estatal peruano e o discurso estatal brasileiro se encontra, dialoga e daí se origina uma hierarquização, a partir de uma linguagem colonialista com códigos linguísticos (termos, conceitos, etc.), que influem naquilo que se considera

superior (melhor, entenda-se “mais civilizado”) e permitem a destruição da cultura própria das diferentes etnias autóctones que, finalmente, é levada a coleções.

A destruição acontece, principalmente, em cinco níveis: primeiro, na ruptura epistemológica da materialidade tirada e de sua área ritual, perdendo grande parte dos significados criados na relação materialidade-espço; segundo, destrói-se a expressão cultural não material; terceiro, criaram-se significados errados sobre as produções culturais autóctones (materiais e não materiais); quarto, como a civilização é medida a partir de produções culturais tangíveis, a visão sobre as civilizações autóctones é inexata e violenta para os que têm produções culturais a nível não material; quinto, o afastamento do homem autóctone da sua produção cultural é equivalente a negar a sua humanidade e a sua capacidade de criar um projeto civilizatório próprio.

A partir deste ponto, vamos desenvolver a relação entre a materialidade e o imaginário da materialidade.

Ambos os conceitos, como já foi dito, não estão isolados; e sim interagem constantemente. A materialidade, entendida desde os Estados nacionais peruano e brasileiro, como vamos desenvolver amplamente no capítulo II, é entendida como um objeto com valor económico e histórico. Esta construção conceitual pode ser observada na legislação peruana do século XIX, nos testemunhos de viajantes estrangeiros no Peru e, para o caso brasileiro, os artigos do IHGB que descrevem as questões vinculadas aos objetos arqueológicos, expedições, tesouros e todos os outros elementos relativos ao espectro da materialidade.

Nesta mesma linha de narrativas nacionais, no imaginário construído no Brasil sobre os países da região, especificamente, do Peru e do México expressa-se essa realidade subjetiva. E é precisamente este imaginário que leva a comparações, as quais acarretam a sensação de falta de materialidade autóctone no Brasil, que legitima seu posicionamento de Império brasileiro moderno e civilizado porque é o contexto da emergência dos museus nacionais e a ausência destas construções poderia indicar a ausência de uma antiguidade importante para apresentar.

Então, por causa desta falta de materialidade, emerge o discurso sobre o Eldorado no Brasil, com uma maior presença em comparação ao Peru. É dizer, a realidade histórica indica que existiu uma narrativa sobre uma materialidade inexistente na realidade objetiva.

O principal elemento para compreender é a questão da hierarquização através da linguagem. O Império do Brasil já tinha construído no imaginário que era mais civilizado que

os outros espaços da América do Sul, por ter sido um território que manteve sua unidade. Mas, em termos de materialidade autóctone, achavam que ainda tinham uma tarefa por fazer.

No caso do Peru, a quantidade de monumentos e de outros tipos de materialidade autóctone foi em grandes proporções. Além da materialidade e dos monumentos encontrados, já no século XVIII, “*La Sociedad de Amantes del País*” (1791 a 1795) realizou expedições e publicou artigos sobre as construções monumentais dos incas e de outras civilizações autóctones. Isso quer dizer que a prática de retirar objetos dos seus contextos históricos originais estava acompanhada da prática de criar registros sobre a materialidade autóctone.

O registro mais antigo conhecido é: “*Libro de Registro de huacas y entierros tesoros y otras cosas*” (1610-1614), seguido por outros cronistas e pelos artigos dos membros do “*Mercurio Peruano*”, até chegar às obras mais importantes do século XIX, como o texto: “*Antigüedades Peruanas*”, de Mariano Eduardo de Rivero y Ustariz.

Embora no Peru estejam mais focadas as questões de busca e extração de materialidade autóctone, isso não quer dizer que a noção sobre o Eldorado tenha desaparecido. Esta era evidenciada pelas tradições que se mantinham na literatura¹⁰ e, provavelmente, na oralidade, porque existe uma relação entre a existência de algum elemento e o pensamento da sociedade onde foram criados. E, com respeito ao Estado peruano, não existem registros conhecidos sobre alguma ação para achar esta cidade, como aconteceu no Império do Brasil. Neste sentido, temos que sublinhar o importante texto intitulado: “*Diccionario Historico-Biográfico del Perú*” (1874 - 1890) de Manuel de Mendiburu, onde podemos achar múltiplos testemunhos ou biografias que fazem referências à busca do Eldorado.

Até aqui, temos que sublinhar uma ideia de que a narrativa de histórias passadas ou atuais, se são lembradas, publicadas e comentadas num determinado contexto, é porque são importantes nesse contexto ou têm uma intencionalidade, ou, simplesmente, são as duas razões.

O dicionário é constituído por oito tomos (volumes), mas com algumas adições chega a onze volumes, mais quatro apêndices. Neste dicionário, achamos alguns personagens e termos utilizados no período. E são, precisamente, estes conceitos que nos permitem aceder aos imaginários vigentes no século XIX. Através de alguns personagens, vamos revisar o imaginário construído sobre o Eldorado no Peru.

¹⁰ Podemos achar no texto de Ricardo Palma, chamado de “*Tradições Peruanas*”, onde ele conta a História do Eldorado.

Segundo o achado por nós, as informações sobre o Eldorado estão presentes nos tomos: I, IV, VI, VIII e XI, e fazem parte das histórias de alguns homens considerados importantes para a história nacional, segundo o autor. Temos que considerar que é um contexto onde estão se construindo narrativas nacionais, fazendo uso da história e de outras áreas.

É, precisamente, esse tecido histórico, que nos ajudará a pensar nas pessoas e fatos históricos considerados importantes pelo Mendiburu. Por isso, vamos explorar, através deste texto, o que se fala sobre estes personagens e como são entendidos no século XIX. No tomo I é mencionada a expedição de Pedro de Urzua e Lope de Aguirre em busca do Eldorado e Omagua. No tomo IV, fala-se sobre o Bernabé Cobo e o autor cita uma passagem de Enrique Torres Saldamando:

[...] a obra erudita de Don Enrique Torres Saldamando que é inserida em sua obra **Os Antigos Jesuítas do Peru**, pp. 98 a 106. Diz: "As fabulosas riquezas que deveriam existir em El Dorado atraíram para a América, no final do século XVI, uma multidão de aventureiros desejosos de conquistar fortuna tão facilmente quanto se esperava, em um país então considerado um paraíso, e no qual imaginavam que desfrutariam de todo tipo de felicidade" (Mendiburu, Tomo XI, p. 189).

Neste texto sublinhamos vários elementos centrais: o primeiro é a descrição do sujeito colonizador, que se sente justificado para vir a um outro continente e pegar as coisas que existem nele; sendo esta mesma lógica a que apresenta Voltaire, alguns séculos depois, no texto chamado "Cândido", o que indica que existe uma manutenção do arquétipo do sujeito colonizador ao longo do tempo. Mas, desde um posicionamento da República do Peru, observa-se um parcial afastamento do hispano e uma maior abertura ao questionamento sobre as práticas empreendidas pelos espanhóis que invadiram estes espaços. Paradoxalmente, o Estado peruano tem uma legislação dirigida a explorar e a se apropriar da monumentalidade autóctone, aspecto que será aprofundado posteriormente. Neste sentido, existe uma correspondência entre o imaginário e a prática e, sobretudo, uma permanência histórica com suas respectivas adaptações.

Em segundo lugar, ao utilizar o termo "supor", está-se colocando o Eldorado como uma narrativa e não como uma realidade objetiva. Assim, Mendiburu não só pensava dessa maneira, senão que confluía com outros autores como Enrique Torres Saldamando, ao compreender o Eldorado como uma lenda. Tal convergência amostra que o colonialismo não foi mantido só com esta lenda, mas também através de outros agentes (neste caso, o Estado peruano), bem como do imaginário que legitima a prática de pegar a materialidade autóctone. Posteriormente, no tomo VI, Mendiburu menciona que:

[...] E assim, o que não foi feito nos dois primeiros séculos deixou de ser praticável depois disso, porque o fervor dos missionários dignos não podia ser aliado como no início, com o olhar codicioso dos aventureiros que, sem pensar na propagação da fé, eram alucinados pelos sonhos das riquezas de Eldorado e outras vantagens baseadas em contos e notícias fabulosas (Mendiburu, Tomo VI, p. 18).

Esta expressão explica, em parte, o imaginário existente no século XIX, no Peru, sobre o Eldorado. Podemos sublinhar duas ideias importantes que são: a ideia de conto e o conceito de cobiça. Ambas as ideias, neste contexto, são importantes porque conto/fábula (que já está presente nos tomos anteriores) equivale a algo que não é real. Mas, sendo mais exatos, embora não exista o lugar fisicamente, ele existe no imaginário. Se fala desta cidade e vai confluir com a ideia de cobiça, a qual é entendida como um elemento contra a moral desta época. Então, quer dizer que dentro da moral (ética) da época não era uma atitude certa procurar materialidade autóctone (tesouros), pois este mesmo autor estava questionando as atividades mencionadas. E isto é porque o Estado e as pessoas que integravam a sociedade peruana o que realmente questionavam era que o espólio tivesse sido feito pelos europeus e não por eles, dentro de suas regras estabelecidas pelo Estado peruano. O que confere uma clara continuidade da colonialidade através destas práticas. Ao existir esta noção, no capítulo II, vamos observar o porquê da aceitação destas atividades por parte do Estado nacional peruano. No mesmo tomo, se fala da provável expedição proposta pelo padre Agustin Ahumada. E no tomo VIII, também é mencionado Sebastián Velalcázar, que foi tenente de Francisco Pizarro e esteve envolvido na busca do Eldorado.

O tomo X apresenta a biografia de Bartolomé Díaz, que chegou com os primeiros invasores europeus, em 1534. E que também participou, junto com Gonzalo Pizarro, da busca do Eldorado e da terra da canela¹¹. O capitão Pedro de Urzua se encontra no território invadido pela Coroa hispana, no contexto do governo do Vice-rei, Andres Hurtado de Mendoza.

Urzua partiu em 1560 com mais de 400 homens e as provisões e ferramentas necessárias; e atravessou as províncias de Lamas e Moyobamba. Seu povo foi incentivado pelas esperanças lisonjeiras de encontrar a lagoa de ouro de Parimo e a cidade imaginária de Manoa, capital de El Dorado (Mendiburu, Tomo XI, p. 107).

Mas o interessante deste relato é a linguagem utilizada pelo M. Mendiburu. Claramente, posiciona, novamente, a esta busca na área da imaginação, ficando claro que considerava esta cidade como imaginária

¹¹ Ver: Mendiburu, Manuel. Diccionario histórico – Biográfico del Perú, tomo X, p. 51.

Posteriormente, no volume XI, há uma parte sobre capitão espanhol Garcilaso, onde, entre outras coisas, fala das histórias contadas ao Inca Garcilaso da Vega, filho deste capitão, pelos seus tios maternos, de origem inca. Entre estas histórias podemos sublinhar os referentes às terras da canela e do Eldorado (entendidas como inacessíveis). Novamente, podemos achar um padrão que é de cidade perdida, rica e inacessível.

Através de todas estas histórias é possível destacar que a ideia do Eldorado existiu no Peru, no século XIX. Só que não do mesmo jeito que no Brasil, onde o Estado brasileiro tentou achar esta cidade. No Peru, o Eldorado foi entendido como uma história presente no período dos chamados “conquistadores”, mas que, possivelmente, ficou nas histórias rurais de pequenos povos dentro do país e da literatura nacional, sem chegar a ser um elemento constituinte das preocupações do governo. E, as práticas do Estado peruano confirmam que, evidentemente, o ideário do governo sobre a materialidade autóctone esteve presente e a prática contra a materialidade autóctone foi efetivada mediante esta via. Assim, o Estado peruano, em termos da herança das civilizações autóctones, estava mais focado nas buscas de ouro e prata dos templos das civilizações autóctones do que na busca por uma cidade. E, por estas práticas, o Estado peruano mantém o vínculo, que já existia no período colonial, entre governo – “aventureiro”, que vamos explorar, adicionando a criação do museu que vamos ver posteriormente.

Por sua parte, o Império do Brasil – no século XIX – com a emergência de construir um mito fundacional da nação brasileira, utilizou o IHGB para criar uma narrativa nacional, desde um patamar imperial, que impusesse a sua autoridade sobre os outros países da região. Nesse sentido, a ideia da manutenção da união do território e da ordem seria acompanhada com a procura de construções monumentais que confirmassem a superioridade deles como um organismo civilizado em relação aos outros Estados nacionais sul-americanos.

Os intelectuais que compunham o IGHB, além de publicar artigos sobre os “índios” e temas vinculados a demonstrar que o Brasil era um império com uma sociedade civilizada, focou também na materialidade autóctone. Pois, no esquema comparativo apresentado nos artigos do IHGB era importante incorporar a esta discussão a materialidade. Assim, é inaugurada a narrativa do século XIX da materialidade autóctone como discurso através do qual pudesse ser demonstrada a ideia de civilização. “Conscientes de que a glorificação monumental só poderia ocorrer através de explorações, os membros do Instituto nomearam em 1840 o cônego Benigno José de Carvalho e Cunha para encontrar a cidade perdida da Bahia” (Langer, 2002, p. 134).

Mas, o Império do Brasil incluiu estas discussões por existirem notícias de que em outras partes da região, como Peru ou México, tinham sido achadas estas expressões culturais em grandes quantidades. Então, a materialidade autóctone ganha mais uma dimensão no pensamento político da região porque é entendida como um elemento a ser medido. E os Estados nacionais pensam o seu valor a partir da materialidade autóctone também. Com efeito, as dimensões políticas, nas relações dos Estados nacionais, que ganham a materialidade autóctone é o inédito que traz este século e que se incorpora na existência da mesma.

[...] No Brasil ainda não se encontraram monumentos de uma adiantada civilização, como os do México e Perú, sem que possamos atinar com o motivo de tão grande rudeza em povos nômades, em que todavia se notam alguns sinais de contacto com os costumes de nações confinantes (IHGB, tomo III, p. 522,523).

A partir do mencionado pelo Mendiburu, no caso peruano, e do que é falado na revista do IHGB, podemos compreender que exista uma relação entre os imaginários construídos sobre o Eldorado e a materialidade autóctone em cada país da região.

O início das ações para achar o Eldorado foi provocado pelas preocupações do governo imperial brasileiro e também pelo acaso da descoberta de uma documentação lavrada por Manuel Ferreira Lagos, que fala sobre a existência do Eldorado na Bahia.

Em um canto esquecido da Livraria Pública da Corte (atual Biblioteca Nacional), um manuscrito muito antigo e carcomido foi descoberto em 1839 pelo naturalista Manuel Ferreira Lagos, e entregue ao IHGB. Tratava-se do documento hoje conhecido como 512, com o título de *Relação histórica de uma occulta, e grande povoação antiquíssima sem moradores*. Sem saber, Lagos havia desencadeado o surgimento da mais conhecida fábula arqueológica do Brasil. Uma miragem fantástica, pela qual diversos intelectuais dedicariam todos os esforços para tentar solucioná-la (Langer, 2002, p. 127).

Ao longo do texto, Langer reconhece que os elementos mencionados na documentação, achada por Manuel Ferreira, têm similitudes com as descobertas feitas na Europa, como Pompeia, e que, provavelmente, o autor tenha tido conhecimento destas descobertas. Este comparativo entre os elementos que existem no Brasil com os outros espaços na Europa, também foi uma prática feita com países da região. E tem a ver com todo o tecido imagético global de como era entendido o mundo, dirigido pela estrutura epistemológica ocidental. Razão pela qual tentavam replicar, no espaço americano, os modelos e concepções ocidentais, mantendo como paradigma as ideias, e os valores a elas relacionados, pertencentes a Europa. Nesse sentido, na revista do IHGB, se menciona que:

Illmo Sr. – Tenho a honra de transmitir a V. S. o extracto incluso de uma carta que me escreveu o nosso Consorcio o Sr. Francisco Ezequiel Meira, da cidade da Bahia, remetendo-me a 2º Parte manuscripta de Chronica do P. Jaboatao, de que já fiz entrega a V. S.; e rogo a V.S. haja de apresentar este negocio ao Instituto, para que se tome a deliberação que convier, na conformidade do que se expende na referida carta (IHGB, tomo II, p. 153).

Embora existam estas necessidades, a convicção por achar este espaço não era unânime. Algumas pessoas não acreditavam na importância deste lugar, como o presidente J. de A. Vianna – na 32ª sessão de 8 de fevereiro de 1840 –, o qual pensava que, por ter escutado que era um espaço composto por negros prófugos e índios, não poderia ter grande desenvolvimento, porque negros e índios não podiam criar este tipo de espaços, segundo a ideia de que estas pessoas não são capacitadas para desenvolver elementos complexos, por tratar-se de portar uma natureza inferior em relação aos europeus.

Não foi lida com indiferença a carta publicada na Revista, sobre a cidade abandonada nos sertões desta Provincia, e tanto eu, como o nosso Consocio Accioli, temos cuidadosamente investigado este objeto, que não parece ser fabuloso, pelas coincidentes notícias de vários antigos moradores, e exploradores dos sertões, pois por tradição se fala em uma grande Povoação, ou Cidade desprezada e que dizem a habitaram Índios e negros fugidos (IHGB, tomo II, p. 154).

As opiniões de Viana, longe de nos afastar da compreensão da relação entre o Eldorado e o Estado nacional brasileiro, enriquecem o debate, pois apresenta, como já falamos, essa visão depreciativa sobre os povoadores autóctones e os sujeitos africanos, negando a possibilidade de que eles poderiam ser sujeitos, por pensar e criar produções consideradas importantes. Isso quer dizer, como em muitas outras realidades da colonialidade, que os discursos são ambivalentes pelas próprias contradições dos discursos colonialistas, os quais são incapazes de negar totalmente os evidentes avances atingidos por civilizações não europeias. Mas a obrigação dos padrões impostos por eles mesmos faz com que posicionem estas produções como importantes. Por isso é que é contraditória, mas faz sentido numa realidade subjetiva que não tem relação com a realidade objetiva das sociedades autóctones.

De outro lado, as opiniões em favor deste projeto foram suficientemente mais contundentes, que permitiram sua realização. E na 44ª sessão de 1º de agosto de 1840, o presidente Aureliano de Souza e Oliveira Coutinho confere a importância que tem esta expedição a partir dos estudos que ele tem realizado sobre o nível atingido pelas antigas civilizações na América. E a pesquisa científica outorga suporte para a realização desta expedição, e é esta pessoa que encarna o sujeito colonizador branco, que impulsiona esta busca do Eldorado, fazendo uso da ciência para achar este mito.

Assim, é possível perceber nas opiniões do autor o que já se tem falado com antecedência. Pois o autor reproduz um conceito frequente na América, neste período, que é a existência de sociedades de “índios” com um desenvolvimento cultural suficiente para comprovar que atingiram civilização, segundo a epistemologia ocidental. Esta afirmação tem sustento na realidade da intelectualidade americana, pois as ideias de Souza também estão presentes em outros intelectuais americanos, como podemos ver no México, Argentina, Peru e outros países.

Em quanto aos meus estudos sobre a história primitiva dos autochtones do Brasil, e da América em geral, consta-me, como facto geral, que toda a povoação primitiva das Américas viveu em tempos remotíssimos em um estado muito mais civilizado do que aquelle em que achámos tanto os Mexicanos do nosso tempo, ou outros povos montanhesees, como o Indios selvagens do Brasil. [...] e seria certamente assumpto interessantíssimo indagar as principaes causas dessa decadência e degradação (IHGB, tomo II, p. 414).

Esta construção fez possível a deslegitimação do “índio” para justificar sua pouca participação no projeto político nacional. Em contraste, era utilizada a sua materialidade para o benefício do Estado. Assim, as opiniões de Souza constituem uma prova, em si mesmas, do colonialismo e do seu jeito de operar inseridas no imaginário das pessoas que compõem a sociedade brasileira, e tornasse possível a execução de ações em detrimento da materialidade autóctone, legitimando, mediante a prática, o colonialismo. Tudo isto, no contexto de um tecido continental que abrange a grande parte dos intelectuais americanos, que compartilhavam estas ideias.

Dentro desta mesma lógica, a intenção do autor era conferir que no território brasileiro existiram as civilizações com maior relevância em relação às outras pertencentes à América: “[...] os meus estudos apontao para o Brasil o logar onde residem ainda as maiores lembranças do tempo antigo, e vem a ser os matos entre os rios Xingú, Tocantins e Araguaya” (IHGB, tomo II, p. 414). Pois, nessa área residem os Tupis (os Apiacás, Ges, Mudurucús, etc) que, segundo ele, ainda falavam a língua Tupi: “[...] eles devem ser considerados como depositários da Mythologia, tradição histórica, e restos de alguma civilisacao dos tempos passados” (IHGB, tomo II, p. 414).

E diz que é necessário o apoio para a formação da empresa para procurar a cidade do Eldorado. Esta conexão próxima aos organismos estatais mostra a relação entre Estado-sujeitos. E, comprova assim, que a colonização ultrapassou todos os estratos sociais.

Expediente – Illm. E Exm. Sr. – Sua Magestade o Imperador, tomando em consideração a representação do Instituto Histórico e Geographico Brasileiro, em que supplica se auxilie a empresa por ele confiada ao Cônego Benigno José de Carvalho e Cunha, da investigação de uma cidade abandonada, que se suppoe existir nos sertões da Província da Bahia; e inclinado sempre para coadjuvar a tudo quanto possa ser de utilidade ao Império: Houve por bem mandar expedir avisos não só ao Ministério da Fazenda, para que na Thesouraria d'aquella Província se entregue ao referido Cônego a quantia de seiscentos mil réis para as despesas da viagem, que tem de empreender, como também ao da Justiça, para ser dispensado de todas as obrigações da cathedral, em quanto estiver occupado em tao importante comissão (IHGB, tomo III, p. 498).

Até este ponto, reiteramos que os elementos mencionados estabelecem uma conexão entre a apropriação daquele conceito de civilização eurocêntrico, que, forçosamente, o Império do Brasil quer achar nas civilizações autóctones presentes no seu território, e a apropriação desta materialidade que pensam existir na suposta cidade perdida. Tudo isto efetivado na relação entre o Império do Brasil-sujeito-colonizador branco. E, a partir de múltiplas discussões, no tomo III se fez efetiva a solicitude para realizar a expedição com o objetivo de achar o Eldorado. E se menciona que não dando certo, poderia ser aproveitado o investimento para esta expedição com o objetivo de achar novos territórios. Através desta posição do governo brasileiro se reafirmam a ideia de que o mito do Eldorado e a busca e venda de materialidade autóctone estão vinculados e servem como vasos comunicantes mediante os quais é executada a colonização dos imaginários, apropriando-se e submetendo a materialidade em benefício dos Estados Nacionais.

[...] Honra seja feita ao sábio Governo do nosso Immediato Protector o Senhor D. Pedro II, que anuindo às nossas supplicas, e conhecendo a glória e utilidade, que deve resultar ao Império d'esta grande e arriscada empresa, se dignou pelo nosso benemérito Vice-Presidente o Exm. Ministro do Império protegê-la eficazmente, proporcionando ao Instituto os meios necessários para ser levada a efeito. Uma tal tentativa, Srs, é sempre gloriosa aos que a empreendem; e quando se não chegue ao desejado efeito, a descoberta de terrenos, que podem ser vantajosos ao Estado. Compensará de certo os esforços que se fizerem com este fito. Assim o Brasil tem sido devassado em muitas partes do seu interior, e tem pago superabundantemente as fadigas de affoutos aventureiros, com tesouros, de que ainda se aproveita o Estado (IHGB, tomo III, p. 528).

Assim, reiteramos aqueles mitos antigos que se fundiram com as ideias de Martinho de Mendonça e que criaram O Eldorado brasileiro, adaptados ao século XIX e, mesmo que não tenham encontrado nada, a importância desta documentação reside em nos apresentar como é que todas as nações americanas precisavam legitimar-se através de elementos pertencentes a um passado que confirmasse sua civilização. Em outras palavras, consistia na busca da legitimação dentro dos padrões estabelecidos pela modernidade europeia, através da

instrumentalização do acervo cultural produzido pelos “índios”. Esta expedição foi parte de outras tentativas arqueológicas, linguísticas e etnográficas pertencentes ao IHGB, com o objetivo:

[...] de se ter acesso a uma cultura estranha – a dos indígenas existentes no território –, cuja inferioridade em relação à “civilização branca” poderia ser, através de uma argumentação científica, como pretendiam, explicitada. Por outro lado, este mesmo instrumento capacitaria o investigador da história brasileira a recuperar a cadeia civilizadora, demonstrando a inevitabilidade da presença branca como forma de assegurar a plena civilização (Salgado, 1988, p. 11).

Em síntese, o fio que une as duas realidades exploradas neste trabalho é a ingerência das ideias modernas ocidentais nas práticas sociais em detrimento dos acervos culturais pertencentes às sociedades autóctones, sendo essa a busca do Eldorado e as buscas de materialidade autóctone no Peru, que exploraremos depois. Finalmente, como já é sabido, no Brasil nunca foi achado o Eldorado e houve outros tipos de espólio material – vinculados à arte sacra e aos livros raros –. Mas, no Peru, se manteve o espólio na materialidade autóctone e se continuou falando sobre o Eldorado como um elemento mítico, que o Estado nunca viu de maneira séria.

1.3. A visão do Estado peruano da Materialidade autóctone

Em conformidade com as fontes revisadas, observa-se que ao não existir registros da época que provem uma materialidade monumental ou outras documentações de objetos achados em ouro e prata na parte brasileira, não se constituíram manuais ou um aparelho legal bem instituído que problematizasse sobre como seria abordada a questão da materialidade autóctone nessa região. A situação, contudo, era diferente na parcialidade peruana, pois existe uma criação tanto legal quanto bibliográfica das produções autóctones que já tinham sido mapeadas desde o período colonial, sendo a última importante visita, nos finais do século XVIII, que gerou um registro gráfico e manuscrito, feito pelo bispo Jaime Martínez de Compañón, na parte norte do atual Peru.

Essas continuidades contribuíram para que a materialidade das civilizações autóctones no espaço peruano esteja enquadrada na visão sobre a materialidade das civilizações autóctones desde um espírito dos invasores ocidentais das civilizações originárias localizadas no atual espaço do Peru. Desde o começo da invasão observa-se uma preocupação para obter o que eles chamam de tesouros. Os envios de objetos de ouro e prata, iniciados por Cristóvão Colombo, passando por Francisco Pizarro até os vice-reis, que se localizam cronologicamente no final do período colonial, estão focados na questão das produções materiais feitas pelos sujeitos

autóctones, revelando a centralidade atribuída às produções materiais dos sujeitos autóctones, o qual deu um suporte à permanência de um imaginário colonial associado à materialidade, a mesma que foi submetida também a tratamentos em detrimento de sua com figuração epistemológica original (como vamos observar no cap II e III).

Este fenômeno foi tão importante que, inclusive, foi criada uma legislação a respeito de como teria que ser tratada a materialidade das civilizações autóctones. Em 1549, foi promulgada uma Real Cédula, e em 1680 foi promulgada a legislação sobre huacas¹². A esse respeito, Luque (2012) fez um trabalho sobre os livros das huacas (espaços sagrados) no período colonial e de como o governo da Coroa Hispana fez um controle sobre a materialidade enterrada no espaço invadido e dominado pelos espanhóis, onde sublinha a promulgação de algumas leis que achamos interessantes para compreender o que seria depois o espírito da legislação do Estado republicano do Peru com respeito às huacas.

Da legislação considerada é possível sublinhar: “Que en descubrir tesoros se guarde a forma desta ley” (Ley 1, Título 12, Libro 8). “Que de los tesoros hallados en sepulturas, oques, templos, adoratorios, ò heredamientos de los Indios, sea la mitad para el Rey, haviendo sacado los derechos, y quintos” (Ley 2, Título 12, Libro 8). “Que el que hallare sepulturas las registre” (Ley 3, Título 12, Libro 8). “Que en el descubrimiento de tesoros, Guacas, enterramientos, y minas se guarde con los indios lo ordenado con los Españoles” (Ley 4, Título 12, Libro 8). “Que los Visitadores, è Iglesias no tienen derecho à los tesoros, ni bienes de Adoratorios, y Guacas, y el ganado se aplique al Rey” (Ley 5, Título 12, Libro 8). “Que no se traigan Indios a buscar sepulturas, ni hazer hoyos para sacar tesoros” (Ley 14, Título 10, Libro 6).

Deste conjunto de legislações, ressaltamos que o governo vice-real instituiu leis para regulamentar a aproximação com a materialidade autóctone, estabelecendo quem podia ou não ter acesso a ela e determinando a parcela dos achados que seria apropriada pelo governo. Com essa regulamentação, torna-se possível, pela primeira vez, desde um conduto legal, a separação do sujeito autóctone com sua materialidade.

A permanência dessa lógica na legislação do século XIX é mais uma evidência de que a colonialidade não só é mantida, mas, de fato, ultrapassa a barreira conceitual e é exercitada em detrimento das etnias não europeias para conseguir sua eliminação. Nesse sentido, tal

¹² “*Huaca*” é um termo utilizado para fazer referência aos espaços sagrados onde os sujeitos autóctones praticavam cultos a seus deuses.

dinâmica pode ser compreendida como uma pulsão “*tanática*” (relativa à morte) porque são ações que visam ao desaparecimento desses povos.

Sob o pretexto da civilização, os colonizadores colocaram a sua própria estética como padrão universal de beleza, se colocaram como seres biologicamente mais evoluídos e, finalmente, se autoproclamaram como portadores dos elementos culturais mais desenvolvidos. Tudo o que escapava ao espectro do sujeito colonizador ocidental era considerado de menor importância, inferior ou primitivo – ideias que utilizadas para desqualificar lhes.

Após a invasão, seguiram-se a apropriação de bens e recursos, submetimento, aculturação e a proibição de suas práticas culturais. Inicialmente, esse processo se deu por meio da chamada “Extirpação de idolatrias” e, depois, foi continuado pelo Estado nacional peruano em conjunto com a igreja. À medida que isto acontecia, os sujeitos autóctones ficavam sem poder legal algum sobre a materialidade.

O colonialismo constitui a base do espírito da depredação, como se entende na atualidade.

As leis promulgadas pelo Estado peruano no século XIX estavam alinhadas a esse mesmo paradigma epistemológico, logicamente, com adaptações ao contexto local, mas sua essência permanecia inalterada. Desde o início até meados deste século, as legislações vinculadas, em algum nível, à materialidade autóctone, focavam em tópicos como: assuntos “indígenas”; controle de rebeliões; reorganização social; tenência de materialidade autóctone; criação de bibliotecas, museus, sociedades de conhecimento, instituições educativas – todas voltadas ao que se considerava de ilustração. Esses dispositivos revelam a atuação de um Estado voltado ao controle da sociedade peruana; da confirmação da pertença de cada pessoa a um determinado estrato social; da supressão de expressões da cosmovisão das sociedades autóctones; da imposição da ilustração europeia, como uma tecnologia de dominação; sendo todas sintetizadas no controle da cidade e do país, alinhado à negação do sujeito autóctone como um ser pleno, digno de existência própria desde seus cânones.

E com respeito àquelas leis que estiveram vinculadas diretamente à materialidade autóctone, a carta escrita pelos deputados secretários: Jervacio Alvarez y Agustín Galiano ao “*Ministerio de Gobierno y Relaciones Exteriores*”, com data de 09 de janeiro de 1840, quase na metade do século, estabelece que: “O Congresso em sessão desta data tem resolvido que todos os peruanos que queiram trabalhar na descoberta de tesouros ocultos, conhecidos com o nome

de Huacas, podem fazê-lo livremente, sem estarem obrigados a pagar pelo que descobrissem os direitos que exigem nas leis antigas” (1840, p. 1) (A tradução é nossa).

A partir da citação observada, percebe-se a criação da ideia de tesouro como uma fetichização da materialidade. Este processo não considera a natureza original com que foi feita – muitas vezes com fins rituais, utilitários ou intimamente simbólicos – outorgando-lhes, em lugar disso, um valor de ganho e posse que só faz sentido numa lógica mercantilista ou capitalista, onde transitam os “viajantes”, “descobridores”, entre outros que compõem o espectro do sujeito colonizador europeu. Assim, nesse imaginário, essa materialidade deixa de ser compreendida como criação de contextos culturais específicos, levando significados e afetividades por parte de seus criadores a serem vistos como mercadorias ou “objetos exóticos”. A romantização dos viajantes “aventureiros”, que procuravam se beneficiar da materialidade destas etnias, tem conseguido a distorção do sentido destas práticas, que têm influenciado a legislação e que reflete essa visão.

E por que pensamos que esta materialidade tem sido distorcida e pensada como uma mercadoria? Pois, o Estado peruano fazia contratos, como se fossem trabalhadores formais de uma empresa. E, na verdade, legalmente, eram trabalhadores porque seu agir estava dentro da legislação. Então, estamos frente a uma nova maneira de se aproximar à materialidade autóctone, onde o Estado peruano foca na parte comercial, anulando suas realidades epistemológicas rituais, que deram origem a estas materialidades.

E a realidade objetiva evidencia que este ideário e estas normas se fizeram efetivos. Razão pela qual o Peru teve uma grande quantidade de pessoas, com ou sem vínculos com o Estado nacional, procurando estes “tesouros”. Inclusive, a partir das produções textuais, podemos saber que a intelectualidade peruana também esteve influenciada pelas ideias da modernidade europeia, que estavam dirigidas em detrimento do sujeito autóctone e a sua produção cultural. Em alguns podemos perceber claramente esta linha de pensamento, como em Ricardo Palma, Clemente Palma¹³ (filho do anterior intelectual), Clorinda Matto de Turner, Riva Agüero, entre outros. Inclusive, no caso de Ricardo Palma existe documentação que indica

¹³ E, sobre seu filho, ele tem um texto intitulado: “*Las razas degeneradas*” onde ele vai defender a ideia de que o produto da exploração das populações indígenas e africanas pertence a raças que não vão ajudar o desenvolvimento do Peru e que precisam de migração europeia. Conseguindo integrar uma estrutura do pensamento que vai contra as populações subalternizadas e também com ações (agência) realizadas por Ricardo Palma contra a cultura material das populações indígenas.

a presença deste escritor em escavações de “*huacas*” para obter “tesouros”, quando era diretor da Biblioteca Nacional do Peru.

A abertura do Estado peruano para o espólio, mesmo que esteja dentro da legislação – pois é uma maneira de legalizar uma agencia contra as práticas culturais de algumas parcialidades de cidadãos –, reverbera na alimentação da cadeia de exportação de materialidade autóctone, que termina nos principais museus da Europa. Pela própria característica do espólio, não existem registros específicos onde, nem quando foram levadas essa materialidade, mas o que fica claro, longe de deslegitimar o ponto de nosso argumento, nos habilita a pensar nas diversas maneiras, muitas vezes corruptas, de levar a materialidade porque é conhecido que muitas vezes não foram registradas com o governo peruano. E isto se sabe porque existem coleções na Europa que, os viajantes tem registrado como data o século XIX, mas não existe informação de ele ter declarado ao Estado peruano essas peças.

O Scherzer tomou a materialidade das civilizações autóctones localizadas na área de Arica, ao sul do Peru, e atual território chileno ganho após a “*Guerra do Pacífico*”. “[...] Eu trouxe o crânio de um índio das proximidades de Arica, o que é extremamente raro por causa da deformação, que provavelmente vem como resultado da colocação de bandagens circulares” (Scherzer, [1859]1969, p. 64). Mediante esta citação podemos entender, de novo, que os autóctones estavam fixados na ideia de “curiosidade”, como se podem observar nas publicações, e em revistas da época, sobre as deformações corporais, os elementos “raros”, o qual também acarretava o interesse em pegar eles para que sejam incorporadas nas coleções dos viajantes.

Este mesmo viajante fala sobre a questão das compras e vendas de materialidade, onde são tratadas como transações normais. E, com efeito, não existe nenhum respeito pelos cemitérios, nem pelas tradições e crenças das civilizações autóctones e, logicamente, de seus herdeiros, pois não eram considerados sujeitos.

Fizemos uma excursão ao cemitério vizinho, onde cinquenta crânios humanos foram empilhados. Todos pareciam bons, descoloridos e preservados, mesmo alguns ainda com cabelo. Os olhos estavam secos em todos os crânios, não eram brilhantes, nem cristalinos, como às vezes encontrados em antigos túmulos indianos, que são oferecidos para venda aos turistas. Esses supostos “olhos cristalizados”, dos quais um comerciante italiano possui vários sacos cheios, provêm de uma espécie de molusco (*Loligo gigas*), e serviam aos índios para adornar seus mortos (Núñez, [1859] 1969, p. 68).

Estes testemunhos, em conjunção com as fontes sobre outros viajantes, nos ajudam a projetar o universo, desde o particular ao geral, para entender especialmente o espírito que

modela a maneiras atuais de espólio. Considerando que o espólio é uma expressão da modernidade ocidental.

No museu de “Quai Branly” e no “Museu Etnológico de Genebra”, tem preservados em suas coleções diários de viajantes, e, mediante estas informações, observamos seus testemunhos, a situação da materialidade das civilizações autóctones do Peru e sobre algumas sobrevivências de práticas culturais autóctones, que vamos ver mais para frente.

Assim, o Estado, em cumplicidade com estrangeiros e peruanos, com dinheiro financiou expedições e constituíam-se como os novos “proprietários” desta materialidade¹⁴. Os sujeitos colonizadores, que compunham o Estado peruano, continuaram criando ferramentas para consolidar estes pensamentos, como foram as leis. Em três de junho de 1836 se emite um decreto para criar um museu nacional peruano. Neste decreto foram definidos vários aspectos dos elementos que seriam guardados no museu, que é um espaço feito pela necessidade de controlar e deformar a natureza original da materialidade, própria de um espaço definido. No início deste decreto, Luis José Orbegoso, marechal do Estado Sud peruano, é ciente e reconhece o que os autores do IHGB já falavam. “Que abundado o país em preciosidades dignas da contemplação do naturalista, tem se cuidado a melhora e adiantamento do pequeno museu nacional” (1840, p. 1). E, por esta razão, foi necessária a criação de um museu para conseguir a “ilustração e arrumar de um modo permanente os estabelecimentos científicos” (1840, p. 1). Aqui existe uma ideia que também é achada nos artigos dos brasileiros que estão no IHGB. Esta ideia é o conceito de ilustração que tem que ser utilizado para justificar o progresso no país.

Além disso, é necessário criar o museu nacional para ilustrar aos peruanos e ser apresentados aos estrangeiros. E o mecanismo para enriquecer o museu foi a aquisição de materialidade mediante a venda de elementos duplicados “as que tenham duplicadas, a consulta do subdiretor serão trocadas ou vendidas para comprar outras” (1840, p.1). E compras de materialidade são procuradas entre os cidadãos para que doem ou vendam ao Estado as “preciosidades” que possuam. Do mesmo jeito: “Serão trasladadas ao museu todas as coleções pertencentes aos três reinos da natureza que correspondam ao Estado e se achem em outros estabelecimentos, como assim mesmo as coisas preciosas e antiguidades de toda classe” (1840, p. 2). Nessa mesma linha de pensamento, através de um decreto datado em março de 1841,

¹⁴ Entre os estrangeiros que tiveram uma presença marcante no tráfico de bens culturais, se encontra o alemão Augusto Berns. Ele chegou ao Peru na segunda parte do século XIX e teve relação direta com o presidente Andrés Avelino Cáceres, realizando uma série de expedições (chegando inclusive até Machu Picchu) e negociando com o Estado peruano sobre a materialidade indígena achada nestes espaços.

confere a posição do Estado peruano com respeito à materialidade. Pois, através do Ministro do Governo, controla o museu, porque ele também é o diretor do museu nacional. E, mediante suas funções, vai encaixando em seus conceitos o que é uma materialidade mais ampla e complexa do que os termos utilizados nos documentos oficiais. No documento, fala-se da existência de um inventário e de classificações, que ajudariam a registrar, mas também outras características do fenômeno. “[...] um inventário prolixo e preciso de quanto contém o estabelecimento por ramos, classes e espécies designando a origem, tamanho e peso no que fosse possível, sua procedência e outras pessoas que lhes tivessem doado; e reemitira um exemplar para que fosse imprimido e arquivado no Ministério do trabalho (1840, p. 1) (Tradução é nossa).

Estas ferramentas legais não só estavam ao serviço da criação de espaços representativos da nação peruana, destinados a apresentar o que eles achavam de si mesmos, como um Estado-nação civilizado. No mesmo ano (1840) é assinado um decreto em que o Congresso promove a atividade de espólio. “O Congresso em sessão desta data tem resolvido que todos os peruanos que desejem trabalhar na descoberta de tesouros ocultos, conhecidos com o nome de Huacas, possam fazê-lo livremente sem estarem obrigados a pagar pelos que descobrirem os direitos que exigem as leis antigas” (Ministerio de Relaciones Exteriores, 1840) (a tradução é nossa)

Finalmente, o inventário é uma ferramenta que, junto à classificação, está na direção de conseguir a dominação da materialidade autóctone e dos criadores dela, com o objetivo de impor novas nomenclaturas a estas criações.

Com base nos testemunhos de viajantes anteriormente apresentados – que falavam sobre terem observado rituais fazendo uso da materialidade – e nas proibições impostas pelo Estado peruano sobre as práticas rituais autóctones, sabemos que a intenção era levar estas criações culturais para o museu nacional, proibindo seu uso ritual para serem “preservadas”. Assim, tais objetos passaram a ser submetidos a instrumentos de medição e classificação, recebendo novas nomenclaturas.

Isso quer dizer, categorias como origem, peso, tamanho, ou doador, não eram dimensões da realidade da materialidade que tenham sido nucleares para as etnias autóctones e muito menos a necessidade de “preservar” algo. Esta é uma preocupação que é originada pela categoria da temporalidade linear, que, ao avançar o tempo, gera uma sensação de afastamento que não existe na epistemologia autóctone porque tudo está conectado e, através de rituais, eles se conectam com o que no Ocidente é compreendido como o passado.

Cinco anos depois, confere o que foi falado ao longo desta parte do texto, pois em vinte e seis de setembro de 1845, o tópico de comprar para melhorar as coleções e assim nos apresentar aos estrangeiros como um país rico continua sendo uma preocupação constante para os membros desta instituição.

Publique-se e circulem ordem aos prefeitos dos demais departamentos para que colem metais, antiguidades e demais objetos bizarros pertencentes à história natural, satisfazendo seus legítimos preços, a fim de que aumente-se o Museu desta capital, como corresponde a um país que abunda em preciosidades deste gênero; servindo esta prevenção de regra invariável, pois só assim conseguiriam que o Museu do Peru oferecesse, tanto a nacionais como a estrangeiros, objetos ricos e extraordinários que servem de mostra dos dons com que a natureza favoreceu a este chão (Carpio, 1845, p. 1) (A tradução é nossa).

Pelo descrito, podemos entender que estas práticas eram cotidianas e constantes, e foram desenvolvidas desde as instituições até o sujeito comum. O texto de Mariano Eduardo de Rivero¹⁵, que foi o primeiro diretor do Museu Nacional do Peru, e do Dr D. J. D. Tschudi, intitulado *Antiguedades Peruanas*, publicado em 1841, é o primeiro tratado sobre a materialidade autóctone no Peru, constitui um texto sumamente relevante para compreender a visão do Estado peruano.

Ao finalizar esta parte, compreendemos que o conceito do sujeito colonizador ocidental operou desde a estrutura institucional peruana até os peruanos, como intelectuais, empresários ou pessoas comuns. Ele tem interiorizado este conceito que executa a colonização. A partir do reconhecimento desta estrutura de pensamento, no interior das sociedades americanas, é possível entender o agir e a orientação do mesmo.

O agir vai nos permitir caracterizar o fenômeno, os conceitos, as adaptações dos mesmos, a aplicação em cada realidade e como as narrativas se relacionam, gerando um subproduto do colonialismo, com elementos próprios das culturas políticas e das sociedades em geral, da região, que são incorporados ao colonialismo ocidental.

Nesse sentido, o que fica claro é que a visão do Estado peruano e da população constituída por nacionais e estrangeiros, que ficaram no país por longos períodos, está enquadrada no colonialismo e é evidenciada pelas regulamentações do Estado, pelas escavações feitas pelos agentes da sociedade e pela repetição de conceitos criados no seio do pensamento

¹⁵ Ele assumiu o cargo em 1826 e teve conhecimentos de primeira mão sobre os acervos que havia neste museu, a partir do qual fez seu livro.

eurocêntrico, como podemos evidenciar através do termo “raro”, “preciosidade”, e a deformação do conceito de “huaco”.

Agora, num plano geral, o que deixa claro este capítulo é que, tanto no Brasil quanto no Peru, a busca do Eldorado e a maneira de se aproximar à materialidade autóctone são expressões claras da manutenção do colonialismo, independentemente das mudanças que trouxe o século XIX. Embaixo do argumento da civilização, da ciência e do progresso, os Estados nacionais legitimam a fetichização da materialidade, do espólio e, com aquilo, a separação entre os sujeitos autóctones e suas produções culturais. Acarretando que a materialidade sofra uma desnaturação pela desconfiguração de sua epistemologia que lhe deu origem e a imposição de outras ideias que não tinham relação com ela. Assim, a materialidade deixou de ser interpretada mediante seus atributos rituais, simbólicos e cosmológicos, para passar a operar como mercadoria, material científico, ou objeto que represente a nação peruana ou brasileira. Então as reconfigurações vão movimentando estas materialidades, segundo seja necessário, as concepções nacionalistas, científicas ou econômicas ou todas elas em determinadas circunstâncias, como são as transações econômicas. Em consequência, o seguinte capítulo está dedicado a ampliar estas discussões.

Capítulo II: Os sujeitos, os museus e os discursos

Os sujeitos, por definição, vão estar em função à tradição filosófica do lócus onde são pensados. Assim, observamos nesta comparação como é que foi concebido o sujeito desde os Estados. A partir do observado no capítulo anterior, sabemos que os considerados sujeitos eram só os ocidentais, ao se posicionarem como os portadores do conhecimento, desestimando os importantes aportes dos outros grupos humanos. E, é precisamente esta ideia que reverbera nas linhas de pensamento seguidas nos museus e nos intelectuais do período, como vamos ver no presente capítulo.

Nesse sentido, é preciso compreender como é que entendem a materialidade por parte dos intelectuais que estão no espaço do Peru e do Brasil. E, assim, observar os conceitos e discursos que se constroem ao redor da materialidade autóctone em ambos os espaços em comunhão com a Europa.

2.1. Dois cientistas americanos: civilização e humanidade

Na América, já desde o século XVIII, existiram sociedades de conhecimento, as quais estavam dirigidas a ilustrar estes espaços. Por esta razão, Francois Xavier-Guerra diz:

Nos meios de comunicação ilustrados do final do século XVIII, ainda muito restritos, a imprensa ocupava um lugar ambíguo: permitia uma melhor circulação de seus escritos e, por meio dos jornais, de notícias e informações; no entanto, no que diz respeito à população como um todo, seu papel foi concebido, do ponto de vista pedagógico, como um meio para ilustrar ao povo, para formar a opinião. A opinião aqui se referia a um espírito público que precisava ser remodelado (2002, p. 362) (A tradução é nossa).

E, embora a existência dos jornais fosse ambígua no contexto, foi um mecanismo utilizado pelas elites e pelos governos locais. Assim, as sociedades de conhecimento constituem uma tecnologia de poder aplicada no contexto americano para manter o colonialismo ocidental. As mais conhecidas nestes espaços foram: a Sociedade Literária do Rio de Janeiro e a “*Sociedad de Amantes del País de Lima*”. Ambas quase no mesmo período cronológico e motivadas pelas elites coloniais com influência do governo, até certo ponto.

A Sociedade Literária do Rio de Janeiro foi criada em 1786, nas últimas décadas do século XVIII. Entre seus membros mais importantes, podemos destacar: Silva Alvarenga, Mariano Pereira da Fonseca, entre outros. O objetivo da sociedade era refletir sobre as questões vindas de fora, como a Revolução dos Estados Unidos, a Revolução Francesa, os assuntos científicos conversados na Europa, entre outros. Nesse sentido, podemos afirmar que o objetivo deste jornal era as mudanças nas estruturas políticas mundiais e ilustrar o que se entendia por Brasil, nesse contexto.

Pela parte peruana, o semanário “*El Mercurio Peruano*” e o corpo de intelectuais, chamado “*Sociedad de Amantes del País de Lima*”, teve um desenvolvimento desde 1791 até 1795. E foi um dos jornais mais importantes desta parte do mundo e, possivelmente, das áreas que a Coroa Hispana tinha invadido. O principal objetivo do semanário era: “[...] para tornar mais conhecido o país que habitamos, este país contra o qual autores estrangeiros publicaram tantos paralogismos” (Mercurio Peruano, 1964: I, p. 1).

Em nosso trabalho sobre este semanário, Dioses (2020), aprofundamos o estudo das questões vinculadas ao fenômeno da colonização através deste jornal, onde, entre muitos outros elementos, observamos conceitos colonialistas – como o bom selvagem – que vão sendo estabelecidos, pouco a pouco, no imaginário deste território.

No *Mercurio Peruano* destacam-se discussões sobre a Revolução Francesa; a obediência aos monarcas; o conhecimento do território invadido pela Coroa hispânica; a ilustração. Dentro deste último eixo, merecem destaque as questões sobre o corpo dos seres vivos – como a presença dos gigantes, as deformidades, deformações nos órgãos gêmeos – que sempre são localizados em povoações não europeias. Assim, podemos conferir que os temas discutidos são muito semelhantes, por não dizer os mesmos, aos que foram abordados na Sociedade Literária do Rio de Janeiro.

Essas observações demonstram uma clara orientação política evidente: promover o controle político e social, que reforce a superioridade dos europeus e de seus descendentes na América. Dando lugar a uma narrativa científica – e em toda ordem de coisas –, que desqualifica os saberes, os corpos e todas as outras dimensões dos não europeus.

Estes antecedentes ajudam a pensar como estão se configurando as ideias em ambos os espaços e a entender as influências no século XIX, porque é claro que as pessoas que estão refletindo sobre a situação no século XIX têm sido influenciadas pelas leituras e pelos autores que as precedem.

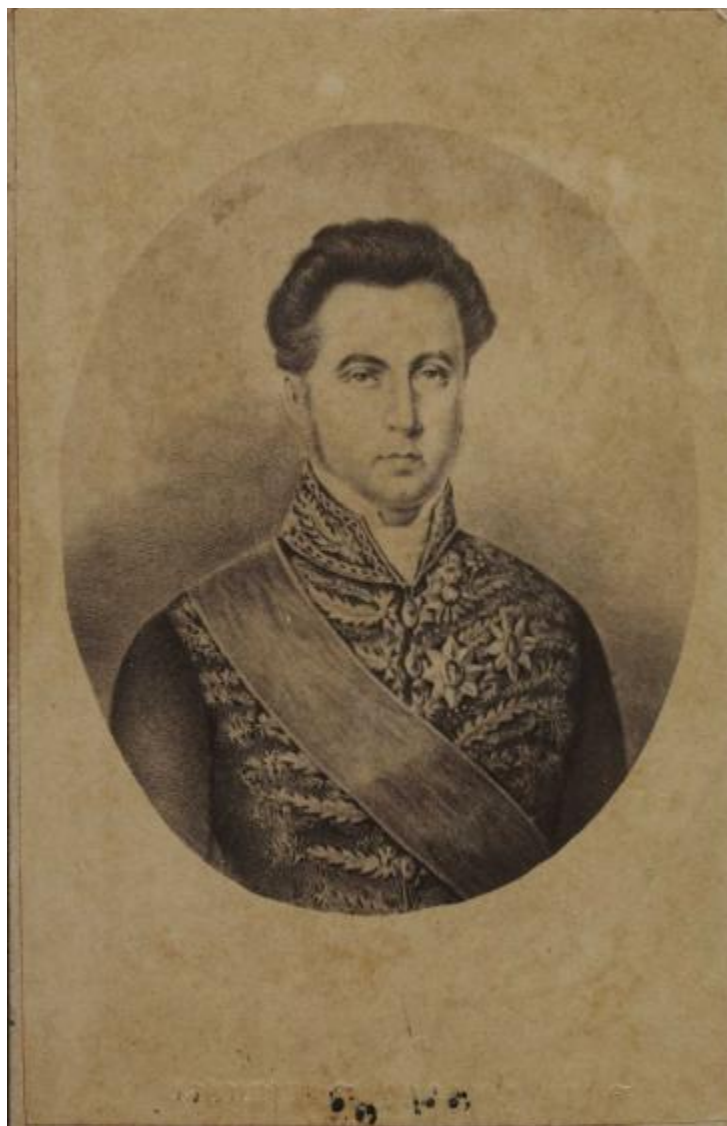
Os intelectuais que vão continuar assumindo o esquema do portador do conhecimento para ilustrar ao povo, no caso brasileiro, são, em parte, os pertencentes à revista do IHGB, por ser este o braço intelectual da estrutura política do império. E, no caso do Peru, apesar da existência de vários jornais no período e de uma vida intelectual agitada, não houve um jornal estatal; por isso, vamos nos focar em uma das produções de especial relevância em termos de estudos sobre materialidade autóctone localizada no espaço peruano: o livro “*Antigüedades Peruanas*”, da autoria dos intelectuais Mariano Rivero e do Dr. Tschudi.

Essa obra é significativa por ser, até então, o único tratado (manual) de arqueologia produzido no Peru. E, por ser o Mariano Rivera intelectual e ministro peruano, o qual outorgava a esta obra uma extensão do pensamento compartilhado no Estado nacional peruano, já que seu autor era um agente deste Estado nacional.

Voltando para o caso brasileiro, segundo Iglésias (2000), existe toda uma genealogia de intelectuais brasileiros que não só herdaram as técnicas e o conhecimento das humanidades, mas também estabeleceram pontes com o imaginário do período colonial, que foi atualizado e, inclusive, reafirmado por ser o Império do Brasil quem continuaria dirigindo o agir da sociedade brasileira.

Nesse sentido, o IHGB foi o ponto-chave para dar continuidade aos discursos presentes no período colonial por tratar-se de um espaço onde os intelectuais mais representativos plasmavam suas ideias. A lista dos seus participantes é longa, mas só por mencionar alguns: Antônio José de Paiva Guedes de Andrada, Aureliano de Sousa e Oliveira Coutinho (Visconde de Sepetiba) – ver figura 1 –, Bento da Silva Lisboa (Barão de Cairu), Caetano Maria Lopes Gama (Visconde de Maranguape), Cândido José de Araújo Viana (Marquês de Sapucaí), Emílio Joaquim da Silva Maia, Francisco Cordeiro de Silva Torres de Sousa Melo e Alvim (Visconde de Jerumirim), Francisco Gê Acaiaba de Montezuma (Visconde de Jequitinhonha), Januário da Cunha Barbosa, Conego Benigno José de Carvalho e Cunha, entre vários outros.

Figura 7 Aureliano de Souza e Oliveira Coutinho



Fonte: Acervo da BNB

Por causa da amplitude de intelectuais, só temos escolhido ao Conego Benigno José de Carvalho e Cunha, por ser um sacerdote de origem português e naturalizado brasileiro¹⁶, membro importante desta revista, cientista, agente do Estado nacional brasileiro, e por estar envolvido na busca do Eldorado, na Bahia.

Este sujeito, europeu, com formação educativa ocidental, age na construção do imaginário brasileiro do século XIX, em duas dimensões importantes: a primeira é a criação de um imaginário nacional com ingerência na construção dos antecedentes para se posicionar

¹⁶ Podemos revisar a pesquisa de Pereira (2022) onde apresenta o processo de naturalização e outras informações sobre sua biografia.

como civilizado, mas deixando claro que os “índios” (povoação autóctone) precisavam de ser “civilizados” e a segunda é uma criação de um discurso em função ao continente.

Ambos os pontos são importantes porque deixam claro que o Brasil, entre outras razões, pelo seu tamanho, precisava de ferramentas que garantissem a coesão territorial e, para isso, precisava, além das outras ações comentadas anteriormente, de um imaginário nacional que justificasse a importância do Brasil.

No entanto, esse imaginário também foi pensado para enfrentar os outros imaginários sociais criados pelos outros países da América porque o Brasil precisava se estabelecer hierarquicamente em função da região. Neste sentido, a operação deste agente tem um fundo ideológico porque é o ocidental que está gestando a maneira como os Estados vão se imaginando entre eles, norteando as relações desde a importância atribuída por cada um deles.

Esta mesma estrutura vamos observar ao longo do século XIX entre as nações americanas. Existem claros exemplos que partem da premissa da civilização no sentido ocidental. O discurso do general Sarmiento, que achava necessário colonizar e “civilizar” o interior da Argentina, especificamente ao sul, pelo qual fez a campanha do sul (1879), não foi outra coisa senão uma invasão aos territórios ocupados por povos autóctones estabelecidos no deserto argentino. Uma ideia semelhante acontece no Peru com os intelectuais refletindo sobre as “raças degradadas”, achando que por causa da exploração colonial os “índios” não podiam ser uma peça-chave para o desenvolvimento, e por isso precisavam de sangue europeu. Mas, por uma questão geográfica, a imigração foi, sobretudo, chinesa e japonesa – as quais também foram consideradas inferiores –, acompanhada de uma menor migração europeia, que se assentou em pequenas áreas da selva peruana – como, por exemplo, na atual cidade de Oxapampa.

No mesmo século, acontece um fenômeno que vincula o Peru ao Chile e à Bolívia; este fenômeno é conhecido como a guerra do Pacífico. E, entre muitas outras consequências, esta guerra deixou ver que este mesmo discurso também estava presente na guerra, razão pela qual Carmen McEvoy (2016) estuda como o Chile se autopercebe como um ente civilizador, e que a sua participação na guerra tem uma razão, além de política, moral e cultural. E, possivelmente, as outras nações também estariam criando um imaginário que parte do amplo espectro da ideia de civilização no sentido ocidental.

No seio de todas estas expressões é compreensível a emergência de sujeitos que refletem o Estado nacional brasileiro desde essa dimensão. Por esta razão, o discurso do Conego Benigno

José de Carvalho e Cunha tem que ser lido nesse fundo de recreação epistemológica nascente das emanções do pensamento ocidental europeu. “A organização e trajetória da expedição à cidade perdida relacionam-se ao processo de construção de nossa nacionalidade com base em valores e mitos da cultura europeia, em parte influenciada pela ciência romântica, e que, decerto, encontraram, no Brasil, condições de possibilidade para sua difusão” (Almeida, 2003, p. 101).

Para além da simples adaptação à realidade americana, pensamos que as mesmas são produções autônomas, com valor e sentido próprios. Criando um laboratório social onde são elaboradas novas nomenclaturas e definições de fenômenos que só acontecem na América, mas que são pensados a partir de uma matriz epistemológica ocidental¹⁷.

E, o Conego Benigno José de Carvalho e Cunha é um construtor deste pensamento, assim como os outros pensadores estão construindo esta estrutura para seus respectivos países. Este autor português, além das ideias sobre o Eldorado, como um aparelho criador de valor para o Brasil, existe outras categorias em que ele está pensando com a finalidade de estabelecer a importância do Brasil e preservar as estruturas coloniais.

A prática de procurar a cidade, fazendo uso do conceito de ciência, é uma prova da assimilação do pensamento colonialista ocidental, por ser um mecanismo oficial utilizado pelo Estado para entender a realidade brasileira.

Encarregado pelo Instituto de indagar o que houvesse de importante acerca da *cidade abandonada* nos sertões deste império, apliquei-me todo a este assumpto desde que voltei do rio de Janeiro (1º de Novembro), com destino de aproveitar mihas férias em viajar por esse respeito, logo que podesse fixar um termo, ao menos provável, para minha derrota. Um mappa circunstanciado da America Meridional, de que me fez favor o Sr. Arcebispo, e as informações que colligi de muitas pessoas, e especialmente do Sr. Dr. Remigio Pereira de Andrade, natural de Minas, de idade de 73 anos, e que tinha viajado boa parte destes sertões, e do Sr. Desembargador Mascarenhas, que desde Rio de Contas (Tomo III, ano 1841, p. 197)

Este é o ponto inicial de todas as outras agências que procuram a criação das noções sobre o Brasil. Pois, sobre esta epistemologia adaptada da realidade ocidental, é que se vai pensar sobre o que é um humano? O que é civilizado? E outras variantes que se desprendem destas duas categorias, entre as quais podemos mencionar: a raça, porque é um conceito

¹⁷ Esta pode ser a novidade, que, posteriormente, será continuada com a emergência de novos pensamentos, como: as variantes da nascente pensamento feminista, capitaneado pela Flora Tristan; o marxismo no século XX e outras novas produtos feitos a partir da epistemologia ocidental.

vinculado à biologia, que ajuda a explicar quem é humano; artefato arqueológico, resto arqueológico e seus derivados, porque é sua maneira de mensurar a evolução de determinada povoação.

As reflexões sobre o que é um ser humano não é um material abundante neste autor; no entanto, são muito importantes. É claro que para o autor existe uma relação entre os grupos humanos de origem africana e autóctone americana e o incivilizado. Quando faz referência as cidades localizadas na área da Bahia, menciona que: “[...] segundo as informações do negro do Orobó, e por isso me pensado não ir longe d’alli o rio da cidade abandonada; pois não se conhecem n’estes maninhos outras lagunas que possam sustentar povoação, e sabe-se que ali dentro não há povoação civilizada” (Tomo 12, 1849, p. 104).

Então essa relação é clara, mas a procura de uma cidade com signos de desenvolvimento, no sentido ocidental, só pode ser pensada para civilizações que já não existem mais. Esta realidade subjetiva é criada para ter um antecedente que seja um indicador de civilização, sem ter uma continuidade com as populações autóctones presentes no século XIX. E assim continuar atribuindo-lhes aos africanos e autóctones uma incapacidade para criar elementos culturais importantes – situação semelhante àquela acontecida no Peru.

E, qual é o fio que, desde o presente, junta àquele passado longínquo onde são localizadas estas civilizações importantes que já “não existem” mais? Pois, através da linguagem da mitologia, o Estado, que assume o papel de enunciador, institui-se como o continuador desta suposta civilização passada.

[...] e examinando seus rios, e assentadas, a ver se descobria algum dos signaes, enunciados no roteiro impresso pelo Instituto, da Cidade Abandonada, e de ter indagado dos Povos alguma tradição de um dos factos narrados no dito impresso, o do veado branco, que fez conhecer aos aventureiros de 1753 a existência de uma estrada, que conduzia ao alto da Serra de – Cristal –, d’onde avistaram a dita Cidade, confesso que algum tempo estive perplexo, sem saber o que faria, visto nada ter descoberto n’esta Serra: continuando porém minhas indagações diligentes, e conversando com os homens mais vistos n’estes matos” (Tomo 12, 1849, p. 102)

Assim, o espectro do conceito de humanidade abrange todos estes aspectos assinalados. Onde o africano descendente e o autóctone americano são conceitualizados como seres que, por natureza, possuem um grau de desenvolvimento menor que o atingido pelos europeus, sendo-lhes negado o status de partícipes da civilização. Além disso, como já comentamos, o Estado brasileiro ergue-se como o continuador de uma civilização já não existente e que está no imaginário mítico da nação.

Uma vez entendido o conceito de humano que sustenta este pensador, vamos a analisar como pensa a este humano em relação ao conceito de civilização. No espectro do conceito de civilização, identificamos que está composto por um halo de mistério sobre achados de objetos. E, embora não registre uma descoberta importante, em sua linguagem percebe-se esta disposição para procurar a existência de cidades “perdidas” – o Eldorado – ou, neste caso, artefatos vinculados a civilizações antigas¹⁸. Esse corpus imagético é semelhante ao observado em narrativas de viajantes que, neste século, procuravam objetos de civilizações da antiguidade.

Entretanto não me persuado que todos aquelles utensílios, que ali se tem encontrado, fossem de Moribeca, e nem que o ouro fosse por ele derretido, e por qualquer acidente ali ficasse, ou ele mesmo o sepultasse para occultal-o; porque as inscripções não são d’elle, ao que me parece, mas sim de povos mui anteriores, embora ele conhecesse e fosse o descobridor d’aquelles tesouros. Como pedi ao Sr. Dr. Lobo que me copiasse as inscripções, e elle está a partir para o Assuruá, á vista d’ellas melhor e com mais segurança poderemos discorrer e verificar minha conjectura (tomo XII, 1849, p. 526).

Neste texto, o autor vai vinculando a arqueologia com as descobertas de minas e a questão da tecnologia. No caso, fala das minas de Assurúa – na Bahía. E também menciona a maquinaria (produto da ciência), indústria, agricultura e um elemento muito importante para o Brasil deste contexto, que é a povoação do interior do império. O interessante da menção destes elementos é que todos confluem na justificativa de que o Brasil era civilizado.

Tendo a lavra das minas e sua administração merecido sempre o maior cuidado dos soberanos ou dos governos em todos os paizes cultos da Europa, armira-se o desprezo com que este fontanal da riqueza nacional é actualmente olhado no Brazil! O Brazil sem estradas, sem portos, sem canaes, sem marinha, sem machinas de indústria e agricultura, sem povoação no seu vasto interior, não lança mão do único e superabundante recurso que lhe offeresco seu riquíssimo solo para povoar seus desertos espaçosos, plantar e promover seu commercio interno, abrir comunicações fáceis em todas as direccoes, pagar suas dividas, e fomentar a indústria de seus filhos! (tomo XII, 1849, p. 526).

No seio dessa ideia emergem conceitos importantes para compreender as diferenças existentes entre a matriz de pensamento ocidental e a matriz de pensamento autóctone. Na intenção do autor de aproveitar o que a natureza oferece para o processo de “civilizar” o Brasil, evidencia-se sua noção sobre a interação do ser humano com a realidade, ao apresentar a natureza como uma força opositora que tem que ser dominada pela tecnologia e que, muitas

¹⁸ Esta mesma disposição para achar elementos de tipo arqueológico estão presentes na “*Carta Escripta ao primeiro Secretario Perpetuo do Instituto pelo Socio correspondente o Sr. Conego Benigno José de Carvalho e Cunha*”, publicada no tomo nº 4 de 1842. Também no texto intitulado: “Correspondencias”, localizado no tomo VI de 1844. Estes são só alguns textos deste tipo, na revista do IHGB se acham mais textos da mesma natureza.

vezes, comporta-se como uma “madrasta”. Essa visão revela claramente a dissociação entre o homem e o meio ambiente, diferenciando-se grandemente do pensamento das civilizações originárias, nas quais o ser humano integra e é inseparável da natureza.

As minas pois fomentadas e administradas sabiamente põem em circulação riquezas immensas debaixo de formas diversíssimas: abrem novas fontes sempre perenes de utricao e soccorro á lavoura, ao commercio e ás artes: criam e sustentam um grande numero de bracos: e diminuindo a vadiação e mendicidade das comarcas, firmam o socego e a segurança publica; espalham luzes e conhecimentos uteis por uma grande parte da nação; augmentam emfim a dignidade do homem social pelas victorias que obtem diariamente contra a natureza, muitas vezes madrastra, executando machinas e trabalhos portentosos (tomo XII, 1849, p. 528).

Encerrando o texto, o autor explicita o paradigma de civilização que considera importante: as civilizações clássicas no mundo ocidental e aquelas que tiveram contato com elas, como os egípcios e os fenícios. Em outras palavras, estabelece claramente, através destas opiniões, os paradigmas de civilização que deveriam ser seguidos. Tudo isso é sustentado por materialidade pertencente a essas e outras civilizações, que foram trazidas no século XIX, cumprindo-se o elo entre o imaginário civilizatório e o espólio material.

[...] Isto, que nos prova a história moderna, se confirma, os Egypcios, os Phenicios, Gregos, Carthaginezes e Romanos, da lavra das suas minas tiraram muito principalmente a sua riqueza; e o que mais é, a sua civilisação (tomo XII, 1849, p. 528).

Para além da economia e seus derivados – como a indústria –, o autor demonstrava especial interesse nas questões relacionadas à cidade do Eldorado e na busca de restos materiais de civilizações passadas no espaço brasileiro. De acordo com Almeida (2003), este personagem faleceu na Bahia, quase no anonimato pela vergonha de não ter achado todos estes elementos. Mas, como produto dessas buscas, deixou testemunho sobre a visão estatal dos sujeitos autóctones e a materialidade. O relato construído sobre esses povos revela que não eram reconhecidos como produtores de materialidade por ser um argumento contraditório ao argumento de sua suposta inferioridade inerente à sua biologia com respeito aos europeus – inferioridade que se projetaria nos aspectos tecnológicos e morais. Dentro dessa lógica, caberia ao Estado posicionar-se como continuador das civilizações antigas localizadas no espaço brasileiro.

No caso peruano também houve sujeitos que encarnaram ao sujeito colonizador ocidental. Geralmente, eram os que tinham cargos políticos, pertenciam a lugares auspiciosos na hierarquia social, eram descendentes de europeus. Mas quando se trata de uma sociedade colonizada, como a peruana, existe uma série de negociações que vão tornando mais complexa

esta questão, pois poderiam existir variantes que incluam várias destas características. Por exemplo, poderia ser um agente do governo, com posição política e dinheiro, mas etnicamente não europeu, como foi o caso de Monteagudo – mão direita de José de San Martín –. Neste caso, o Mariano Eduardo de Rivero é um sujeito que consegue juntar todas estas características, pois foi filho de Antonio Salvador de Rivero y Aranibar, capitão do exército real no Vice-reinado do Peru, e de María Brígida de Ustáriz y Zúñiga. Estudou no Seminário de San Jerónimo de Arequipa, ao sul do Peru. E, posteriormente, continuou sua formação na Europa, especificamente, em “*Academic Institution*” em Highgate, Londres. E, em 1817, estudou em Paris, na escola de minas e no jardim das plantas.

A origem familiar, as influências recebidas na sua casa e durante seus estudos na Europa, e a sua posição na estrutura social peruana são elementos estruturais básicos para que uma pessoa encarne ao sujeito colonialista europeu e reproduza isso.

Em adição a tudo o que foi mencionado, Rivero é importante também porque foi um dos primeiros homens de governo do Peru republicano. E, sendo ele ministro de governo, foi nomeado o primeiro diretor do Museu Nacional do Peru em 1826, cinco anos após a proclamação da independência nacional. E poderia ser considerado como um fundador da república do Peru e da visão do Estado peruano com respeito à materialidade das civilizações desenvolvidas neste espaço.

Como resultado de sua experiência como diretor do Museu Nacional do Peru e sua proximidade às coleções, ele chegou a desenvolver um pensamento complexo sobre a materialidade autóctone com origem em diferentes civilizações localizadas no que agora é o Peru. E estas ideias foram plasmadas no livro, intitulado “*Antigüedades Peruanas*”, em parceria com o Dr. Tschudi, onde podemos achar uma noção clara do aspecto histórico do fenômeno da escavação e da posse de materialidade das civilizações autóctones.

Na segunda metade do século XVI, no curto espaço de vinte e cinco anos, os espanhóis do Peru exportaram para a pátria-mãe mais de quatrocentos milhões de ducados de ouro e prata, e pode-se bem assegurar que os nove décimos dessa quantia eram compostos pelo pilhagem feito pelos conquistadores; neste cálculo dispensamos as imensas massas de metais preciosos enterrados pelos nativos, subtraindo-os assim da ambição dos estrangeiros invasores, bem como a famosa corrente de ouro (*Huascar*) que mandou fabricar o Inca Huayna Capac, em homenagem ao nascimento de seu filho primogênito Inti Cusi Huallpa-Huascar, e que dizem ter sido jogado na lagoa de Urcos); Também das onze mil chamas carregadas de pó de ouro e vasos preciosos desse metal, com os quais queria comprar sua vida [...]. (Rivero, 1851, p. 213).

Pois, o autor não só conhecia dados aproximativos sobre as quantidades de materialidades das civilizações autóctones, chamadas de “objetos preciosos”, como também entendia o conceito de depredação vinculado a uma noção negativa, a partir da utilização de palavras como cobiça e invasor.

Em adição, existem opiniões pendulares, pois algumas vezes em seu texto vai dar valores positivos sobre os europeus e, em outros momentos, vai questionar as pessoas desse continente. Mas, isto não é contraditório, temos que entender este fenômeno na sua complexidade porque Rivero está falando desde uma postura como republicano peruano que se afasta e questiona (em certo sentido) a presença política e militar dos espanhóis, mas do mesmo jeito assume como o paradigma certo a ideia de civilização apresentada pelos europeus por uma genuína colonização do imaginário e porque ele é beneficiário dessa estrutura colonial – como já foi explicado no capítulo 1.

Todas as obras plásticas dos antigos peruanos têm um caráter especial que as distingue das demais outras nações americanas, um caráter que qualquer pessoa versada em antiguidades conhece à primeira vista. Alguns deles têm alguma semelhança com as formas apresentadas pelo antigo continente, especialmente as mais simples: tal é a figura sentada da placa XI, que tem o tipo egípcio, o vaso (placa XXVII, fig. 3) pode passar para etrusco, e o vaso enegrecido da placa XXXVI parece idêntico aos dos celto-alemães, com tal perfeição que, misturado com os vestígios desses países, o arqueólogo não encontraria diferença; Mas essas obras tão simples, tão fáceis de fabricar, não podem servir de critério para o caráter especial das obras de arte de uma nação. (Rivero, 1851, p. 228).

Essa ambivalência existe porque não há uma ruptura total com o Ocidente, mas sim uma convivência entre conceitos produzidos pelo colonialismo e conceitos próprios destes espaços. Esta realidade é normal num contexto de colonização e, a partir da proposta de Mbembe (2013), sabemos que faz parte do processo de descolonização. Nesse contexto, a literatura torna-se o espaço por excelência para imaginar os sujeitos localizados na área denominada África, por ser um espaço não tão vigiado quanto outros, onde se representa e se preserva a realidade epistemológica dos povos que têm sido colonizados. Na América acontece o mesmo processo com o sujeito autóctone situado neste continente, respeitando-se as diferenças históricas e culturais¹⁹. Além da literatura como mecanismo de descolonização, as buscas em arquivos revelam a existência de outro mecanismo fundamental: a prática da religiosidade, presente também no século XIX, como vamos ver no terceiro capítulo.

¹⁹ Podemos observar essa dinâmica no texto de Manuel Zapata Olivella, *Changó, el gran putas*, analisado por Clement Akassi, ou na obra monumental de José María Arguedas, no caso peruano, entre outras expressões literárias significativas da América.

Embora os “*criollos*” não fossem decoloniais, executaram ações – ainda que sem intenção –, que empurraram em alguma medida o processo de descolonização. Ao se afastarem, no discurso, ao menos parcialmente, dos europeus, acabaram por acompanhar o processo decolonial, já começado desde o início da invasão, entre os quais o sujeito autóctone mais reconhecido é Guaman Poma de Ayala.

Os esforços feitos por Mariano Rivero para se diferenciar da Espanha é o começo de uma nova etapa do colonialismo. Onde, como já falamos no capítulo I, tem como característica a diferenciação em relação à Europa, mas mantendo a estrutura colonialista com a finalidade de preservar seus benefícios. Nesse novo contexto, em que a ciência se posiciona hierarquicamente dentro das sociedades, constitui uma nova maneira de subalternizar os sujeitos já historicamente subalternizados. E um subproduto desta tecnologia é a invenção do “objeto arqueológico” ou “artefato arqueológico” e suas variantes, que vamos observar posteriormente.

Esta incorporação é nuclear para entender como é que os Estados e os sujeitos – os agentes estatais, viajantes, comerciantes, entre outros – estão observando estes “objetos”. Constitui uma fenomenologia da materialidade a partir de todos estes participantes, que intervêm na construção semântica e nos conflitos que gera a interação destes sujeitos vindos de diferentes origens. Entre os quais observamos no trabalho: o Estado nacional peruano e o Estado nacional brasileiro; os sujeitos colonialistas, chamados de cientistas; os povoadores autóctones que estão tentando manter a semântica destas materialidades.

Neste marco descrito, observamos a agência do Estado peruano e dos intelectuais vinculados a ele. Este Estado constrói sua diferenciação baseando-se em uma ideia de superioridade das produções culturais dos Incas. Então, o Rivero entende que o desenvolvimento atingido por estas civilizações foi mais alto do que o de outras sociedades, permitindo-lhes criar tecnologias mediante as quais pudessem construir os “monumentos” que testemunhavam a civilização neles. “[...] apenas se verificar que são de um tempo anterior à chegada do primeiro Inca, e que tanto o Peru quanto o México estavam naquela época em um estado mais avançado nas artes do que a maioria das nações do norte da Europa.” (1851, p. 210). Então, estamos na frente de uma criação de um imaginário virtual dos incas e da instrumentalização da materialidade para criar um discurso legitimador do Estado peruano. E isso quer dizer duas coisas: a primeira, os incas de que eles falam são uma produção cultural do Estado peruano nesse contexto; a segunda, o contexto e o olhar de Rivero modificam o sentido original que acarreou a criação da materialidade autóctone, que poderiam ter sido copos

cerimoniais, ídolos de ouro ou prata, e outros elementos que compõem uma ampla gama de representações. Assim, a materialidade para o Rivero é simplesmente um indicador de civilização.

Essa afirmação nos faz perguntar sobre a relação entre sujeito e produção de materialidade. Ao iniciar o capítulo VI, o Mariano pergunta-se sobre a situação muito evoluída do que ele chama “artes no antigo Peru”, e ele pensa em duas possibilidades: a primeira é se a evolução das artes é feita pelos próprios peruanos; a segunda é se foi acarretada por incorporações culturais trazidas por estrangeiros, reconhecendo que não sabe a resposta, mas que muito possível foi esta a razão do grande desenvolvimento dos Incas. Realidade que coincide com a achada nos outros espaços americanos onde pesquisavam sobre essas supostas relações com etnias procedentes de outras partes do mundo.

Mas o interessante é o reconhecimento de que estas civilizações, especificamente a civilização dos incas, é a que contém a civilização, e fica claro quando se comparam os progressos atingidos pelas outras civilizações anteriores aos incas, presentes na serra e no litoral. O mecanismo que utiliza para estabelecer estas diferenciações é o que ele compreende como um desenvolvimento maior em matéria de “arte” e “monumentos”, conceitos que não tem nada a ver com a epistemologia autóctone que outorga sentido a estas produções. Pois, não eram obras de arte, eram deidades e estavam vivas e interagem com a população; e os “palácios” (monumentos) eram construções muito mais complexas que precisavam ser entendidas na espacialidade dos Andes em conjunção com o cosmos e, inclusive, com a utilização de herbais alucinógenas. A interação entre estas construções, os sujeitos e a natureza (alucinógenos) faz com que seja uma experiência mais ampla e complexa do que os ocidentais pensam que é uma materialidade.

Por esta razão, o texto de Rivero é complexo e tem que ser lido com cuidado por ter construções epistemológicas vinculadas que não têm nada a ver com a realidade epistemológica autóctone. Ele mistura lendas, crônicas dos séculos XVI e XVII, sua posição política em relação aos espanhóis e sua necessidade de manter a subalternização dos sujeitos autóctones.

Com respeito às lendas, é possível que mantenha ainda alguns elementos daquela “cidade perdida” do Eldorado. E, estes elementos são trasladados ao seu presente através dos cronistas espanhóis que falam de cidades e palácios cheios de ouro, de prata e joias.

Infelizmente as primeiras obras de arte de ourives não chegaram ao nosso tempo, tendo sido destruídas pela cobiça dos invasores e pelo ódio dos nativos contra eles. Todos os artefatos de ouro e prata que os espanhóis encontraram

os derreteram em barras que se referiam principalmente à península; e os índios testemunharam a ânsia com que os conquistadores ansiavam por tais objetos, enterravam-nos, derretiam-nos ou jogavam-nos nas lagoas. Aqueles que chegaram às nossas mãos, são objetos de segunda ordem, e incapazes de dar uma ideia exata da perfeição que os peruanos alcançaram nesse tipo de obra [...] os antigos cronistas que tiveram ocasião de vê-los; alguns dos quais citaremos aqui: [Eles tinham um jardim que os torrões eram pedaços de ouro fino, e foram semeados artificialmente com campos de milho, que eram de ouro; portanto, seus juncos, como folhas e espigas; e estavam tão bem plantados, que embora fizessem ventos fortes, não eram arrancados. Sem tudo isso, eles haviam feito mais de vinte ovelhas douradas com seus cordeiros, e os pastores com suas fundas e cajados que as guardavam, feitos desse metal. Havia muitos frascos de ouro e prata e esmeraldas, copos, potes e todos os tipos de vasos, todos de ouro fino. Por outro lado, esculpiram e pintaram outras coisas maiores; em suma, era um dos templos ricos do mundo.” (Sarmiento *Relacion MS. Em Prescott Histor. Of the conquest of Peru. Book I, Chap. III.*)] (Rivero, 1851, pp. 217, 218).

Podemos observar que os animais descritos nos relatos não existiam antes da invasão dos espanhóis. Então, não é possível que tenham existido e seja uma invenção, provavelmente, sustentada nas histórias sobre o Eldorado.

Embora isto seja uma lenda ou simplesmente uma informação errônea, fica claro que existe no imaginário do autor. E os elementos tanto mitológicos como de escavação e apreensão da materialidade vão interagindo; não estão isolados, nem muito menos são incompatíveis; pelo contrário, reiteramos, a nosso ver, estão todos em contato, num movimento pendular, os mitos alimentando ações em detrimento da produção material autóctone, acarretando mais material (“objetos” achados) para continuar incrementando a curiosidade pela existência de “tesouros”.

Até aqui, podemos observar como o autor, tendo sido criado no marco do colonialismo e do espólio, era ciente das diferenças entre as civilizações originárias, da importância da materialidade autóctone como um elemento construtor de identidade nacional peruana, do espólio da materialidade autóctone feita pelos europeus desde a invasão, mas ele também não estava interessado em deter isto, já que estava em função de que o governo peruano tomasse posse da materialidade.

Em adição, a preocupação dele por preservar também é sintomática e representa a reprodução da ideia do passado, acarretando um pensamento historicista que leva a um desejo de acumulação exacerbada de materialidade autóctone que o impulsiona a aconselhar o governo quanto à preservação e à acumulação desta materialidade em detrimento de práticas que, como observou nos testemunhos de viajantes, ainda eram feitas nos espaços sagrados dos povoadores autóctones. O mencionado tem respaldo no lamento do Rivero pelas perdas de informações procedentes do que ele chama de “arte” convertida em barras de ouro e prata. Isto claramente é

uma noção de preservação para a compreensão do pensamento destes povos que mantinham suas informações nestes objetos e, especificamente, nos “*Quipus*” – sistema de nós para guardar informação.

Mas também somos cientes de que o autor se foca no valor da materialidade dos povos originários pela monumentalidade e pelo que ele compreende como beleza nas “peças arqueológicas”, deixando de lado a materialidade que é feita de lama ou de outros materiais que não são de ouro e prata. Já temos observado na legislação peruana que considera todo tipo de “peças arqueológicas” importantes para sua preservação, embora ele e outras pessoas que encarnam o sujeito colonizador branco não considerem tão importante esta materialidade. Desde a independência peruana já existia esta legislação, especificamente, no Decreto nº 89, de 2 de abril de 1822 – 3º, no artigo 1, onde diz: “É absolutamente proibida a extração de pedras minerais, obras antigas de cerâmica, tecidos e outros objetos encontrados nas huacas, sem licença expressa e especial do governo, dada com algum objetivo de utilidade pública”.

E, embora seja protegida toda a materialidade autóctone, segundo a legislação peruana ao longo do século XIX, houve espólio implicando o Estado nacional peruano, onde, inclusive, se evidencia uma apreciação maior da materialidade em metais preciosos. Como aconteceu com o engenheiro alemão, chamado Augusto Berns, anos depois do período escolhido para o presente estudo.

[...] Ao Presidente Constitucional da República do Peru, General Meritório, Sr. Andrés A Cáceres, Sua Excelência Sr. Augusto R. Berns, natural da Alemanha e engenheiro, apresento-me respeitosamente diante de Vossa Excelência e digo: tendo residido vinte anos no Peru e viajado por seu território em diferentes viagens e excursões, tive a oportunidade de descobrir a existência de huaca *gentílicas* que estão escondidas, que pretendo escavar às minhas próprias custas e às custas de uma companhia, persuadindo que contêm objetos de valor que podem ser valiosos apenas por sua antiguidade e origem, ou serem feitos de prata ou ouro²⁰.

Então, podemos observar que o sujeito colonizador branco, realmente, nunca foi embora e que opera, neste caso, através dos espoliadores que sistematicamente distorceram o contexto histórico e a natureza epistemológica da materialidade das civilizações autóctones. Assim, podemos observar a convergência dos Estados peruano e brasileiro no sentido da utilização desta materialidade, tanto no discurso quanto na prática do espólio para justificar que eram Estados nacionais modernos.

²⁰ Carta de Augusto Berns al presidente del Perú Andrés Avelino Cáceres. AGN, Superior Gobierno, f 474r, 474v.

O percurso lógico de tirar de seus contextos fúnebres e rituais a materialidade ia desde contratar a pessoas organizadas para realizar explorações destes sítios até a criação de coleções privadas ou museus. Com respeito a coleções, ainda não temos informação, mas sobre museus existem mais dados que podem nos ajudar a explorar este universo. Nessa linha lógica, tanto o Conego quanto o Mariano Eduardo Rivero, além de serem intelectuais e agentes do Estado, são impulsores de medidas que incluíam nas discussões estatais a materialidade das civilizações autóctones desenvolvidas no espaço brasileiro e peruano, respectivamente. E isto foi um fenômeno a nível mundial, e, em efeito, atingiu também a região. Pérez Vejo (2012) estuda a relação existente entre os Estados – museus – ciência. E, esta relação podemos observá-la na existência de determinados sujeitos: agentes estatais, que se vinculam com os museus ou a materialidade autóctone, em algum nível, e, ao mesmo tempo, são cientistas. Segundo o autor, na América os museus falam sobre si mesmos enquanto na Europa falam da imagem do outro²¹.

Precisamente, pela sua vocação de se apropriar das produções de outras civilizações, localizadas onde invadiram, esta realidade tem a ver com a grande questão deste período, que era: como desejo ser enxergado pelos outros? E, logicamente, na América, houve uma grande necessidade dos Estados nacionais ou impérios de se apresentarem como civilizados.

Após ter exposto a importância da materialidade autóctone, este pensador faz uma vinculação entre a materialidade e seu produtor. No seu argumento, deixa muito claro que não concorda com o Inca Garcilaso de la Vega, embora seja um dos maiores cronistas da sua época e tenha sido retomado no século XIX para construir um discurso nacional. Pois, significaria acabar com o argumento de serem “*raças degeneradas*”, e deslegitimar assim seu argumento para justificar a supremacia dos sujeitos que compunham as elites nacionais peruanas.

Diante desses fatos, é incompreensível a afirmação de Garcilasso, de que, diante da luz lançada pelo primeiro Inca, os índios do Peru eram pouco melhores do que bestas mansas, reunidas em grupos, sem a menor ordem de ruas, praças etc.; que alguns, por medo da guerra, habitavam em altos penhascos, em vales e barrancos, em cavernas, ou em ocos de árvores, etc.; afirmação que o mesmo autor contradiz quando elogia as admiráveis obras arquitetônicas que os incas encontraram em suas conquistas, nas quais, consequentemente, a nova civilização não penetrou (Rivero, 1851, pp. 210, 211).

Então, é claro que para o autor, o conceito de humano e portador de conhecimento é construído em função a uma perspectiva que se ancora no passado. Neste caso, a temporalidade

²¹ E, não é possível afirmar se acontece em todos os museus, mas o que se ajusta mais à realidade é que os museus americanos poderiam ter uma maior orientação a falar deles mesmos em comparação aos europeus, que precisam comprar coleções dos outros para construir seus discursos.

opera como um recurso discursivo, permitindo-lhe deixar fora da equação os sujeitos autóctones, que, embora presentes e atuantes naquele período, não são reconhecidos como produtores de conhecimento.

Nos museus estão falando de um sujeito autóctone romantizado vinculado a uma materialidade que não possui uma explicação fiel à sua realidade epistemológica. Onde não se reconhece a comunidade produtora porque a população autóctone é diminuída ou é invisibilizada e os Estados, no século XIX, constroem um imaginário de uma civilização que não existe e que não tem relação direta com os sujeitos autóctones que estão agindo no século XIX. Equação, que, como já falamos, serve para confirmar a posição do Brasil e do Peru como países civilizados sem ter que reconhecer aos sujeitos autóctones para não ter que beneficiá-los. E o que podemos desagregar deste texto é que o museu termina sendo uma tecnologia do colonialismo para efetivar o afastamento do sujeito autóctone (o produtor) de sua materialidade.

E, essa clara direção do colonialismo é amalgamada com os conceitos de nação, discutidos na República do Peru e no Império do Brasil. Onde ambas as unidades sociopolíticas, além de manter a diferenciação na sua sociedade mediante conceitos étnicos, utilizavam as heranças culturais das etnias consideradas inferiores.

Com respeito ao conceito de nação, tem sido um termo longamente discutido, desde o clássico texto de Anderson (1993), no qual afirma que a nação é uma comunidade socialmente construída; isto é, que tem sido imaginada e isto tem sido possível, em grande parte, por causa da imprensa. Numa linha semelhante, Pérez (2012) diz que:

[...] A invenção das nações como objeto de estudo. Algo que pudesse ser reconstruído, analisado e explicado em um período histórico concreto e que consistisse, basicamente, em um processo de socialização por meio do qual os indivíduos aceitassem como sua a história de uma memória coletiva que desloca memórias anteriores (locais, familiares, étnicas, etc.) em benefício de uma nova de caráter nacional (2012, p. 68)

Embora Anderson sustente que esta é uma maneira de criar uma comunidade a partir da prensa, língua comum, etc. Chatterjee (2007) responde ao Anderson, afirmando que a formação da comunidade imaginada, que dá forma a uma nação, nos espaços que foram colonizados, é um processo mais complexo do que a difusão da imprensa. E, entre muitos elementos, questiona o conceito de Tempo homogêneo vazio e pensa que o conceito que se ajusta mais à realidade americana é o Tempo Heterogêneo porque os fenômenos sociais na América têm sido muito diversos. E, mediante esta ideia, propõe que a nação na América não foi construída pelo

impresso, mas sim desde a esfera interna, composta pelos costumes, religião, família, língua materna, entre outros elementos.

Desde a abertura dos estudos pós-coloniais, a historiografia tem se tornado mais próxima à realidade objetiva americana. Por esta razão, estamos focados em entender tanto a visão sobre a materialidade mantida pelo enunciador que é o Estado e seus agentes, quanto a coexistência de expressões rituais próprias dos criadores e herdeiros da materialidade autóctone.

Assim, evidencia-se que os discursos oficiais sobre a materialidade são desenvolvidos a partir de visões norteadas pela epistemologia ocidental. A materialidade é concebida como um marcador de civilização, apropriado pelo anunciador, que é o Estado nacional peruano e o Estado nacional brasileiro. Nesse processo, os sujeitos autóctones são excluídos tanto no discurso quanto na prática por serem considerados “incivilizados”, o que acarreta o afastamento da sua própria produção. Dessa forma, essa lógica rompe a junção entre o sujeito e a produção material.

2.2. Museu Nacional do Brasil

As produções feitas pelos sujeitos estudados também estão em relação com as instituições que articulam estes mesmos discursos; pois são estes espaços o lugar que finaliza a cadeia de espólio e também desde onde é anunciada e criada a narrativa da materialidade. Por esta razão tentamos conhecer o que acontece em instituições, como os museus nacionais.

No Brasil, o museu nacional foi fundado pelo Juan VI, o rei de Portugal, no ano de 1818, com o objetivo de estudar este espaço geográfico desconhecido por eles. E, o primeiro diretor foi José Da Costa Azevedo, que está na *Figura 2*.

Figura 8 Imagem do Primeiro Diretor do Museu Nacional do Brasil



Fonte: Lacerda, 1905, p. contracapa

É sintomático que o rei e sua corte, quando saíram da Europa, levaram objetos de valor e de arte; pois esta ação faz parte da origem do museu nacional ao transportar objetos que precisariam, logo depois, de um espaço de cuidado, transportando-se com eles a ideia de preservação. Lacerda, diretor do museu em 1905, e Seabra escreveram um registro dos fatos históricos do museu, onde trazem dados importantes para compreender o imaginário que tinha se construído no século XIX.

O temor dessa invasão no território português inquietou sobretudo o soberano de Portugal D. João VI, o qual tomou subitamente a resolução de emigrar para o Brasil, levando consigo a gente da sua real Côrte e muitos objectos de valor e de arte, que podiam cair nas mãos dos invasores (Seabra e Lacerda, 1905, p. 1).

No período imperial, continuou sendo alimentado o museu com coleções trazidas do exterior e também com materialidade autóctone. Lacerda (1905) considera que o museu tinha saído do anonimato e era comentado por viajantes e naturalistas que exploravam o Brasil.

Em adição, este período é muito importante para explicar a realidade da materialidade autóctone; pois, em paralelo, também se gestavam as buscas do Eldorado. Então, embora não exista uma fonte que conecte ambos os fenômenos – o Eldorado e a emergência do museu nacional – pelos paradigmas seguidos através de figuras como Napoleão e outros personagens, sabemos que a incógnita da existência de “cidades perdidas” e o espírito do espólio eram alimentados também por estes mitos que davam espaço à emergência de sujeitos que encarnam o arquétipo de aventureiro, viajante e outras derivações do sujeito colonizador.

(...) De seu acervo destacam-se, em exposição, a coleção egípcia, considerada a maior da América Latina e que começou a ser adquirida pelo Imperador Dom Pedro I. Da Imperatriz Teresa Cristina, podemos contemplar a coleção de arte e artefatos grecoromanos, peças recuperadas, principalmente, nas escavações realizadas em Herculano e Pompéia. As coleções de Paleontologia incluem o *Maxakalisaurus topai*, dinossauro proveniente de Minas Gerais. O mais antigo fóssil humano já encontrado no país, batizada de “Luzia”, pode ser apreciado na coleção de Antropologia Biológica. Nas coleções de Etnologia temos expostos objetos que mostram a riqueza da cultura indígena, cultura afro-brasileira e culturas do pacífico. E na Zoologia destaca-se a coleção Conchas, Corais, Borboletas, que compreende mostras dos Departamentos de Invertebrados e Entomologia (MUSEU NACIONAL, 2007)²²

Nesse sentido, o Museu Nacional do Brasil esteve na mesma direção que os outros museus no mundo. Confirmando-se que o colonialismo continuou operando e foi efetivado através de uma rede de conhecimento sobre o mundo ocidental, que era intercontinental. Nesse sentido, concordamos, sim, com a existência dessa rede de difusão de imaginários, mas nos afastamos da ideia de que pode ser a origem dos nacionalismos na América. Pousando a análises, na América, este agir dos jornais e dos museus e dos sujeitos vinculados a eles existiu, mas não foi geral e permitiu a convivência com outras maneiras de pensar a realidade.

Como nós constatamos que existe esta relação entre imaginários criados pelos textos e os museus? Pois, os museus, no contexto, pelas suas ações quanto pelas publicações relativas a ampliar as coleções, sabemos que existe um vínculo e que todo esse universo de elementos está associado.

Seria erro illusão pensar que instituições da ordem dos museus, cujo progresso está na razão directa do augmento das collecções e do valor estimativo dellas, podem chegar ao apogeu com poucas annos de existência. São organizações estas que teem desenvolvimento lento e gradual, com períodos alternados de estagnação e de impulsão, dependentes de circumstancias variadas, occurrentes em certas phases históricas da vida nacional (Seabra e Lacerda, 1905, p. 7).

²² Disponível em www.museunacional.ufrj.br

Os argumentos falados anteriormente acham apoio nas contínuas justificações sobre o agir de Napoleão. É a consideração desta figura como um ícone importante no período para que o Brasil também possa ampliar seus acervos pertencentes ao museu.

E' sabido que as conquistas de Napoleão enriqueceram os museus da França e empobreceram os museus da Italia e da Allemanha. A campanha do Egypto encheu as galerias do Louvre com as riquezas, até então ignoradas, da alta civilização das Pharaos. Os museus de arte e de história natural dos americanos do norte enriqueceram-se á custadas fortunas de alguns archi-millionarios (Seabra e Lacerda, 1905, p. 8).

Ao ser este o paradigma que referencia a agência para nutrir o acervo do museu nacional, outorga ao museu uma dimensão da origem desde a invasão, desde o espólio, que, logicamente, depois tem sido naturalizada e regulamentada. Nesse sentido, estas fontes apresentam claramente o espírito do colonialismo que sustenta a emergência do Museu Nacional do Brasil e dos outros museus nacionais – como o do Peru. Em consequência, pelo argumentado, o fato de ser legal a existência dos museus e estar regulamentada a aquisição de materialidade não deixa fora a raiz colonialista destas instituições.

No período de 1828, aproximadamente, o museu, como se achava num contexto de efervescência científica, tentou contratar artistas para pintar os elementos que compunham suas coleções. Assim mesmo, “[...] resolveu o governo contractor o italiano Zani e um ajudante preparador para explorarem o valle do Amazonas em proveito das collecções do Museu. Essa comissão exploradora, que durou alguns mezes, accumulou muitas productos zoologicos, que foram incorporados ás collecções daquelle estabelecimento” (Seabra e Lacerda, 1905, p. 16).

E, em 1848, através do regulamento n.º 123 – de 3 de fevereiro de 1842, o diretor do museu nacional outorga uma nova organização ao acervo do museu. Onde vamos a observar os itens considerados pelo diretor e, logicamente, pelo Museu Nacional brasileiro.

Neste regulamento, no Ar 1º declarasse que O Museu Nacional da Corte foi dividido em quatro sessões: 1. De anatomia comparada e zoologia; 2º “De botanica, agricultura e artes mechanicas; 3º De mineralogia, geologia e sciencias phisicas; 4º De numismática, artes liberaes, archeologia, usos e costumes das nações antigas e modernas (Seabra e Lacerda, 1905, p. 17).

Nos pontos especificados, observamos que no ideário do diretor para atingir a civilização estavam os tópicos que no Ocidente se achavam importantes. Adicionando, no ponto 4, a inclusão de aulas sobre arqueologia. Estes tópicos também são achados em outros museus, como vamos a observar. Estas incorporações ajudam-nos a entender o espírito que está por detrás do agir do Museu Nacional do Brasil.

E no artigo 8, mostram-se as ações que incumbem aos diretores deste museu.

1.º Dispôr e classificar convenientemente os objectos das respectivas secções segundo o systema que fôr adoptado pelo conselho ; 2.º Formar um catalogo exacto de todos esses objectos, com declaração do estado de todos elles e dos que ainda faltam para completar as collecções ; 3.º Apromptar os productos que se tenham de dar em troco de outras recebidos dos museus o naturalistas estrangeiros, acompanhando-os dos esclarecimentos necessários; 4º Prestar as informações que sobre os objectos da sua especial administração lhes forem exigidas pelo Director do Museu; 5º Dar um curso annual das sciencias relativas ás suas secções, á vista dos respectivos productos, segundo as instrucções do governo (Seabra e Lacerda, 1905, p. 18).

No ponto 8 estão especificadas as funções e o que fazer sobre a materialidade, que eles chamam de “objetos”, os quais querem catalogar objetos, recepcionar viajantes e outras pessoas; assim como o fornecimento de informações sobre objetos e a instrução nos conhecimentos científicos.

Com a adaptação destas novas ferramentas conceituais, inserem-se novas práticas que afetam os elementos que compõem seu acervo. Mas é uma discussão que vamos ver em detalhe no subtítulo dedicado à desnaturação da materialidade.

Esta mesma necessidade por compreender, mas também por acumular materialidade pertencente a civilizações desenvolvidas dentro e fora do território brasileiro é visibilizada através de informações publicadas na revista do IHGB onde foi publicado o artigo intitulado: *“Museu d’antiguidades Americanas, fundado em Copenhagen pela Sociedade Real dos Antiquários do Norte, sob proposta de seu secretário o Sr. Carl Christian Rafn, membro do Instituto Historico Geografico Brasileiro”* mediante o qual é apresentada a importância da criação de museus para compreender a realidade. Pois, faz parte de uma sociedade de conhecimento o desejar o conhecimento científico para compreender sua realidade.

Sendo o fio da Sociedade Real dos Antiquarios do Norte descobrir e dar á Luz quanto possa contribuir a esclarecer a antiguidade do Norte, devia necessariamente aplicar-se com o maior cuidado na exploração da Groenlândia, onde, sabe-se com toda a certeza da história, que antigos Escandinavos se estabeleceram, e depois desapareceram para ceder o solo aos Esquimois (IHGB, Tomo VII, p. 94).

Mas, este artigo representa muito mais do que isso. É um documento que ajuda a ingressar no pensamento da época, em matéria de museus e materialidade. Assim, o museu de Copenhague é:

[...] destinado a conservar antiguidades de toda America, possui já um fundo de antiguidades bastante grande para se subdividir nas secções seguintes: *Antiguidades Europeas encontradas em America: Antiguidades de*

Esquimaos: Objetos de Indios de América do Norte: Objetos Mexicanos: Objetos de Caraibas recebidos das Antilhas, e Objetos de Indios da América do Sul (IHGB, Tomo VII, pp. 95, 96).

Esta classificação é feita em função dos critérios de observação, neste caso, dos membros do Museu de Copenhague, que são compartilhados pelos membros do IHGB, para entender os achados, mas não segundo a natureza mesma da materialidade; e sim, desde a imposição de uma nova organização da realidade autóctone, a partir de fórmulas europeias e de critérios relacionados aos elementos que possui o museu. E esta é uma peça-chave para desnaturar as produções das civilizações autóctones. Pois, podemos observar que nas classificações estão falando essencialmente sobre eles e deixando em segundo plano a materialidade autóctone. Esta realidade epistemológica vai acompanhada de outras ferramentas de dominação, como os conceitos comentados que vamos a desenvolver posteriormente.

Para o Estado nacional brasileiro, através do IHGB, e em confluência com organizações como a Sociedade Real dos Antiquários do Norte, as criações culturais feitas pelas civilizações autóctones da América são: antiguidade (somada a um gentílico); objeto (e suas variantes, peça, objeto precioso).

A existência destes termos, que ademais estão presentes também no Peru e na Europa, evidencia o agir colonialista e a instrumentalização de seu aparelho epistemológico para criar terminologia e renomear as produções autóctones, articulando imaginários que trazem ao seu presente arquétipos de sujeitos que procuram “tesouros”.

O espectro deste fenômeno é amplo: vai desde o imaginário, passando pela linguagem, até chegar às práticas do espólio e, finalmente, às coleções para atingir o ideal do Império do Brasil: “[...] atender aos interesses de promoção do progresso cultural e econômico do país” (Museu Nacional do Brasil, recurso online).

2.3. Museu Nacional do Peru

Na República do Peru, o museu nacional não teve uma história muito diferente. Ele foi fundado quase no início da República (1826) e teve como diretor Mariano Eduardo de Rivero, que foi o primeiro peruano a fazer um estudo crítico sobre o que ele chamava de “antiguidades peruanas”. Segundo a documentação encontrada, o museu era constituído por coleções que abrangiam três tipos de “objetos”: a materialidade autóctone, utilizada como indicador de civilização; os minerais, que permitiam reconhecer a riqueza do país; os fósseis, que forneciam informações sobre o contexto histórico e natural, além de serem estudados pela influência dos

cientistas preocupados com este tema. Esse é o contexto em que Darwin fez a viagem à América (1832), momento em que os estudos sobre animais estavam amplamente estendidos nos principais centros de conhecimento.

Estas classificações estão em perfeita congruência com as disposições planteadas na normativa de 1842, no Museu Nacional do Brasil. O que quer dizer que existem ideias compartilhadas, que se conectam, e que fazem parte de um tecido que conecta todos estes espaços, mas desde uma lógica colonialista. Nesse sentido, e como um dado adicional, pensamos que este fenômeno é a forma embrionária do que depois seriam os organismos internacionais, ao homogeneizar regulamentos que agem sobre as produções culturais no mundo.

Após tudo o mencionado, este tecido é estruturado; possui um corpus filosófico que é a colonialidade e tecnologias que executam na realidade objetiva as ideias, como são: as ciências, as disciplinas que estudam as civilizações, entre outras.

O que foi descrito não é uma realidade exclusiva do Estado peruano, mas o que é comum na América, como aponta Tomás Pérez Vejo (2012) para o caso argentino, e de outros países da região, que buscaram construir, por meio das disciplinas acadêmicas sociais emergentes, um discurso que lhes permitisse relacionar seu passado com as etnias ocidentais. Especificamente, eles o relacionaram com o chamado grupo étnico "ariano", que não é muito bem definido, mas que era considerado no século XIX como uma etnia civilizada. Naquela época, a relação entre os arianos e qualquer etnia indígena era usada como um endosso perante as sociedades ocidentais de que os estados-nação americanos vinham de um passado civilizado, e é por isso que os museus americanos se tornaram espaços usados para exibir essa característica que foi atribuída a esses estados nacionais. Da mesma forma, esse fenômeno aconteceu em outros espaços da sociedade.

Figura 3: Listagem de elementos do Museu nacional

Razón de las especies de Historia Natural que se hallan en este
 Colejo de la Independencia y q^{ue} pueden pasar al Museo Nacio-
 nal—

Un gran pedazo de cuarzo cristalizado—
 Una petrificacion quarsosa—
 Un pedazo de madera al pancea, petrificada—
 Un pedazo de manganesa que contiene granates—
 Un pedazo de talca mineral—
 Un pedazo de mineral de cobre—
 Otro id. de plata sulfurada o plomada—
 Otro id. que contiene un poco de fierro—
 Otro id. que contiene plata nativa—
 Dos zoofitos uno petrificado y otro no—
 Un pedazo de Calcareo quarsoso, figurando canaladuras—
 p^{er} la union de muchos filamentos en figura irregular—
 Seis conchas grandes de diferentes especies—
 Una Vivalva almeja grande—
 Catorce conchas vivalesas pequeñas—
 Otras siete mas pequeñas—
 Ochenta y siete Conchas de diversa tamano y especies—
 Una roca de tiza—
 Un Caballito marino—

Juan B. Barrera

Fuente: Archivo General de la Nación del Perú, 1830, MJB, Leg 72, Doc 12

Devido às suas características próprias, bibliotecas nacionais como as do México, Santiago e Lima tornaram-se durante o século XIX o refúgio de historiadores e bibliógrafos eruditos. Eles tornaram possível o trabalho de Joaquín García Icazbalceta e Mariano Beristáin no México; Manuel de Odriozola, José Toribio Polo, Manuel de Mendiburu e Mariano Felipe Paz-Soldán, no Peru; José Toribio Medina e Gabriel René Moreno, no Chile. Essas instituições,

longe de se tornarem centros dinâmicos de pesquisa e cultura, tornaram-se uma espécie de museus bibliográficos que acabaram realizando o ideal inspirado no Iluminismo de servir "a todos os cultos", traindo assim sua proposta de atender a um universo social maior (Guibovich, 2002: 581) (A tradução é nossa).

Em vez de serem transformadas em espaços que serviam aos interesses de toda a nação, as bibliotecas nacionais tornaram-se instituições elitistas que, longe de representar a diversidade cultural do país, serviram para construir discursos hegemônicos sobre a versão crioula da identidade nacional. Esses discursos, no entanto, foram formulados a partir da perspectiva de uma elite minoritária que definiu os aspectos do passado a serem preservados e a forma como deveriam ser interpretados. Ao analisar esse fenômeno em um contexto mais amplo, podemos observar que não se trata de um caso isolado, mas de um padrão que atravessa todos esses espaços na América: sociedades do conhecimento, bibliotecas e museus, entre outros agentes que operam nesse sentido. Portanto, estamos diante de um fenômeno ainda mais complexo do que se poderia pensar inicialmente.

Além disso, Pérez Vejo (2012) aponta a relação entre estados-nação, museus e ciência, a partir do qual observamos que, para existir os museus precisam de "caças ao tesouro", que ligam aventureiros, expedicionários e cientistas. Esta última característica é o que alimentou as coleções tanto no Peru quanto no Brasil – como já temos observado.

Todo este contexto outorga sentido às disposições do museu para obter elementos estudados pela ciência – como as coleções de animais –; estudar tópicos considerados importantes pelos europeus e obter materialidade de civilizações antigas.

Assim, no acervo do AGN – Peru, evidencia-se a compra que faz o Museu Nacional do Peru de uma coleção de caramujos, corais, um machado de pedra e uma lança de madeira de Nueva Zelândia, no dia 20 de marzo de 1837, registrado num ofício mandado pelo Felis Brendis ao ministro do Interior e diretor do Museu Público, onde afirma que: “Se ha presentado D. Francisco Samson vendiendo una hacha de piedra com su mango de madera labrada, y una lanza de madera de fierro, ambos instrumentos de los índios de la nueva Zelandia, unos caracoles medianos y tres corales blancos” (MJB, Leg 72, Doc 23, fol. S.N.).

Paleontologia e Anatomia, em comparação com a imensa utilidade prática que eles devem produzir ao país.” (MJB, Leg 72, Doc 33) (A tradução é nossa).

A partir do mencionado, sabemos que o museu é, em si mesmo, um discurso. Um discurso de reconhecimento nacional, que, neste contexto, deseja deixar em claro que são Estados: com recursos naturais, com vocação científica e civilizados²³. Em 1826, o Mariano Eduardo Rivero, diretor do Museu Nacional do Peru, dirige uma carta ao ministro do Interior, mencionando que: "S.E. o C. de G imprima-se a circular aos prefeitos para que solicitem e permitam que as preciosidades de história natural encontradas em seus respectivos departamentos formem o museu nacional; e que o bibliotecário abra as salas apropriadas" (MJB, Leg 72, Doc 5).

Mediante os critérios da criação de coleções, podemos entender o que eles valoravam como importante e, claramente, estavam norteadas pelos paradigmas ocidentais.

De outra parte, estas disposições (normas) fizeram com que as práticas sobre a materialidade, pela primeira vez no Peru, fossem de um jeito científico e que a tríade que o autor Perez vê olha para outras realidades também se aplicasse no Peru, instituída como uma prática. Assim, mediante o museu – tanto para o caso peruano quanto para o caso brasileiro – existe uma correspondência entre a epistemologia ocidental e as práticas, testemunhadas pelas leis ou regulamentações que determinam as escolhas das coleções e o jeito de olhar e narrar a existência dos povos autóctones, e aumentar suas coleções através do espólio direto o da compra de materialidade que tem sido espoliada.

2.4. Outros museus no mundo e a desnaturação da materialidade autóctone

A realidade colonialista é efetivada porque existe uma mecânica que o permite. Por esta razão, torna-se fundamental realizar uma análise atomizada desta realidade e vamos observar as partículas que estão se articulando nos discursos em diferentes geografias e entender os significados e suas adaptações. Assim como identificamos que existem uma epistemologia e uma prática nos museus na América, supomos que tais práticas estão em relação a museus localizados na Europa porque muitas “peças arqueológicas” (materialidade) terminaram o

²³ Podemos fazer uma ampliação do espectro, pois numa carta do José Perez de Vargas, presidente do Museu Latino, dirigida ao ministro do Interior da Republica do Peru, onde solicita orçamento para fazer modificações no edifício, com a finalidade de dar aulas e conseguir ilustrar à sociedade peruana. Ver documento MJB, Leg 72, Doc 4.

percurso nestes espaços e esta é a razão pela qual é importante que estes museus sejam considerados parcialmente na presente pesquisa.

E, para comprovar isso, vamos a revisar alguns acervos do *Musée Ethnographique de Geneve* e o *Musée de Quai Branly* (França) e, buscando entender de que maneira o espírito colonial se manifesta nestas instituições.

A revisão, embora não seja o foco da pesquisa, ajuda a entender que aquilo que acontecia nos museus nacionais do Peru e do Brasil estava conectado a um grande tecido, que responde à questão de se o Eldorado, as buscas de “tesouros” e outras práticas contra da materialidade autóctone estão vinculadas em algum grau.

As fontes achadas em ambos os museus são entendidas como espelhos que refletem a maneira como os sujeitos ocidentais estão observando a América. Elas também possibilitam identificar o destino da materialidade espoliada nos espaços estudados. Após de ter identificado os dados mencionados, vamos revisar os conceitos que têm sido utilizados pelo sujeito colonizador branco para estabelecer seu sistema de pensamento sobre a epistemologia já existente e inerente à materialidade autóctone.

“*Le Musée Ethnographique de Geneve*” – Suíça – foi fundado o ano de 1901. Embora a data seja do século XX, este museu conta com elementos originários da América, que foram comprados ou espoliados no século XIX. Em total, possui 12.102 elementos americanos em sua coleção. Dos quais 2813 são originários do Brasil e 2929 do Peru.

Os primeiros objetos hoje chamados de "etnográficos" entraram nas coleções de Genebra no século XVIII, em um momento "dobradiça". Por volta de 1750, a ambição de construir um conhecimento científico do mundo rivaliza com a curiosidade despertada pela estranheza. Viagens de exploração, condições criadas propícias para trazer lembranças, troféus ou coleções (Exposição no MEG, 2022) (A tradução é nossa).

Na exposição intitulada: “*Objets Étranges et Histoire Naturelle*” (2022) foi exposta a materialidade (“objetos”) originária da América. E, o sugestivo é que o enunciador – o museu – apresenta esta materialidade com estes dois termos que têm sido utilizados nas livretas dos viajantes e vendedores que trasladaram estes “objetos” ao museu, no século XIX.

Tanto pelas livretas de viajantes, documentos históricos localizados no AGN (Peru), revistas do período no Brasil – IHGB –, sabemos que o termo objeto tem tido um uso constante por parte dos agentes envolvidos no espólio, na compra e venda de materialidade autóctone.

A mudança de termo para denominar à materialidade é acompanhada de outras informações em detrimento das civilizações autóctones americanas; pois: "A etnografia nascente foi inspirada no modelo das ciências naturais. Estávamos interessados em espécimes, trocados entre instituições para formar uma série. O estudo de pessoas consideradas "não muito avançadas em civilização" estava de acordo com o de seu ambiente natural" (Exposição no MEG, 2022) (A tradução é nossa). Ou seja, a etnografia já nasceu com uma intenção de estudar os povos "não muito avançados", o que vai definir o desenvolvimento dela mesma, e o museu para preservar esta materialidade. Assim, a conformação desta parceria é muito clara.

Na mesma região encontra-se o museu de "*Quai Branly*" – França. Este museu foi fundado recentemente, em 2006. Mas, ele conserva coleções de viajantes, diplomáticos e intelectuais que tiveram alguma relação com materialidade originária da América, no século XIX.

Entre os nomes que aparecem nos fundos do museu, encontrasse: Bernard Parceval; Dominique Vivant; Adrian Dardennes; Castellnau; Emanuel Legrand; Ragina Valdor; Eugene Sartiges (1836); Félix Dibos; Guy de Forton; Henri Lehman; Vicente Fidel Lopez (retor da UBA); Xavier Belenger; Charles Wiener; Theodor Rer; Michelle Carriole; Mdme Bertolotte; Mireille Simoni; Angele Martin; M. Theodor; Emanuel Legrand; Juliete Suaton; Auguste Lemoine; Leonce Angrand.

Deste grande grupo de fundos documentais criados a partir dos nomes das pessoas que doaram ou venderam a este museu francês, vamos considerar a Leonce Angrand, por reunir várias das características que tem ido incorporando o sujeito colonizador branco.

É importante mencionar que Colombo, além de ser o iniciador do colonialismo ocidental na América, introduziu nesses contextos o modelo do explorador e conquistador, que se manifestou principalmente no século XVI. Mais tarde, esse modelo mudará, tornando-se um explorador científico (século XIX), um viajante e um aventureiro, entre outros modelos que fazem parte do perfil do colonizador (Dioses, 2025, p. 9) (A tradução é nossa).

Ou seja, L. Angrand é um continuador deste arquétipo, que é possível identificar pela manutenção da imagem e da práxis relativa a estes arquétipos. Leonce Angrand foi um diplomata, explorador e viajante francês cuja estadia no Peru coincide, em parte, com os anos considerados para este estudo. Neste tempo percorreu e desenhou as costumes e práticas religiosas observados ao longo dessa viagem. Mas, também fez descrições e desenhos da materialidade autóctone, entendida por eles como templos monumentais, tumbas, objetos arqueológicos, entre outras variantes.

Em 1849, durante a Segunda República Francesa (1848-1851), Angrand teve que retornar a Paris quando estava prestes a explorar e desenhar o sítio arqueológico de Tiahuanaco, perto do Lago Titicaca, depois de trabalhar em Vilcashuamán, Choquequirao, Ollantaytambo e Sillustani. Em 1850, junto com Ignacio Merino, doou uma coleção de tecidos e cerâmicas ao Louvre. A lista de objetos foi imediatamente catalogada. Ele confirma a proximidade intelectual entre o diplomata francês e o pintor peruano (Tauzin, 2022, p. 173).

Figura 12 Complexo Arqueológico de Tunanmarca



Fonte: BNF, 1808, p. 32

Além de seu rol assumido como um explorador, como menciona Tauzin, o diplomata tinha relação direta com Ignacio Merino e outros intelectuais peruanos. Estas relações mostram a articulação existente entre os sujeitos que se achavam no espaço europeu e americano em função da materialidade. E a criação de conceitos e narrativa, logicamente com seus matizes, é feita por ambas as partes, provocando a criação de discursos nascentes de uma mesma matriz, que é a epistemologia ocidental, mas com algumas variações regionais, como podemos ver nas produções de Mariano Eduardo de Riveros ou nos usos de pessoas do cotidiano, como o caso de Maria de la Piedra, que veremos logo.

Inclusive, a eficiência na articulação de explorações nos espaços rituais ou de memória dos povos autóctones – chamados de espaços arqueológicos – está relacionada à convergência entre os conhecimentos e técnicas ocidentais e o conhecimento da localização destes espaços por parte dos povoadores locais ou das lendas locais, entre outras informações.

Esta eficiência pode ser constatada no final da sua vida, com a contabilidade de documentos e materialidade que foram levados para o exterior do Peru. No texto : “*Inventaire des livres et documents relatifs à l'Amérique / recueillis et légués à la Bibliothèque nationale*” ele menciona que faz doações a Biblioteca Nacional.

M. Léonce Angrand, antigo Consul Geral da Francia, morto em Paris o 11 de março de 1866, à idade de 78 anos, herdou à Biblioteca Nacional, por um testamento com data de 8 de maio de 1885, a coleção de livros e documentos que ele tinha formado sobre a topografia e a história de América, com uma suma de 60, 000 francos, dos interesses serviram para aumentar a coleção, que tinha que formar um fundo diferente, levando o nome do doador, parte a dotar um preço quinquenal de 5000 francos em favor de melhorar a obra sobre as línguas, a história e as antiguidades americanas dos tempos passados à descoberta do Cristóvão Colombo (BNF, 1887, p. s/n) (a tradução é nossa).

Além destes dados sobre suas doações, Léonce Angrand, numa ordem alfabética, registra uma série de informações sobre termos utilizados em América e sujeitos vinculados ao espólio de materialidade autóctone. Nesse sentido, de novo emerge a questão do arquétipo de viajante, explorador e suas variações, porque nesse texto ele vai registrar não só palavras utilizadas na América, mas também vai salvar nomes de sujeitos que têm encarnado o arquétipo mencionado. Estes nomes vão desde Colombo até os que se encontram no seu contexto. “Colombo. - A vida de Cristóvão Colombo e a descoberta que ele fez das Índias Ocidentais, vulgarmente chamadas de Novo Mundo, composto por Fernand Colombo, seu filho, e traduzido em francês – Paris, C Barbín, 1681, 2 vol in – 12” (BNF, 1887, p. 20).

Mas, não vamos nos deter em cada um dos personagens que ele considera nesse escrito; senão vamos pensar nos conceitos que explora no texto e, que, algumas vezes, encontrasse nas mesmas biografias que considerou no seu texto.

Garcilaso de La Vega.- Primeira Parte dos comentários reais que tratam da origem dos Incas reyes que foram do Peru, de sua idolatria, leis e governo em paz e em guerra, de suas vidas e conquistas... escritos pelo Inca Garcilaso de la Vega, ... Segunda impressão ..., - Em Madrid, na Oficina Real, 1723, in – fol (BNF, 1887, p. 29).

Ao registrar algumas biografias destes autores, viajantes ou cronistas, Angrand utiliza alguns conceitos de origem cristã. A mistura de termos que faziam parte da religião imposta, da ciência, das humanidades ou, inclusive, de termos autóctones – como huaca, por exemplo – foi um fenômeno muito presente no uso cotidiano das pessoas que faziam parte dos diferentes estratos sociais e tinham diferentes ocupações, provando-se desse jeito a permeabilidade das sociedades colonizadas, que fazem possível a utilização dessa amplitude de expressões.

Neste caso, a ideia de idolatria é uma incorporação à linguagem de Angrand, onde o uso do termo, para além das questões cristãs, evidencia uma carga negativa. Assim, a análise está mais focada na questão do sentido do termo, onde o autor levanta uma qualificação sobre a sua moral. No desenvolvimento deste subtítulo, vamos observar outros casos onde acontece a mesma situação.

Da utilização de um termo religioso vai para conceitos modernos, pertencentes ao grande espectro científico, mas, sobretudo, econômico, como foi o conceito de objeto. O que vem a ser o nome utilizado para aquilo que pode ser conhecido, mas também criado e comercializado. Isto último, influenciado no contexto do século XIX, onde a revolução industrial permeava a sociedade²⁴. Mas, continuando com o conceito de objeto, podemos ver as variações do conceito de objeto, que pode ser ampliado a “objeto precioso”, “objeto arqueológico”. E, uma outra variação mais museológica é o conceito de peça arqueológica.

Existem autores que têm se aprofundado no sentido desta palavra na Europa, e neste caso vamos considerar a Violette Morin (1971) e Peter Stallybrass (2012), pelo desenvolvimento sobre a relação entre o sujeito e o objeto. A primeira tem uma clara ideia sobre as relações entre o sujeito e o objeto e viabiliza esta exploração através do conceito de sujeito biográfico, o qual faz parte da intimidade ativa do usuário; assim, ambos se utilizam e modificam reciprocamente e envelhecem em forma conjunta. Também estes objetos podem, inclusive, deixar de ser funcionais e valiosos pelas cargas emotivas depositadas pelos seus donos.

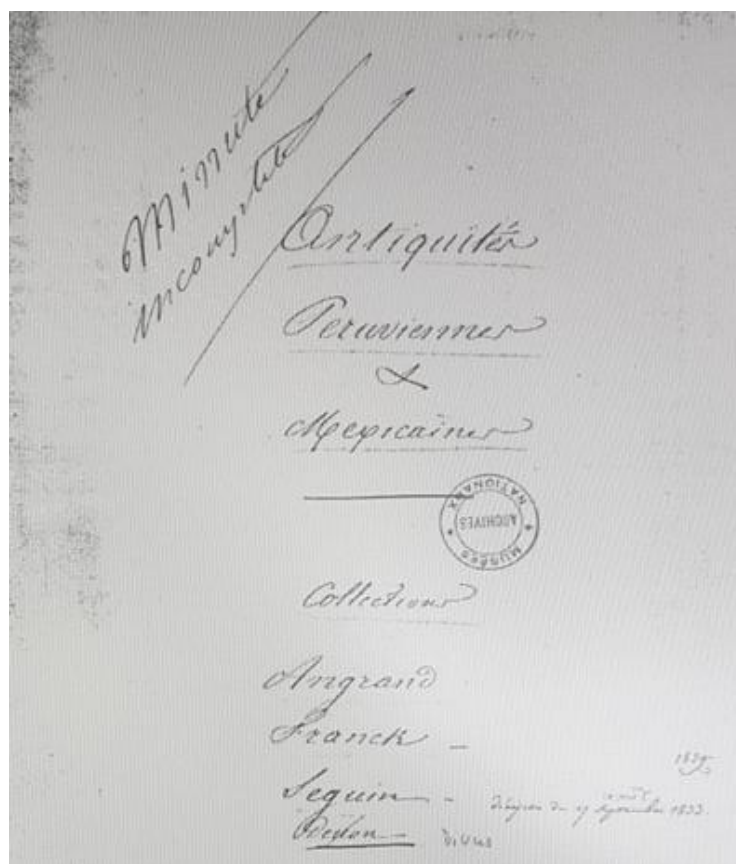
"[...] O objeto que se afasta do funcional para se tornar cultural e decorativo também pode ser biográfico: o relógio de família, a medalha de atleta, a máscara egípcia do etnólogo, o mapa-múndi do viajante. Cada um desses objetos apresenta uma experiência vivida, passada ou presente, de seu dono e faz parte de sua vida. Entrar em uma casa em que a decoração vem das aventuras profissionais, mentais ou emocionais de seu ocupante é tão indiscreto quanto investigar sua identidade" (Morin, 1971, p.190).

²⁴ Só para analisar a magnitude deste impacto, podemos observar esta influência ao incluir, na arqueologia, conceitos como “Taller Lítico”, termo espanhol utilizado para explicar os espaços onde produziam-se materialidade autóctone, o qual seria o equivalente a dizer: “oficina de objetos de pedra”. E, que influenciou a produção bibliográfica na área da arqueologia, inclusive, no século XX. Um trabalho influente nesta área, sobre o que pertence aos arqueólogos: Thomas C. Patterson y Edward P. Lanning (1963) no denominado sitio arqueológico de Chivateros (Peru), onde acharam o que eles chamaram de “taller lítico”. Sobre este tema, pode se revisar o texto de: Cárdenas Martín, M. (2002). *Una introducción a la arqueología de la Costa Central del Perú*. En *El hombre y los Andes: homenaje a Franklin Pease G.Y.* (Tomo I).

Por sua parte o Stallybrass começa a pensar nos objetos num contexto do período da industrialização. Com o qual os “objetos” têm outros atributos incorporados por este contexto económico, político e social. Por esta razão, seu raciocínio está focado na questão de quando um objeto é transformado em uma mercadoria. E, chega a concluir que é a fetichização do valor de câmbio o que faz possível esta transformação. E, o valor emocional é o que faz com que uma mercadoria vire um objeto. Assim, novamente, estamos frente a uma questão de fundo que ultrapassa ambas as leituras e é: a relação íntima entre sujeito e objeto.

Como temos observado no “*Musée Ethnographique de Geneve*”, o uso constante do termo objeto para fazer referência à materialidade autóctone da América. O Leonce Angrand também utiliza um outro termo que é uma variante daquele. Pois, de sua autoria é um caderno de viagem intitulado: “*Antiguidades peruanas e mexicanas*”. O uso do termo antiguidade incorpora ao conceito de objeto a variante de tempo. A qual abre outras discussões por se tratar de um conceito que é disruptivo com o conceito do tempo no contexto histórico e político da epistemologia autóctone.

Figura 13 Carátula del cuaderno de anotaciones de huacos

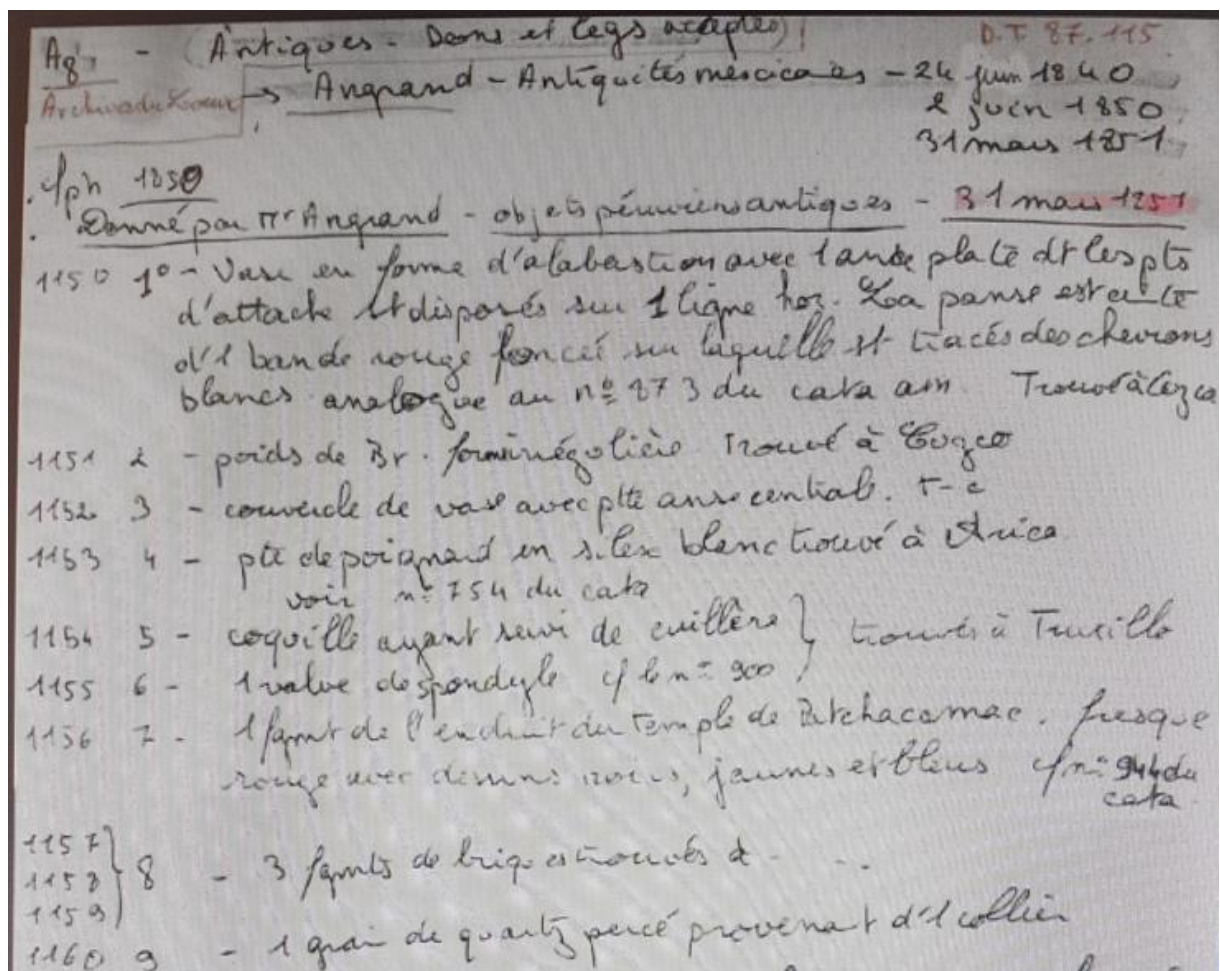


Fonte : Le musée du quai Branly, 2022

Este caderno é um inventário de materialidade autóctone “peruana” e “mexicana”, onde se registram, como o autor chama, objetos antigos. Após de ter um listado, pouco legível, de mais de 100 unidades, se adjunta uma carta, com data de 5 de dezembro de 1839, enviada ao diretor do “*Musées Royaume*” e para apresentar o conjunto de unidades espoliadas, diz o seguinte: “Os objetos de fabricação peruana descobertos pelo M. Angrand são de naturaliza diversa, e a maior parte não representam mais do que um fraco interesse”²⁵. E, adiciona que possivelmente alguns poderiam ser do agrado daquele diretor.

Posteriormente, se visibiliza umas notas onde é utilizado o termo “*objetos peruanos antigos*” (ver Figura 7)

Figura 14 Listagem de materialidade



Fonte: Le musée du quai Branly, 2022

²⁵ Director ao Director das “*Musées Royaumes*” (Paris, 5 de dezembro de 1839). Musée du Quai Branly, Antiquités Péruviennes et Mexicaines - D002815/41678, f. 8.

Neste mesmo documento há informações de correspondência que o Angrand tem tido, onde se registram preços, pessoas envolvidas e detalhes da morfologia da materialidade que estava no seu poder.

A questão de compra e venda de materialidade estava muito estendida no contexto, a julgar pelo nível mostrado de organização, onde estavam incluídos instituições e sujeitos. Podemos ver isto no mesmo texto dos antiquários do norte, apresentado no IHGB.

[...] Quase todosos objectos recebidos provém de descobertas feitas em Massachusetts Pennsylvania, ou Ohio e consistem pela maior parte em instrumentos de pedra, de uma semelhança notável com nossas antiguidades scandinavas. Uma collecao considerável de 200 peças, enviadas pelo D. Swift d'Easton, residente na Pennsylvania, foi referida no Relatorio annual de 1842; e no anno seguinte o meso sábio nos remeteu outra collecao contendo 215 peças, além das duplas, achadas todas no pequeno espaço de quase duas sgeiras de terra, nas margens do Delaware, 5 leguas inglesas abaixo d'Easton (IHGB, tomo VII, p. 98).

Os termos vão mudando, ampliando-se as trocas e vendas de materialidade, que são atividades muito recorrentes. “O Dr. Kroyer nos trouxe do Chile uma [...] de prata e o pastor Pantoppidam recebeu no Peru cinco copos antigos, que nos ofertou em seu regresso” (IHGB, tomo VII, p. 101). Este traslado de materialidade, já seja por compra ou doação, é uma atividade muito dinâmica e que aconteceu, em grande medida, no Peru.

Nas dimensões exploradas que compõem o espectro do termo objeto adaptado no contexto americano, temos que adicionar a ingerência que teve a compra e venda de materialidade autóctone que estamos observando nas citações. Pois, a sua natureza sagrada é transmutada numa mercadoria. Então, às discussões já levantadas por Stallybrass e Morin, podemos adicionar os aportes de Arjum Appadurai (1991). O autor, fundamentalmente, demonstra que não só o sistema capitalista possui mercadorias, mas também que todas as economias são capazes de gerá-las. Esse interesse vai gerar que ele explore o que é o objeto e que é o valor deste objeto. Segundo ele, o objeto tem valor porque tem resistência ao nosso desejo, e o valor ao objeto é outorgado pelo sujeito. Mas, para ter o objeto, diz Appadurai, tem que se realizar algum sacrifício. Esta perspectiva mais abrangente nos permite aproximar-nos de definições mais completas e complexas do que é um objeto, que, neste caso, ademais, tem a categoria de antigo e peruano.

Por isso, a partir dos aportes de Appadurai, enxergamos na compra e venda uma dimensão temporal, cultural e social que ultrapassa os “objetos”.

A partir do afirmado, entendemos que a interação dos fatores culturais, temporais e sociais estava norteadas pelo imaginário colonizado do século XIX, no Brasil e no Peru. E é nesta dimensão que temos que compreender a materialidade que é adaptada ao conceito do “objeto”, que vira uma mercadoria para ser vendida aos museus e coleções privadas. Após ter sido a materialidade autóctone deslocada de seu contexto físico e epistemológico, a materialidade autóctone é colocada num outro contexto epistemológico eurocêntrico efetivado mediante os fluxos capitalistas. Neste novo contexto, vão ser entendidos como mercadorias no processo do fluxo capitalista e, quando chegarem às mãos do destinatário, serão considerados peças arqueológicas ou etnográficas (com a emergência destas disciplinas) que farão parte de coleções privadas ou de museus. É dizer, segundo o contexto, a materialidade vai mudar de denominação.

A inserção da materialidade no fluxo capitalista adquire um sentido de maior custo, precisamente por estar fora de seu contexto, o qual converte esta materialidade em “exótica”, forçando a materialidade a realizar o complexo trânsito do sagrado ao precioso (custoso). “[...] Mercantilização por desvio, onde o valor, no mercado de arte ou moda, é acelerado ou aumentado pela colocação de objetos e coisas em contextos inverosímeis” (Appadurai, 1991, p. 45) (A tradução é nossa). Em escritos e reflexões publicados no IHGB, sobre a materialidade, que vai sendo achada em várias partes da América.

[...] O Sr. Swift presume que aquelle logar foi habitado por uma tribu organizada, que se ocupou da fabricaço de instrumentos de pedra para trocal-os manufaturar, ou a quem era difícil a adquisicao dos materiaes: o parece vir em apoio d’esta opinião a quantidade extraordinária de jaspe e de seixos que se encontra n’aquelle curto espaço. O Sr. Carlos Hammond nos endereçou de Boston uma colleccao mui preciosa de antiguidades, quasi todas de pedra, e o resto de osso e de bronze, notando-se também entre ellas muitos uruás de barro cozido (IHGB, tomo VII, p. 98).

A atração pelas “antiguidades preciosas” foi causada pelo conceito do “exótico”. Esta versão de alteridade é reforçada pelos imaginários nacionais que possuem a busca do “Eldorado” e as buscas de “tesouros” como políticas de Estado ou como ações aceitas na sua legislação, como é o caso do Peru. E, consequentemente, este imaginário vai acarretar o desejo e a demanda de nacionais e estrangeiros, o que gera a existência de um grande fluxo de materialidade no Peru e no Brasil. “[...] nesse sentido, a política é o elo entre regimes de valor e fluxos específicos de mercadorias.” (Appadurai, 1991, p. 78).

É dizer, existe uma regulação social sobre o desejo dos bens e, em efeito, o consumo não é um agir mecânico; é um mecanismo social complexo que envolve um pensamento

político. Por esta razão, observamos ao longo do texto a ativa participação dos Estados nacionais sul-americanos e europeus, em diferentes níveis, com respeito às escavações para achar a materialidade das civilizações autóctones.

[...] Outra área relacionada é a da história e natureza das coleções artísticas e arqueológicas do mundo ocidental, cuja formação representa misturas extremamente complexas de saque, venda e herança, combinadas com o gosto ocidental por coisas do passado e dos outros. (Appadurai, 1991, p. 44).

Em adição, o conhecimento é um dos motivos que causam a inconstância nas trajetórias, pois se sustentam sobre distribuições instáveis de conhecimento. Pois o conhecimento constitui um elemento que vai ter ingerência nas variações dos preços, segundo Appadurai.

Nesse sentido, dificilmente as vendas de artefatos pertencentes às civilizações autóctones são uma questão mecânica do comércio. Ela parte de uma estrutura histórica e civilizatória depositária da epistemologia ocidental, que, como diz Appadurai, tem um gosto pelo passado dos outros. E esse gosto pode se traduzir em dinheiro, segundo o tão particular ou “estranho” seja – rótulo utilizado no Museu Etnográfico de Genebra (MEG). Mas, essa explicação é ainda mais profunda, aquele gosto pelo antigo não é um gosto; é um fetichismo ocidental pela materialidade “dos outros”.

A partir disto, podemos observar que o colonialismo permeia a sociedade peruana e brasileira mediante discursos míticos que impulsionam o interesse na materialidade para que seja espoliada e vendida. A mesma é renomeada pelas instituições – museus – e seus agentes (sujeitos) que estão constantemente criando conceitos a partir daqueles que já existiam, como temos observado no caso de Mariano Eduardo de Rivero, Conego Benigno José de Carvalho e Cunha e Leonce Angrand, os quais dinamizaram, mesmo sem ter contato direto, os conceitos disruptivos de “objeto” e suas variantes para desnaturar a materialidade autóctone.

Na mesma linha argumentativa, observamos que os conceitos permeiam as pessoas pertencentes a todos os estratos da estrutura social e não só aquelas que pertencem ao governo ou a instituições vinculadas.

E, que, estes expedientes formados por juízos que se fizeram por roubos de materialidade, ajudam-nos a compreender que o espectro do conceito imposto de “objeto” é ainda mais complexo do que temos explorado. Agora temos que nos focar nas outras variações que possuem o termo “objeto” ou “peça”, na realidade americana, especificamente, na realidade peruana e brasileira.

Assim como existem variações do conceito de objeto em função do espaço geográfico, por exemplo: objeto peruano, objeto antigo peruano, antiguidade brasileira, entre outras que remetem

também à mesma ideia. Existem variações que tem relação com os conceitos próprios das civilizações autóctones.

Em Lima tiveram lugar alguns pleitos legais relativos aos espaços sagrados que continham materialidade autóctone. Na cidade de Lima, na data de 1828, a Dona Maria de la Piedra y Lequerica denuncia ante o Senhor Ministro de Estado no Departamento de Gobierno, que o cidadão francês Julio Russon: “No domingo, primeiro dia da Páscoa, o comerciante francês Don Julio Russon mandou escavar uma huaca da minha propriedade, devido à minha ausência da fazenda” (MJB, Leg 72, Doc 7).

Na denúncia podemos reconhecer a noção de propriedade, por tratar-se de uma pessoa que é dona de um espaço que contém um sítio ritual, posicionando-se acima de qualquer outro valor, um critério mercantilista, deixando como inexistentes as questões relativas às práticas religiosas dos membros das sociedades autóctones. Mas este já é um reflexo do imaginário da sociedade peruana do século XIX, pois, como temos observado, existe uma lei que respalda este agir, deixando de lado as práticas autóctones para privilegiar a comercialização destas existências.

Num documento preservado no AGN – Peru, se registra que o agir da Dona Maria de la Piedra apresenta a relação existente entre alguns sujeitos privilegiados na estrutura social peruana e o Estado peruano. Pois, o seguinte que faz é que se transpassa a materialidade tirada da huaca – espaço sagrado autóctone –, ilicitamente, pelo comerciante francês, para que esteja no poder do Museu Nacional do Peru. “[...] este cavalheiro guarda em sua posse várias preciosidades *gentilicas* que extraiu de mim da mencionada Huaca: Pertencem-me, e como tal as reivindico, e cedo por mediação de Vossa Santidade ao Museu Nacional do Peru” (MJB, Leg 72, Doc 7). No agir analisado pelos envolvidos nesta situação, a ausência na discussão é do herdeiro direto destas materialidades, como é o sujeito autóctone. Isto quer dizer que nem no imaginário nem na realidade objetiva eles têm espaço para estas pessoas. Embora, existam testemunhos de que eles continuavam honrando aos seus ancestrais nesses espaços e desta maneira mantinham os laços com estes lugares. Mas este juízo só respalda o que já se falou anteriormente, que é a disrupção do enlace entre o sujeito e o “objeto” (materialidade). Pois, os juízos desvelam, precisamente, as ideias nucleares que são utilizadas entre os sujeitos para fazer possível o funcionamento da mecânica que configura o colonialismo. E, sobretudo, a aplicação na realidade objetiva, do cotidiano, das pessoas que compunham a sociedade peruana.

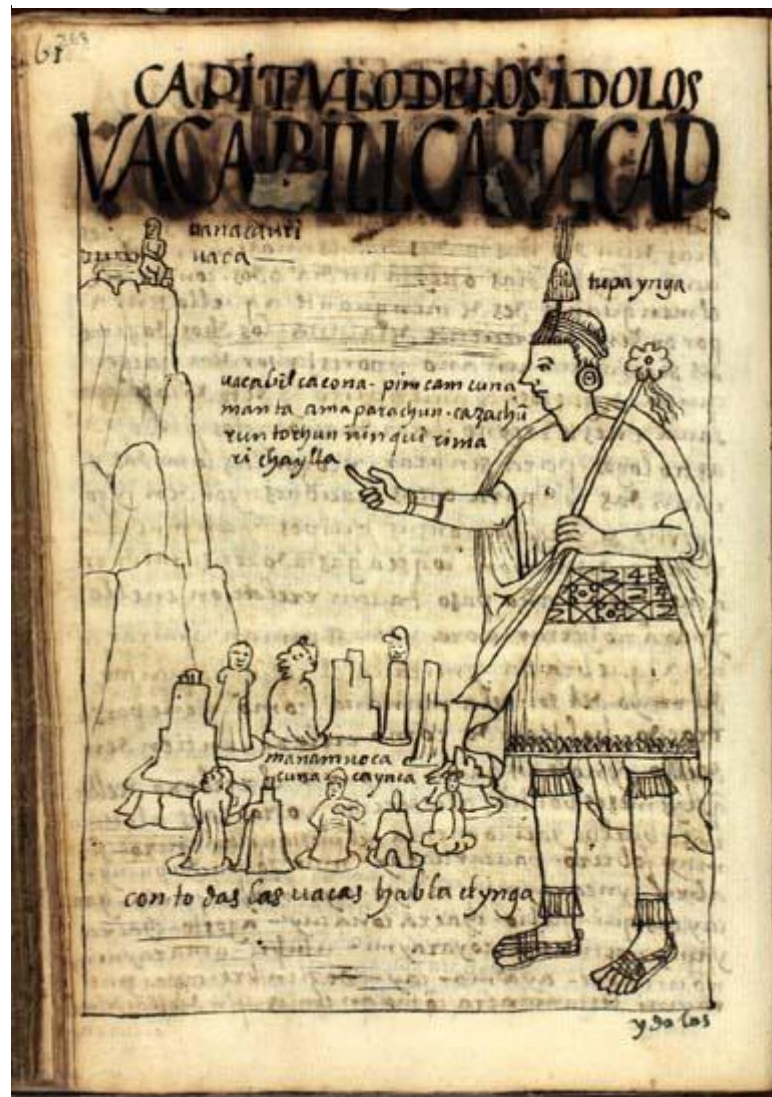
Além de não ser partícipe das ações que envolvem suas heranças culturais, um outro elemento nuclear que ataca o sujeito autóctone é estas mudanças de termo. Pois, ao trocar o termo original, a significação é desnaturada e, em efeito, a materialidade é afastada da epistemologia, que lhe deu origem. Por esta razão, vamos explorar as implicações desta ação através de termos achados na documentação. Na denúncia de Maria de la Piedra, utiliza o termo “*huacas gentílicas*”. O termo “*huaca*”, em linguagem quéchua, significa sagrado, um dos mais remotos testemunhos deste termo pode ser achado no texto do Guaman Poma de Ayala, onde fala das conversações tidas entre o Inca e as huacas (ver figura nº 8). Isto quer dizer que eram espaços cerimoniais – sagrados –, onde os sujeitos autóctones interagem com as deidades.

/ Uana Cauri *uaca* / Tupa Ynga / “*Uaca bilcacona! Pim camcunamanta ‘ama parachun, cazachun, runtochun’ ninqui? Rimari. Chaylla.*” [“*¡Waqas, willkas! ¿Quién de ustedes ha dicho ‘No llueva, que no hiele, que no granice’? ¡Hablen! Esto es todo.*”] / “*Manam nocacunaca, Ynca.*” [“No fuimos nosotros, Inka.”] / Con todas las *uacas* [divinidad tutelar local] habla el *Ynga*. / (Poma, 1615, f. 261 [263]).

É dizer, a prática sugere que esta materialidade era entendida como um ser divino. E, inclusive, tem documentação em que o autor diz que o Inca tinha destinado umas terras determinadas para a produção agrícola que seria utilizada como oferenda a estas deidades. E, também tinham ingerência nos acontecimentos do desenvolvimento da história das sociedades autóctones. Estas práticas têm estado presentes, embora tenham existido as “*Extirpaciones de Idolatrias*”, com o objetivo de terminar com todas as práticas de religiosidade andino-amazônica.

A realidade religiosa nos Andes peruanos mostra que essas práticas nunca foram destruídas; pois, inclusive, na atualidade estão vigentes. No que se conhece como “religiosidade popular”, se evidenciam rituais nas huacas, que estão organizadas ordenadamente, seguindo o sentido dos ceques. São linhas imaginárias que marcam a localização das huacas e que têm sido estudadas por antropólogos, entre os quais se destaca Tom Zudeima (1995). Em adição, existem práticas nos cemitérios onde bebem, comem com os defuntos e levam bandas de música. Prática que é semelhante aos cultivos reservados para as huacas e as oferendas que estas recebiam antes da invasão.

Figura 15 Gráficos de Guaman Poma de Ayala



Fuente: Guamán Poma de Ayala, 1615, f . 261 [263]

Com respeito ao outro conceito de “*gentílico*”, trata-se de um termo que faz referência às pessoas afastadas das crenças cristãs. E, ao ser imposta a estrutura de pensamento ocidental ao contexto andino-amazônico, tiveram que fazer adaptações dos conceitos que traziam e chamaram assim os sujeitos que acreditavam em outros deuses diferentes do judeu-cristão.

Então, a aplicação deste conceito à materialidade autóctone não é só um indicador da desnaturação epistemológica sofrida por estas produções culturais; mas a imposição deste conceito e suas cargas negativas do contexto judeu-cristão são trasladadas a este contexto, e no conceito de “índio” incorporam também os significados de “gentil”. Então, a colonização dos imaginários tem como ferramenta um fenômeno semelhante à transculturação linguística, em que um termo é adaptado a outro contexto idiomático que responde a uma nova realidade cultural. Só que neste caso não se adapta um termo a um contexto idiomático novo; senão

contribui a que toda a realidade complexa do mundo andino-amazônico se adapte à estrutura linguística do castelhano. E que o sujeito autóctone seja colocado embaixo de conceitos que deslegitimem sua existência; por essa razão, o termo gentil, que faz referência à pessoa afastada de Deus, é utilizado para deslegitimar e, assim, as huacas são suscetíveis ao espólio, sendo a materialidade tirada de seu contexto cultural e ritual para ser levada por eles e ser vendida a coleções particulares ou museus.

Finalmente, com o espólio, o ritual, as disposições espaciais de materialidade nas tumbas, a epistemologia destas sociedades, e todos os outros elementos que se articulam em função da materialidade simplesmente foram destruídos ou ressignificados através de termos capitalistas como objeto (e suas variações) e também nas coleções dos museus através do conceito de “curiosidades” ou “artefatos arqueológicos”.

Com respeito à materialidade das civilizações autóctones localizadas no Brasil, não é conhecido um registro do tráfico desta materialidade, no século XIX. As fontes históricas, fora das fornecidas pelo IHGB, não existem muitos testemunhos que falem especificamente sobre objetos pertencentes às civilizações autóctones e que foram espoliados.

Assim, o conceito de objeto e suas variações: peça; antiguidade (incorpora a categoria de tempo linear); objeto exótico (incorpora a alteridade); manufatura (incorpora uma noção de talher ou industrial); huaca gentílica (incorpora um elemento autóctone mais um conceito judeu-cristão); entre outras noções, tem como característica a adaptação. Em alguns casos, podemos observar que existe uma imposição absoluta, sem ter em conta as diferenças existentes entre o conceito de objeto e as diversas expressões da materialidade americana. E esta é a mostra de que a linguagem pode ser utilizada não só para dar significado a alguma parte da realidade, mas também para ocupar o lugar de outro termo para suprimir o significado e o significante. Mas não sempre teve êxito, pois existem casos como o termo huaca, que os colonizadores não conseguiram tirar de seu significado, além de sua referência ao material, a noção de sagrado para os “índios”.

Em efeito, já é conhecido que os conceitos obedecem a critérios regionais, temporais e, primordialmente, de origem epistemológica. Mas o que adiciona esta realidade sociolinguística é que a linguagem que modela a cultura política da América não é necessariamente para se comunicar e é utilizada para destruir, neste caso, o acervo cultural das civilizações autóctones. Nesse sentido, a linguagem usada pelos europeus é uma linguagem disruptiva, que possui como

principal característica afastar o sujeito do seu próprio objeto, que, além de tudo, é de sua propriedade.

Mas o uso cotidiano desta linguagem que modela e faz parte da cultura política e social da América, e que tem ingerência nas relações entre os componentes das sociedades americanas, adiciona uma outra dimensão da linguagem, que é a base da visão histórica e civilizatória autóctone e esta dimensão é o tempo.

2.5. Aproximações ao Tempo Progressivo e à Epistemologia Ocidental (S. XIX)

No espectro das documentações, que desvelam o agir dos museus nacionais tanto no Peru quanto no Brasil e também dos sujeitos que interagem com a estrutura, podemos perceber que cada estrutura epistemológica possui, logicamente, suas noções de temporalidade. Mas, o tempo progressivo, por ter sido imposto sob a temporalidade circular, historicamente, e não por natureza própria, é um tempo disruptivo porque interrompeu, em vários aspectos, a realidade da epistemologia autóctone. Podemos ver isto, por exemplo, na mudança do controle do tempo a partir da imposição de um tempo progressivo, após a invasão dos europeus, deixando de lado, em grande parte, o tempo circular, que estava influído pelos ciclos dos astros do céu, que, historicamente, tem regido as sociedades agrárias.

Esta mesma lógica de imposição podemos ver em outros níveis da sociedade, como, por exemplo, na materialidade autóctone, a qual foi afetada pelo deslocamento de suas nomenclaturas de origem e outros conceitos relacionados à sua concepção do tempo autóctone.

Assim, estas ações acarretam a desnaturação desta materialidade. Pois, através de novas nomenclaturas, se perde o significado original e a riqueza de informação que ele contém. Então, a ideia de “antiguidade indiana” constitui um conceito disruptivo, não tem relação com o conceito que deu origem a esta materialidade e, em adição, quebra este vaso comunicante com a epistemologia andino-amazônica para impor uma ideia ocidental.

Pois, a concepção de antigo não está emparentada com os conceitos da epistemologia andino-amazônica. E nas tradições das civilizações localizadas no continente chamado de América, não existe uma ideia de progressão constante que gere a sensação de afastamento de algum ponto específico no passado.

Edvard Munch foi um pintor que, em 1893, fez o quadro intitulado O Grito (ver Figura 9). Este quadro esteve inspirado numa múmia achada em escavações feitas no espaço peruano, segundo as documentações do Museu Quai Branly – Paris. Agora, este quadro, produzido num

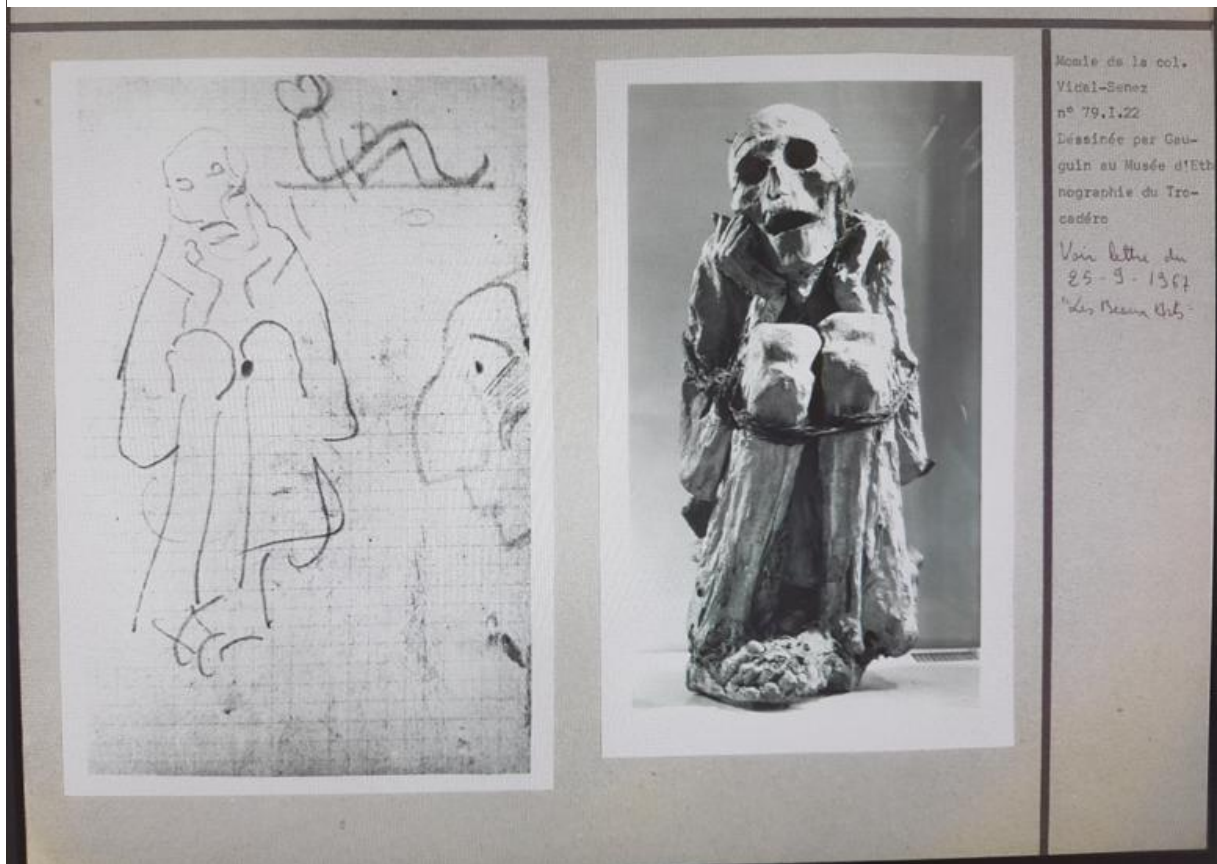
contexto histórico, político e civilizatório ocidental, é natural que, à medida que as características do quadro se ajustem aos padrões que impõe essa epistemologia às suas produções (materialidade), uma delas é o tempo entendido como uma progressão natural, em que o ano de 1893 não vai ser só a data de criação, mas vai ganhar um novo atributo como ponto de referência para sua antiguidade.

Com a invasão e a colonização – tanto física quanto dos imaginários –, normalizou-se a ideia do tempo linear e progressivo para toda a materialidade existente no mundo, mediante os museus nacionais e coleções. Essa tendência à homogeneização, segundo os padrões ocidentais, não é uma casualidade: faz parte de seu projeto civilizatório mais amplo, manifestado em diversas áreas. Desde o estabelecimento de uma única visão histórica, onde todas as civilizações e etnias passaram a ser explicadas a partir das narrativas bíblicas. Ou, também podemos observar a mesma lógica na homogeneização linguística, como aconteceu no Brasil e no Peru (em menor medida). Bem como na inserção das economias locais num sistema mercantilista de raiz ocidental.

É dizer, estamos na frente de um colonialismo efetivado em todas as áreas das sociedades peruana e brasileira, que naturalizaram ter como paradigma a abordagem europeia. É por isso que o tempo também faz parte destas imposições que, neste trabalho, observamos em termos de materialidade. E, para compreender a realidade das produções culturais, temos que prestar atenção às interpretações e reinterpretações dos artistas europeus a partir da materialidade autóctone achada nos contextos funerários rituais, chamados de tombas no Peru e no Brasil. E, para este objetivo, Edvard Munch e também Paul Gauguin são casos que proporcionam pistas sobre o que estamos tentando entender.

Para o Ziemendorff (2015), existe uma influência da materialidade autóctone na criação artística de Munch e Gauguin; embora a inspiração da produção artística de ambos os pintores não esteja muito esclarecida, pois existem mais aproximações do que certezas. “Edvard Munch foi diretamente inspirado na múmia Chachapoyas para a figura central de El Grito” (p. 208) (A tradução é nossa). Mas também existem, segundo este autor, suspeitas de que Munch estivesse influenciado pelo Gauguin. E, esta afirmação pode ser altamente provável, pois em nossa pesquisa nos arquivos do “*Musée de Quai Branly*” – França – achamos alguns arquivos que poderiam conferir a estas hipóteses.

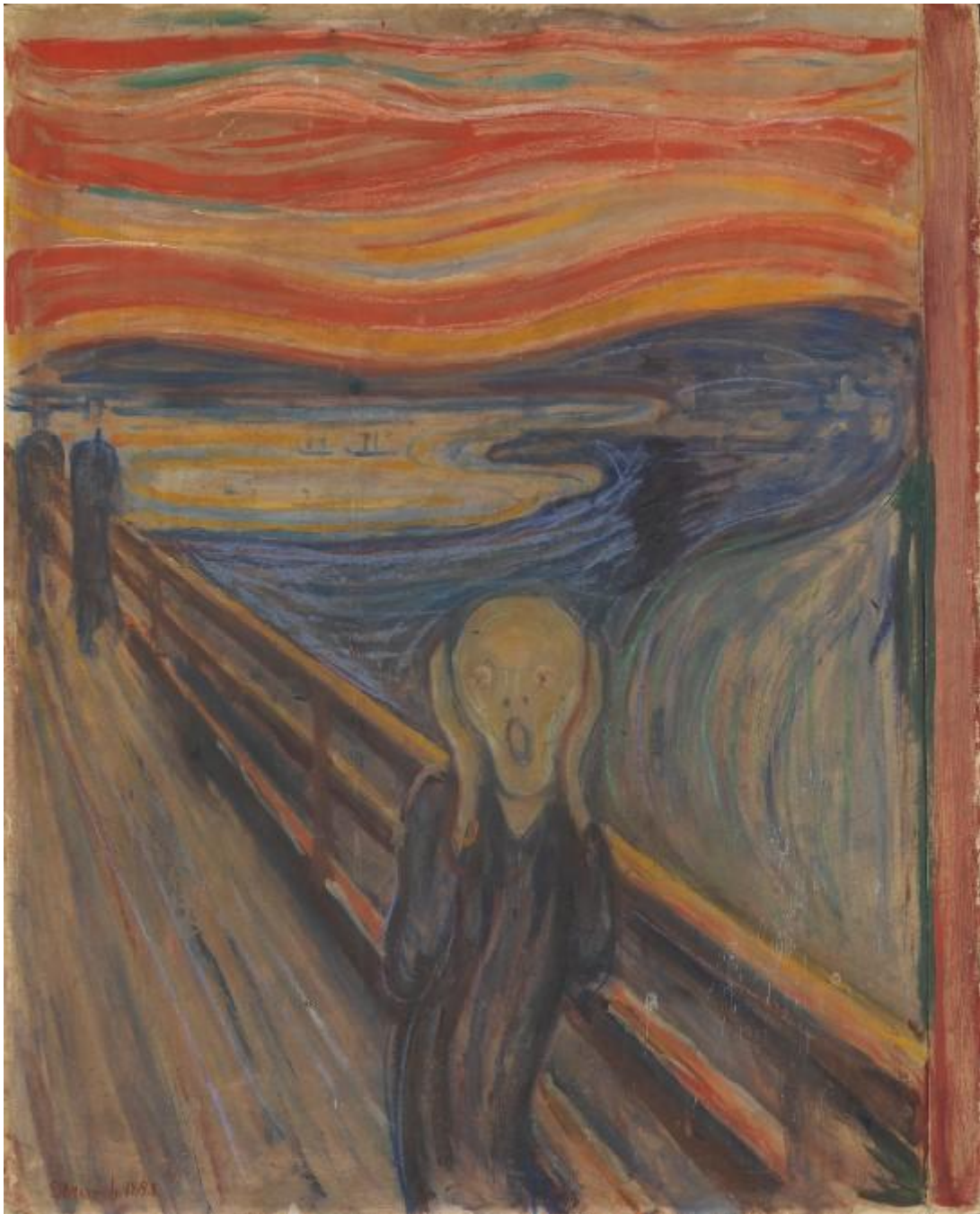
Ilustração 1 Múmia e esboço da meme múmia por Gauguin



Fonte: Musée Quai Branly, Paris, 1967

Esta fonte achada é uma confirmação de que existe uma conexão entre a materialidade autóctone americana e o produzido pelos artistas europeus. Mas, esta conexão é uma expressão de muitas aristas da realidade da materialidade. Pois, abre possibilidades de um diálogo entre estes tipos de produções, só que num contexto colonialista, não é possível que o diálogo seja horizontal, senão que é vertical e com uma vocação tanatologica sobre o andino amazônico, sendo, precisamente, a omissão da temporalidade uma expressão disso. Em consequência, não se respeita a diferencia na narrativa museológica dos tempos de ambas materialidades, por isso que é utilizado o mesmo critério cronológico para ambas como se fossem produções de uma natureza igual.

Figura 16 O grito de Edvard Munch, 1893



Fonte: Nasjonalmusset/Borre Hostland, 1893.

A prática da ritualidade andino-amazônica no século XIX, que revisamos neste texto, é uma fonte de que a temporalidade não é a mesma entre ambas as materialidades. Pois, a prática faz presente o passado e isso deixa fora aquela cadeia linear de tempo que afasta de um ponto específico no que é entendido como passado e que gera a sensação e o conceito de antigo – ideia que desenvolveremos no capítulo III.

E a temporalidade contínua e progressiva também tem sido observada em espaços como os museus e nos pensamentos dos agentes nomeados anteriormente. Mediante o Museu Nacional do Peru, tem-se instituído a ideia do tempo contínuo; sabemos isto pelas análises de um expediente criado em função da solicitude do botânico Andres Matheus sobre a preservação de uns artigos pertencentes à área botânica do museu. Onde, o Pablo Farfan responde a esta solicitação, fazendo uso de uns termos importantes para nosso trabalho.

[...] isso poderia ocorrer com o Decreto Supremo de 2 de abril de 1822, que proíbe a remoção da República as antiguidades índias retiradas sem constrangimento, já que a aduana em conhecimento de sua extração porque são levadas como parte da bagagem de particulares, não foi possível impedir isso (MJB, Leg 72, Doc 26).

Então, o documento, como instrumento de poder do colonialismo, tem sido utilizado para articular o aparelho discursivo com o objetivo de fazer efetiva a aplicação. Por essa razão, vemos que o acontecido com as múmias de Gauguin e Munch faz parte de um espectro maior que tende a homogeneizar tudo e a colocar isso nessa linha do tempo.

Em efeito, ao colocar as múmias, que são entes e estão vivas para os autóctones e, inclusive, algumas são huacas – sagradas – num tempo linear, progressivo e constante, constitui um sem sentido dentro da epistemologia autóctone. De outro lado, o quadro de Munch apresenta o sentido lógico de pensar esse quadro numa linearidade temporal, por ter sido produzido num contexto ocidental e a congruência com as lógicas epistemológicas ocidentais estava certa. E, isto é, porque são diferentes materialidades.

O apresentado precisa de ser acompanhado de questões epistemológicas ocidentais sobre a materialidade ou sua variante: material. Para o qual vamos revisar algumas questões fundamentais deste pensamento que tem se mantido, logicamente, com suas próprias adaptações, até o século XIX.

Fazendo um breve percurso pelas ideias dos pensadores e correntes do pensamento ocidental, sabemos que tem se mantido desde Platão a tensão entre o material e o imaterial. Para Platão, o corpo, como prisão da alma, é um pensamento constante e pode ser achado também no mito da caverna, onde se propõe que o real se encontra no que agora compreendemos como o espaço das ideias e que a sombra é tudo o que podemos apreciar na realidade objetiva. É dizer, se mantém a tensão entre o físico que impede de conhecer o real que se encontra no mundo não sensível – o campo das ideias. "Não é, respondeu Sócrates, a separação da alma e do corpo, de modo que o corpo é deixado sozinho de um lado e a alma sozinha do outro? Não é isso que se chama morte?" (Platón, 1871, p. 30) (A tradução é nossa). Em adição, não é só uma noção de

separação entre as duas; senão que podemos reconhecer nestes autores certo grau de desprezo pela materialidade do corpo humano. “— Parece-lhe então, respondeu Sócrates, que todos os cuidados de um filósofo não têm como objeto o corpo; e que, pelo contrário, ele tenta separar-se dele tanto quanto possível, para cuidar apenas de sua alma” (Platón, 1871, p. 31).

Em adição, compreendem ao corpo como um elemento que impede à alma atingir a realidade. E, a realidade não é outra coisa que a verdade, que Platão falava na metáfora da caverna. "Quando então a alma encontra a verdade? Pois, ao buscá-la com o corpo, vemos claramente que esse corpo a engana e a faz errar. Isso mesmo. - Não é através do raciocínio que a alma descobre a verdade? -Sim" (Platón, 1871, p. 31). É dizer, Platão estrutura um pensamento onde o material e o imaterial interagem, mas inadvertidamente coloca, claramente, esta divisão entre ambos²⁶.

Mas, esta divisão entre o material e o imaterial vai para além de uma separação de elementos. Gera uma tensão constante entre ambos os elementos e tem uma implicância maior que tem a ver com questões de perspectiva temporal. Estas questões dos gregos são consideradas no presente trabalho por sustentarem o pensamento ocidental e manterem uma influência importante através dos filósofos mais representativos deste século XIX, como foi o Nietzsche, um grande conhecedor da filosofia clássica.

O século XIX, em função à materialidade, esteve cheio de expedições para pegar os objetos das civilizações autóctones. Estas expedições, na verdade, são manifestações de um pensamento mais profundo vinculadas a esta divisão entre o material e o imaterial, iniciada pelos gregos. E, obedece a três razões: a primeira tem a ver com a negativa de aceitar que o material e o imaterial estão vinculados, tal qual como é pensado nas civilizações autóctones de América; a segunda, tem a ver com esta primeira, pois ao não ter esta conexão, o material vai ganhar um valor superlativo por conta de que se desaparece, não tem mais ²⁷; e a terceira, é porque os europeus ao posicionar aos autóctones num estado anterior de aquele onde se encontravam supostamente eles, encarnavam também o passado e precisavam preservar estas

²⁶ Mas, temos que reconhecer que estes filósofos gregos foram atualizados posteriormente pelos filósofos da igreja católica, como Santo Agustín. Sendo sua influência na estrutura da epistemologia ocidental indubitável.

²⁷ É possível observar em festas religiosas das civilizações autóctones em América a utilização da materialidade em conexão com o mundo não sensível (espíritos, entes, e outras ideias). Estas conexões permitem ter a seguridade de que se o material se perde, ainda permanece a prática e o material pode ser feito de novo. Por isso não tem um culto ao material.

peças criadas pelos autóctones porque para eles o passado estava inerte, não existia mais, a diferencia dos povos autóctones que interagiam com o passado através de sua materialidade.

Só na França, temos contabilizado mais de uma dezena de coleções que pertenceram a sujeitos com cargos políticos ou que eram cientistas, viajantes, comerciantes, etc., que estavam envolvidos com o espólio de materialidade autóctone.

E, embora exista este fetichismo sobre o passado e a história através dos objetos, neste século emerge Nietzsche, um pensador com influências da filosofia clássica grega²⁸, que vai ser um ponto de quebra nas ciências sociais, criando novos percursos. É precisamente esta característica de seu pensamento que vai dar fruto a um dos seus trabalhos que vai questionar este pensamento fetichista sobre a história, que se intitula “*Considerações intempestivas*” onde questiona este olhar histórico. Pois, pensa que se a história não tem uma ingerência mais determinante sobre a vida cotidiana humana, não faz sentido.

[...] É, portanto, possível viver e até mesmo viver feliz, quase sem lembrar, como vemos no animal; mas é impossível viver sem esquecer. Ou para me expressar sobre o meu assunto de uma forma mais simples: há um grau de insônia, de ruminação, de sentido histórico, em que o vivido sofre e, finalmente, sucumbem, seja um indivíduo, um povo ou uma cultura. (Nietzsche, 2002, p. 22) (A tradução é nossa).

Mesmo que Nietzsche não mencione nada vinculado à materialidade, ele está acusando este fetichismo pela história, pelo passado inerte e sem ingerência na vida dos humanos. Este questionamento de Nietzsche nos ajuda a pensar no desbalanço existente no pensamento europeu e como este era transversal a todas as áreas das sociedades ocidentais e ocidentalizadas, acarretando as buscas de tesouros e expedições nos espaços americanos para alimentar este fetichismo e manter o afastamento da materialidade e do imaterial.

E, como mostra, é tão vigente que esta ideia, com suas evidentes adaptações contextuais, que se encontra presente inclusive – no século XX – no trabalho de Michel Foucault onde emerge sempre suas preocupações, principalmente, sobre o poder, mas sempre vinculado ao corpo, algumas vezes mais visível que outras, como em: “*Vigiar e punir*” (1975), “*História da sexualidade*” (1976), onde vai explorar os mecanismos de dominação que são utilizados, principalmente, sobre o corpo. E, no breve, discurso intitulado “*O Corpo Utópico*” (2009),

²⁸ Nietzsche abertamente tem influência da filosofia clássica grega, então, esta permanência dos gregos no pensamento moderno europeu não só confere que estas ideias operaram no período estudado; senão que nós permitimos pensar na proposta deste pensador que foi o mais importante deste século e que demarcou novos percursos para o pensamento ocidental.

onde o autor vai começar pensando, sem mencionar a Platão, que: “[...] O meu corpo é o lugar sem recurso ao qual estou condenado.” (Foucault, 2009, p. 20) (A tradução é nossa). É dizer, vai atualizar a ideia de Platão de que o corpo é a prisão da alma, e remarcar a nuclear importância da filosofia grega na estrutura do pensamento ocidental; ademais, adiciona que:

A utopia é um lugar fora de todos os lugares, mas é um lugar onde terei um corpo sem corpo, um corpo que será belo, claro, transparente, luminoso, rápido, colossal em seu poder, infinito em sua duração, solto, invisível, protegido, sempre transfigurado; e pode muito bem ser que a primeira utopia, aquela que há de mais irreduzível no coração dos homens, seja precisamente a utopia de um corpo incorpóreo. (Foucault, 2009, p. 30) (A tradução é nossa).

A utopia, sem ser a mesma coisa que aquilo que Platão entendia como a verdade, tem a mesma função porque, para Platão, existia a tensão entre o corpo e a verdade (realidade) e para Foucault existe a tensão entre o corpo e a utopia. Nos dois casos, o corpo não deixa a alma experimentar a realidade.

[...] A máscara, a tatuagem, o blush colocam o corpo noutro espaço, fazem-no entrar num lugar que não tem lugar diretamente no mundo, fazem deste corpo um fragmento de espaço imaginário que comunicará com o universo das divindades ou com o universo do outo. [...] De qualquer forma, a máscara, a tatuagem, o blush são operações pelas quais os corpos são arrancados de seu próprio espaço e projetados em outro espaço. (Foucault, 2009, p. 33) (A tradução é nossa).

Neste sentido, o corpus conceitual imperante no pensamento ocidental tem como grande característica a divisão entre o material e o imaterial, inclusive com suas variações conceituais (realidade, utopia, entre outras interpretações, afastadas do corpo – a matéria –), segundo os contextos percorridos desde Platão até os filósofos mais importantes da atualidade no mundo ocidental.

As atividades de espólio, venda e compra de materialidade autóctone executadas pelos museus e sujeitos envolvidos nestas atividades têm sido apresentadas com a finalidade de mostrar as conexões existentes entre estas atividades. Mas também como atividades que não estão isoladas, e, como propõe Appadurai, os gostos são influenciados pelas instituições e de sua filosofia; originando o fetichismo pelos “objetos” e o gosto pelo passado ao ser entendido como algo distante e que não tem como voltar.

Nesta lógica, ao estabelecer o mito do Eldorado como projeto do Estado, definitivamente tem influenciado nalguma parte da população brasileira. E, no Peru, embora não tenha sido um projeto estatal, existia a ideia do Eldorado na literatura nacional, tendo como figura principal o Ricardo Palma (que também foi um espoliador de materialidade). Estas

práticas corresponderiam ao nível mais básico e cotidiano das atividades em detrimento da materialidade autóctone, e consideramos que é o terceiro nível.

Num segundo nível, os mitos foram reforçados pelas disciplinas sociais – tecnologias – utilizadas para criar conceitos e procedimentos para se aproximar à materialidade. E, em algum ponto, os mitos e estas tecnologias confluíam para conseguir atingir estas materialidades.

Estas tecnologias também estão presentes no espólio, na classificação, na criação de narrativas presentes nas livretas de viajantes, cartas e relatórios dos museus. Neste nível existem uma estruturação e complexidade maiores para conseguir agir sobre a materialidade autóctone.

Em síntese, no presente capítulo observamos que a apropriação da materialidade não foi apenas uma prática de escavação e posse, mas constitui uma expressão de uma estrutura epistemológica que procura o afastamento violento entre o sujeito e a materialidade e, com isso, a impossibilidade de que o ser autóctone seja um sujeito. Este agir permitiu aos Estados nacionais construir narrativas em que eles eram os emissores, que deixavam na sombra os verdadeiros donos dessas produções, e eles erguiam-se como os proprietários dessas materialidades e as narrativas construídas estavam ancoradas num passado idealizado dos incas e dos tupinambás, e estas leituras foram feitas a partir de uma epistemologia ocidental que desnaturou a realidade epistemológica que dera origem a essas materialidades. Desse modo, o mito, o museu e a ciência funcionaram como dispositivos coloniais que deram um novo sentido a essa materialidade para provar sua ideia de civilização.

Se este capítulo amostra o proposto, no seguinte capítulo vamos observar os efeitos e as respostas que abrem suas possibilidades de existência de aquele sujeito autóctone que também está agindo nesta realidade.

Capítulo III: O sujeito autóctone frente ao Estado e ao seu discurso da materialidade

Ao longo dos capítulos I e II observamos o desenvolvimento de uma linha explicativa que está orientada a entender a relação entre os Estados nacionais, os sujeitos e a materialidade autóctone. Reconhecendo que isso acarretou a desnaturação dos conteúdos epistemológicos que deram origem àquela materialidade. E, precisamente, por estas características é que consideramos necessário entender a reverberação nos sujeitos autóctones de América, a partir de alguns rastros. Nesse sentido, observamos que há uma agência deste sujeito evidenciada em práticas rituais e cotidianas, outorgando lugar ao mantimento destas materialidades como parte constitutiva de sua epistemologia, que estava ativa e não era uma lembrança, que precisava ser registrada em museus.

Após ter dimensionado isso, precisamos entender o que é o sujeito autóctone da América inserido no contexto de colonização e, para isso, vamos revisar alguns pontos importantes.

O sujeito – na tradição epistemológica ocidental – está construído conceitualmente como um ser separado da natureza e considera-se que ele não faz parte dela. Do processo de elaboração desta concepção, o testemunho mais próximo do nosso trabalho é o livro intitulado *Candido*, de Voltaire, onde é colocada a questão do indivíduo como um eixo central na sua experiência com a realidade. No mesmo contexto existem outros pensadores ocidentais que construíram sua proposta em função desta ideia do sujeito. Kant, no seu texto "Crítica da Razão Pura" (2002), menciona que o sujeito compreende a realidade através do que ele chama de intuições puras e que, basicamente, são o tempo e o espaço porque vão organizar a realidade nestas duas dimensões. Então, após a sensibilidade do sujeito para ter contato com a realidade, Kant explica que não conhecemos as coisas como são, senão como elas aparecem. É dizer, Kant está pensando no fenômeno do conhecimento e percebendo ao sujeito como um ser incapaz de conhecer, realmente, a realidade; ou seja, o sujeito não pode ter uma conexão mais aprofundada com o existente e, em consequência, está afastado dela.

Esta é uma maneira de enxergar os elementos existentes – sujeitos e tudo o que envolve a natureza – como separados e não numa análise que os compreenda de uma maneira integral e conectada.

Mas, não existe só uma maneira de enxergar a humanidade, nem uma versão só da história, que tentaram no século XIX estabelecer. A partir das propostas de pensadores pós-coloniais ou próximos a este horizonte teórico, temos compreendido que os sujeitos tem outros atributos, além de unicamente sua capacidade de refletir. Akassi diz, ao respeito das lutas anticoloniais de sundiatas o seguinte: "O primeiro significado é que a própria ideia de liberdade

(as chimarronas/es) e da organização do Estado de Direito (Sundiata) é inata e consubstancial à sujeitx colonizadx africanx que não as emprestou ao sujeito ocidental” (2022, p. 6) (a tradução é nossa). O autor deixa clara a capacidade dos povos originários de criar suas próprias concepções sobre a realidade. A esta ideia se adiciona que as problemáticas na humanidade são semelhantes, por não dizer as mesmas; no entanto, as construções epistemológicas que permitem interpretar essas realidades diferem, o que acarreta a existência de conceitos diferentes. Por esta mesma razão é que se encontram em todas as civilizações conceitos relativos ao amor, à morte, à vida, à justiça, etc.

Pela sua parte, Mazzi, ao respeito da filosofia dos incas: [...] O estudo do discurso reflexivo Inca leva em consideração a originalidade de suas respostas na frente de perguntas que a humanidade e cada civilização tem se formulado constantemente (2016, p. 221). É dizer, o conhecimento é construído a partir das perguntas emergidas no âmbito do vínculo entre o sujeito e a realidade. Por esta razão, não é possível colocar uma só interpretação como a verdade absoluta, questão que é pensada e problematizada também pelo Javier Lajo (2005), por meio da explicação do termo UNO, já comentado na introdução.

Achille Mbembe (2013), no livro: *“Sortir de la Grand nuit”*, pensa no sujeito colonizado como memória ativa, que possui um registro biográfico, lembranças de infância, lembranças de violência colonialista; em conclusão, está vinculado profundamente às suas lembranças. E esta memória não é útil só para lembrar situações violentas, senão também para entender apagamentos. Da mesma forma, o autor compreende a este sujeito num trânsito para a descolonização.

De sua proposta fica claro também que a colonização não é definitiva, nem muito menos define a natureza das pessoas que foram colonizadas, e, por ser modificável, entende-se que o sujeito colonizado africano está indo para a descolonização dos imaginários, embora o colonizador gere a ideia de que isso não é possível, pois eles precisam estabelecer um cenário sem esperança de achar essas modificações porque esta narrativa faz parte de seu projeto político.

Então, o sujeito autóctone que sai dos cenários impostos pelos sujeitos colonizadores, é ciente de ter vários atributos. E, nessa multiplicidade de elementos constitutivos que definem o sujeito, podemos mencionar, que, além de sua capacidade de conhecer a realidade, encontra o contacto com a natureza e a relação cotidiana com a ancestralidade.

O sujeito autóctone é um ser racional, que é parte da natureza e se vincula com a sua ancestralidade. Atributos chave que podemos achar até nos pensadores autóctones na atualidade, para Krenak:

[...] fomos nos alienando desse organismo de que somos parte, a Terra, e passamos a pensar que ele é uma coisa e nós, outra: a Terra e a humanidade. Eu não percebo onde tem alguma coisa que não seja natureza. Tudo é natureza. O cosmos é natureza. Tudo em que eu consigo pensar é natureza (2020, pp. 16, 17).

Reflexões semelhantes podemos ver nas produções de Arguedas, pensador autóctone peruano. No seu poemário intitulado: “Katatay”, no poema “A Nuestro Padre Creador Tupac Amaru”, o autor traz arquétipos pertencentes ao mundo andino, como a serpente, o puma, o beija-flor, entre outros. “Tupac Amaru, filho do Deus Serpente; feito com a neve do Salqantay; tua sombra alcança o profundo do coração como a sombra do deus montanha, sem cessar e sem limites” (1972, p. 15). O autor deixa claro, mediante os arquétipos, as conexões existentes na cosmovisão autóctone entre os sujeitos e a natureza, onde nada está isolado.

Por sua parte, para Mazzotti também confere a ideia de que as civilizações autóctones, que ele chama de indígenas, preservam esta relação entre o sujeito e a natureza.

[...] Arguedas, nos anos 60, já levantava a possibilidade de um pensamento indígena baseado na relação entre o sujeito humano e os sujeitos não humanos que existem no mundo ao nosso redor. É uma relação de identificação que os ecologistas frequentemente não conseguem estabelecer. Não é que Arguedas seja panteísta ou que as culturas indígenas sejam, o que é comum a muitas culturas ameríndias é sua amplitude de espiritualidade com o mundo ao redor (Mazzotti, 2021).

Até aqui observamos que tanto as mencionadas epistemologias africanas, expostas brevemente neste capítulo, mediante os aportes de Mbembe e Akassi, quanto as epistemologias autóctones da América, apesar de suas diferenças históricas, geográficas e simbólicas, ambas partem de concepções nas quais o sujeito não se encontra separado do mundo que está ao redor dele. E compreendemos que cada tradição de pensamento é capaz de criar, a partir de sua experiência civilizatória, modos particulares de relacionamento entre as pessoas, a memória, a coletividade e a natureza.

O horizonte autóctone americano deixa claro que a identidade é inscrita no diálogo constante com os seres não humanos e com a natureza em geral. Recusando a cisão entre o sujeito e a natureza, característico do pensamento ocidental.

Inclusive, na cosmovisão autóctone, a ideia de transcendência é entendida na medida em que o sujeito estabelece uma conexão ainda mais íntima com a natureza e sua evolução é

medida nesse parâmetro. Razão pela qual, no pensamento complexo inca, os homens considerados “sagrados” eram os que podiam transitar pelos três mundos: Hanan Pacha (mundo das divindades superiores), Kay Pacha (mundo onde moram os homens) e Uku Pacha (lugar de transformação e regeneração e memória).

Pela parte dos Tupinambá, existem o yva (mundo das divindades superiores), yvy (espaço onde moram os homens), yvy rupa (não é equivalente ao inferno, mas é um espaço de trânsito para sábios).

Então, o elemento inovador que se apresenta neste trabalho é a compreensão deste sujeito relacionado permanentemente com a natureza. E, tal sujeito é transcendental não necessariamente pela sua capacidade de perceber a realidade; senão, sobretudo, pela sua capacidade de se vincular com este entorno. Essa conexão faz com que a concepção autóctone sobre a materialidade seja diferente da do Ocidente, porque a materialidade faz parte da natureza, numa totalidade integrada. E esta é a chave que integra o presente capítulo com o capítulos I e II, já que o contraste nos ajuda a compreender as práticas contra a materialidade autóctone.

De acordo com os mitos de ambas as civilizações, os entes podem transmutar-se em pedra para serem sagrados e transcender. Essas ações ocorrem envolvidas em contextos rituais e expressam uma transformação da matéria como um produto de um processo de sacralização²⁹. Então, aquilo que se chama de objeto ou preciosidade ou peça arqueológica nos museus, na verdade, é um ente que faz parte da natureza e que se encontra num estado transcendental. Em consequência, a relação entre sujeito autóctone e materialidade só faz sentido no marco epistemológico comentado.

À luz dessas complexidades, o conceito de índio, utilizado tanto no Peru quanto no Brasil no período estudado, não apenas carece de capacidade explicativa para compreender as complexidades que possuem as civilizações que se desenvolveram nestes espaços da América,

²⁹ Uma vez explicada a importância de compreender a potencialidade abrangente da materialidade, pela sua natureza de suporte de conhecimento, é possível evidenciar que a agressão colonialista reverbera em múltiplas áreas. E por isso temos que estudar o a complexidade do espectro das produções materiais autóctones por ser de nuclear importância para refletir sobre a realidade americana desde uma matriz de pensamento própria. Nesse sentido, as produções culturais das civilizações achadas no espaço peruano e brasileiro, como: os “*keros*” (copos cerimoniais incas), estatuas de deuses moche até os mantos tupinambá são expressões da epistemologia autóctone, que tem que ser entendido na sua própria complexidade. Pois, cada uma tem sua própria visão do mundo, embora tenham muitas semelhanças.

como também invalida a sua natureza de ser um sujeito complexo e conectado a toda a realidade, como temos explicado. Nesse sentido, o conceito de sujeito autóctone mostra-se mais preciso, na medida em que remete a uma condição originária e epistemológica, e não racial; deslegitimando as problemáticas históricas associadas a esse termo, em cujo espectro inclui-se as questões vinculadas a sua materialidade.

Assim, as capacidades comentadas de refletir sobre sua realidade e de se vincular com a natureza faz que seja um sujeito e crie uma matriz de pensamento, ao longo de mais de cinco milênios, que os Estados nacionais não reconheceram e que a arqueologia tem comprovado processos milenários de evolução civilizatório em seus próprios termos.

Essa matriz é sujeita à sua experiência para sustentar ao ser humano mediante maneiras diferentes de se organizar, como: nômades, seminômades, e assentados num espaço geográfico específico³⁰. Pois, finalmente, o que define a epistemologia do sujeito é sua experiência com a realidade.

Então, ao ser o sujeito autóctone um ser possuidor de uma matriz de pensamento complexa, as diferenciações no seio da sua existência são manifestadas através de um outro elemento linguístico complementar, cuja função é fixar a realidade complexa e particular do grupo sobre o qual estamos falando, como seria colocar: sujeito autóctone Moche, Inca ou Tupinambá; sendo informações que vão conter o específico que diferencia a cada etnia.

Pois, as civilizações que se desenvolveram no território do atual Peru e do Brasil são, realmente, múltiplas. No Peru, a partir de trabalhos arqueológicos, podemos entender, que houveram civilizações que caçavam e coletaram frutos silvestres (no caso das nômades) e também houveram as que domesticaram plantas e desenvolveram agricultura. Sobre esta realidade temos que dizer duas coisas: a primeira é que existem provas arqueológicas que confirmam a prática simultânea de ambas formas económicas; a segunda é lógico que exista uma acumulação de conhecimento dando lugar a avances civilizatórios, mas não existe, necessariamente, uma ideia linear de desenvolvimento nas atividades econômicas e sociais porque existe evidência que foram praticadas paralelamente. Em adição, são tipos de agencia do sujeito com respeito ao seu contexto e são provas de sua civilização, em seus próprios

³⁰ Entre as sociedades localizadas pelas quais podemos contabilizar aos: Tupinambá, aos povos do Alto Xingu, entre outros que estavam assentados; também existem sociedades nômades, como: Gê, Bororo, Xavante, etc.

termos; tanto os que conseguiram domesticar, quanto os que coletavam frutos e ervas silvestres porque tinham que ter conhecimento do formato, localização, clima e outros indicadores para conseguir lhes, como no caso do *Caral* há 5.000 anos. Então, o binômio conhecimento-realidade é o medidor de civilização e não necessariamente um tipo de produto cultural, como são as construções monumentais.

Nessa estrutura epistemológica, as questões vinculadas à alimentação e à subsistência são representadas no seu imaginário e incorporadas na sua narrativa mitológica. Podemos ver no caso dos Tupinambá, que parte de sua alimentação estava baseada na mandioca, a qual, precisamente, é vinculada a uma deidade de sua cosmovisão, que tem sido registrada pelo trabalho etnológico de Métraux.

Métraux, com a ajuda das cartas de Nordenskiöld, várias classificações de elementos culturais e, assim, chegou à conclusão de que os tupi-guaranis, conseqüentemente os tupinambás, formavam um grupo, cuja cultura se compunha de elementos com distribuição oriental e septentrional (América do Sul), sendo o seu centro de dispersão a área limitada ao norte pelo Amazonas, ao sul pelo Paraguai, a este pelo Tocantins e a oeste pelo Madeira. A prova da realidade de tal centro dispersivo se tira do exame das aculturações daquela enorme família cistmica (a maloca quadrangular de teto e paredes constituídas de um só elemento, a rede de algodão, a cultura da mandioca, a maneira de fumar o tabaco, o tipo do arco e da flecha, o tacape, a tinguijada, a pesca de barragem, o moquem, etc.) (Métraux, 1950, p. 14).

Nas narrativas das civilizações que ele visitou, observa-se que os Tupinambás, Chipaias, Tembés, Guariús, entre outras civilizações, criavam lendas destinadas a explicar a complexidade da existência e a existência das plantas comestíveis. As quais, ainda que contaminadas com conceitos cristãos – como a presença de Santo Tomé nas histórias, identificadas como “*Zomé*” –, visibilizam a importância destes elementos no seu imaginário. A mesma realidade epistemológica se apresenta na área dos Andes, com civilizações, como os Incas, Moches, entre outras, que, na sua mitologia, também emergem personagens que fazem possível a existência destes produtos. Em ambos os contextos, as narrativas mitológicas não operam só como explicações, mas também são dispositivos de mediação entre conhecimento – prática – ambiente.

A arqueobotânica confirma que essas narrativas estão intimamente relacionadas às ações desenvolvidas pelas civilizações em questão para modificar as plantas com o objetivo de manter um sistema agrícola estável que garanta sua alimentação. Segundo Clement (1999) esta ação é um processo co-evolucionário em que a seleção humana nos fenótipos de plantas em

populações promovidas, manejadas ou cultivadas muda as frequências genotípicas das populações, tornando as plantas mais úteis e melhor adaptadas à intervenção humana na paisagem.

As evidências arqueológicas corroboram essas afirmações. Nos andes centrais, por apontar um caso: “O índice botânico de domesticação mais antigo vem dos Andes Centrais, da caverna do Guitarrero, onde o feijão (*Phaseolus vulgaris e lunatus*) e a pimenta (*Capsicum chinense*) domesticadas já existem há 8600/8000 a.C” (Bonnier e Rozenberg, 1988, p. 24) (A tradução é nossa). De maneira semelhante, no concernente à fauna, os dados amostram que: “os inícios da domesticação dos camelídeos há 4500 a. C., segundo as datas fornecidas pela caverna de Telarmachay. Segundo os resultados deste mesmo pode se falar de pecuária a partir de 4500/4000 antes de nossa era” (Bonnier e Rozenberg, 1988, p. 24) (A tradução é nossa).

As evidências arqueológicas sugerem que o manejo e a transformação das plantas foram processos em conjunto, com dinâmicas abertas por meio das quais circulavam conhecimentos e práticas entre diferentes regiões da América. No espaço do atual Brasil, têm-se efetuado estudos onde se constata a existência de um desenvolvimento de tipo material, mas com uma maior abundância de cultura imaterial, como é o caso da criação de conhecimentos sobre plantas: “Fragmentos com idade entre 5.500 e 6.500 anos são o primeiro registro do cultivo conjunto de feijão (*Phaseolus*) e abóbora (*Cucurbita*). É especialmente curioso porque essas plantas não são dali, tendo sido domesticadas nas partes baixas da cordilheira dos Andes e na América Central” (Guimaraes, recurso online).

Essas informações arqueológicas confirmam a existência de contatos efetivos entre civilizações desenvolvidas na selva e nos Andes, bem como fluxos de conhecimentos que ultrapassavam barreiras ecológicas e culturais, evidenciando as conexões das civilizações prévias à invasão e colonização dos europeus, em que a fragmentação faz parte da política deles e a história tem sido afetada por estas leituras sobre a realidade das civilizações autóctones.

A constatação dessas conexões e fluxos de conhecimento impõe, portanto, uma análise crítica sobre a questão da “civilização”, entendida como “evolução”, a qual não estava necessariamente vinculada aos assentamentos humanos com construções maiores, pois o desenvolvimento do pensamento complexo foi efetivado também em outras áreas dessas sociedades, as quais não eram materiais.

Essas produções evidenciam formas complexas de organização social e do seu espectro simbólico. As expressões rituais, a complexidade da simbologia nas tatuagens, as danças e

outras expressões são algumas destas produções que compõem o espectro dos avanços onde também se inserem os conhecimentos adquiridos sobre plantas aproveitáveis para a agricultura. O destaque da importância imaterial de suas produções não implica dissociar o imaterial do material, pois, nestas civilizações, tudo estava conectado.

Nesse sentido, as expressões desenvolvidas ao longo do litoral do Oceano Pacífico, passando pelos Andes até a Amazônia do atual Brasil, têm tido esta característica: a procura de uma evolução social, mantendo seu vínculo com a natureza e a heterogeneidade que dá forma à sua complexidade. Onde o mito, a prática e o conhecimento estão sempre articulados e interagindo.

Assim, o corpus de conhecimentos no grande tecido de civilizações ao longo da América também é o ponto de partida para entender que esta premissa abre problemas diferentes daqueles planteados no contexto ocidental. Nesse sentido, já não seria a problemática levantada por Voltaire, através de seu livro “Cândido”, se o homem é o fim do mesmo homem. O problema principal que levanta essa premissa é a preservação da harmonia na ordem de todos os elementos interagindo.

Com a colonização, e em diálogo com esta problemática própria desta estrutura complexa de pensamento, emergem novas perguntas, sobretudo aquelas vinculadas às formas de resistência deste pensamento que integra tudo. Trata-se de um sistema que norteava seu pensamento à harmonia com a natureza, que acarreta uma ordem em todos os planos das sociedades autóctones. Esta afirmação podemos achá-la tanto no “*Manuscrito de Huarochiri*” – relativo ao espaço atual peruano – e nas narrativas comentadas das etnias localizadas no atual espaço brasileiro.

Tendo sublinhado essas questões, é claro que o sujeito autóctone da América não poderia ter estabelecido um vínculo com a materialidade nos termos em que era concebido a partir de um olhar europeu. Por esta razão, o Eldorado não existiu no sentido formulado por alguns viajantes – como o francês Creveaux, ao final do século XIX, na República do Peru – nem como foi concebido no âmbito governamental do Império do Brasil. Isso porque tais ideias sobre a materialidade não têm espaço nessa estrutura complexa de pensamento autóctone que se afasta da fetichização da materialidade, que é um olhar próprio do mercantilismo e, posteriormente, de um capitalismo em cernes.

Em adição, e reconhecendo a amplitude das civilizações na América, vão-se considerar duas das civilizações: a Inca e a Tupinambá. A escolha da civilização inca é justificada por ser

uma organização social que, além de articular outras nações anexadas por eles, conseguiu sintetizar conhecimentos pertencentes a civilizações anteriores a eles, sendo os relevantes para o nosso trabalho os vinculados à materialidade, como são o tempo e o cosmos, entre outros. De outra parte, os Tupinambá são considerados pela sua importante presença na sociedade brasileira, pela sua importância para os viajantes e pesquisadores, pela sua complexidade no seu sistema de símbolos – especialmente os vinculados à sua gênese e sustentação – e, como ideia compartilhada com outras etnias, pela sua conexão com a natureza e seus avanços no conhecimento sobre a realidade.

Também a necessidade de nos aproximarmos de um olhar crítico sobre estas duas civilizações tem a ver com a comparação já existente, no imaginário português do século XIX, sobre os “índios do Amazonas” e os Incas. E compreender que estes juízos foram emitidos num contexto onde se adjudicava o rótulo de civilização a quem conseguia ter construções monumentais em detrimento das civilizações que tinham se focado em desenvolver, em maior medida, outras produções culturais que não eram de tipo material.

Posto que vivem em povos e repúblicas mui numerosas os naturaes do Amazonas, com tudo em pouco se differenciao dos bichos e féras do mato; excepto na nação Inca do império do Perú, que já vivia com economia e governo debaixo de uma só cabeça, que regia com leis *more monarchico*, como adiante diremos em capitulo separado (IHGB Tomo II, 1840, p. 344).

Mas, na realidade, nas estruturas de pensamento Inca e Tupinambá eram muito próximas. Nesse sentido, o que poderia ter acarretado algumas diferenças não foi necessariamente no aparelho de pensamento complexo, e sim em indicadores, como a geografia, o percurso histórico destes povos, a sua simbologia.

3.1. Ancestralidade e materialidade nos Incas e nos Tupinambá

Nos mundos autóctones existe um universo de problemas filosóficos criados no seio desses mesmos pensamentos complexos, que estão influenciados por perguntas nucleares sobre a existência, que têm acompanhado o homem desde seus primórdios. No entanto, o jeito de problematizá-las e dar resposta difere substancialmente da tradição de pensamento ocidental. Por esta razão, os pensamentos complexos autóctones se diferenciam dessa tradição e constituem um sem sentido a imposição de elementos culturais ocidentais sobre a produção cultural autóctone, por já ser esta uma estrutura de pensamento complexo com capacidade para criar respostas aos problemas planteados por eles mesmos.

Pela função de algumas lendas ou mitos, sabemos que queriam responder a perguntas relativas à origem e ao manutenção da ordem no universo.

A questão da origem do mundo é um dos tópicos com maior presença no pensamento dos autóctones. E estes conhecimentos têm sido mantidos nos suportes da oralidade e do papel. Por esta razão, no presente texto vamos considerar tanto as fontes escritas como as orais, que têm sido plasmadas em práticas ou compiladas em textos atuais.

Os contos dos avós e as práticas de religiosidade autóctone evidenciadas por viajantes ou pelos próprios praticantes destas atividades têm sido nossa principal fonte. E podemos perceber que as práticas que envolvem a ancestralidade estão conectadas intimamente à ideia da existência, como questão fundamental.

A partir do exposto, esta realidade exige duas coisas, a primeira é a compreensão de que os elementos que identificam e aproximam às etnias presentes neste continente são anteriores da invasão e colonização ocidental; pois geralmente, para entender a história de América, tem se feito comparações sobre outros níveis da sociedade, como: os modelos de organização estatal, a influência da ilustração ocidental na América, a participação das elites na política nacional, a economia dos Estados nacionais, entre outros tópicos; deixando do lado questões vinculadas a outros agentes sociais que fazem parte da história de América. A segunda, e como consequência da primeira, é que a história de América também tem que ser construída em relação às epistemologias autóctones porque existem vazios que não podem ser explicados sem considerar a história destes povos e dos elementos que têm em comum estas formas de pensamento complexo, como, por exemplo, as reivindicações autóctones no Peru e no Brasil.

Este ponto é respaldado pela bibliografia, inclusive relativa ao século XX, na qual procuram algumas respostas para entender as problemáticas deste século. No caso peruano existe uma ampla bibliografia orientada a refletir sobre questões que o Peru não resolveu, como a chamada “questão do índio”. José Carlos Mariátegui (1928), em *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, compreende que a economia peruana se desenvolve sobre a produção agrária e a exploração do “índio”. José María Arguedas, em obras como *Todas las sangres* (1964) e *El zorro de arriba y el zorro de abajo* (1971), reflete sobre as tensões sociais, a marginalização dos andinos e as complexidades que acarreta a implantação da modernidade ocidental no Peru. Outros autores como Pablo Macera (1977), Alberto Flores Galindo (1994) e Gonzalo Portocarrero (2015) estudaram a continuidade da discriminação e segregação que modelam a relação entre o Estado peruano e as povoações chamadas de

indígenas. Destes três autores, é interessante que o ensaio de Galindo (1994), chamado *Buscando un Inca: Identidad y Utopía en los Andes*, ainda acarrete a necessidade de entender o Peru republicano a partir de elementos herdados do período colonial, que afetam o desenvolvimento republicano. E, no ensaio, se explora a criação de um passado incaico idealizado como fonte de identidade e resistência. É dizer, estas pesquisas evidenciaram os vazios deixados pelo desconhecimento da realidade histórica dos povos autóctones.

No caso brasileiro, ao longo do século XX também este tem sido um tópico necessário a refletir. Entre os estudos, é ressaltante *Os índios e a Civilização* de Darcy Ribeiro (1970), onde analisa o impacto colonialista nas sociedades autóctones brasileiras. Numa posição mais frontal com o Estado brasileiro, Manuela Carneiro da Cunha (1992), no texto *História dos Índios do Brasil*, onde estuda os processos de territorialização, violência e resistência “indígena” no século XX. Também, João Pacheco de Oliveira (1999), no texto *A Viagem da Volta*, estuda os projetos e políticas de integração com respeito aos grupos “indígenas”.

Assim, a preocupação por compreender a história dos países em questão também exige a compreensão das dinâmicas das sociedades autóctones que agiram nestes espaços com anterioridade. Pois, só assim se poderiam compreender as permanências que agem no contexto dos Estados nacionais.

A partir do exposto, consideramos necessária uma análise micro entre o sujeito e sua produção material, que seja localizada entre as discussões levantadas nos comentados textos. Razão pela qual, vamos explorar alguns conceitos nucleares no pensamento complexo das civilizações: Inca e Tupinambá. Especificamente, vamos a analisar o que é o conceito de ancestralidade e observar sua relação com a materialidade. Por ter sido a materialidade muito importante no contexto e também pela existência de práticas rituais que são vinculadas a estas materialidades, mas que têm sido punidas.

A noção de ancestralidade constitui uma expressão fundamental das cosmovisões autóctones das civilizações Tupinambá e Inca. Conforme se desprende de suas narrativas e práticas culturais, trata-se de um conceito estruturado a partir da compreensão de que todos os elementos do universo estão intrinsecamente conectados. Nessa perspectiva, os ancestrais não apenas integram a totalidade da existência, mas também ocupam uma posição de referência ética e epistemológica, por acumularem saberes decorrentes de uma experiência de vida anterior e mais longa em relação à dos vivos. A reverência e o respeito dedicados a esses antepassados não se limitam, portanto, a uma dimensão simbólica, mas refletem uma lógica ontológica em

que a continuidade entre os mundos — humano, natural e espiritual — é essencial. Assim, a presença ou a ausência de equilíbrio na realidade é compreendida com base na manutenção, ou não, dessa integração entre os sujeitos e a totalidade do existente, o que inclui, de forma central, a relação com os ancestrais.

Então, se para os ocidentais era necessário manter uma interpretação da realidade mediada pela ciência, para as sociedades desenvolvidas nestes espaços era necessária a interação com a realidade. Nessa dimensão, as práticas, orientadas pelas diretrizes de um pensamento complexo, cumpriam funções equivalentes às práticas ocidentais, como, por exemplo, a pesquisa científica.

Em efeito, o conceito de ancestralidade, a partir de evidências recolhidas pela arqueologia e dos testemunhos escritos de viajantes e cronistas, tem-nos permitido compreender que a materialidade constitui um mecanismo para conectar com a realidade objetiva — o tangível — e os elementos que estão fora deste plano, mas que fazem parte da realidade. Em consequência, a materialidade constitui um mecanismo para que os sujeitos possam estabelecer contato com outros planos — entendidos pelos gregos como mundo inteligível — e assim manter o equilíbrio na ordem da realidade. Realidade epistemológica afastada do proposto pelo material para o mundo ocidental, observada no capítulo anterior, que, em consequência, deixaria de fora o ideal mercantilista e fetichista do material, projetado na lenda ocidental do Eldorado.

Por essa razão, no século XIX, achamos no Peru — e nos Andes em geral — práticas rituais que estão associadas aos mitos fundacionais sobreviventes da cosmovisão andino-amazônica. As práticas rituais relacionadas com o culto à *Pachamama* (deidade que representa a terra e a fertilidade) são uma amostra disso porque existe uma relação entre as concepções de nascimentos dos heróis fundacionais e as práticas cotidianas de religiosidade autóctone.

[O vazio da terra que emerge do seio da terra evoca a origem materna da entidade que dá vida, no sentido proposto por Campbell (1968)]. O nome da caverna: Pacaritambo (estalagem da aurora) nos permite ligar essa origem materna, própria dos mitos da fertilidade e correspondente a sociedades agrícolas, com mitos cosmológicos e cosmogônicos, estabelecendo o circuito antropocósmico da fertilidade. Um pacto iminente entre o Sol e a Terra se aproxima no horizonte mítico. Dessa forma, a façanha dos Ayar remonta ao alvorecer da humanidade para dar apoio mítico às origens de Cusco e dar à fundação da cidade o valor de um evento cósmico (Hernández, 1996, p. 3)

Esta construção mítica da origem dos incas tem uma relação direta com práticas que têm sido mantidas no século XIX. A lógica de fertilidade vinculada à terra e as práticas rituais

convergem com essas ideias primigênicas, que, na sua cosmovisão, permitem a manutenção da ordem. E, que tem sido punida e considerada bruxaria para desvalorizar estes conhecimentos. Nesse sentido, para Hernandez (1996), a ancestralidade (que é a questão do fundo dos mitos e das práticas) é uma maneira de pensar a história, a identidade e o poder. E estes elementos têm ingerência direta na maneira como se pensa a sociedade andina e como age neste contexto onde continuam desvinculando-a da sua materialidade.

Nas informações achadas sobre os povos autóctones localizados na atual área do Brasil, temos que ainda mantinham o respeito aos ancestrais a partir de práticas rituais cotidianas, como se pode conferir num artigo publicado no jornal do IHGB.

[...] E bem verdade que os filhos obedecem com muita sujeição aos paes, os mais moços aos mais velhos, tendo-lhe tanta veneração, e ás são para eles oráculos e evangelhos, de sorte que ainda convertidos e domésticos mais depressa acreditao o que lhes dizem as velhas do que o que lhes pregão os missionários (IHGB Tomo II, 1840, p. 344).

Esta afirmação feita no século XIX sobre as práticas que eles observavam dos sujeitos autóctones nos permite saber que, embora tenha havido aculturação, as práticas de pensamento autóctone foram mantidas. E são precisamente as práticas o veículo que vai manter vigente, em parte, a epistemologia autóctone. O que explica a frustração dos colonizadores por não conseguirem destruir totalmente estas ideias.

Inclusive, se tem símbolos inseridos nesse contexto, estes símbolos vão ser ressignificados e adaptados na lógica local. Sobre isto, há múltiplos exemplos, como a Virgem Maria, que é incorporada na estrutura de pensamento mexica e desempenha a função de “*Tonatzin*”, deusa desta etnia. Também acontece com outras simbologias como a hóstia e o “*sol*” e outros símbolos que, finalmente, são absorvidos nestes novos contextos ou sistemas de pensamento autóctones. Quais práticas fazem com que não percam totalmente o sentido para o qual foram criadas? Para o caso peruano, podemos ver os textos de Carolin Dean (2000) em que se sustenta que a festividade do Corpus Christi foi ressignificada pelos andinos, os quais enxergaram a possibilidade de continuar com suas próprias tradições religiosas e cerimoniais. Sendo que, em particular, o Corpus Christi é entendido como uma representação paralela ao culto das múmias reais incas. E, no caso brasileiro, em testemunhos diretos, registram-se práticas semelhantes feitas pelos povoadores autóctones desse espaço.

Nesse sentido, tanto nos rituais religiosos realizados nas festas quanto nas práticas cotidianas são mantidas estas lógicas do culto aos ancestrais. Pois, continuam sendo referenciais

para as decisões de seu percurso político e civilizatório. Como as decisões sobre a destino destes povos num contexto de dominação, onde utilizavam sua epistemologia.

De acordo com Nimuendajú (1987), os Guaraní seguiam para leste, para região costeira, isso após seus líderes religiosos (os chamados karaí) convencerem de que haveria, do outro lado do nhanderenonde (nosso grande mar), a Terra Sem Mal (Yvy Marãey). Assim, antes de chegarem ao litoral e ao vale do Ribeira, inúmeros grupos indígenas formaram aldeias em Itapetininga, Itapeva da Faxina, Piraju e no rio Verde (Bertapeli, 2019, p. 655).

Este agir, além de um dado sobre a mobilidade dos Tupi ou dos Guaraní – no século XIX –, é uma fonte de uma realidade epistemológica autóctone reagindo ao colonialismo, desde sua própria posição. É dizer, isto representa uma agência pós-colonial, que, claramente, deixa sem crédito qualquer imposição ocidental. E, ao existir agência, existe o sujeito que é autóctone e que está pensando a problemática desde suas próprias categorias. Isto representa que o sujeito autóctone, capaz de pensar sua realidade, longe de ter desaparecido, se encontra atuante e reativo ante a dominação. E também é a mesma situação relativa a outras atividades onde se apresenta o conceito de ancestralidade.

As descrições relativas aos povos nativos, além do enaltecimento da fauna e flora, se sobressaem nas crônicas sobre o Brasil colonial dos séculos XVI e XVII. Nesses escritos, é possível entrever o assombro dos cristãos ante aos costumes dos grupos Tupi, o qual se resumia às instituições sociais como ‘profetismo’, ‘vingança’, ‘guerra’ e ‘ritual antropofágico’, constantemente figurado nas obras escritas por padres, soldados e tantos outros atores sociais que se aventuravam nesta parte do continente americano (Bertapeli, 2019, p. 653).

Mas, segundo este autor, as práticas que vinculavam estes sujeitos autóctones aos seus ancestrais se encontram em todas as outras áreas. Então, tanto os rituais religiosos como as coisas cotidianas estão em conexão com eles. E este é um ponto muito importante de sublinhar porque afasta-se das práticas ocidentais, considerando que na cosmovisão autóctone não existe essa divisão entre a área de ciência/religião (mito) e a realidade cotidiana. No século XIX, na Europa, já se tinha aceitado a divisão entre a “razão” e a natureza e outras maneiras de interpretar a realidade, como o mito.

Desde um olhar filosófico e desde a teoria da ciência, Latour (2007) explica que existe uma separação entre o homem e a natureza, sendo a ciência a mediadora para atingir e manter este ideal. Decola (2012) reconhece que a diferença entre humanos e não humanos é uma premissa não existente nas sociedades autóctones do atual México e do Equador (onde ele fez sua pesquisa). É dizer, existem autores que se aproximam da realidade americana pensando nos elementos não humanos (pedras, animais, natureza em geral) e, embora eles reconheçam essa

junção entre as sociedades autóctones da América, eles não podem sair de uma abordagem ocidental porque é sua matriz de pensamento original. E, nesse sentido, só são teorias que mencionamos para ter em conta que já existe um pensamento que reconhece os aportes epistemológicos não ocidentais, embora estes autores pensem estas realidades, mesmo que eles sejam depositários de um pensamento colonialista.

E, a partir da fragmentação da capacidade de abstração, o mundo ocidental continuou operacionalizando e tentando ajustar a todas as sociedades nesta linha de pensamento. Mas não foram capazes de compreender que os sujeitos autóctones não faziam essa divisão e que seu aparelho para refletir sobre a sociedade, longe de ser fragmentado, interagiu com a existência da totalidade das coisas³¹.

É o grande tecido de equivalências entre as civilizações presentes na América também é registrado por Metraux: “As crenças, os mitos e certos ritos dos tupinambás, dos guaranis, dos guaraius, dos pausernas, dos chiriguanos e dos tembés mostram um ar de parentesco, que prova a unidade cultural dessas tribos em seus antigos tempos” (1950, p. 35). Todas as variedades de nações presentes no espectro político e civilizatório Tupinambá terão, por extensão, elementos muito próximos por estarem no seio desta civilização.

Esses aborígenes, cuja língua e civilização material apresentam uma profunda unidade, estavam divididos em numerosas nações, que se combatiam encarnadamente. Muito embora cada uma dessas nações ou tribos usasse seu próprio nome, eram todas, geralmente, chamadas de tupinambás. Na realidade, porém, tal designação, que semelhantes indígenas se davam a si mesmos, historicamente cabia apenas aos tupis estabelecidos no recôncavo do Rio de Janeiro, na região da Bahia e na província do Maranhão. Quis o acaso que fosse precisamente sobre essas três tribos tupinambás que possuíssemos o maior número de documentos (Metraux, 1950, p. 31).

É claro que as práticas cotidianas autóctones incorporam toda a realidade de forma integrada, operando numa rede gigante de elementos que estão interconectados. Ainda que o Metraux, não tenha como provar que efetivamente as civilizações localizadas no Peru tiveram contato com as civilizações localizadas no espaço brasileiro, o que se observa com clareza é a conexão entre os elementos vitais. E, como estamos falando de materialidade, as pedras têm uma relação direta com elementos vitais neste e nos outros planos, outorgando-lhe uma outra

³¹ E, mais uma vez, podemos lembrar os trabalhos por compreender os fenômenos sociais em América, os quais incluem estes indicadores como necessários para compreender, por exemplo, a cultura política no Peru e no Brasil, e tentar analisar o comportamento eleitoral. Ou, também analisar outras expressões que só poderiam ser explicadas se se enxergasse também os elementos da cosmovisão autóctone.

significação a aquilo que os europeus chamam de objeto precioso – e suas variantes de artefato arqueológico –, o qual é a partícula fundamental para toda aquela lenda do Eldorado no século XIX.

[...] O mito de Monan é composto de motivos varios, sendo que o principal não pertence, de certo, ao fundo tupi. Ehrenreich já demonstrou a origem andina da história de Maire-pochy, que, sob o aspecto de um homem horrendo e desfigurado, trabalha a serviço de outro, cuja filha emprenha, fazendo-a comer do peixe por ele pescado. No seu desenvolvimento, conta a legenda como a criança reconheceu milagrosamente o pai, que se achava no meio de uma multidão de guerreiros. A influência peruviana é tão evidente que os tupinambás são, de toda a família tupica, os unicos entre os quais, de acordo com os modernos conhecimentos, existe esse episódio mítico. O tema em questão chegou a percorrer a mesma rota costeira dos machados de metal do Peru, que os primeiros descobridores puderam adquirir no litoral brasileiro. Mas, não se deve concluir, daí, que tudo é incasico no mito de Maire-pochy, pois o mesmo contém elementos pertencentes ao complexo das crenças e tradições proprias dos tupi-guaranis (Metraux, 1950, pp. 46, 47).

A ideia de “os objetos preciosos” não é entendida em termos de sua matéria, senão pelos seus vínculos com o mundo espiritual. É esta ideia-chave para sair das lógicas ocidentais e entender o que era a materialidade autóctone; sendo, claramente, o ponto ritual onde interage o entendido na Europa como o “mundo sensível” e “inteligível”.

Por esta razão, o Eldorado revela mais sobre os paradigmas do mundo ocidental – e dos Estados ocidentalizados, criados no espaço chamado de América –, do que sobre os próprios povos autóctones. A ideia de uma cidade cheia de metais entendidos como preciosos reflete uma lógica de acumulação pertencente ao mercantilismo e ao capitalismo primigênio, mas não é correspondente a um raciocínio autóctone, que, por não estar focado no valor de troca do metal, abrange uma ampla gama de materiais: pena, couro, madeira, pedra e também metal.

Por isso, o mito moderno dos Estados nacionais americanos, chamado do Eldorado, permite-nos: em primeiro lugar, visibilizar a violência epistemológica instrumentalizada para destruir, através da desvirtuação, o pensamento complexo próprio do sujeito autóctone; e, em segundo lugar, explorar como enxerga este sujeito autóctone a materialidade. E este é um ponto importante para entender quem era o sujeito autóctone e as possibilidades que teve para enfrentar o colonialismo, preservando suas particularidades que os fazem ser sujeitos autóctones.

Quando pensamos no sujeito autóctone, estamos pensando em toda a sua dimensão. No extenso tecido que compõe todas as civilizações e, preservando, logicamente, suas diferenças. Razão pela qual utilizamos a composição conceitual sujeito autóctone Tupinambá ou Inca, para

expressar os seus atributos específicos. Entendendo que são sujeitos porque possuem a capacidade de refletir a sua própria realidade, são autóctones porque pertencem a este continente, mas o que os faz singulares é o nome Inca ou Tupinambá. Assim, saímos das classificações sem potencial explicativo de “índio”, “indígena” e suas outras variantes, para ser mais específicos e localizá-los na sua própria individualidade e complexidade.

E, são estes sujeitos autóctones os que pensam sua própria materialidade e se afastam da ideia do Eldorado. Então, a partir do exposto, podemos entender o que é a materialidade, e ela é definida como o elemento físico vinculado integralmente a toda a realidade, e que, por sua possibilidade de se integrar a outras realidades, o faz sagrado, está vivo e age na sociedade e no mundo onde se encontram os ancestrais.

3.2. Processo civilizatório e materialidade

O concreto é que existem outras expressões achadas pela arqueologia contemporânea, a partir das quais podemos identificar o desenvolvimento da civilização atingido no espaço da simbologia e das complexidades dos rituais. Este ponto é gravitante para entender a não convergência das buscas do Estado nacional brasileiro com respeito às preocupações das civilizações autóctones expressas. Pois, os Estados nacionais da América estavam todos interessados em construir sua importância, utilizando a materialidade autóctone como indicador de civilização.

Com respeito ao espaço brasileiro, na arqueologia amazônica, a questão da civilização é para além das questões materiais; pois, segundo os trabalhos feitos em matéria de tecnologias vinculadas às plantas, como já falamos antes, os avanços têm que ser mensurados pelo nível de tecnologia que permitiu ao homem domesticar o entorno – neste caso específico das plantas – para garantir a manutenção da sociedade. Por esta razão, não falamos de desenvolvimento arquitetônico, senão da civilização entendida como a interação entre o homem e o ambiente sem ser afetado nuclearmente ao momento de tomar elementos da natureza. E, embora não tenham sido sua preocupação nuclear as construções monumentais, existem evidências de espaços físicos ocupados e organizados por civilizações na parte da Amazônia.

De meados do século XVI ao início do XVII, quando os primeiros europeus visitaram ou se estabeleceram na Amazonia, era comum a referência à presença de grandes aldeias, algumas ocupadas por milhares de pessoas, integradas em amplas redes regionais de comércio e em federações políticas regionais. Já no início do século XVIII, tais referências desaparecem dos registros históricos (Góes, 2006, p. 8).

A maior antiguidade dos restos arqueológicos que evidenciam alterações em plantas feitas por humanos é de 5.000 anos; entretanto, para Góes, a data mais antiga de presença humana na selva é de mais de 11.000 anos. No que seria todo esse tempo ininterrupto de um processo evolutivo do homem com a Amazônia, integrados e dialogantes. Nesta evolução de mais de 10 000 anos, têm surgido múltiplas expressões de civilização, que não são só de plantas, mas também de muitas outras conquistas e são conferidas pelas diferenças nas línguas porque cada uma guardará informação de múltiplos elementos da realidade. “Na bacia amazônica, por sua vez, são faladas línguas de pelo menos quatro grandes famílias distintas – Tupi-guarani, Arawak, Caribe e Ge –, sem contar inúmeras outras famílias menores e línguas isoladas” (Góes, 2006, p. 21).

Até este ponto, podemos observar que os indicadores utilizados pelos arqueólogos consultados para compreender os processos civilizatórios desenvolvidos por estas sociedades são: as tecnologias mediante as quais transformaram o ambiente, a língua e a cerâmica. Esses três elementos foram importantes no desenvolvimento das civilizações, mas o autor vincula as duas últimas ao desenvolvimento da agricultura, sublinhando algumas ideias importantes.

A primeira, não existe uma evidência contundente que comprove a hipótese de que a cerâmica é um indicador de desenvolvimento social, ao assumir que sua emergência estaria diretamente ligada ao surgimento da agricultura e à necessidade de armazenar excedentes agrícolas. Pois, tal relação não pode ser comprovada nem pela datação nem pelos estilos das cerâmicas.

A segunda, tampouco há prova contundente para vincular a agricultura à difusão de uma língua. O que se tornou possível compreender é que não existe uma ideia progressiva de desenvolvimento contínuo; senão, o que pode ter existido foi um desenvolvimento não linear, ocorrido em múltiplos espaços simultaneamente, onde dialogavam todos estes elementos.

Em efeito, ao não se identificar uma lógica de sucessão evolutiva, o que existe é uma evolução simultânea em múltiplas áreas, razão pela qual o autor conclui que poderiam ter existido também economias mistas, onde os caçadores-coletores também podiam fazer uma agricultura em menor escala. Realidade semelhante acontecida nos Andes.

E, ao não se afastar destas práticas econômicas, é natural ter uma compreensão do mundo onde a natureza está inserida no pensamento do sujeito autóctone. E esta relação próxima com a natureza é possível observar também nas representações e nos imaginários religiosos.

A realidade socio-histórica das civilizações na Amazônia – e também nos Andes – constrói sua experiência fazendo parte da natureza e incorporando-a na elaboração das suas epistemologias, as quais continuam agindo na realidade, inclusive no contexto da dominação.

E a agência dos povos originários é uma expressão da epistemologia que é utilizada neste contexto complexo de dominação. Desse mesmo jeito, a materialidade é uma expressão desta mesma epistemologia, a qual está em função das características destes povos. Os quais, segundo a arqueologia, em alguns casos, possuíam uma economia mista, na qual incorporavam elementos de sociedades nômades, mas conheciam elementos que lhes permitiam estabelecer-se, como a agricultura. Por esta razão, a materialidade não é monumental; é ajustável à sua necessidade de se mobilizar.

Então, as pesquisas arqueológicas e os testemunhos de viajantes fornecem informações que ajudam a pensar que as civilizações desenvolvidas nestes espaços não teriam criado uma cidade de ouro como o Eldorado. E, não por incapacidade, senão porque não estava contemplado em seus paradigmas norteados pela sua epistemologia e também não pelo seu estilo de vida, onde muitas dessas civilizações tinham sistemas mistos de economia (seminômades).

E, mesmo que as civilizações localizadas no atual Brasil não tenham estado focadas na criação de materialidade, Brotherston (2006) entende que existe uma produção material que conecta com as questões mitológicas e que tem conexões entre as civilizações desenvolvidas desde a América Central até a América do Sul (atual Brasil e Peru). E o fio condutor utilizado por ele são as conexões que observa na utilização das pedras verdes e sua relação com os mitos. Estas semelhanças que acha tanto no uso das pedras quanto na interpretação das mesmas, no imaginário de cada civilização, se repetem ao longo de todo esse espaço.

No caso da utilização das pedras no atual espaço do Brasil, eram chamadas de muiraquitã, denominadas assim em *nheengatu*, língua dos Tupi-guarani. Em adição, quando se observam as lendas e o uso das pedras verdes na cosmovisão das civilizações desenvolvidas na área da América Central e as desenvolvidas na atual área do Brasil, há uma relação nos registros narrativos. “Sempre dentro da tradição indígena, pode-se elaborar essas lógicas [...] A lenda de *Jurupary*, traduzida do *nheengatu*, que tem sido repetida e corretamente comparada ao *Popol vuh*, é uma instancia” (Brotherston, 2006, p. 72).

Infelizmente, são limitadas as maneiras de aceder a aquele conhecimento porque a destruição parcial destes contextos rituais nas tumbas e também dos elementos que fazem parte

da sua composição impede conhecer a totalidade os saberes destas populações ou simplesmente não aceder a eles.

Mas, pelo menos, temos a abertura a saber que é possível conhecer alguma parte deste conhecimento e que existe, em algum grau, semelhanças nas narrativas relativas à materialidade que compartilhavam as civilizações desenvolvidas em América.

Pelo exposto, observamos que a epistemologia das civilizações amazônicas não tem se afastado da natureza e que tem nexos com as civilizações dos andes. E, uma diferença entre ambas é que as primeiras não tem se focado tanto na construção de materialidade, quanto as sociedades andinas. Isso quer dizer que, independentemente, das produções materiais e imateriais, o sujeito autóctone de América nunca quebrou o vínculo com a natureza. E, que isso contradiz o pensamento ocidental, onde é considerado o afastamento da natureza como um indicador de civilização.

Inclusive, pensadores atuais continuam mantendo a ideia de que a civilização passa por uma outra via. Uma via que não tem nada a ver com a posição de Elías e Toynbee com respeito ao conceito de civilização. Krenak (2020) diz que eles não conseguiram civilizar os ocidentais. É dizer, ele se posiciona como um ente capaz de civilizar os outros, mediante uma estrutura de pensamento que não é como a ocidental – construída com base na ONU –; e sim que ela procura integrar todos os elementos existentes. Incluso, aos opostos, por ser considerados complementares e não problemáticos. Como ele fala no seu texto sobre a experiência de um ocidental e uma mulher pertencente a uma comunidade de pessoas autóctones:

[...] Quando foi encontra-la, ela estava parada perto de uma rocha. O pesquisador ficou esperando, até que falou: “Ela não vai conversar comigo, não?”. Ao que seu facilitador respondeu: “Ela está conversando com a irmã dela”. “Mas é uma pedra”. E o camarada disse: “Qual é o problema?” (Krenak, 2020, p. 17).

Pelo observado, os artefatos das civilizações autóctones localizadas no espaço brasileiro e peruano do século XIX, são, principalmente, uma expressão de pensamentos complexos próprios destas civilizações autóctones, que não estão limitadas na ideia de que a civilização só pode ser mensurada mediante a produção material. Krenak confirma que a civilização não passa apenas pela construção monumental porque a obtenção de conhecimento sobre algum domínio já tinha sido atingida, sem ter características monumentais por se tratar de conhecimentos sobre o que hoje se compreende como botânica e outros domínios que permitiram ao homem atingir sua civilização.

Figura 11 O trovão e a perereca



Fonte: Museo Caral Virtual, recurso virtual

Com respeito ao espaço peruano, este mesmo raciocínio se aplica às civilizações localizadas nos Andes, inclusive às que têm construído edifícios monumentais. No espaço peruano, desde Caral (5.000 a.c.) até a civilização dos Incas (século XVI), é possível achar uma grande quantidade de materialidade produzida com uma vinculação aos elementos que constituem a natureza.

Podemos observar na figura 11, pertencente à civilização Caral, as imagens de uma perereca e um trovão, as quais representam, segundo os arqueólogos encarregados da zona arqueológica, a vinda da água. É dizer, constitui uma representação da natureza, na sua epistemologia, que ultrapassa todos os aspectos da vida social e política desta civilização e se percebe refletida na sua materialidade. Segundo os arqueólogos de Caral:

A sociedade de Caral tinha uma cosmovisão de mundo em harmonia com a preservação do ambiente geográfico e seus recursos, bem como com a ordem observada no espaço sideral. Levando em conta essas dimensões, o ser humano localizou sua verdadeira condição, de ser parte da natureza e do universo (Zona Arqueológica Caral, s.f.).

Estas mesmas deidades têm sido incorporadas ou, aparentemente, sofrido modificações e têm sido ultrapassadas por civilizações posteriores, como a civilização Mochica (S. I ao VIII d.C.). Fernandez (2024) reflete sobre a perereca como animal que faz parte da cosmovisão Mochica no espaço geográfico da atual região de Lambayeque. Onde ele estuda a iconografia desta civilização, relativa à fertilidade e à água. Nesse sentido, podemos observar que existem

permanências de arquétipos relativos à natureza que têm sido herdados de civilização em civilização. Do mesmo jeito podemos ver o arquétipo de trovão que tem transitado até os incas.

Mas não vamos nos deter nestes dados relativos à iconografia e às significações. O que procuramos é apresentar que existe uma relação mantida entre a sua epistemologia e a natureza. E que esta relação ultrapassa todos os aspectos das sociedades autóctones, como um aspecto social e histórico-civilizatório. Considerando uns antecedentes próprios do povo de “San Francisco de Otuco”, pertencente à “Doctrina de San Pedro de Cacas (Cajas)”, no dia 24 do mês de abril de 1656 existe evidência de que adoravam uma huaca chamada “Huari Pirco”.

[...] diz que é verdade que os corpos cristãos enterrados na igreja deste povo têm se tirado dela e levados aos cultivos de milho onde tem feito suas oferendas de llamas e porquinhos de índias, queimado gordura, coca, milho e porquinhos de índias, tendo participado as pessoas do povo. E este testemunho tirou ao seu pai e mãe e tem levado a sumacsay chamado Currismacsay e assim escutou este testemunho em companhia de Alonso [R]icari ao povo velho de Carhuapampae em companhia de outros índios e pelo sua ordem dado culto e veneração ao ídolo chamado [SSib] Rupay que é só muitas pedras numa área antiga, onde [mostravam] os índios o ídolo (Leg 12, Doc 8, Fol. 1R)

A questão de levar oferendas de animais, comida e metais para manter a ordem no cosmos e que esta ordem faça que a reprodução na população seja boa e a saúde também é uma ideia muito presente na cosmovisão andino-amazônica. Pois, tudo estava conectado e precisavam da harmonia para isso. Além disso, a *huaca* (deidade) tinha espaços próprios para ela se alimentar e continuar vivendo em comunidade, mantendo assim a ordem. Realidade epistemológica muito semelhante à explicada por Krenak no caso dos atuais povos autóctones localizados no Brasil.

[...] mandou que fizeram sacrifícios e fizeram oferendas como sabiam todos os anos para o qual davam lhes penas do pássaro *astotucto* e *curi callanes* e porquinhos da índia, coca e eram queimadas [...] estas oferendas eram as que os antigos sabiam ao dito ídolo para que os índios se multiplicaram e não tivessem doenças, nem mortes e que este ídolo tinha sua *jaramama* que é um pê de milho que tem quatro cinco e seis espigas às quais vestem com suas *anacos* [...], yanquees. Sabem sus chácaras ditas oferendas de prata e [lacsacra] de dita *mamajara* (Leg 12, Doc 8, Fol. 1R)

A civilização é medida através de sua conexão com o natural e pelas conquistas atingidas através da reflexão, tanto no âmbito do conhecimento ontológico quanto na compreensão da realidade objetiva, que eram traduzidas em tecnologias. A partir das duas se desdobram expressões materiais e imateriais, que estão em conexão. Podemos observar as questões relativas à organização social, às danças, à linguagem, às matemáticas, à ideologia, entre outros elementos gerados desde esta matriz original, com os quais os ocidentais não

tiveram nada a ver e que conhecemos como produções de cultura imaterial (na atualidade). E, em termos de materialidade, as construções monumentais, ferramentas de uso cotidiano, elementos rituais (ídolos, facas cerimoniais, vasilhas, etc.), teares, armamento, entre outros. E, podemos fazer uma listagem de outros elementos, como: os *quipus* a *yupana*, o *tocapu*, os *têxteis*, *nós corporais*, entre outras ferramentas, que, na prática, vinculavam um pensamento complexo para calcular quantidades ou guardar memórias. Isto não quer dizer que toda a produção de materialidade restante não tenha algum vínculo com a realidade; e sim que estes elementos são, por excelência, elementos que possuem essas características.

E, na civilização incaica, as pessoas encarregadas de atingir os conhecimentos fazendo uso destas ferramentas cognoscitivas eram os *hamutaq*, que seriam o equivalente a sábios (filósofos), mas que sua significação ia para além dessa definição. Pois, para Javier Lajo (2005), os homens que conseguiam atingir o conhecimento das três realidades (Hanan Pacha, Kay Pacha e Uku Pacha) eram huaca (sagrados) por serem uma ponte entre as realidades e poderem conectar os homens ao divino.

A descrição dos “huacacue” como ascetas morando sozinhos pelos Andes, exercendo “adivinhonas ou filosofia”, associa conhecimentos mediante a observação do *puriy* no *hanan pacha* – ciclos e períodos regulares dos astros –mostrando amplo conhecimento astronômico, mediante os quais deviam “atingir grandes conhecimentos” sob *pacha* universo. Aponta presença de reflexão e construção do saber pegando elementos da observação do entorno e a meditação em solidão para conseguir a razão e compreensão (Mazzi, 2016, p. 230).

Estas ideias integradoras encontram-se no núcleo da epistemologia autóctone incaica, particularmente no princípio do *yanantin* que é a união de todas as coisas. Trata-se da conjunção dos opostos, mas não em antagonismo, senão em complementaridade.

Esta mesma realidade epistemológica que integra, inclusive, os elementos opostos faz com que não se compreenda. Para os autóctones, por exemplo, a questão da virgindade de Maria, mãe de Jesus, é incompreensível porque é produto de sua matriz de conhecimento, onde não é aceito que alguém não seja gerado a partir de uma dualidade complementar.

[...] O confronto mais aprofundado nesse debate dizia respeito ao mistério da concepção e subsequente castidade da Virgem. [...] O argumento da concepção e castidade da virgem colidiu com o *yachay* do nosso *hampikamayuq*. O conhecimento adquirido apontou que a fertilização só poderia ocorrer durante a ocorrência de *warmi* e *qhari*, a consumação da união do casal permitia a concepção. A fertilização estabeleceu a concorrência necessária de ambos os gêneros, opostos e complementares; o *hamut'aq* considerava absurdo que a “virgem” concebesse sem a concordância de seu

outro complementar. Além disso, afirmar que, após o nascimento da criança, ele manteve a virgindade era um argumento absurdo (Mazzi, 2016, p. 224).

Este conhecimento da integração em todo o cosmos, inclusive, entre os opostos se registra questionamentos até no mesmo século XIX. Pois, no ano de 1806, Gelasio Jacinto Valios, vizinho e “índio” do povo de Gorgor, foi ajuizado por ter proferido palavras contrárias à Virgem Maria. “[...] se acercó um yndio nombrado Augustin Añago vecino del pueblo de Caxamarquilla anexo de esta Doctrina a quien el y los demás oyeron decir las palabras siguientes = Si Maria Santissima no hubiera sido puta, no hubiera parido” (Leg 12, Doc 9, f. 3 v).

Estas expressões de epistemologia que se evidenciam nas práticas cotidianas garantem que os princípios epistemológicos autóctones têm se mantido. E a mesma realidade aplica-se à materialidade porque existem testemunhos de viajantes e de fontes documentais que evidenciam a permanência do pensamento que outorga sentido à materialidade autóctone. Sendo esta, por definição, uma projeção do seu universo complexo de pensamento, onde inclui a natureza e o seu sentido de civilização unido a esta concepção.

Para Millones (2000) existem reminiscências dos cultos às *huacas* que convivem com as práticas cristãs. “[...] As festas reforçam estas e outras tantas concepções de uma teologia popular que contrasta em objetivos e cerimonial prescrito pela igreja” (p. 31). E, adiciona:

Lembre-se de que, quando questionado, qualquer curandeiro responderia sem hesitar que ele é católico e que, se cura as pessoas, é graças a um dom concedido pelo deus cristão. Mas a essa sincera afirmação, deve ser acrescentado que pacientes e curandeiros compartilham não apenas os sucos e qualidades alucinógenas do cacto San Pedro (*-trichocereus pachanoi*), mas também as visões do mestre e da coletividade reunida, o que permite a esses pacientes encontrar alívio de suas doenças. As invocações combinam, sem quaisquer escrúpulos, uma seleção de santos, Cristos ou virgens do panteão católico com as colinas de maior prestígio local ou regional. Vale notar que, na época dos santos, Santa Rosa de Lima tem uma preferência marcante, cuja imagem quase sempre acompanha a “mesa” ou espaço sagrado onde o curandeiro trabalha. Outras menções frequentes nas sessões são dedicadas a imagens prestigiadas do norte, como o já mencionado Senhor Cativo de Ayabaca ou a Cruz de Chalpón (Millones, 2000, p. 31).

Assim, vemos como a ideia de civilização é entendida desde a integração da totalidade. E a materialidade, muito longe de ser uma peça arqueológica ou uma mercadoria ou de constituir uma cidade cheia de ouro, é um elemento integrante do cosmos conectado. E que ajuda a vincular os humanos à divindade, pois também tem a capacidade de ser huaca – sagrada.

Não foram achadas muitas fontes a respeito de práticas pertencentes aos tupinambás, mas as informações achadas no IHGB e nos testemunhos de viajantes foram suficientes para

entender que as práticas se mantiveram no século XIX. Embora esta realidade, os fatos históricos e as relações construídas estão em função dos intercâmbios de materialidade entre as sociedades presentes nos Andes e no território brasileiro, como é o caso da pedra de Jurapary.

Em conclusão, o civilizado, como manifestam Krenak ou os pensadores autóctones do espaço peruano, está vinculado ao atingir a compreensão da realidade, mediante um pensamento complexo (epistemologia), que permita agir em unidade com a totalidade. E, isto modifica tanto a visão da materialidade quanto dos elementos imateriais (conceito atual).

3.3. Materialidade como prática epistemológica e não como artefato arqueológico

A partir de ter observado os elementos filosóficos que outorgam sentido às produções culturais, entre elas: a materialidade. É necessário saber como é operacionalizado no seio da sua epistemologia.

É precisamente neste tecido conceitual que podemos identificar alguns critérios próximos no pensamento complexo dos Tupinambás e dos Incas. No caso dos Tupinambás destaca-se a ideia de transmutação, que está vinculada à relação com os ancestrais, pois em determinadas narrativas, estes experimentam processos de transformação que vinculam diferentes planos da existência.

O terceiro tema do mito de Maire-pochy pertence também à cadeia das lendas tupicas. Maire-pochy, cansando-se da espôsa, retoma ao céu. Como seu filho quizesse segui-lo, Maire-pochy transformou-o em rochedo, restituindo-lhe, mais tarde, a forma primitiva. Usava esse filho de um sombreiro que, "embora parecesse feito de penas, era, realmente, formado por línguas de fogo" 1. Um imprudente pediu-lho emprestado e sofreu tão cruéis queimaduras que se lançou numa lagôa, transformando-se, assim, em saracura (d). O filho de Maire-pochy, em seguida, voltou para a companhia paterna, que, como se viu então, não era outro senão Caroubsoz, o sol (e) (Metraux, 1950, p. 48).

O “mito” de Maire-Pochy também se encontra no que é a selva do atual território peruano, o que indica a existência de fluxos e contatos entre as civilizações que habitavam nestas áreas. Tal presença confere que o contato tem sido real e efetivamente estabelecido nestes espaços, tornando possível identificar vínculos entre distintas tradições de pensamento autóctone na América. Temos conhecimento disso porque os antropólogos Reichel-Dolmatoff (1971), De la Cruz (2005), entre outros, a partir da coleta e análise de narrativas míticas, registraram a presença desse mito no atual Peru. Tem trabalhado, recolhendo mitos e tem achado este mito também no atual Peru.

No caso dos Incas, também existia uma conexão com o mito, a materialidade e os ancestrais. Tinham o conselho dos velhos para as decisões políticas e para as guerras. Inclusive, “os *mallquis*” ou múmias incas, estavam presentes nas batalhas para aconselhar aos chefes militares. A arqueologia tem dado pistas sobre a participação das múmias na sociedade Inca. Segundo Guillén: “as múmias preparadas artificialmente nos Andes faziam parte de um culto aos ancestrais e desenvolveram uma intensa vida comunitária após a morte” (2003, p. 288) (Tradução é nossa).

A múmia andina mais antiga foi recuperada em Acha 2, um sítio Chinchorro no norte do Chile (Aufderheide, Muñoz e Arriaza 1993). É um corpo naturalmente mumificado, com data aproximada de cerca de 9000 anos antes do Préstimo. A múmia artificial mais antiga também está associada a um contexto Chinchorro (7810 a.P.) (Allison 1983). Em geral, a melhor combinação de fatores para a conservação de tecidos moles humanos frágeis ocorre no Deserto do Atacama, no extremo sul do Peru e na costa norte do Chile (Guillén, 2003, p. 288).

Com uma antiguidade, inclusive maior que a das múmias achadas no Egito, o culto aos ancestrais apresenta uma antiguidade amplamente comprovada até o momento. Em adição, a partir da arqueologia, é possível saber que o tratamento das múmias tem sido diferente segundo a civilização que as criava. Não era o mesmo tratamento da civilização Chinchorro com a civilização Inca, que foi muito posterior aos Chinchorro, sendo um claro testemunho das mudanças nestas sociedades (produto de suas evoluções no seio das suas realidades epistemológicas) e suas diferenças.

As práticas do sepultamento chinchorro tornaram-se um padrão conhecido como Quiani. Aqui distingue-se a transição da perspectiva de grupo para a abordagem individual. Dessa forma, envolveu a mudança da proteção dos direitos para o conceito de propriedade. Múmias deixaram de ser preparadas e a diferenciação individual entre sepultamentos tornou-se evidente. Os corpos foram enterrados em túmulos individuais, bem marcados externamente e recebendo uma maior variedade de ofertas, incluindo alimentos. Em resumo, os Chinchorros desenvolveram um comportamento funerário muito complexo e sofisticado que deve ter sido integrado ao funcionamento dos grupos, provavelmente protegendo o acesso a elementos-chave para a subsistência, como água ou outras formas de produção primária (Guillén, 2003, p. 295).

Posteriormente, à civilização Chinchorro, desenvolveu-se na parte sul do atual litoral peruano, uma outra civilização, conhecida como Chiribaya entre os anos 900 e 1350 d.C. Nessa sociedade, há indícios de que as múmias tinham participação na vida social, constituindo uma prática cultural que tem se mantido, inclusive, nas tradições da civilização incaica.

Contextos Chiribaya com corpos mumificados artificialmente não diferem muito dos contextos funerários típicos dessa cultura. No entanto, estudos indicam que múmias eram mantidas entre vivos por um longo período após

a morte, ou eram visitadas e suas envolventes têxteis mudavam e recebiam mais oferendas (Guillén, 2003, p. 296).

As permanências destas práticas, com suas lógicas transformações para cada contexto e civilização autóctone presente no espaço andino, constituem um claro indicador de uma continuidade e amadurecimento de seus sistemas de pensamento complexo que são evidenciados nas práticas relativas aos ancestrais, os quais interagem com a sociedade e têm ingerência nas questões políticas e econômicas, que estão inseridas no aspecto do social.

A existência destas práticas se deve ao fato de que houve sujeitos autóctones que refletem sua realidade objetiva e criam suas próprias realidades epistemológicas com seus próprios conceitos que são expressos nestas práticas. E as práticas que contemplam os ancestrais estão vinculadas a ideias de criação e união com a totalidade, como são: a “Pacha” para os incas e o “Arapo”, que para os tupinambás tem um significado próximo ao céu.

O tratamento das múmias Chiribaya pelos vivos também segue um padrão descrito para os incas. É razoável supor que conceitos semelhantes de culto aos ancestrais e crenças sobre a vida após a morte foram compartilhados por outras sociedades andinas que tiveram ancestrais comuns ao longo da história (Guillén, 2003, p. 297).

A partir dos padrões de enterramento estendidos desde o litoral peruano até a região da Amazônia peruana, próxima ao Brasil, é possível identificar a difusão desta epistemologia que, logicamente, com adaptações segundo as civilizações localizadas em diferentes regiões, reiteradamente preservou o culto aos ancestrais como elemento nuclear no seu sistema de pensamento complexo.

Inclusive, depois, com a colonização dos ocidentais, segundo as provas arqueológicas, existem evidências de aculturação ocidental. Mas o interessante é que a prática foi mantida. E, embora as simbologias tenham sido introduzidas por obrigação, o mais complexo de modificar são as práticas. E, ao não mudar essencialmente as práticas, podemos ver um processo de resistência cultural que fala do manutenção do vínculo entre o sujeito autóctone e sua materialidade.

A introdução do cristianismo no Novo Mundo e a erradicação da idolatria envolveram a destruição da maioria das múmias e dos sítios sagrados andinos. O uso de cemitérios na Laguna de los Cóndores continuou durante a época colonial, talvez como um lugar escondido ou remoto demais para ser afetado por evangelizadores. De alguma forma, elementos cristãos, como uma cruz, assim como artefatos de clara origem pós-contato, foram incorporados entre as oferendas apresentadas aos ancestrais. A continuidade do culto prevaleceu e, portanto, hoje essas múmias constituem uma descoberta importante, já que até agora são as únicas múmias artificiais do período Inca com proveniência clara e que, além disso, refletem as características descritas pelos primeiros

cronistas. Além disso, são as primeiras múmias encontradas na floresta nublada do Peru (Guillén, 2003, p. 299).

Além das informações fornecidas pela arqueologia, existem testemunhos sobre os rituais nos apus (deidades), as festas patronais e as peregrinações. Entre outras expressões que dão testemunhos de práticas autóctones.

Rostworowski (2003) explorou, no período contemporâneo, práticas religiosas onde a materialidade tem uma função nuclear. Algumas destas práticas religiosas autóctones têm se mantido até o tempo presente misturadas com práticas cristãs. Mas, por falta de fontes, não podemos conhecer outras informações, para além de sua existência, como a gradualidade, os espaços onde foram praticados, entre outros dados importantes.

Embora existam estas complexidades inerentes à pesquisa destas práticas religiosas, causadas, principalmente, pela destruição de fontes. Mas, pela urgência de repensar este tópico para entender as características deste sujeito autóctone que esteve agindo todo o tempo, é necessário fazer o esforço para compreender estas práticas com as fontes que ainda existem. Por esta razão, vamos pensar num documento, numa publicação do *Mercurio Peruano* e num texto onde Rostworowski (2003) pode observar as conexões.

O primeiro é um documento de uma etapa inicial da colonização, onde se representam as respetivas práticas rituais, que, algumas reverberam até o século XIX e este texto é chamado “*Dioses y Hombres de Huarochirí*” – documento que data de 1598 aproximadamente.

Neste texto são narradas histórias relacionadas com a cosmologia autóctone, recopilada supostamente por Francisco de Ávila, extirpador de idolatrias. Entre muitos outros elementos que possui este documento, destaca-se, em primeiro lugar, a interconexão entre a totalidade de elementos que compõem o cosmos; e, em segundo lugar, a conceitualização do que é um “*huaca*”. A partir desses conceitos, compreendamos a materialidade autóctone presente no Peru.

Em primeiro lugar, existe uma série de histórias em que é desenvolvida uma ideia de punição aos indivíduos que não têm uma noção de integração e suas outras expressões relativas a esta ideia, como acolhimento e comunidade. Este esquema se reflete em várias histórias sobre a ajuda, como a recebida pela deidade Pariacaca de um homem pertencente a uma etnia chamada Colli.

[...] E desde que ele se sentou assim, ninguém o convidou o dia todo. Uma mulher comum percebeu o isolamento em que Pariacaca estava; "Como é possível que esse pobre homem não tenha sido convidado para nada?"

dizendo, ele trouxe chicha para ele em um grande mate branco. Então ele disse a ela: "Irmã, você é abençoada por ter servido esta chicha; Daqui a cinco dias, você não sabe mais tudo o que vai acontecer nesta cidade. Por isso, naquele dia, você não deve estar aqui; para que ao confundir você e seus filhos com os outros, eu mesmo possa matá-los. Esses homens me deixaram com raiva." (Ávila, 1966, p. 47).

A expressão verbal de que tudo está interconectado é uma realidade epistemológica andino amazônica. Podemos conferir esta ideia com um padrão evidente em todas as histórias. A história sobre uma doença que teve um chefe chamado Tamtañamca, a qual é resolvida com uma ação ritual na natureza, restituindo a harmonia das conexões no cosmos. Ao operar na natureza em lugar do corpo do homem, é uma expressão de que sua noção não está no objeto especificamente – neste caso, o corpo –, senão no conjunto articulado que faz com que o corpo esteja num bom estado.

[...] A causa da doença é esta: a parte vergonhosa da mulher (de Tamtañamca) teve um grão de milho mura pulando da torradeira. A mulher tirou o grão e deu para um homem. Quando o homem comia o grão, ele se sentia culpado; portanto, a partir desse momento, aqueles que pecam dessa forma são levados em conta, e é por causa dessa culpa que uma cobra devora as cordas da bela casa onde vive, e um sapo bicéfalo habita sob a pedra do moinho de batimento (Ávila, 1966, p. 37).

Nesse sentido, observamos que um dos principais paradigmas de conduta social é a ideia de conexão de todos os elementos que compõem as sociedades andinas. Nesse sentido, a punição sobre as ações individualistas emerge como um mecanismo para apagar este tipo de expressões e reforçar a ideia de pertença e integração. Na história do homem que ajuda a *Pariacaca* e na história de *Tantañamca* – que representa a busca da harmonia para reestabelecer a saúde –, estamos contemplando a aplicação do princípio ativo de que tudo está conectado e precisa estar em equilíbrio. A ausência destes elementos seria a causa de muitos transtornos que precisariam ser corrigidos com práticas rituais. É por isso que a materialidade das civilizações autóctones só faz sentido se for pensada nessas conexões e a ausência destas simplesmente romperia os enlaces que outorgam a lógica para estas produções materiais.

Em segundo lugar, temos que pensar como eles, através do conceito de “*huaca*”, estão compreendendo a materialidade de suas produções culturais. Uma huaca é alguma materialidade que está viva e conectada aos outros mundos.

Então, o conceito mais próximo de huaca seria o sagrado e o ente que era considerado sagrado e possuía como característica a capacidade de se petrificar. A transmutação constituía uma manifestação de sua capacidade para transitar entre os mundos. De fato, a primeira história que faz referência à petrificação de uma deidade é sobre a huaca chamada Cavillaca. Esta

deidade feminina foi engravidada pela deidade Cuniraya Wiracocha, sem que ela soubesse. E no dia de descobrir quem era o pai de sua filha, Cuniraya apareceu vestido com roupas velhas. Cavillaca não gostou da ideia de que uma pessoa dessas características fosse o pai; em consequência, fugiu até o mar e se petrificou junto à sua filha, virando uma ilha. “[...] E lá, até agora, no mar profundo de Pachacamac, duas pedras em forma de pessoas que vivem ali são muito claramente visíveis. Assim que caíram na água, ambas (mãe e filha) se transformaram em pedra” (1966, p. 25).

De outra parte, as histórias sobre a transmutação dos corpos humanos em pedra reforçam a ideia da continuidade ontológica entre o humano, a natureza e o sagrado. Na etnia dos Colli, a história do homem que ajudou um forasteiro que vinha com roupas velhas e com fome é uma outra maneira de amostrar os valores éticos nucleares, como a hospitalidade, a reciprocidade e a integração do outro, sobre os quais as sociedades autóctones desta parte da América têm se desenvolvido. Este forasteiro que se apresenta de maneira incógnita era *Pariacaca* – deidade principal –, que buscava observar a conduta moral da população

A agência do homem solidário não se reduz a uma ideia simples de compensação pelas suas ações, como seria nas tradições ocidentais do cristianismo, onde o sujeito tem que agir de um jeito certo para se salvar. Neste caso, ele age de maneira natural, sem estar obrigado, e por essa agência, *Pariacaca* transmuta-o e isso constitui um mecanismo que opera para preservá-lo, integrá-lo ao cosmos e ele virar alguém sagrado que vai ser cultuado. Em consequência, trata-se de uma maneira achada por estas civilizações para obter a permanência, mediante a sacralização e a continuidade do contacto entre a população e os ancestrais.

[...] "Irmão: você está completamente sozinho. Aqui você deve habitar eternamente. Quando meus filhos vierem me adorar, quatro vezes os huacasas vão te dar coca para mastigar, sem nunca sentir falta. Seu nome será Capac Huanca. É assim que você será chamado." E então ele esfriou o corpo do homem até ficar pedrado (Ávila, 1966, p. 149).

As histórias apresentadas mostram a mecânica do funcionamento dos conceitos na epistemologia autóctone, que explicava a realidade objetiva destas sociedades. Para estes povos, tudo estava vinculado, e não perdiam contato como acontecia na proposta dos gregos até os filósofos do século XIX. Os quais mantinham esta divisão entre o material e o imaterial. Nas sociedades autóctones, o mecanismo que conectava o material com o imaterial era um conceito chamado de força vital – tradução proposta por Arguedas –, o qual permitia a transmutação da

matéria do corpo humano em pedra ou da pedra em corpo humano³². Este mesmo princípio ativo é utilizado para explicar a existência dos homens no mundo andino.

[...] Macacalla, como se fosse um homem, tinha cabeça, mãos e pés. E assim, como se fugissem, formando-se, daquela cabeça, os homens começaram a se multiplicar; eles moravam em Llantapa, em cinco montanhas. Quando uma cidade foi formada nessas montanhas, ela passou a se chamar Pichcamarca (cinco vilarejos). E dizem que a cabeça de Macacalla está lá naquela cidade, até agora (Ávila, 1966, p. 153).

A tudo o amplo universo de conexões que temos mostrado, é necessário mencionar uma outra ideia oposta à epistemologia ocidental, que são as direções dos fluxos importantes porque num esquema progressivo de tempo, como o ocidental, a sociedade só vai para frente e o passado, constituindo um referencial do que tão “evoluídos” eles estão. E também é um espaço para guardar memórias que são mantidas em suportes como livros, objetos, mausoléus, estátuas, etc., que, geralmente, são conservados em determinados espaços como bibliotecas ou museus. No caso da epistemologia autóctone americana, o que acontece é que a conexão com o “passado” é diferente. Ao não ter uma leitura do tempo progressiva, os vetores de tempo vão se amplificando num círculo e são conectados com o presente através de rituais. Com um esquema que vincula os diferentes tempos, não é necessária a existência de um fetichismo pelo passado porque o anseio não faz sentido quando se tem no presente o acontecido, inclusive se foi muito tempo atrás.

Nesse sentido, as conexões são muito importantes para manter a ordem, sendo os rituais os principais mecanismos mediante os quais essa ordem é mantida ou restaurada. Tal ordem não se restringe ao plano social, mas influencia os outros planos mais individuais, como a saúde. Pois, nesta seguinte história, os nativos utilizavam a materialidade de uma huaca para possuir saúde: “[...] E os homens de Cuzco ou de qualquer outro lugar que conhecem, que ele tem conhecimento, arranham o corpo desse Amaru com uma pedra e tiram pó dele para usá-lo como remédio: 'Não cairei em doença', dizem” (Ávila, 1966, pp. 98, 99). Em efeito, a materialidade dos “huacos” (entendidos como artefatos arqueológicos desde o pensamento científico e ocidental) é experimentada através dos sentidos, da corporeidade dos sujeitos autóctones. E a manutenção da saúde é uma resposta a ordem de todos os planos que constituem a realidade objetiva. Podemos ver esta prática também com plantas, como o São Pedro, a Ayahuasca, o Peyote (em Mesoamérica), entre outras.

³² Reconhecemos a existência de lendas onde falam que os seres humanos saem de cavernas, como a lenda dos irmãos Ayar. Ou, aquela lenda onde mencionam que homens de pedra ajudaram aos incas para ganhar sua guerra contra os Chancas.

E, em segundo lugar, no segundo documento podemos ver que no final do século XVIII, quase dois séculos após a data do “*Manuscrito de Huarochirí*”, Hipólito Unanue, escritor “*criollo*” do jornal intitulado “*Mercurio Peruano*”, diz que:

Os agoreros Peruanos consultam suas Divindades revelando seus cabelos, que usam muito longos, cobrem o rosto com parte dele, bebem chicha, mastigam coca, entram em porões subterrâneos e escuros, e em meio a um silêncio assustador cantam canções fúnebres. Os picarones que conhecem nossa ganância até usam truques semelhantes para descobrir as Huacas ou sepulturas de ouro e prata, e as veias ricas (1964: XI, p. 207).

A partir destas permanências, podemos saber que no final do século XVIII e início do século XIX foram mantidos, em parte, os elementos estudados nas práticas rituais evidenciadas no “*Manuscrito de Huarochirí*”, que são: o culto às “*huacas*” e toda a estrutura epistemológica que implica – a ideia de que os “*huacos*” estão vivos, e que a totalidade está conectada; deixando esclarecido que os huacos são a expressão material de um grande universo de conhecimentos acumulados durante 5, 000 anos aproximadamente (Desde Caral até os Incas).

Em terceiro lugar, com o texto de Rostworowski, sabemos que, no século XIX, se mantinham práticas vigentes antes da invasão. Apresenta alguns dados sobre a composição destas práticas, antes da invasão: peregrinações, processões rituais nos Andes, sacrifícios rituais – conhecidos como Capacocha, em língua quéchua –.

Uma característica constante são as danças executadas em turnos por todos os ayllus e as comparsas dos peregrinos, manifestações da religiosidade andina, juntamente com a música, o som de tambores, quenás e flautas. Elas não cessam nem dia nem noite sem demonstrar cansaço. Suas roupas marcantes e coloridas, suas máscaras e cocares dão cor à austeridade da paisagem de puna e neve. Uma cerimônia final é a subida de Apu Ausangate a mais de 5.000 metros de altura. Uma vez cumpridos seus ritos e pagamentos aos cumes, os ukukos e pauluchas descem carregados de grandes blocos de gelo carregados nas costas. A água de degelo é cuidadosamente preservada para evitar múltiplos males (Rostworowski, 2003, p. 105).

Assim, o processo final desta peregrinação e deste sacrifício consistia em oferecer às suas deidades essas crianças como pagamento, visando obter boas colheitas, saúde e outros benefícios. No entanto, ao final deste ritual, o corpo dessa criança virava uma materialidade sagrada – uma *huaca* – que permitia a continuidade do culto. Dessa forma, a criança sacrificada não só cumpria uma função ritual imediata, mas também se convertia num elemento permanente no espectro do sagrado, que influenciava todos os aspectos da sociedade. “[...] Uma condição inevitável era ir primeiro em procissão para Cusco para serem oferecidos ao soberano, depois foram enviados para seus destinos finais. As criaturas sacrificadas tornaram-se oráculos e

continuaram a receber oferendas e adoração da população local." (Rostworowski, 2003, p. 109) (tradução nossa).

As peregrinações no período colonial têm se mantido, podemos saber isso pelas notícias publicadas no periódico *"El Mercurio Peruano"* – finais do século XVIII –, especificamente, a notícia escrita por José Rossi Rubi, intitulada: *"Idea de las congregaciones públicas de los Negros Bozales"*, onde descreve comparsas de indivíduos de origem africano, que, aparentemente, estavam realizando uma atividade religiosa católica, mas, na realidade, pelas descrições não se ajustavam aos padrões de celebrações cristãs.

Do mesmo jeito que têm sido permitidas estas expressões encobertas por símbolos cristãos. Têm sido permitidas manifestações e peregrinações com carregas de religiosidade autóctone encriptada, como é a festa do "Señor de Qoyllur Rit'i", cuja origem é anterior à invasão hispânica; ver Sallnow (1987). Esta peregrinação é feita a uma montanha chamada Sinakara, que era considerada um *"Apu"* – deidade principal –.

Outra prática ritual semelhante é o culto ao *"Señor Cautivo de Ayabaca"*, datado do século XVIII, do mesmo jeito que o culto anterior, se localiza perto de uma *"huaca"* – lugar sagrado para os autóctones. Assim, estamos na frente de duas deidades localizadas num extremo ao outro (sul e norte). E, ao longo do atual território peruano, existem vários outros espaços com características similares. A distribuição pode ser explicada porque, como temos comentado anteriormente, os ceques eram linhas imaginárias que se estendiam no território pertencente aos incas, e as huacas eram localizadas seguindo o sentido destas linhas. A necessidade de continuar cultuando estes espaços fez com que os sujeitos autóctones criassem imagens cristãs, mas, no fundo, continuam mantendo essa crença em suas deidades originárias e podemos saber isso pelos mencionados ceques e pela religiosidade muito arraigada a práticas ancestrais, como é possível ver nos trabalhos de Rostworowski.

Embora exista uma punição contra as práticas de religiosidade autóctone, estas não impediram a permanência de parte dos conceitos do pensamento complexo autóctone. Na ausência de fontes diretas destas práticas, os testemunhos de viajantes, cronistas e outras fonte que amostram essa continuidade, ainda que desde a margem da prática, sem entender-lhes e utilizando conceitos alheios às epistemologias locais. É nesse sentido que as fontes que estão à margem destas práticas são importantes apoios para saber que existiram e se mantiveram estas práticas: " [...] pois mesmo agora, onde os peruanos mestiços, convertidos à religião católica, não perderam nada de sua antiga superstição, mas perderam a maioria" (1969, p. 64). A

utilização do termo superstição deve ser entendida como parte de um vocabulário que está em função de deslegitimar as práticas autóctones, próprio do olhar colonialista, que procurava a hierarquização da episteme ocidental em detrimento das outras formas de pensamento completamente locais. E, a partir disso, redesenhar a relação entre o sujeito, a materialidade e o sagrado. Assim, estas crônicas de viajantes amostam a resistência e as possibilidades que teve o sujeito autóctone para agir numa estrutura colonialista.

E são estes elementos que confirmam a existência de um sujeito autóctone, que mantém sua essência de sujeito, por estar em constante exercício de sua epistemologia através da prática de sua religiosidade, respondendo assim à pergunta-base que se faz Spivak (2010): se o “subalterno” pode falar? Pois, a primeira questão é que, ao refletir sobre suas questões a partir de sua epistemologia, ele assume o controle e age na estrutura colonialista. A segunda questão é que, claramente, os subalternizados têm conseguido falar sempre de várias formas, permitindo-lhes sair, por momentos, da subalternização para tomar o controle nas práticas, mesmo que não fosse de uma maneira bélica, pois não precisavam disso. É uma maneira, como podemos ver no testemunho do viajante, de sua contínua relação entre o sujeito e sua materialidade envolvida na ritualidade. Por isso, nesta pesquisa, se faz foco na relação sujeito-materialidade.

Essas práticas articuladas ao redor da materialidade o que fazem é se opor ao agir do Estado nacional peruano ao evidenciar que tais elementos efetivamente não constituem peças de museu, nem tesouros, nem antiguidades peruanas, nem fazem parte de uma cidade perdida de ouro, ou algum outro rótulo colocado sobre elas, desnaturando sua origem. Nesse sentido, essas práticas preservam dois princípios fundamentais que caracterizam o conceito desta materialidade: sua conexão com o todo – entendido como cosmos – e sua manutenção do conceito de tempo, tal como estão explicados por Javier Lajo, em que os tempos estão associados numa totalidade dinâmica.

Na gestão do tempo produzida pelo "par", como analisaremos mais adiante, há um cálculo do futuro onde o principal é a relação correta de velocidade e aceleração entre os objetivos e os meios para alcançá-los. Nesse sentido, não existe um modelo "arquetípico" ou "inicial". Ou seja, como não existe um modelo primordial "criador na imagem e semelhança" ou "negador inicial do Outro", que obrigue "o Outro" a ser como "ele", então não existe um "erro" primordial ou "pecado original". Assim, nos Andes, nas comunidades Quéchua, Aymara e Puquina, ainda existe um mundo governado pela lei do amor e da solidariedade humana (os princípios do yanapay ou yanapacuy), ou pelo simples respeito dos pares ou também, pelo mundo do equilíbrio dos opostos complementares (2005, p. 127).

Considerando esta formulação feita por Lajo, torna-se evidente que o compreendido por ele como solidariedade não é apenas um princípio moral, mas também é ontológico, fundado na integração do todo. Então, estamos na frente de um sistema de pensamento onde o tempo, a materialidade e as relações sociais estão articulados na totalidade dinâmica e também relacional. Estas práticas, embora estejam temporalmente apartadas da data do texto *Dioses y Hombres de Huarochirí*, mantêm relação epistemológica, pois tanto nesse documento quanto nas informações sobre práticas de religiosidade autóctone denunciadas evidencia-se que os huacos não operam como objetos inertes, mas como elementos ativos de mediação entre todos os elementos que compõem o cosmos. O que mostra que, mediante a manutenção destas práticas religiosas, manteve-se o pensamento complexo andino-amazônico.

O tempo, em nossa cultura, é representado pelas serpentes sagradas Yacumama e Sachamama, "Amaros" ou "Chokoras" 18, que são duas cobras entrelaçadas (fáceis de confundir com uma anfisbaena) (desenho nº 14), uma com a cabeça implantada no Uku Pacha e a outra com a cabeça no Hanan Pacha (veja o desenho nº 15), que representa a eterna oscilação do tempo, que vai de um epicentro mínimo e interior ou Uku Pacha (de onde emerge o futuro), para uma grande, máxima ou periférica esfera, Hanan Pacha (para onde vai o passado, por isso o "viajante do tempo marcha olhando para o passado") e que tem o umbigo ou "estômago" na esfera que representa o que nossa consciência captura ou Kay Pacha; consciência que pode eventualmente ser expandida ou reduzida; Mas isso nos lembra que nunca devemos "afastar o estômago do aqui e agora", porque esse erro é a principal fonte de desequilíbrio e, portanto, de doença (2005, pp. 135-136).

No caso brasileiro, o que existe são os contornos das fontes que falam da existência de muitos elementos pertencentes às estruturas de pensamento autóctone que tinham elementos em comum e que se diferenciavam substancialmente com respeito ao pensamento europeu. Com a ideia dos contornos das fontes, procuramos conhecer aproximadamente estas outras estruturas de pensamento. Nos textos do IHGB – Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – existe uma preocupação com a expansão interna do controle do governo brasileiro. Isso significa a matança de “populações indígenas” e a cristianização dos sobreviventes. Nesse sentido, os contornos, neste caso, seriam as demandas do IHGB pela conversão dos “índios” e todo o esforço que este jornal faz para falar das virtudes da pregação e que, ao questionar as práticas religiosas das civilizações autóctones, estão deixando informação sobre os indígenas desde os contornos.

No discurso inaugural do jornal do IGHB, feito pelo Januario da Cunha Barboza, além de escrever as normativas e os principais objetivos do jornal, se encarregou de falar sobre algumas tribos de “índios” no Brasil e seus cultos religiosos. Claramente, deslegitimando estas crenças religiosas, falando que não existe Deus em suas práticas religiosas. “[...] Não conhecem

Deus, e por isso nas suas calamidades a nada sobrenatural recorrem: festejam o aparecimento das sete estrellas, nao como divinidad, mas por ser precursor do tempo de sazonarem uns cocos chamados *bocayucas*. Que les servem de precioso alimento” (Tomo I, 1908 [1839], p. 28). Esta desvinculação do conceito de Deus, em termos cristãos, constitui uma ação do pensamento eurocêntrico para dizer que eles não são civilizados, pois neste contexto existe um vínculo entre a civilização e a ideia de Deus, em convivência, aparentemente contraditória, com o posicionamento da ciência como elemento nuclear que norteia o pensamento das elites brasileiras desse contexto.

As denúncias sobre as práticas religiosas dos autóctones não só refletem o posicionamento das elites nacionais brasileiras – marcadas pelo desprezo, o racismo e a intenção de manter o controle –, mas também permitem conhecer certos aspectos dessas práticas religiosas, como aquele ritual vinculado ao culto às estrelas, que revelava sua íntima conexão com as deidades relativas à natureza.

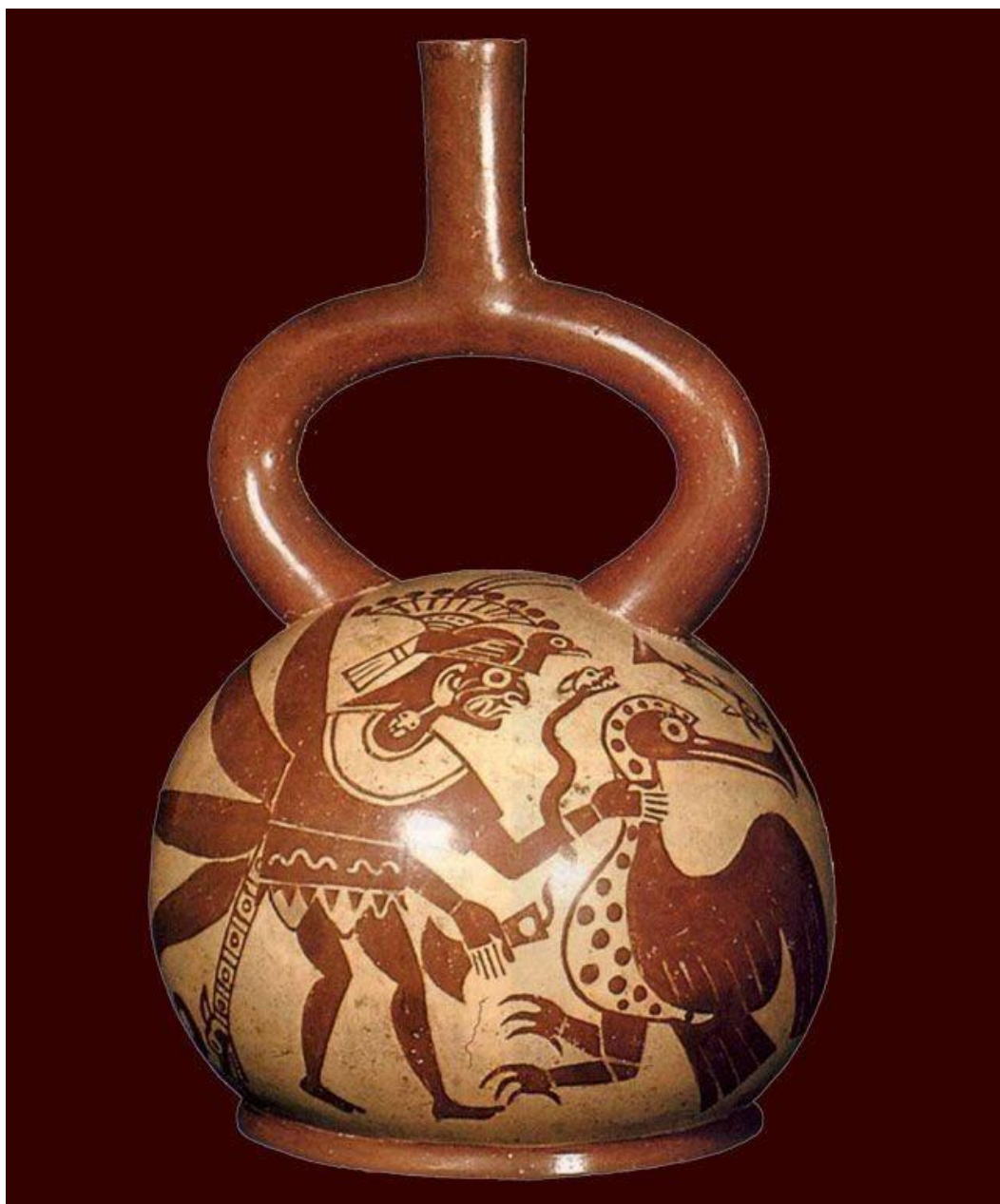
Mediante os questionamentos, os membros de IHGB deixam ver algumas construções discursivas relacionadas à origem de seu cosmos, onde eles são os que estão sendo criados pelas suas deidades inerentes à natureza. Isso quer dizer que, na narrativa compartilhada por estas populações, os membros do IHGB apresentam o sujeito autóctone no centro de seu pensamento e não numa margem como foi colocado depois pelos europeus. Assim, o Carcará os criou e outorgou ferramentas para dominar o seu mundo, que é, no fundo, a mensagem que eles estão expressando através dessa história. Semelhante à história de Adão e Eva que confere as narrativas fundacionais de cada civilização e que está em função do seu universo de elementos, para outorgar sentido a eles.

A respeito da sua origen dizem mil desatinos; mas, longe de pretenderem descender dos Céos, como os Japonezes, nem affectarem como Romanos o seu Romulo o ser Remo criados por uma deosa na figura de loba, nem emfim como os Incas descenderem do sol, antes contam esta humile historia. Dizem que, depois de serem creados os homens, e com elles repartidas as riquezas, uma ave de rapina que no Brazil chamam carácará se lastimára de nao a ver do mundo guaycurú; que os creára e les déra o porrete, a lanca, o areo e as flechas, e dissera que com aquelas armas fariam a guerra ás otras nacoes das quaes tomariam os fillos para captivos, e roubariam o que pudessem: mas a este seu creador nao tributam culto algum, antes o matam as veces que podem (Tomo I, 1908 [1839], p. 29).

Também não é compreendido o culto aos animais, os quais também são utilizados como fonte de nutrição. Este ponto ainda não está muito esclarecido e as pesquisas arqueológicas vão evoluindo e tentando amostrar a razão desse elemento. Mas, pelo momento, sabemos, no caso

do Peru, na parte norte a existência de civilização Moche. Existe um padrão semelhante, pois os “gallinazos” – semelhantes a um urubu – eram umas deidades importantes que participavam no processo de transporte ao mundo das pessoas falecidas, mas que continuavam vivas e tinham ingerência na sociedade Moche (ver Figura 11).

Figura 12 Huaco Moche



Fonte: Museu de Larco, 2025.

O padrão que se repete entre a história contada no IHGB e as narrativas conservadas na materialidade autóctone de outras civilizações, reiteramos, é que os mesmos animais que eram utilizados para o sustento ou para serem aproveitados como materiais são ao mesmo tempo seus

deuses. Embora pareça um sem sentido, a resposta pode ser muito ampla e ainda não se tem uma ideia muito clara devido à destruição das fontes. Mas a chave da resposta pode estar na percepção sobre a morte, pois ao observar as vasilhas Moche ou alguns testemunhos dos incas, a primeira coisa que fica clara é que a morte é entendida de maneira diferente pelos autóctones em relação aos europeus. Ao não ser a morte uma estância negativa, e muito menos significar a inexistência, o trânsito a esse espaço não tem cargas de destruição, razão pela qual tanto os sacrifícios humanos quanto os de animais não eram entendidos como um atentado contra sua vida; em consequência, não estavam atacando a sua deidade.

Nesse sentido, a cosmovisão dos “índios brasileiros”, do mesmo jeito que a dos “índios peruanos”, compreende que o sujeito autóctone interage com todos os outros planos da realidade a partir do plano da realidade objetiva, onde também se conecta com os outros seres vivos, como os animais e as plantas, mas também com a terra, com as pedras e outros elementos da natureza.

[...] Sabem que ha um Deus bom, porém dizem que elle em nada se embaraca, e que ha demonios que tentam os mortaes; mais ignoram premios e castigos da vida futura. Sabem que a alma é inmortal, crem que depois da morte as dos seus capitaes e dos cirurgioes se divertem em passear pelas estrelas, e que do povo seam errando junto do cemiterio (Tomo I, 1908 [1839], p. 29).

Estas interconexões presentes em sua cosmovisão também são projetadas em suas formas de se relacionar socialmente. E isto é causado porque a sua epistemologia permeia todas as camadas sociais. E Cunha está observando este comportamento a partir de uma visão que não lhe permite compreender este universo conceitual longínquo do que ele conhecia.

Este povo selvagem ama-se afectuosamente, e vive entre si em uma doce harmonia, sustentada desta amisade terna que faz a formusura da vida: nas suas enfermidades nao usan mais que carregarem com a mao e chuparem com a boca a parte dolorida, e nenhuma noticia ou conhecimento tem da virtude dos tres reinos, vegetal, animal e mineral (Tomo I, 1908 [1839], p. 29).

E esta unidade não só é percebida na cotidianidade das sociedades autóctones, mas também é observada nas práticas para curar as pessoas, onde os espíritos intervêm na cura das pessoas doentes; é dizer, mais uma vez, reiteram essas conexões entre os seres vivos e os planos que estão para além da realidade objetiva. E que, para eles, existe e tem ingerência nestas sociedades.

[...] Os seus cirurgioes usan de varios enganões: pegam em uma cabaca com bastantes pedrinhas dentro, comecam a sacudir e a cantar noites inteiras com voz desabrida, contrafazendo quasi ao mesmo tempo o canto de diversos passaros, fazem crer aos seus que naquella occasiao les vem fallar a alma do enfermo, e dizer se ha de morrer ou nao (Tomo I, 1908 [1839], p. 29).

As características comentadas no IHGB permanecem em algumas práticas no período contemporâneo. Segundo os estudos do Kohler (2009), na atualidade são praticadas cerimônias religiosas onde a materialidade permite trazer o passado até o presente e se relacionar com seus ancestrais e figuras divinas.

Mas a ambivalência desse passado reside no fato de que a temporalidade cabocla excluiu a relação causal do passado com o presente, da relação de conversão. O que ela preservou foi a relação espacial, a "mise en espace", a cena desse passado mítico, que se tornou um espaço mítico passível de se manifestar ou de fazer parte do espaço presente. (Kohler, 2009, p. 51) (A tradução é nossa).

Além destas permanências, a continuidade destas práticas tem achado expressões na intelectualidade de pensadores brasileiros depositários de epistemologias autóctones, como é o caso de Ailton Krenak e Griselda Tupinambá.

Embora Krenak não seja Tupinambá, é conhecedor de uma importante episteme originária da América, que nos ajuda a compreender as permanências que fazem com que os povoadores chamados de "índios" sejam sujeitos pertencentes a estes espaços. Krenak (2020) a partir de uma crítica ao pensamento ocidental, propõe apreender com os modos de viver dos povos autóctones. Este também é um exemplo de que o sujeito considerado "subalterno" age e constrói reflexões, do mesmo jeito que fazia antes e durante a invasão.

Por sua parte, Glicéria Tupinambá, artista e intelectual brasileira, se posicionou no lugar como criadora da sua materialidade, no momento de ser consultada pelos membros do museu de Copenhague. Este agir é o posicionamento lógico dos produtores de sua materialidade, ver Dioses (2023).

No marco das práticas e do pensamento complexo se institui o sujeito autóctone no seu próprio centro. Sendo ele mesmo uma expressão oposta e incômoda ao Estado nacional peruano e ao Estado nacional brasileiro. Amostrando que a materialidade é uma expressão dos outros planos, conectando-se e interagindo com o plano a partir do qual estão refletindo a realidade. E que nunca foi um objeto ou um artefato arqueológico antigo, entre outras denominações que nascem deste conceito.

E, finalmente, o sujeito autóctone esteve reagindo e pensando sua realidade desde suas categorias próprias sem precisar do que o Estado pudesse falar por eles; pois eles já falavam por si mesmos. E as práticas foram o espaço de resistência e de reinterpretação da realidade, o que levou, inclusive, à presença de pensadores autóctones após mais de 500 anos de colonização.

A partir do percurso das ideias plasmadas no texto, sabemos que os avanços foram feitos em: economia (e a criação de ferramentas para dominar o entorno); domesticação da flora e da fauna (vinculadas à economia); as construções de áreas sagradas e de vivendas (os chamados “templos” e “cidades”); todas estas inseridas num pensamento complexo como é a epistemologia autóctone, presente nos espaços peruano e brasileiro.

Nesse sentido, a operacionalização da relação entre o pensamento e a materialidade, tanto entre os Tupinambás quanto entre os Incas, manifesta-se na relação íntima entre a cosmologia, a prática social e a experiência histórica. Esses três aspetos interagiam através de mitos, rituais funerários com os ancestrais e as decisões políticas e económicas norteadas por estas noções. E a materialidade não é mero suporte passivo porque é um agente ativo entre o humano e a natureza. Assim, a materialidade constituída por pedras, múmias, espaços sagrados, oferendas e outros elementos funciona como artefatos para se conectar com a totalidade. E, assim, sabemos que estas civilizações não tinham sistemas pré-filosóficos; pelo contrário, eram sistemas complexos de pensamento expressos na materialidade e na imaterialidade, que Krenak, Massi, Lajo e outros autores reconhecem como sistemas complexos de pensamento ou filosofia.

Conclusões

O Eldorado e as práticas contra a materialidade autóctone constituem uma tecnologia, mediante a qual se procura estabelecer a modernidade ocidental em ambos os Estados nacionais, Peru e Brasil. Ao instituir estas ideias através dos museus nacionais, é o aval dos Estados para o espólio de materialidade e, no caso brasileiro, o estabelecimento do projeto estatal para achar o Eldorado conferem que, pela procura dessa modernização, foram afetados os acervos culturais das sociedades autóctones. Em consequência, esta pesquisa permite-nos enxergar em micro os detalhes de como este mesmo discurso tem sido adaptado as características de cada Estado-nação.

As disposições políticas que prejudicaram os povos autóctones acarretaram que também fossem projetadas sobre a materialidade pertencente às etnias desenvolvidas no Peru e no Brasil. Os cientistas que faziam parte das expedições no século XIX, realizadas nesses países, os comerciantes de materialidade autóctone e os governos peruano e brasileiro – motivados pela busca do Eldorado – compuseram uma articulação que visava à busca e à apropriação destes artefatos. Sendo esta dinâmica uma reverberação de processos iniciados em séculos anteriores e que foram continuados no século XIX contra os povos autóctones. Sendo este o suporte histórico que moldou o pensamento colonialista projetado através da permanência de arquétipos como expedicionário – tesouro – cidade perdida, alimentando o imaginário para continuar o espólio material. Em efeito, essas buscas foram dotadas de um sentido colonialista por terem respaldo nas práticas extrativas de materialidade no período colonial. Por essa razão, compreendemos que tais práticas são colonialistas e têm sido adaptadas pela modernidade ocidental no século XIX.

A imposição destas práticas norteadas pelo pensamento colonialista tem gerado conceitos paralelos sobre a materialidade. Desde o Estado nacional peruano e brasileiro, a materialidade autóctone é interpretada como um artefato arqueológico que incorpora a civilização das nações em questão. Em contraste, para as populações autóctones, representa um elemento integrante do cosmos, que lhes permite comunicar com os ancestrais, conduzindo a uma reflexão seguinte.

Apesar das problemáticas impostas pela colonialidade, o sujeito autóctone – tanto inca quanto tupinambá – manteve, no século XIX, sua agência a partir de sua própria epistemologia. Nesse contexto, a materialidade funcionou como um veículo mediante o qual esses povos expressaram ideias sobre os fenômenos que explicavam a realidade. É claro que, no terceiro

capítulo, o pensamento dessas civilizações não é explorado totalmente; contudo, o conceito de ancestralidade constitui uma ponte entre ambas, reconhecendo que o sujeito autóctone tem falado, tem tido agência, mesmo que estivesse inserido em um contexto colonizado e permeado por ideias ocidentais.

Ao considerar esse conceito, torna-se possível entender a visão original sobre a materialidade, percebendo-a como projeção de sua cosmovisão, que buscava responder perguntas recorrentes em diversas sociedades, como o sentido da existência. Para esses povos, o existir não tinha um final e se estruturava a partir de uma rede de interações contínuas e o tempo se organizava em função desta concepção. Por isso, a antiguidade não era entendida como pelos ocidentais, e a materialidade não se configurava como um objeto, senão como um estado do ancestral, aspecto evidenciado nas lendas tanto incas quanto tupinambás, nas quais se observa a transmutação de um estado para outro.

Por outro lado, em termos estritamente historiográficos, pensar a história desde esses tecidos interpretativos permite entender que as comparações não se limitam só às estruturas políticas ocidentais impostas e continuadas, posteriormente, pelos Estados nacionais independentes. Pelo contrário, existem outras realidades históricas subjacentes a todas essas construções sociais, as quais têm sido silenciadas e permitem compreender que o relacionamento entre os Estados nacionais e os sujeitos autóctones tem sido mais dinâmico e com uma complexidade maior que não dá espaço para reflexões sintéticas sobre este fenômeno, como podemos observar na utilização do conceito de índio. Além disso, podemos observar, no século XIX, a maneira como as sociedades ocidentalizadas se vincularam à materialidade e como foram construídas as bases para os organismos internacionais que norteiam as discussões sobre materialidade na atualidade.

Fontes Primárias

ARCHIVO GENERAL DE LA NACIÓN DEL PERÚ. Ministerio de Justicia, Beneficencia e Instrucción, Museo Nacional (MJB, MN), legajo 70, documentos 3, 5 y 7

ANGRAND, L. (1838–1839). *[Recueil. Topographie et moeurs de l'Amérique du Sud. Dessins, croquis et notes manuscrites de Léonce Angrand]*. Lima, La Sierra, Grandes Antilles (1838–1839) [Cuaderno de dibujos y notas manuscritas]. Bibliothèque nationale de France. <http://catalogue.bnf.fr/ark:/12148/btv1b525061481>

BIBLIOTHÈQUE NATIONALE. (1887). *Inventaire des livres et documents relatifs à l'Amérique : recueillis et légués à la Bibliothèque nationale par M. Angrand*. Bibliothèque nationale de France.

CAMINHA, Pero Vaz de. A CARTA DO DESCOBRIMENTO: AO REI D. MANUEL. María Ángela Villela [Ed. Especial]. Rio de Janeiro: Editora NOVA FRONTEIRA, 2003.

COLÓN, Cristóbal. Carta a D. Luis de Santangel. En: Relaciones y Cartas de Cristóbal Colón, 1493. <http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/relaciones-y-cartas-de-cristobal-colon--0/html/010bc306-82b2-11df-acc7-002185ce6064.html>

COLOMBO, Cristóvão. Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento. São Paulo: LPM, 1984.

EL MERCURIO PERUANO 1791-1795. Lima: Edición facsímil, Biblioteca Nacional del Perú, 1960.

MENDIBURU, Manuel. Diccionario Histórico- Biográfico del Perú (8 volúmenes). 1874-1890.

MINISTERIO DE GOBIERNO Y RELACIONES EXTERIORES. (1839). Resolución sobre el descubrimiento de tesoros ocultos. Huancayo, Perú. Ratificado en Lima el 9 de enero de 1840 por Agustín Gamarra y M. Ferreyros.

MUSEU NACIONAL. São Paulo: Banco Safra. (2007)

MUSÉE ETNOGRAPHIQUE DE GENÈVE. Coleção intitulada: “Objets étranges et histoire naturelle”. Genève, 2022.

MUSÉE DE QUAI BRANLY. Fondos documentais de América Latina.

Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro – IHGB. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional, 1839-1850.

MUSEU IMPERIAL (Instituto Brasileiro de Museus – Ibram). *Aureliano de Sousa e Oliveira Coutinho* [fotografia]. Acervo Arquivístico, Museu Histórico de Petrópolis, DAMI – Acervo Digital. Sem data. Disponível em: <https://dami.museuimperial.museus.gov.br/handle/acervo/6024>. Acesso em: 02 de julho de 2024.

SEABRA, J. J., Lacerda (1905). *Fastos do Museu Nacional do Rio de Janeiro*. Imprensa Nacional.

Bibliografia

AGUIRRE, Carlos. Denle duro que no siente. Lima: Ed. UNMSM, 2008.

ALMEIDA, S. L. M. *Cônego Benigno José de Carvalho: imaginário e ciência na Bahia do século XIX* (Tesis de maestría, Universidade Federal da Bahia). Repositorio del Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade Federal da Bahia, 2003.

AKASSI, Clément A. «El Muntú: propuesta de una epistemología africana para descolonizar los imaginarios y los discursos latinoamericanos sobre las identidades», Sociocriticism [En ligne], XXXVI-1 | 2022, mis en ligne le 15 juillet 2022, consulté le 21 mai 2023. URL: <http://interfas.univtlse2.fr/sociocriticism/3260>

ALCALÁ, Luisa Elena. *Blanqueando la Loreto mexicana. Prejuicios sociales y condicionantes materiales en la representación de vírgenes negras*. En: La imagen religiosa en la Monarquía hispánica Usos y espacios, Ed. María Cruz de Carlos, Pierre Civil, Felipe Pereda y Cécile Vincent-Cassy. Madrid: Casa de Velázquez, 2008.

_____. "La imagen del indio devoto: la codificación de una ideal colonial" en Miradas Comparadas en los Virreinos de América, ed. Ilona Katzew. Instituto Nacional de Antropología e Historia (México) y Los Angeles County Museum of Art (Los Angeles), 2012, pp. 227-249

ANDERSON, Benedict. Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México DF: FCE, 1993.

APPADURAI, Arjun. La Vida Social de las Cosas. Perspectiva Cultural de las Mercancías. México D.F. : Grijalbo Editorial, 1991.

ARGUEDAS, José María. Los Ríos Profundos. Buenos Aires : Ed. Losada S.A.. 1958.

ARGUEDAS, J. M. *Todas las sangres*. Editorial Losada, 1964.

ARGUEDAS, J. M. El zorro de arriba y el zorro de abajo. *Editorial Losada*, 1971.

ARGUEDAS, José María. KATATAY y otros poemas HUC Jayllcunapas. Lima: INC, 1972.

AROUET, François-Marie. Candide. París : Ilivri, 2014.

ÁVILA, Francisco de, y ARGUEDAS, José María, Dioses y hombres de Huarochirí, Lima, Instituto de Estudios Peruanos, 1966.

BAQUÉS, Quesada Josep. Manual de Ciencia Política / coord. por Miquel Caminal Badia, ISBN 84-309-4439-7, págs. 42-66, 2006

BASADRE, Jorge. La Evolución de las Clases Sociales durante la República. En: Antología Introducción a las Ciencias Sociales. Selección por Máximo Barrantes Zamora. Lima: Universidad Nacional Federico Villarreal, 1967.

BASADRE, Jorge: Historia de la República del Perú (1822 - 1933), 18 tomos. Lima: Editora El Comercio S. A., 2005.

BASILE, Marcello. O laboratório da nação: a era regencial (1831-1840). Em: O Brasil Imperial, 2009.

BERTAPELI, Vladimir. Os fragmentos da história: primeiras notas etnográficas sobre os Tupi e Tupi Guarani. Bol. Mus. Para. Emílio Goeldi. Cienc. Hum., Belém, v. 14, n. 2, p. 651-661, maio-ago. 2019.

BONNIER, E., & ROZENBERG, C. *Del santuario al caserío: Acerca de la neolitización en la Cordillera de los Andes Centrales*. Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines, 17(2), 23–40, 1988.

BREEN, T. H. *Interpretando o nacionalismo no Novo Mundo*. En M. A. Pamplona & D. H. Doyle (Orgs.), *Nacionalismo no Novo Mundo: a formação dos Estados-nação no século XIX* (pp. 41-60). Rio de Janeiro: Editora Record, 2008.

BUARQUE, Sergio. *Raízes do Brasil* 26. ed. Sao Paulo: Companhia das Letras, 1995.

BURGA, Manuel. *La Historia y los historiadores en el Perú*, Lima: UNMSM, Fondo Editorial: 2005

CAMPBELL, Joseph. *El poder del mito*. Barcelona: Ed. EMECÉ, 1991.

CÁRDENAS Martín, M. *Una introducción a la arqueología de la Costa Central del Perú*. En *El hombre y los Andes: homenaje a Franklin Pease G.Y.* (Tomo I), 453-468. Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 2002. <https://doi.org/10.18800/9789972425127.025>

CARNEIRO da Cunha, M. (Ed.). *História dos índios no Brasil*. Companhia das Letras, 1992.

CARVALHO, A. J. de, & Deus, J. de. *Prosódico de Portugal e Brazil* (4.^a ed. rev. e muito aumentada). Lopes & C., Clavel & C.^a, Frederico Augusto Schmidt, 1880. Recuperado de <https://purl.pt/13932/1/index.html>

CONTRERAS, Carlos; CUETO, Marcos. *Historia del Perú Contemporáneo. Desde las luchas por la independencia hasta el presente*, 5ta Edición. Lima: IEP, 2013.

Contreras Carranza, C. A. *El aprendizaje de la libertad. Historia del Perú en el siglo de su independencia*. Lima, Perú: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

COTLER, Julio. *Clases, Estado y Nación en el Perú*. Lima: IEP, 1986

Corcoran-Tadd, N. Mulas, tambos y plata: los nuevos materialismos en los Andes coloniales. Boletín De Arqueología PUCP, (24), 77-98, 2019. <https://doi.org/10.18800/boletindearqueologiapucp.201801.004>

CLEMENT, C. R. 1492 and the loss of Amazonian crop genetic resources. I. The relation between domestication and human population decline. *Economic Botany* 53(2): 188-202, 1999.

CREVAUX, Jules. *Voyages dans l'amerique du Sud*. Paris : Hachette & Cie, 1883.

CHALHOUB, Sidney. *A força da escravidão. Ilegalidade e costume no Brasil oitocentista*. Sao Paulo: Companhia das Letras, 2012.

CHAMBERLAIN, M. E. *La descolonización. La caída de los imperios europeos*. Barcelona: Ariel, 1997.

Chatterjee, P. *La nación en tiempo heterogéneo y otros estudios subalternos*. Lima: IEP — CLACSO, 2007.

DAGER, Alva, Joseph. *La historiografía peruana de la segunda mitad del siglo XIX. Una presentación inicial a través de la obra de José Toribio Polo*. *Revista Complutense de Historia de América* 2000, 26: 135-179.

DANTAS, MONICA DUARTE e COSTA, VIVIAN CHIEREGATIO "pomposo nome de liberdade do cidadão": tentativas de arregimentação e coerção da mão-de-obra livre no Império

do Brasil. Estudos Avançados [online]. 2016, v. 30, n. 87 [Acessado 14 Novembro 2021], pp. 29-48. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0103-40142016.30870003>>. ISSN 1806-9592. <https://doi.org/10.1590/S0103-40142016.30870003>.

DEAN, C. *Inka bodies and the body of Christ: Corpus Christi in colonial Cuzco, Peru*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 2000.

DENEGRI, Francesca. El Abanico y la Cigarrera. La primera generación de mujeres ilustradas en el Perú. Lima: Flora Tristan, IEP, 1996.

DE LA CRUZ, Gloria. *Cosmovisión y educación entre los pueblos indígenas amazónicos: el caso asháninka*". Tesis / artículo académico, Universidad Mayor de San Marcos, 2005.

DIOSES, Jeremy. La Escritura, la Ilustración europea y el mito del Buen Salvaje. El caso de: La sociedad de Amantes del País, Lima (1791-1795). Juiz de Fora: UFJF, 2020.

_____. "Denaturalization and Occidental Narrative to the Detriment of the Materiality of Moche and Tupinambá". En: Colonial heritage, power and contestation. Negotiating decolonisation in Latin America and the Caribbean (inédito).

_____. El Museo Nacional del Perú como tecnología de poder colonialista, 1826-1828. Revista Del Archivo General De La Nación, 39(2), 7-27, 2025. <https://doi.org/10.37840/ragn.v39i2.171>

MERCURIO PERUANO 1791-1795. Lima: Edición facsímil, Biblioteca Nacional del Perú, 1960.

FANON, Franz. *Les damnés de la terre*. Paris: François Maspero, 1961. (En español: *Los condenados de la tierra*. Trad. Julieta Campos. Fondo de Cultura Económica, 1963.)

FELIU, Joan. LA IMPORTACIÓN DE CERÁMICA EN EL SIGLO XIX Y LA CONFORMACIÓN DE UN GUSTO POR LO EUROPEO EN ARGENTINA. Laboratorio de Arte, 14-2001. <http://institucional.us.es/revistas/arte/14/08%20feliu.pdf>

FERREIRA, L. M.: Ciência nômade: o IHGB e as viagens científicas no Brasil imperial. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, v. 13, n. 2, p. 271-92, abr.-jun. 2006.

FOUCAULT, Michel. *Le corps utopique, Les hétérotopies*. Paris: Lignes, 2009.

FLORES G., Alberto y BURGA, Manuel. Apogeo y crisis de la república aristocrática. Lima: Rikchay Perú, 1981.

FLORES G., A. La nación como utopía: Tupac Amaru 1780. Debates En Sociología, (1), 139-153, 1977. <https://doi.org/10.18800/debatesensociologia.197701.006>

_____. *Buscando un Inca: Identidad y utopía en los Andes* (ed. revisada). Instituto de Estudios Peruanos, 1994.

GARCILASO DE LA VEGA, Inca. Comentario Reales de los Incas. Lisboa: Editado por Pedro Crasbeeck, 1609. <https://archive.org/details/primerapartedelo00vega/page/n5>

GIL, Juan. Mitos y Utopías del Descubrimiento 3. El Dorado. Madrid: Alianza Editorial, 1989.

GÓES. E. Arqueologia da Amazonia. RJ: Zahar, 2006.

- GUAMAN POMA DE AYALA, Felipe. *La Nueva Coronica y el bueno gobierno*. DET KONGELIGE BIBLIOTEK, 1615.
<http://www5.kb.dk/permalink/2006/poma/titlepage/es/text/>
- GUERRA, François Xavier. «Voces del pueblo». Redes de comunicación y orígenes de la opinión en el mundo hispánico (1808-1814). *Revista de Indias*, [S.l.], v. 62, n. 225, p. 357-384, 2002. Disponible en:
<http://revistadeindias.revistas.csic.es/index.php/revistadeindias/article/view/473>>. Fecha de acceso: 29 dec. 2019 doi:<http://dx.doi.org/10.3989/revindias.2002.i225.473>.
- GUIBOVICH, P. Bibliotecas, archivos e investigación histórica. *Histórica*, 26 (2), 577–659, 2002.
- GUIMARAES, M. L. L. S. A cultura histórica oitocentista: a constituição de uma memória disciplinar. In: Sandra Pesavento. (Org.). *História cultural: experiências de pesquisa*. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2003, v., p. 9-24.
- GUILLÉN, S. De Chinchorro a Chiribaya: los ancestros de los mallquis Chachapoya-Inca. *Boletín De Arqueología PUCP*, (7), 287-303, 2003.
<https://doi.org/10.18800/boletindearqueologiapucp.200301.012>
- GLAVE, L. M. *Los caminos del poder en el Perú: Coacción y movilidad indígena, siglos XVI-XIX*. Instituto de Estudios Peruanos, 1992.
- HEMMING, Jhon. *Los indios de Brasil en 1500*. En: *Historia de América Latina 1. América Latina colonial: La América precolombina y la conquista* (Leslie Bethell ed.). Barcelona: Editorial Crítica, 1990.
- HERNÁNDEZ, M. *Entre el mito y la historia: El pensamiento mítico en el mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos, 1996.
- HOBBSAWM, E. J. *The age of empire, 1875–1914*. London: Weidenfeld & Nicolson, 1987.
- IANNI, O. *O labirinto latino-americano* (2.ª ed.). Petrópolis, RJ: Vozes, 1993.
- IGLÉSIAS, Francisco. *Historiadores do Brasil: capítulos de Historiografia brasileira*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira; Belo Horizonte, MG: UFMG; IPEA, 2000.
- JUSTO, María de la Soledad. Paraguay y los debates jesuíticos sobre la inferioridad de la naturaleza americana. Em: *Saberes de la Conversión. Jesuítas, indígenas e imperios coloniales en las fronteras de la cristiandad*. Ed. Guillermo Wilde. Buenos Aires, editorial: Sb, 2011.
- KANT, I. *Crítica de la razón pura* (P. Ribas, Trad.). Taurus, 2002.
- KODAMA, Kaori. *Índios no Império do Brasil: a etnografia do IHGB entre as décadas de 1840 e 1860*. Edi. Fiocruz, 2009.
- KOHLER, Florent. « Du caboclo à l'indigène : réflexions sur l'ethnogenèse au Brésil », *Journal de la société des américanistes* [En ligne], 95-1 | 2009, mis en ligne le 10 juin 2014, consulté le 30 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jsa/10736> ; DOI : 10.4000/jsa.10736
- KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.
- LAJO, Javier. *QHÁPAQ Ñan : La Ruta Inka de la Sabiduría*. Lima: Centro de Estudios Nueva Economía y Sociedad, 2005.

LAJO, Javier. Descolonización del Saber. En: XXVIII Encuentro de Teología y Pastoral Andina: “Sabidurías Ancestrales y Descolonización”. Chucuito, 2018. Recurso online, visto el 14 de febrero del 2025. <https://www.youtube.com/watch?v=6W8p3vhBoWc&t=1239s>

LANGER, Johnni. A Cidade Perdida da Bahia : mito e arqueologia no Brasil Império. Revista Brasileira de História [online]. 2002, v. 22, n. 43 [Acessado 14 Novembro 2021], pp. 126-152. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0102-01882002000100008>>. Epub 20 Feb 2003. ISSN 1806-9347. <https://doi.org/10.1590/S0102-01882002000100008>.

LE GOFF, Jacques. História & Memória. São Paulo, Brasil: Editora da Unicamp, 1990.

LEVI-STRAUSS, Claude. Tristes Trópicos. Barcelona: PAIDOS, 1988.

LIMA, José Ignacio de Abreu e. Compendio da história do Brasil. Rio de Janeiro, 1843.

LIVI, Massimo. DORADO EN EL PANTANO, EL: Oro, esclavos y almas entre los Andes y la Amazonia. Madrid: Marcial Pons Ediciones de Historia, S.A.; 1er edición, 2012.

LUSHABA, Lwazi Siyabonga. Le développement synonyme de modernité, la modernité synonyme de développement. Dakar: CODESRIA, 2009.

LUQUE, Miguel. Los libros de huacas en el Virreinato del Perú: fiscalidad y control regio en torno a los tesoros prehispánicos enterrados. En: Muñoz Serrulla, T. (coord.). La Moneda: Investigación numismática y fuentes archivísticas. Universidad Complutense de Madrid y Archivo Histórico Nacional. Madrid. pp: 293-311, 2012.

MACERA, P. *Las comunidades indígenas del Perú y el señorío de los Incas*. Instituto Nacional de Cultura, 1977.

MAJLUF, Natalia. Escultura y espacio público. Lima, 1850-1879 - Lima: IEP, 1994.- (Documento de Trabajo 67. Serie Historia del Arte, 2).

MARIÁTEGUI, J. C. *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Biblioteca Ayacucho, 1928. (Obra original publicada en 1928)

MAZZI Huaycucho, V. *Inkas y filósofos: Sabidurías originarias del Tawantinsuyo*. Las Cuarenta, 2016. ISBN 978-9874936820

MARCONI, M. El Perú y la inmigración europea en la segunda mitad del siglo XIX. *Historia*, 16(1), 63-88, 1992. Recuperado a partir de <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/historica/article/view/7930>

MARQUESE, Rafael de Bivar e PARRON, Tâmis Peixoto Internacional escravista: a política da Segunda Escravidão. *Topoi* (Rio de Janeiro) [online]. 2011, v. 12, n. 23 [Acessado 14 Novembro 2021], pp. 97-117. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/2237-101X012023006>>. ISSN 2237-101X. <https://doi.org/10.1590/2237-101X012023006>.

MATTOS, I. R. de. *O tempo saquarema: A formação do Estado nacional* (5ª ed.). São Paulo: HUCITEC, 2004.

_____. Construtores e Herdeiros. Em: Almanack Braziliense, revista eletrônica, nº 1, 2005. Revisada em maio de 2018. <http://www.revistas.usp.br/alb/article/view/11601>

MATTOS, I. R. de. *O gigante e o espelho*. In K. Grinberg & R. Salles (Orgs.), *O Brasil Imperial* (1831-1870) (Vol. 2, pp. 13-51). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

MAZZOTTI, J. A. (2021, 16 de agosto). *Arguedas es un héroe cultural, como Garcilaso y Vallejo* [Entrevista]. El Comercio. <https://elcomercio.pe/luces/jose-antonio-mazzotti-arguedas-es-un-heroe-cultural-como-garcilaso-y-vallejo-entrevista-libro-arguedas-global-noticia/>

MBEMBE, Joseph-Achille. *Sortir de la grande nuit: Essai sur l'Afrique décolonisée*. Paris: La Découverte, 2013

_____. *Cuerpos como fronteras: Una crítica al régimen contemporáneo de migración global*. Publicada: 13/08/2020. Acceso: 10/07/2020. <https://www.youtube.com/watch?v=vXNBXQtNIHg&t=794s>

MCEVOY, C. *Guerreros civilizadores: Política, sociedad y cultura en Chile durante la Guerra del Pacífico*. Ediciones Universidad Diego Portales, 2016.

MEJÍA, Claudia. *Lingüística general de Ferdinand de Saussure. El primer curso. Introducción*. ENTORNOS, Vol. 29, No. 2, Noviembre, 2016. [Dialnet-LinguisticaGeneralDeFerdinandDeSaussureElPrimerCur-6937117.pdf](https://dialnet-linguistica-general-de-ferdinand-de-saussure-el-primer-curso-6937117.pdf)

MÉNDEZ, Cecilia. *Incas sí, indios no: apuntes para el estudio del nacionalismo criollo en el Perú*. 2a. ed.-Lima: IEP, 2000 (Documento de Trabajo 56, Serie Historia 10)

_____. *Las paradojas del autoritarismo: ejército, campesinado y etnicidad en el Perú, siglos XIX al XX*. En: ÍCONOS 26, 2006, pp. 17-34.

MENEZES FERREIRA, Lúcio. *Ciência nômade: o IHGB e as viagens científicas no Brasil imperial*. História, Ciências, Saúde – Manguinhos, v. 13, n. 2, p. 271-92, 2006. <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v13n2/04.pdf>

MÉTRAUX, A. *A religião dos Tupinambás e suas relações com as demais tribus tupi-guaranis* (Pref., trad. y notas de E. Pinto). Companhia Editora Nacional, 1940.

MILLER, Rory. *Empresas británicas economía y política en el Perú 1850 – 1934*. Lima: IEP, 2020. <https://www.bcrp.gob.pe/docs/Publicaciones/libros/2020/empresas-britanicas-economia-y-politica-en-el-peru-1850-1934.pdf>. Revisado o día 15 de março de 2022.

MILLONES, L. *Dioses familiares: Festivales populares en el Perú contemporáneo*. Lima: Ediciones del Congreso del Perú, 1999.

MORAES, Robert. *Bases da Formação Territorial do Brasil: O Território Colonial Brasileiro no Longo Século XVI*. São Paulo: Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da USP, 1991.

MORIN, Violette. *El Objeto Biográfico*. En: *Los Objetos*. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo, 1971.

MURO Ynoñán, L., & FERNANDINI Parodi, F. *Cuerpo, cosas y espacio social: una introducción*. Boletín De Arqueología PUCP, (24), 5-14, 2019. <https://doi.org/10.18800/boletindefarqueologiapucp.201801.000>. Revisado em fevereiro de 2022. <https://revistas.pucp.edu.pe/index.php/boletindefarqueologia/issue/view/1549>

MURRA, J. V. *Formaciones económicas y políticas del mundo andino*. Instituto de Estudios Peruanos, 1975.

NIETZSCHE, Friedrich. *Consideraciones Intempestivas*. Buenos Aires: Alianza Editorial, 2002.

NGŨGĨ wa Thiong'o. *Decolonising the mind: The politics of language in African literature*. London: James Currey, 1986.

NUÑEZ, Estuardo. Viajeros alemanes al Perú. Relaciones desconocidas de Wolfgang Bayer, Friedrich Gerstaecker, Karl Scherzer y Hugo Zöllner. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos, 1969.

O'PHELAN Godoy, Scarlett. La gran rebelión en los Andes. De Túpac Amaru a Túpac Catari. Cusco: Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas, 1995.

PACHECO DE OLIVEIRA, J. *A viagem da volta: Etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena*. Contra Capa Livraria, 1999.

PALMA, Clemente. El Porvenir de las razas en el Perú. Lima, 1897.

PEACE, Franklin. Perú Hombre e Historia. La República. Lima: Edubanco, 1993.

PÉREZ VEJO, T. Historia, antropología y arte: Tres sujetos, dos pasados y una sola nación verdadera. *Revista de Indias*, LXXII (254), 67–92, 2012.

PERLATTO, Fernando. *A Imaginação Sociológica Brasileira. A Sociologia no Brasil e sua Vocaçao Pública*. Rio de Janeiro: CRV, 2016.

PIEL, Jean. TIERRA Y SOCIEDAD. LA OLIGARQUIA TERRATENIENTE DEL PERU. *Anuario IEHS* 2, 1987.

PORTOCARRERO, G. Racismo y mestizaje: *La ilusión del mestizaje y la desigualdad en el Perú*. Fondo Editorial del Congreso del Perú, 2015.

PLATÓN. Obras Completas de Platón. Tomo V. Por D. Patricio de Azcárate. Madrid: Medina y Navarro Editores, 1871.

QUIJADA, Mónica Mauriño. LOS "INCAS ARIOS": HISTORIA, LENGUA Y RAZA EN LA CONSTRUCCIÓN NACIONAL HIPANOAMERICANA DEL SIGLO XIX. En revista *Histórica*. Vol. XX N° 2 diciembre, 1996.

QUIJANO, Aníbal. «Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina», en LANDER, Edgardo (comp.), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires: FLACSO, pp. 201-246, 2000.

QUIROZ, Alfonso W. Historia de la corrupción en el Perú. Lima, IEP; Instituto de Defensa Legal, 2013.

RAIMONDI, Antonio. El Perú, tomo I. Imprenta del Estado, Calle de la RIFA, núm. 58, 1874.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. *"Amazonian Cosmos: The Sexual and Religious Symbolism of the Tukano Indians"*. Chicago, University of Chicago Press, 1971.

RIAUEL, Michel. Le Prix Camaleon <https://www.youtube.com/watch?v=4ENIrvLEnhQ>

RIBEIRO, Darcy. O Povo Brasileiro: A formação e o sentido do Brasil. Companhia das Letras, 1995.

_____. *Os índios e a civilização: A integração das populações indígenas no Brasil moderno*. Editora Civilização Brasileira, 1970.

RIVERO, Mariano de. Antiquedades Peruanas. Viena: Imprenta Imperial de la Corte y del Estado, 1851.

“RINCONETE”. El “cachaco” limeño. En: CRONICAS SABROSAS DE LA VIEJA LIMA, Antología preparada por Ramon Barrenechea Vinatea. Lima: Ed. PEISA, 1969.

RIVIALE, Pascal. Las primeras instrucciones científicas francesas para el estudio del Perú prehispánico (siglo XVIII y XIX). Bulletin de l’Institut Français d’Études Andines, 29 (1). IFEA, 2000.

RODRÍGUEZ Pastor, Humberto. ASIÁTICOS Y AFRICANOS Y SUS IDENTIDADES CULTURALES EN LA CULTURA COSTEÑA PERUANA. En: SOCIALISMO Y PARTICIPACIÓN NÚMERO 51, SEPTIEMBRE DE 1990. LIMA-PERÚ. páginas 49-61. Disponible en: <http://www.geocities.ws/munaqaa/Rodriguez.pdf>

ROSTWOROWSKI, María. Peregrinaciones y procesiones rituales en los Andes. Journal de la Société des américanistes 89-2 | 2003 tome 89, n° 2, 2003.

ROWE, J. H. *Urban settlements in ancient Peru*. En J. H. Rowe & D. Collier (Eds.), Proceedings of the 33rd International Congress of Americanists (pp. 403–415). Lima, 1962.

SALGADO Guimarães, Manuel Luis. Nação e civilização nos Trópicos. Em: *Estudos Históricos*, Rio de Janeiro, n 1, 1988, p. 5-27.

SALLNOW, M. J. *Pilgrims of the Andes: Regional cults in Cusco*. Smithsonian Institution Press, 1987.

SAUSSURE, Ferdinand. Curso de Linguística General. Buenos Aires: Ed. Losada, 1945.

SCHERZER, Karl. Visita al Perú en 1859. En: 4 Viajeros Alemanes al Perú, ed. Estuardo Núñez. Lima: UNMSM, 1969.

SCHMIDT, Viero. Modernization and urban planning in 19th-century Brazil. Chicago: Ed. University of Chicago Press, 1982.

SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

STALLYBRASS, Peter. O casaco de Marx: roupas, memória, dor. 2a. Ed., Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

STERN, S. J. *Peru’s Indian peoples and the challenge of Spanish conquest: Huamanga to 1640*. University of Wisconsin Press, 1982.

STOLZE LIMA, Ivana. História nacional, língua nacional e o “povo mesclado e heterogêneo”. Em: Estudos de Historiografia Brasileira. Rio de Janeiro, editorial: FGV, 2011.

TAUZIN-CASTELLANOS, I. Los álbumes de “Costumbres peruanas” de Leoncio Angrand. Historia y Cultura, (32), 2021, 171-188.

TOYNBEE, A. J. *Estudio de la historia. Compendio I–IV* (L. Grasset, Trad.). Madrid: Alianza Editorial, 1981.

WALLERSTEIN, I. *The modern world-system IV: Centrist liberalism triumphant, 1789–1914*. Berkeley: University of California Press, 2011.

WALKER, Charles. La rebelión de Tupac Amaru, Lima, IEP, 2015.

WIENER, Charles. América pintoresca: descripción de viajes al nuevo continente por los más modernos exploradores. Barcelona: Montaner y Simón, 1884.

ZIEMENDORFF, Stefan. Edvard Munch y la Momia de un sarcófago de la Cultura Chachapoyas. Cátedra Villarreal | Lima, Perú | V. 3 | N. 2 | PP. 197-212 | julio-diciembre | 2015.

ZONA ARQUEOLÓGICA CARAL. (s.f.). *Cosmovisión e Ideología*. Recuperado el 8 de diciembre de 2025, de <https://www.zonacaral.gob.pe/caralperu/civilizacion/civilizacioncosmovision.html>

ZUIDEMA, R. Tom. El sistema de ceques del Cuzco: organización social de la capital de los Incas, con un ensayo preliminar. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú. Fondo Editorial, 1995.