

UM OLHAR DECOLONIAL SOBRE A REPATRIAÇÃO DE BENS HISTÓRICOS, ARTÍSTICOS E CULTURAIS: O MANTO TUPINAMBÁ PODE RETORNAR AO BRASIL?

Maritana Mello Bevilacqua¹

Cláudio Renan Corrêa Filho²

Resumo

Atualmente, diversos países contam, em seus museus e coleções privadas, com artefatos diversos obtidos dessa maneira, existindo resistência em proceder à repatriação aos países de origem. O que norteia a pesquisa é verificar se, a partir de um recorte dos estudos decoloniais, e no caso específico do Brasil, seria possível obter a repatriação do manto Tupinambá, em posse do Museu Nacional de Copenhague e levado do país sob circunstâncias coloniais. A hipótese é a de que ações de extração de bens e artefatos históricos, artísticos e culturais são legitimadas por um movimento eurocentrista de hierarquização do saber e da cultura, passíveis de desconstrução pelo pensamento decolonial. A metodologia que orientou a análise foi a o método dedutivo, através de pesquisa monográfica, e a técnica de pesquisa foi a bibliográfica. Após a análise de formação dos museus e coleções privadas, do contexto legal que sobreveio quanto à temática de proteção dos patrimônios histórico, artístico e cultural como um direito humano, e dos estudos decoloniais, pode-se afirmar que seria viável a repatriação do manto Tupinambá ao Brasil.

Palavras-chave: Repatriação. Decolonialidade. Proteção aos bens históricos, artísticos e culturais; Direitos humanos.

Abstract

Currently, several countries have, in their museums and private collections, various artifacts thus obtained, and there is resistance to repatriation to the countries of origin. What guides the research is to verify whether, from a cut of decolonial studies, and in the specific case of Brazil, it would be possible to obtain the repatriation of the Tupinambá cloak, held by the National Museum in Copenhagen and taken from the country under colonial circumstances. The hypothesis is that extraction actions of historical, artistic, and cultural property are

¹ Doutora em Direito pela Universidade Regional do Noroeste do Rio Grande do Sul – UNIJUÍ, na linha de pesquisa “Democracia, direitos humanos e desenvolvimento”; Mestre em Direito pela Universidade de Santa Cruz do Sul - UNISC, na linha de pesquisa “Constitucionalismo contemporâneo”; Membro do grupo de pesquisa “Direitos Humanos, Governança e Democracia”, da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul; Graduada em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria - UFSM; Procuradora Federal. ORCID Id: <https://orcid.org/0000-0003-2262-8280>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/5758427312155184>. E-mail: maritanam@gmail.com.

² Mestre em Direito pela Universidade Regional do Noroeste do Rio Grande do Sul – UNIJUÍ, na linha de pesquisa “Democracia, direitos humanos e desenvolvimento”; Membro do grupo de pesquisa “Direitos Humanos, Governança e Democracia”, da Universidade Regional do Noroeste do Estado do Rio Grande do Sul; Graduado em Ciências Jurídicas e Sociais pela Universidade Federal de Santa Maria - UFSM; Servidor Público da Justiça Federal em Santa Maria/RS. ORCID Id: <https://orcid.org/0000-0001-7185-7886>. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9765972673407611>. E-mail: claudiocorrea@gmail.com.

legitimized by a Eurocentrist movement of hierarchization of knowledge and culture, which can be deconstructed by decolonial thinking. The methodology that guided the analysis is the deductive method, through monographic research, and the research technique was bibliographic. After analyzing the formation of museums and private collections, the legal context that came about regarding the protection of the historical, artistic, and cultural heritage as a human right, and the decolonial studies, it is possible to affirm that the repatriation of the Tupinambá cloak to Brazil would be feasible.

Keywords: Repatriation. Decoloniality. Protection of historical, artistic and cultural property. Human rights.

1 INTRODUÇÃO

O presente artigo traz à lume o tema da repatriação de bens históricos, culturais e artísticos aos seus países de origem, requisições que se tornaram mais frequentes a partir do início dos anos 2000. Em muitos casos, esses bens encontram-se em museus e coleções particulares ou de universidades, a maioria no continente europeu ou norte-americano, sem que se possa rastrear com fidedignidade as circunstâncias em que foram extraídos de seus contextos originais. Assim, Egito, Peru e Grécia têm protagonizado os casos mais famosos de pedidos de repatriação de bens e artefatos, obtendo êxito na repatriação de uma parte desse acervo.

No Brasil, o manto Tupinambá - uma exuberante capa tecida a mão pelos indígenas dessa etnia, utilizada em vários rituais sagrados - causou repercussão desde que foi exposto durante as comemorações dos 500 anos do país, artefato emprestado pelo Museu Nacional de Copenhagen. Indígenas descendentes dos Tupinambás têm reivindicado a propriedade do objeto, o que suscitou, em termos práticos, a questão da repatriação desse artefato.

O problema que guia essa pesquisa é precisamente identificar se é possível a repatriação do manto sagrado dos Tupinambás, atualmente componente do acervo do Museu Nacional de Copenhagen, ao Brasil, valendo-se de uma perspectiva decolonial? Parte-se da hipótese de que os bens históricos, artísticos e culturais compõem partes da narrativa histórica dos indígenas e da composição do próprio país, muitas vezes não documentada ou desconhecida, vez que retirados de seus locais de origem como objetos de estudo ou souvenirs, e essas ações de extração são legitimadas a partir de um movimento de hierarquização do saber e da cultura eurocentrista, passível de desconstrução pelo pensamento decolonial.

A metodologia empregada para a abordagem foi o método dedutivo, partindo-se da análise do panorama legal de proteção aos bens históricos, artísticos e culturais como um direito humano, perpassando pela perspectiva decolonial e, enfim, pela análise efetiva sobre o êxito de um pedido de repatriação a partir dessa construção argumentativa, ao passo que o método de procedimento é o monográfico. A técnica de pesquisa utilizada é a bibliográfica.

O trabalho encontra-se estruturado em três partes, sendo a primeira dedicada à contextualização da proteção dos bens históricos, culturais e artísticos como um direito humano, destacando-se os principais diplomas legislativos que tratam do assunto e o surgimento da preocupação com essa guarda pelo papel dos museus; a segunda diz respeito aos estudos decoloniais e formação de um padrão de hierarquia de conhecimentos como justificador da extração desses bens de seus locais originários; e o terceiro se inclina sobre a análise de um possível pedido de repatriação do manto dos Tupinambás, em posse e guarda do Museu Nacional de Copenhague, partindo-se, pois, do arquétipo legal existente e dos argumentos decoloniais, no recorte proposto pela pesquisa.

2 A PROTEÇÃO DOS BENS HISTÓRICOS, CULTURAIS E ARTÍSTICOS COMO UM DIREITO HUMANO E O PAPEL DOS MUSEUS

As primeiras formas artísticas adotadas pelas sociedades primitivas não possuíam o escopo de serem consumidas a partir de um viés estético, tinham a função primordial ritualística, de pertencerem de forma indissociável à organização social e ao religioso (LIPOVETSKY; SERROY, 2015). Por isso, estavam inseridas em sistemas coletivos, com pouco espaço para o processo criativo individual, como usualmente se concebe a categoria artística.

Essa configuração não sobrevive ao Renascimento e ao humanismo, núcleos centrais da teoria dominante dos direitos humanos. A partir desse momento, o artista passa a ter reconhecimento, a assinar sua obra, a qual tem por destinatário a novel classe burguesa, endinheirada e instruída. A realeza europeia e a igreja católica também se integram a esse movimento de valorização estética, contratando artistas para decorar e pintar seus palácios e residências. Os valores estéticos passam a ser usados como estilização da vida, uma forma de

realçar a posição social e o prestígio, com uma lógica de teatralização do poder, de imperativo aristocrático de representar o social e o primado da relação homem-homem (LIPOVETSKY; SERROY, 2015).

Nascia, assim, a cultura como projeto de hierarquização social. Toda a gama de artistas e pintores renascentistas retratava o estilo de vida daquela classe social que era considerada intelectual e refinada, seus valores, ideais, modo de vida, de vestir e de alimentar-se. Leonardo da Vinci e sua “Mona Lisa”, Michelangelo e a sua estátua “David”, Botticelli e seu “O nascimento de Vênus”, todos centravam suas obras no humanismo, na retratação do ser humano como centro de tudo. Esse conceito de “arte”, portanto, se forma com a Modernidade, com a função de estimar o passado e as glórias, retratar a vida privada da burguesia, amparar as pretensões religiosas e, acima de tudo, como um projeto de classificação e divisão social.

E, conforme Bauman (2013, p. 9), para bem divisar as fronteiras entre as classes sociais que detinham a prerrogativa de consumir a “arte”, necessário que “[...] os objetos de arte, ou pelo menos uma maioria relevante deles, precisavam ser alocados em ambientes mutuamente exclusivos; ambientes cujos conteúdos não fossem misturados nem aprovados ou possuídos simultaneamente”. As galerias de arte, os salões de exposição e as óperas bem cumpriam esse papel.

As coleções particulares começaram a se proliferar entre os séculos XVI e XVII, pela coleta e armazenamento de objetos “curiosos”, “fantásticos” e “fabulosos”, deslocados de seu contexto original, fatos ou significados. É desse período que se tem notícias de “gabinetes de curiosidades”, como os da família Médici, em Florença, na Itália, do Duque Alberto de Baviera (KERSTEN; BONIN, 2007), de Ferrante Imperato, em Nápoles e Ulisses Aldrovandi, em Bolonha (ABSOLON; FIGUEIREDO; GALLO, 2018).

Lipovetsky e Serroy (2015), avançando para a contemporaneidade, identificam que a arte e suas expressões afins acabam reivindicando uma autonomia em relação aos ditames sociais e proclamam a liberdade do artista para criar. É a gênese da arte comercial e da cultura das massas. A arte chega a ser comparada como o meio a se atingir a liberdade, uma espécie de “poder laico” que paira sobre a sociedade.

Essa nova configuração do papel e do conceito de arte é bem revelado pelos museus: ao extrair as obras de seu contexto originário e promover a cisão com o uso tradicional que elas detinham, oferece-as ao olhar de todos, acenando para um valor unicamente estético, universal

e atemporal das peças que ali estão (LIPOVETSKY; SERROY, 2015). E, com o tempo, não apenas as obras de arte emolduradas é que passaram a compor os acervos museológicos ou coleções pessoais, itens e artefatos etnográficos, arqueológicos e paleontológicos passaram a ser extraídos, comercializados e apresentados como fragmentos da história de outros povos, sob a perspectiva de que, dessa maneira, se resguardava o passado da melhor forma possível (CUNO, 2008).

A consolidação dos museus ocorre a partir dos séculos XVII e XVIII, especificamente, com a queda da cultura de “curiosidades” e a ascensão do saber científico a partir de um método cartesiano, que organiza corpo e matéria a partir de critérios tomados como verdadeiros e universais (BRULON, 2020). O Renascimento trouxe a apreciação estética do artístico conjugada com a apreciação histórica. Os museus passam a formar coleções de forma a intermediar a relação de percepção de mundo com as culturas diferentes – às vezes atribuindo o adjetivo de “exóticas” -, de forma a evocar a ideia de um passado com concretude presente (KERSTEN; BONIN, 2007). Atuam, também, como um concretizador e idealizador de uma identidade nacional, projetando a ideia de nação que se pretendia atingir (BOTTALLO, 1995).

Huntington (1997, 110) observa que “a distribuição das culturas pelo mundo reflete a distribuição do poder. O comércio pode ou não seguir a bandeira, mas a cultura quase sempre segue o poder”, e essa lógica guiou a criação dos museus e a própria formação de suas coleções – quem detinha o poder, impunha sua convicção e seu modo de ver os demais. A questão que permeia toda essa temática perpassa, pois, em saber até que ponto esses artefatos e obras, especialmente aqueles de cunho etnográficos e arqueológicos, componentes de um patrimônio cultural³ - em sentido lato – podem ou devem permanecer aleijados de seus locais originários, espalhados ao redor do mundo e, na maior parte dos casos, inacessíveis para os descendentes de seus criadores ou pesquisadores locais, e indícios de um passado imemorial e colonial?

O patrimônio cultural não tem alçado tanto interesse na literatura mundial a nível de direitos humanos como outros temas, a exemplo da liberdade de religião, de expressão, a fome, a violência e a tortura. A importância, contudo, do patrimônio cultural é inegável, pelo

³ Para os fins dessa pesquisa, entende-se por patrimônio cultural “[...] those things in the natural and cultural environment around us that we have inherited from previous generations – or were sometimes created by the current generation – and that we, as communities and societies, think are so important we want to pass them on to the generations to come” (LOGAN, 2007, p. 34). A descrição compreende, portanto, toda sorte de paisagens, locais, objetos, rituais, receitas e crenças que foram criadas previamente e que, pela manifesta importância, foram preservadas e assim devem permanecer.

que cabe ser avaliado e estudado como um componente essencial dos direitos humanos, vez que até mesmo o alcance daquele conceito exige que as identidades individuais e dos grupos sejam respeitadas e protegidas (SILVERMAN; RUGGLES, 2007).

Questões sobre a definição e o controle do patrimônio cultural, como observam Silverman e Ruggles (2007), influenciam tanto no fortalecimento de identidades, quanto se conformam como divisores sociais, caso não sejam adequadamente tratadas. E isso porque o patrimônio cultural, seja ele material, seja ele imaterial, é um conjunto que pode promover autoconhecimento, facilidades de aquisição de conhecimentos e comunicação, mas também pode ser usado como uma ferramenta de opressão.

Há, pois, de longa data, uma certa preocupação – especialmente no ramo das relações internacionais e dos historiadores – sobre a posse e a propriedade de bens históricos, artísticos e culturais. Um dos primeiros diplomas que se tem notícia é o “Lieber Code”, de 1863, encomendado por Abraham Lincoln durante a guerra civil norte-americana, que identificava a necessidade de proteção às bibliotecas e galerias de arte e museus, mas não impedia que os vencedores pudessem manter objetos artísticos dos quais se apoderassem dos perdedores (ZÉTOLA, 2020).

Em 1899, a Convenção de Haia, primeiro tratado internacional que versava sobre crimes de guerra, trouxe a proibição de pilhagem e apreensão de obras artísticas pelas forças invasoras. Contudo, apenas em 1954 é que se tem autenticamente um documento internacional para a proteção do patrimônio cultural. A Convenção de Haia de 1954 (Convenção para a proteção dos bens culturais em caso de conflito armado), a despeito de não prever explicitamente o que seria o patrimônio cultural, valendo-se de termos genéricos para tanto⁴, prevê que durante conflitos armados é denegada a possibilidade de saque e contrabando, e que monumentos e repositórios desse calibre devem ser preservados. Na mesma esteira, o art. 27 da Declaração Universal dos Direitos Humanos apregoa ser um direito a participação livre na vida

⁴ A questão da alegada universalidade da Convenção de 1954, que adota uma interpretação ocidental de patrimônio cultural, acabou sendo objeto de resistência pelos Estados não-ocidentais. Disso resultou que, em 1994, durante conferência no Japão, foi elaborada a Carta de Nara, na qual defendeu que não é a autenticidade, enquanto parâmetros fixos e globais, confere valor de “patrimônio cultural”, mas sim as características que aquele objeto detenha dentro do seu contexto e natureza. Tal documento rebate, pois, a Carta de Veneza, de 1964, que explicitou que a preservação e a conservação de patrimônio cultural deveriam seguir valores e parâmetros comuns em nível global.

cultural da comunidade, de desfrutar das artes e compartilhar conhecimentos científicos e seus benefícios (ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS, 1948)⁵.

No Brasil, o Decreto nº 72.312, de 31 de maio de 1973, ratifica, pela primeira vez em termos de adesão a protocolos dessa natureza, a “Convenção sobre as medidas a serem adotadas para proibir e impedir a importação, exportação e transporte e transferência de propriedades ilícitas dos bens culturais”. Esse documento elenca, logo no artigo 1, que são considerados bens culturais aqueles de interesse etnológico, artístico, arqueológicos e paleontológicos, exemplares de zoologia, botânica, mineralogia e anatomia, relacionados à cultura e momentos históricos e antiguidades com mais de cem anos (BRASIL, 1973). Também vige em solo pátrio a Convenção do Instituto Internacional para a Unificação do Direito Privado (UNIDROIT) sobre bens culturais furtados ou ilicitamente furtados, ratificada pelo Decreto nº 3.166, de 14 de setembro de 1999 e a Convenção sobre a proteção e a promoção da diversidade das expressões culturais, através do Decreto nº 6.177, de 1º de agosto de 2007.

Não suficiente todo o aparato internacional, a própria Constituição Federal de 1988 prevê, no artigo 216, que é constitutivo do patrimônio cultural brasileiro os bens materiais e imateriais que sejam referentes à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos que formam a sociedade. Incumbe, como uma competência comum a todos os entes federados, a guarda e proteção desse patrimônio (artigos 23 e 24 da Constituição Federal de 1988), e determina que são bens da União os sítios arqueológicos e pré-históricos (artigo 20).

Nessa seara, o principal instrumento que a política brasileira conta para a proteção de seu patrimônio histórico, artístico e cultural é o tombamento, instituído pelo Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Através do tombamento, passa-se a oficialmente constituir o bem como integrante do repertório do patrimônio nacional, e o encargo da guarda e inscrição desses bens está sob a competência do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional – o IPHAN. Um dos efeitos do tombamento é que ele não elide a posse por pessoas privadas dos bens, mas impede que elas os desloquem ou os retirem do país, sem a devida comunicação ao IPHAN e, quando for autorizado, apenas por curto período e para fins de intercâmbio cultural (artigos 12, 13 e 14 do Decreto-Lei nº 25/1937).

⁵ Outros diplomas internacionais também tangenciam o tema da preservação do patrimônio cultural: Convenção de Haia de 1907 (prevê a obrigação de respeitar pertences e propriedades de instituições religiosas, de caridade, educacionais, históricas e artísticas de danos intencionais); Declaração dos Princípios da Cooperação Cultural Internacional (UNESCO, 1996) e Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (UNESCO, 2002).

Assim, percebe-se que existe uma preocupação do legislador pátrio, ao menos no plano jurídico, com a proteção do patrimônio histórico, artístico e cultural brasileiro, a despeito de possibilitar que particulares detenham a propriedade e posse desses bens tombados. Todavia, desde o período colonial, os bens de valor cultural brasileiros têm sistematicamente saído ou circulado de forma ilegal, inclusive por meio do comércio ilícito de antiguidades, artefatos históricos, etnográficos e paleontológicos (COSTA, 2018), o que demonstra uma certa fragilidade do aparato estatal encarregado da consecução do direito à cultura e do dever de proteção do patrimônio histórico, artístico e cultural (CHRISTOFOLETTI, 2017).

Yates (2015) narra que desde a ocupação hispânica e portuguesa já havia um interesse pelos artefatos e objetos coletados nos países americanos, mas desde 1950 notou-se um acirramento do mercado de artefatos históricos, artísticos e culturais provenientes da América Latina, baseado em uma ideia racista de que são “primitivos” e “tribais”. A maior parte dos itens que são comercializados (legal ou ilegalmente) consistem em cerâmicas, trabalhos em metal, produtos têxteis e esculturas, ainda existindo uma demanda por itens de cunho religiosos e sagrados- até mesmo móveis são traficados e vendidos ilicitamente, extraídos de igrejas e monumentos dos países latino-americanos (YATES, 2015).

Uma das formas discutidas – mas ainda sem a devida atenção por parte das autoridades públicas no Brasil⁶ – são os pedidos de repatriação ou restituição desses bens com valor cultural, histórico ou artístico, retirados de países como Egito, Irã, Grécia, Peru e Brasil, com o fim de serem levados para grandes metrópoles e seus museus, ou para estudos em universidades estrangeiras ou, ainda, para colecionismo particular. A repatriação, registre-se, consiste na devolução de um bem ao seu dono legítimo ou ao local de origem, usualmente entre países distintos, enquanto a restituição ocorre quando se devolve ao dono legítimo o artefato, dentro do mesmo território, geralmente como uma medida compensatória (COSTA, 2018).

⁶ Registre-se que, em âmbito internacional, durante a 20ª Conferência Geral da UNESCO, realizada em 1987 na cidade de Paris, França, foi aprovada a criação do “Comitê Intergovernamental para a promoção do retorno de bens culturais aos seus países de origem ou sua restituição em caso de apropriação ilícita”, através do qual os países podem realizar seus pedidos de repatriação de quaisquer bens que tenham sido apropriados de forma ilícita ou durante uma ocupação colonial ou estrangeira. Esse comitê já logrou resolver alguns casos, como a devolução ao Equador, pela Itália, de 12 mil artefatos pré-colombianos; os Estados Unidos repatriaram para a Tailândia um “lintel Phra Nara”; a Alemanha devolveu à Turquia 7 mil artefatos cuneiformes e a “Sphinx de Boğazköy”; o museu Barbier-Muller, de Genebra, devolveu à Tanzânia a “máscara de Makondé”. O caso mais relevante, contudo, ainda se encontra sem desfecho no Comitê, e trata-se do pedido de repatriação, feito pela Grécia, dos chamados “Mármore do Partenon”, atualmente em exposição no Museu Britânico (SALIBA; FABRIS, 2017).

Dentro dessas hipóteses, vozes ecoam tanto para defender a repatriação como justa medida de recomposição de um patrimônio nacional, expressão cultural e de identidades localmente situadas (DÍAZ, 2011; CHRISTOFOLETTI, 2017), seja para defender a universalidade do acervo histórico, artístico e cultural, o qual não necessariamente guarda vínculos eternos com o seu local constitutivo (CUNO, 2008)⁷. A tese universalista, aliás, é utilizada como argumento usual para denegar a devolução de bens retirados de territórios alheios, adicionando-se justificativas como a necessidade e o interesse na preservação e estudos desses artefatos⁸, assim como a precariedade dos países requisitantes para bem efetuar a guarda (COSTA, 2018), ao passo que a ideia de bens culturais como dimensão de uma identidade, ilicitamente retirados em um contexto de colonialidade, marca o discurso de repatriação.

No Brasil, especificamente, um dos objetos que mais tem agitado a questão é caso de um manto sagrado para a etnia indígena Tupinambá. Tecido à mão a partir de plumas vermelhas naturais, era utilizado em cerimônias religiosas por seus líderes e teria sido retirado de solo pátrio por Maurício de Nassau no século XVII (BORGES; BOTELHO, 2010). Atualmente, um de seus exemplares mais preservados está em exposição no *Nationalmuseet* em Copenhague, na Dinamarca, e esteve no Brasil para a mostra comemorativa, em 2000, denominada “Redescobrimento: Brasil 500 anos e mais”. Nessa ocasião, indígenas que alegam ser remanescentes da etnia Tupinambá, atualmente estabelecidos em Ilhéus, na Bahia, passaram a reivindicar o seu direito sobre o manto em questão. O Brasil, conforme informação remetida pelo *Nationalmuseet*, não realizou nenhum pedido oficial de repatriação do artefato (ALVIM, 2018). A questão que se estabelece, portanto, é sobre a possibilidade ou não de devolução desse item, a ser analisada pela perspectiva decolonial no recorte proposto por essa pesquisa.

3 A PERSPECTIVA DECOLONIAL DO DIREITO DE PROPRIEDADE DOS BENS CULTURAIS: A APROPRIAÇÃO COMO DOMINAÇÃO

⁷ Em 2002, e com a crescente da demanda por repatriações, dezenove grandes museus da Europa firmaram a “Declaração sobre a importância e o valor dos museus universais”. Essa declaração não tem respaldo de nenhuma organização internacional, mas possui inegável força política e o viés da colonialidade, ao sobrepor a racionalidade do pretenso “interesse universal” aos interesses das populações e grupos periféricos. Pontua Cury (2020, p. 119) que “cabe ainda destacar, o patrimônio universal é de todos, mas não é de ninguém aparentemente, pertence àqueles que os dominam pela musealidade – atribuição de valores, no caso universais – e pela musealização – processos que consolidam valores por meio de procedimentos, no caso, o poder de posse e controle físico e simbólico”.

⁸ A visão de que existe uma fragilidade do “outro” para a guarda e conservação do seu próprio patrimônio é, para Cury (2020), equivocada, implicando em controle sobre as coisas do “outro” e do próprio “outro”.

O surgimento do colecionismo privado ou museológico de artefatos e obras de valor histórico e/ou artístico e cultural vem acompanhada do mesmo compasso da narrativa entabulada nas linhas acima sobre a estetização da “arte”. Mas é também um reflexo das artimanhas do binário Modernidade/Colonialidade, pautadas na estratificação social levada a cabo por anos a fio e que justificam, até mesmo, a teoria dominante dos direitos humanos, importante para a análise que se propõe essa pesquisa.

Para Enrique Dussel (2000; 2017), a Modernidade é a ideia, imposta por relações de dominação e exploração, de que a Europa, em uma espécie de autopoiese, teria condições extras, acima dos demais e que, por isso, servia como modelo. Dussel propõe que uma leitura universal perceba que a Europa criou e expandiu a Modernidade como um produto seu, formado a partir do seu próprio ponto de vista e cujas “condições” foram obtidas através da exploração e da dominação - ou seja, da colonialidade - da América Latina, Ásia e África.

A Modernidade/Colonialidade tinge a “história universal” como a história da Europa, trocando a parte pelo todo (DUSSEL, 2017). Da mesma maneira, essa narrativa da Modernidade também se reflete na atual teoria dominante dos direitos humanos, a qual possui um “rosto”, uma identidade e um endereço: trata-se da interpretação concebida pelo homem caucasiano, europeu, heterossexual, letrado e ocidental, estruturada desde os primórdios do Renascimento. Ou, seja, é o reflexo das formulações do que se convencionou chamar de “Modernidade”.

Os direitos humanos, nessa toada, são vistos como a dedução de um percurso natural, de uma inerência do ser humano como espécime racional, capaz de reconhecer aos demais e a si mesmo como um sujeito humano, superior aos demais da natureza. Ao se colocar como centro de tudo, o homem também passa a demandar que o sistema jurídico proteja seus direitos individuais, direitos esses que são a expressão da Modernidade para a visão moral, filosófica e legal do contexto europeu ocidental (BRAGATO, 2014).

Essa visão centrada exclusivamente na forma humana como epicentro da Modernidade influencia o pensamento europeu e norte-americano, culminando na Declaração de Direitos do Bom Povo da Virgínia (1776) e na Declaração (francesa) dos Direitos do Homem e do Cidadão (1789) (BRAGATO, 2014). Em ambos os documentos, as linhas introdutórias já

indiciam o cunho individualista dos direitos à vida, à liberdade e à propriedade, dando-lhes uma conotação natural, endereçada ao homem racional.

As convicções nucleares de tais diplomas identificam-se, à sombra de dúvidas, com as pretensões da emergente classe burguesa europeia – que também começava a surgir nas então colônias norte-americanas. O intento dessas declarações, especialmente da francesa, não se estabelecia no ideário da efetiva igualdade como originalmente propalado às classes menos abastadas da sociedade como forma de engajá-las. A pauta real e efetiva era, com vigas na ideia da racionalidade, limitar o direito (natural) à liberdade, de forma a assegurar que aquele que possuísse os meios/forças necessários pudesse, por sua energia dedicada, prosperar e ser livre e proprietário (BRAGATO, 2014). Evidentemente que o favorecimento nessa nova formação social era inclinado à classe burguesa, detentora do capital, mas até então sem poderes políticos.

O reforço dessa teoria de direitos naturais, assentada na condição de ser humano racional, apresenta sua tônica com a assinatura, após o encerramento da Segunda Guerra em 1945, da Declaração Universal dos Direitos do Homem (1948). O documento adota típicas soluções ocidentais europeias, com claras intenções universalistas, a despeito de não refletir ou agregar ideais ou valores orientais, árabes e/ou dos ameríndios e outros povos tradicionais.

Essa pretensa universalidade dos direitos humanos é, pois, ilusória, posto que calcada nas lutas sociais empenhadas pela classe europeia e dos valores que a norteiam. Todavia, é difundida e se torna a teoria dominante dos direitos humanos. Tal projeto de universalidade tem encontrado resistência por parte daqueles que não se sentem refletidos ou representados – ou seja, grande parte do mundo para além da Europa Ocidental, inclusive América Latina e Central.

Nesse estado de coisas, o movimento que questiona a Modernidade e a enquadra como uma face obscura da Colonialidade (MIGNOLO, 2011) parte justamente da ideia de rompimento epistêmico com essa teoria pretensamente universal. E, para isso, os bens culturais e artísticos são fundamentais para essa vivência e reconhecimento do passado – bens esses que foram retirados e hoje estão em exposição em diversas partes do mundo, descolados de seus contextos originais, ou se encontram em coleções particulares, fora até mesmo da vista do grande público.

É preciso, contudo, que se diga mais para entender a complexidade da matriz colonial do poder e a faceta da colonialidade como o outro lado da Modernidade. Há, como

explica Mignolo (2017), um fundamento histórico da matriz colonial de poder que deve creditado à teologia cristã. Isso porque na Europa já havia se estabelecido a configuração discriminatória entre cristãos, mouros e judeus previamente à inferiorização dos “doces bárbaros” sulistas. Esse padrão foi transferido para as relações coloniais, adotando-se a cor da pele como o diferencial.

Inclusive, nota Mignolo (2017) que a luta entre teólogos e os defensores dos conhecimentos seculares era travada entre homens que, ao fim e ao cabo, mantinham uma matriz idêntica, ou seja, eram homens brancos, cristãos, com relações heterossexuais. Quijano (1993) observa que esse embate, para a América Latina, foi catastrófico, pois a vitória da instrumentalização da razão abriu as portas para que essa produção científica fosse colocada a serviço da dominação, a qual já estava propensa em virtude da colonização física em seu território.

Mignolo (2017) reflete que dois pontos foram cruciais para essa virada brusca: a economia europeia reproduzida no âmbito das colônias e a expansão da epistemologia europeia, sediada no âmbito científico e artístico, a partir do Renascimento europeu. A ênfase na relação homem/Deus e na relação homem/razão é a forja da epistemologia ocidental, que também sustenta a matriz colonial. Para melhor ilustrar, traz-se à baila o exemplo do livro escrito em 1590 por Jose de Acosta, chamado “Historia natural y moral de las Índias”. O autor era um jesuíta que esteve no Peru e, tomando notas, escreveu sua obra para explicar ao rei da Espanha como eram as “novas terras”.

No Livro I, o jesuíta narra que tentou explorar junto aos índios como eles pensam terem chegado àquelas terras, escrevendo que alguns acreditam que aportaram ali por conta de um grande dilúvio universal, outros narram que teria nascido de uma pequena ilha, onde se esconde o sol, e então povoaram o local a partir desse espaço insular. O desprezo para com as crenças e orientações espirituais dos povos tradicionais fica evidenciado em diversa passagens da obra, anotando Acosta, por exemplo, que “saber lo que los mismo indios suelen contar de sus principios y origen, no es cosa que importa mucho, pues más parecen sueños los que refieren, que historias” ([1608] 2008, p. 41).

No Livro V, Jose de Acosta descreve o que chama de “crendices” dos povos tradicionais peruanos, afirmando que chamam seu criador de “Pachacamac”, e para ele ergueram um grande templo. Além, que veneram o sol, a lua, o mar e a terra. E que “también

adoraban a la tierra, que llamaban Pachamama, al modo que los antiguos celebraban la diosa Tellus; y al mar, que llamaban Mamacocha, como los antiguos a la Tetis o al Neptuno” (ACOSTA, [1608] 2008, p. 156).

Mignolo (2017) descreve que, quando da publicação da obra de Acosta, a epistemologia europeia considerava a natureza como algo a ser conhecido, um produto do criador. Mas os índios tinham outro conceito, o de *Pachamama*, no qual não se viam fora da natureza, mas sim como um componente dela, e cujas relações entre vida humana e terra eram essenciais para a continuidade da vida. Não havia, para eles, distinção entre natureza e cultura. O colonialismo começa a se instaurar já pelo descarte do conceito de *Pachamama*, bem delineado nas palavras de Acosta, ao considerar que essas histórias e crenças seriam obra de um demônio, desprovidas de racionalidade.

Em torno de vinte anos depois, Francis Bacon publica sua obra “*Novum Organum*”, na qual conclui que a natureza está posta à dominação humana, à extração de recursos brutos e a uma macroeconomia de produção agrícola. Esse contexto deslocou, também, o conceito de trabalho. O que antes era um trabalho para viver, passou a ser um trabalho escravizado ou assalariado (MIGNOLO, 2017). Com a Revolução Industrial, a natureza passa a ser um combustível, uma fonte de recursos a serem processados e utilizados na manufatura. Ao apregoar que a natureza era a fonte de recursos naturais, engenha-se uma narrativa que, supostamente, representava o que era “moderno”, relegando a um plano secundário toda espécie de conhecimento que fosse diferente – ou seja, qualquer tendência em adotar-se uma ideia de *Pachamama*. Nessa matriz colonial de poder, o conhecimento alternativo era solo fértil para a exportação do conhecimento “moderno” como produto substitutivo (MIGNOLO, 2017).

Eis, aí, uma das características da matriz colonial de poder: a dominação por meios não essencialmente coercitivos. A implantação de um imaginário era também uma forma de controle, posto que

No se trataba sólo de reprimir físicamente a los dominados, sino de conseguir que naturalizaran el imaginario cultural europeo como única forma de relacionarse con la naturaleza, con el mundo social y con la subjetividad. Estamos, pues, frente al proyecto sui generis de querer cambiar radicalmente las estructuras cognitivas, afectivas y volitivas del dominado, es decir, de convertirlo en un “nuevo hombre” hecho a imagen y semejanza del hombre blanco occidental (CASTRO-GÓMEZ, 2005b, p. 63).

Outra característica da matriz colonial de poder é a conversão da cultura europeia como um objeto de desejo ao colonizado. Ao despojar de legitimidade as demais formas de produzir conhecimento, a aspiração em se apoderar do que era europeu acabou se tornando uma forma de integração na matriz colonial de poder, de acessar o poder e as instituições de controle (CASTRO-GÓMEZ, 2005b). Assim, ser “moderno” ou “civilizado” tinha mais afinidade com a estratificação social tecida pelo imaginário que vinha se desdobrando ao longo do tempo: era mais importante a forma de vestir e comportar-se, os certificados de nobreza e as crenças religiosas, a forma de produzir e conhecer o mundo que se ajustassem ao “padrão europeu”. Apossar-se dessas características era um símbolo de status social (CASTRO-GÓMEZ, 2005b).

E, uma das formas de materializar o projeto da Modernidade era pela instituição ilusória de uma classificação, na qual os europeus seriam o ápice e os ameríndios, asiáticos e africanos estariam na base, uma vez que eram “não educados”, “não desenvolvidos” e “não racionais”. Essa construção de um padrão classificatório tinha um propósito específico: ser científico e justificador das práticas coloniais de dominação e controle. Com isso, era possível ver o “outro” como um objeto de estudo, não uma *persona* e, portanto, um corpo que não era racional em sua inteireza. Quijano (2007, p. 168) explicita que

However, that specific colonial structure of power produced the specific social discriminations which later were codified as ‘racial’, ‘ethnic’, ‘anthropological’ or ‘national’, according to the times, agents, and populations involved. These intersubjective constructions, product of Eurocentered colonial domination were even assumed to be ‘objective’, ‘scientific’, categories, then of a historical significance. That is, as natural phenomena, not referring to the history of power. This power structure was, and still is, the framework within which operate the other social relations of classes or estates.

Ao colocar os povos da América Latina nessa categorização, abria-se o caminho para que os artefatos, objetos e tudo mais que interessasse, pudesse ser extraído e levado para o outro lado do oceano, pois eram “objetos de estudo”, ou *souvenirs* do “novo mundo”. Como se adiantou no tópico precedente, a constituição de museus⁹ e coleções particulares acabou se

⁹ Compilam Kersten e Bonin (2007) que, no século XVIII, abriu-se ao público o British Museum, em Londres; o Museu do Louvre, em Paris; o Museu Clementino, do Vaticano; o Museu do Prado, em Madri. Essa pequena amostra de grandes museus serve para demonstrar que, efetivamente, houve uma proliferação do método catalográfico e racional de categorias do pensamento, marca da Modernidade que se reflete na ampliação das coleções museográficas de objetos e artefatos extraídos de seus contextos e culturas. Inclusive, é digno de nota que o Museu Nacional do Rio de Janeiro acompanha o movimento, sendo inaugurado em 1818, marcando uma continuidade política e cultural da metrópole sobre a colônia (BRULON, 2020).

expandindo a partir dos séculos XVII e XVIII e em muito foi justificada a partir dessa vertente da Modernidade/Colonialidade.

Descrevem Kersten e Bonin (2007, p. 119) que “objetos de culturas distantes, recolhidos por viajantes, missionários e funcionários coloniais, eram tratados sob a perspectiva pedagógica, como obras de arte e de investigação científica”. Eram, posteriormente, catalogados e agrupados a partir do conceito de “raça” e serviam como ilustrações para as teses evolucionistas da humanidade, pois “postulava-se que as diferenças culturais se assentavam sobre a herança biológica. Assim, sociedades e objetos eram classificados de acordo com os padrões estéticos e tecnológicos europeus” (KERSTEN; BONIN, 2007, p. 119).

A centralização do conhecimento, aliás, era outra vertente importante dessa relação. O eurocentrismo, ao se afirmar como o núcleo de produção de conhecimento, acaba por reafirmar que qualquer outra espécie de saber alheio é inferior, não científico ou que mereça crédito. A racionalidade desempenha um papel muito importante para essa ideia de “ciência moderna” (QUIJANO, 2007; DUSSEL, 2017) que justificava a inferiorização do restante do saber produzido no planeta.

Especificamente no contexto brasileiro, descreve Brulon (2020) que a metrópole portuguesa, desde meados do século XVI, já operacionalizava condições para se estruturar como centro produtor de conhecimento sobre o “novo mundo”, relegando à colônia o papel de abastecedoras e produtoras de artefatos para os museus e coleções particulares na Europa. Assim, justificou-se uma colonialidade do pensamento, do conhecimento e das experiências humanas, impondo-se o modo europeu de atribuição de sentido como unívoco. Ou, como Quijano (2007, p. 169) expressa, “after all, beyond repression, the main instrument of all power is its seduction. Cultural Europeanisation was transformed into an aspiration”.

É por essas razões que a decolonialidade foca na desobediência epistêmica, com o intuito de superar a lógica da colonialidade - como face da Modernidade - e a estrutura de controle e poder daí advindas (MIGNOLO, 2017). É da Modernidade que se origina, então, a colonialidade – ou seja, o seu lado obscuro. E é também em virtude desse contexto de rompimento que se pretende lançar luzes sobre a questão da repatriação de bens históricos, artísticos e culturais, extraídos de seu contexto originários a partir dessa pretensa justificação encadeada pela Modernidade.

4 A REPATRIAÇÃO DO MANTO DOS TUPINAMBÁS: UM OLHAR DECOLONIAL

A existência da etnia Tupinambá em solo pátrio resta bem documentada. Sabe-se, através de escritos deixados por colonizadores, que os Tupinambás ocupavam uma grande porção de terras litorâneas, desde a Bahia até Pernambuco. Na região também se logrou identificar sítios históricos com cerâmicas usualmente atribuídas aos Tupis, reforçando a sua posição territorial (BARRETO, 2011; MAESTRI, 1995).

Uma das vertentes mais características da etnia Tupinambá era a perícia com que desenvolviam artefatos em plumagem, consideradas de alta beleza e técnica na confecção desses paramentos. Inclusive, a historiografia conhecida dos rituais sagrados dá conta que “os ornamentos plumários tinham, sem dúvida, significação mística. Usavam-nos os tupinambás em todas as suas festas religiosas, assim como na guerra” (MÉTRAUX, 1979).

E, dentre esses artefatos, destaca-se o manto dos Tupinambás, tecido à mão com plumagem vermelha exuberante, que logo chamou a atenção dos colonizadores. Não se sabe as circunstâncias sob as quais Maurício de Nassau teria obtido um desses mantos que, atualmente, como mencionado, está sob a posse e guarda do Museu Nacional em Copenhague, na Dinamarca (COSTA, 2018). Após a vinda do artefato para uma exposição comemorativa no Brasil, o manto foi reconhecido por um indígena descendente da etnia Tupinambá, faísca que suscitou a questão de um potencial pedido de repatriação do objeto, oficialmente não levado a cabo pelo Brasil.

A partir das considerações anteriormente tecidas é que se adentra, enfim, na discussão central da pesquisa: é possível, por um viés decolonial, justificar-se um eventual pedido de repatriação do manto Tupinambá ao Museu Nacional na Dinamarca?

Como exposto anteriormente, o Brasil sofreu – e ainda sofre – os nefastos efeitos do binário Modernidade/Colonialidade, que se reflete nas desigualdades sociais, econômicas e raciais ainda fortemente presentes na sociedade. Um dos parâmetros que mais influencia a manutenção desse *status* reside, pois, na questão da centralização do conhecimento e das subjetividades pelo eurocentrismo, consolidado especialmente pela tese do “ponto zero”.

Explica Castro-Gomez (2005a) que o ponto zero seria o local em que se posiciona o observador, a partir de uma plataforma neutra de observação que não pode ser vista de outro ponto. Afirmar que se está nesse “ponto zero” é uma forma de controlar econômica e socialmente o mundo, através da colonização do conhecimento (CASTRO-GOMEZ, 2005a). A forma europeia de produção de conhecimento se auto localizou nesse ponto zero, reforçando a superioridade de sua produção intelectual, especialmente a partir da adoção do cartesianismo como forma científico-racional de produção do conhecimento moderno, expurgando a possibilidade de qualquer outra maneira de saber, dotando as demais formas de adjetivos como primitivas, selvagens e pré-modernas.

A decolonialidade irrompe, pois, como uma saída para o rompimento desse ciclo Modernidade/Colonialidade e, para Dussel (2017), requer seja adotada uma filosofia de libertação, que implica até mesmo que seja a história “universal” recontada a partir dos conjuntos locais de forma articulada. Dussel defende ser preciso superar a concepção simplista de centro-periferia, dependência-libertação, mas não que essas categorias deixem de existir (2017; 2016). Demandam que haja, para elas, uma narrativa histórica macro, e não fragmentada como tem sido feita.

Mas, para que seja levado a cabo essa ruptura, é preciso ter-se acesso aos bens históricos, artísticos e culturais, pois são eles capazes de melhor recontar a história e propiciar a construção de saberes a partir do “Sul” do mundo. E, não se pode negar que esses artefatos desempenham um papel importante nesse contexto de superação do “sistema-mundo” imposto pela Modernidade. Inclusive, esses objetos foram alvo de mau uso ao longo da história, justificando genocídios e roubos e,

Because the denial or distortion of history/prehistory has proven to be a contributing factor in genocide, ethnic cleansing, and oppression to an extreme degree in recent centuries, history often becomes a human rights issue. Among the lessons learned is that the freedom or ability to articulate one’s own cultural heritage and express one’s own identity is vitally important (SILVERMAN; RUGLES, 2007, p. 11).

Outros casos expressivos de distorção do patrimônio cultural são os saques perpetrados pelos nazistas, a despeito dos documentos oficiais do Reich apregoarem que se tratava de uma “repatriação” (FELICIANO, 2013), e as comemorações referentes ao 2500º aniversário da fundação do império Persa por Ciro, o Grande. O então Xá do Irã utilizou-se da

histórica cidade de Persépolis para, em 1971, realizar o evento e enfatizar a união iraniana a partir da exaltação da antiguidade persa e, com isso, tentar marginalizar o movimento islamista que se proliferava no país (SILVERMAN; RUGGLES, 2007).

Esses casos demonstram que a extração de bens históricos e culturais de seu contexto pode levar a uma indiferença com relação ao papel que eles possuem (ou possuíam) para uma determinada conjuntura histórica. Como observa Bottallo (1995, p. 285), a seleção de objetos que compõem uma exposição museológica acaba sendo indiferente às variadas possibilidades interpretativas contextuais que se pode proporcionar, cultuando o objeto em si mesmo e “[...] sacralizado perde sua riqueza – enquanto cultura material – para tornar-se um símbolo de um poder instituído e inquestionável”.¹⁰

Além, ainda acabam sendo, simbolicamente, a representação de uma ideia evolucionista baseada em “raça”, que pressupõe uma dominação e uma inferiorização daqueles que não se enquadram no padrão dominante – consequências da Modernidade/Colonialidade que, desde 1784, já organizava o Brasil para ser um celeiro produtor para o colecionismo europeu, com a criação da Casa dos Pássaros¹¹, dedicada a armazenar e preparar os produtos naturais e adornos indígenas para o seu envio à Lisboa (BRULON, 2020).

Um bom exemplo é o caso da devolução, pelo Museu do Índio em Manaus de ornamentos de dança do Rio Negro, chamados de “busá busá”, aos indígenas remanescentes no povoado de Iauaretê. Descreve Martini (2012) que os indígenas foram, em um primeiro contato com os objetos, tomados de medo e da certeza de que tais artefatos estavam “mortos” para os fins a que se destinavam, uma vez que os padres tinham, de forma forçada, retirado de seus ancestrais¹².

¹⁰ Essa concepção museológica herdada dos séculos XVIII e XIX vem sendo paulatinamente discutida no âmbito das ciências correlatas. Bottallo (1995) aponta que há um movimento de rediscussão do papel dos museus e das possibilidades de atuação, em detrimento desse museu catalográfico tradicional, herança da visão ocidental de mundo – como por exemplo James Clifford (2016), que defende o papel do museu como “zonas de contato” entre o representado e a instituição que expõe as peças, ou Marília Xavier Cury (2020), para quem é necessária a construção de novas práticas museais para com relação aos indígenas.

¹¹ O nome oficial da instituição é “Gabinete de História Natural do Brasil e das Américas”, conhecida como “Casa dos Pássaros” porque “[...] animais, particularmente aves, eram alvejados a tiros (daí o seu nome ‘Casa dos Pássaros’) e posteriormente taxidermizados, expostos ou remetidos para Portugal” (ABSOLON; FIGUEIREDO; GALLO, 2018).

¹² Narra Martini (2012, p. 341), sobre a história dos artefatos de dança “busá busá”, que “o direito de guarda e uso dos ornamentos foi estabelecido durante o período mítico, mais especificamente nas viagens de transformação da Anaconda Ancestral (Tukano e Maku) ou dos Heróis Demiurgos (Arawak). Alguns enfeites eram “encontrados” e “incorporados” nas paradas nas casas de transformação, ao longo dos rios, enquanto outros foram entregues diretamente pelo Avô do Universo (Ômeo Oakihii) para os grupos exogâmicos, mais especificamente, para os ancestrais dos sibs, em função de sua hierarquia e da divisão ritual de papéis. Portanto, o uso dos ornamentos fora

Há, pois, uma imbricada relação, especialmente quando se trata de artefatos indígenas, entre o objeto em si, a história dela e o contexto no qual ele está inserido. Ao se visualizar esse tipo de objeto em um museu, como é o caso do manto Tupinambá, não apenas se perde todo o seu arcabouço como, na maior parte dos casos, a função essencial do objeto pela não observância das tradições que o cercam originariamente (COSTA, 2018). É esse resgate, precisamente, que deve ser suscitado em um pedido de repatriação que tome por base o argumento da decolonialidade.

Suze Piza (2018) ilustra que pensar em uma filosofia decolonial para a produção de saberes requer que o pesquisador pense desde “o Sul”, de forma que possa conseguir garantir o direito de todos à autoidentificação e à autovalidação dos seus conhecimentos, inclusive revisitando geografias e histórias consagradas, que dizem sobre a relação de outras pessoas com o seu espaço, e não com aquele espaço e das relações do próprio pesquisador.

Portanto, a conjuntura colonial que aliava a retirada, em grande parte das vezes de forma coercitiva ou deliberadamente ilegal, do que viria a compor o patrimônio histórico, artístico e cultural brasileiro, ao eurocentrismo das bases epistemológicas de construção de conhecimento e à hierarquização racial procedida¹³, dá azo para o pensamento decolonial no que se refere à repatriação desses bens, pois

O retorno dos artefatos culturais aos países originários, se efetivado, permite que uma nova história seja contada, de outro ponto de vista. Também facilita o acesso da comunidade aos seus próprios bens culturais, pois muitas vezes as pessoas não

dessas diretrizes míticas e hierárquicas pode provocar doenças e mortes ao transgressor e sua família. No entanto, esse direito estabelecido pelas narrativas de origem não é suficiente para garantir a relação pacífica entre os ornamentos e seus usuários, uma vez que os ornamentos são considerados seres vivos – logo, portadores de agência e necessidades. Eles exigem a observação de condutas pessoais regradas, como jejuns e resguardos sexuais, bem como um cuidado cotidiano por parte dos bayaroa e kumua especializados em seu trato.”

¹³ Díaz (2011, p. 214) ao estudar o caso do sítio arqueológico de Machu Picchu, no Peru, observa que a extração de artefatos desse local “sugiere tanto a los habitantes del Cuzco como a la academia andina que ciertas prácticas coloniales del pasado siguen siendo reproducidas hasta la actualidad por parte de instituciones académicas y oficiales de los países económicamente desarrollados (relacionados con manejos imperialistas y colonialistas) del mundo, quienes proclaman el derecho legítimo, e incluso legal, de pertenencia del pasado material de los países colonizados, a los que se refieren en sus términos económicos y políticos como el “Tercer Mundo”. Pauta-se, pois, na narrativa de que o norte-americano Hiram Bingham, apoiado pela National Geographic Society, obteve do governo peruano a permissão para retirar e explorar, por três anos, artefatos do sítio histórico de Machu Picchu. Os objetos foram depositados na Universidade de Yale. O prazo final para a devolução era o ano de 1914, mas apenas em 2006 o Peru realizou o pedido formal de devolução dos bens (92 anos após o prazo final que havia sido concedido). Contudo, é preciso observar que a repatriação ao sítio histórico de Machu Picchu, de forma diversa do que ocorreria com o Manto Tupinambá no Brasil, somente serve para fomentar ainda mais o turismo de massa na região, o que impacta negativamente a estrutura do local e prejudica os estudos localmente em virtude da preferência pelo turismo dos governantes nacionais.

possuem recursos para viajar e apreciar esses objetos nos grandes museus europeus ou norte-americanos, por exemplo (COSTA, 2018, p. 262).

A repatriação, além de permitir que sejam estudados os saberes contextualizados – ou seja, pela criação de uma epistemologia própria e específica para eles -, também pode curar feridas abertas pela conjuntura da Modernidade/Colonialidade, permitindo se recuperar as “memórias roubadas” (GÓMEZ, 2019). Como Díaz (2011) explica, a reparação é parte de um projeto pós-colonial que permita a posse do próprio passado e a preservação da memória coletiva dos povos tradicionais, assim como pelo reconhecimento por parte dos países “do Norte” da tradição na imposição acadêmica, política e econômica que submetem os países “do Sul”.

Artefatos como o manto Tupinambá e toda a essência mística que ele engloba para os seus descendentes fazem parte da história constitutiva dos povos tradicionais. Ainda que não se tenha registros específicos acerca de como foi parar na Dinamarca e por qual via Maurício de Nassau teria obtido a posse do aludido manto, o fato é que inegavelmente esse artefato era e ainda é importante em termos culturais e históricos, e a reconstrução desse passado precisa estar ao alcance dos seus descendentes e dos pesquisadores brasileiros, capazes de levarem a cabo pesquisas de forma contextualizada, com epistemologias e construção de conhecimento pela perspectiva adequada – ou seja, em uma perspectiva decolonial.

Não se nega o valioso trabalho de manutenção e guarda que desempenham museus estrangeiros – e, no caso particular, do Museu Nacional da Dinamarca -, todavia artefatos históricos e culturais podem tomar uma noção de propriedade pública – a partir do tombamento, como prevê a lei brasileira – e a forma pela qual se impôs a colonização e a colonialidade, somada à falta de possibilidade de regulação e controle a serem adequadamente exercidas pelo Estado brasileiro naquele momento (ou até mesmo pelos próprios indígenas), levam ao descortinamento de uma situação deveras difícil de ser resolvida em termos jurídicos a partir dos diplomas legais atualmente vigentes. Mas a opção decolonial da questão requer que se afirme que, em última análise, o manto Tupinambá conta uma história, e essa história é a narrativa dos povos tradicionais brasileiros, da sua forma de vida, da flora e da fauna locais, pelo que se poderia afirmar ser possível o seu retorno ao país, a partir do pedido de repatriação¹⁴.

¹⁴ É interessante apontar que a guarda e a conservação do manto Tupinambá, uma vez em território nacional, é questão que demanda uma pesquisa apartada, posto que entrelaça diversas novas nuances a serem desbravadas e, no espaço dessa pesquisa, não seria possível incluir todas elas adequadamente.

5 CONCLUSÃO

A presente pesquisa dedicou-se a investigar se haveria um arquétipo justificador possível para a repatriação do manto Tupinambá, objeto retirado do solo pátrio sob circunstâncias não totalmente esclarecidas, mas certamente durante o período colonial, e que atualmente se encontra sob a posse e guarda do Museu Nacional de Copenhague, na Dinamarca. Essa discussão se assemelha a outras que já estão em curso ou foram resolvidas por países como Peru, Egito e Grécia, que solicitam a devolução de seu patrimônio histórico, artístico e cultural à museus e coleções privadas ou de universidades norte-americanas e europeias.

Os museus se consolidam a partir do século XVIII, juntamente com a Modernidade, como vitrines para o conhecimento científico, cartesiano e evolucionista, representando a mundivisão que vinha se estruturando – ou seja, aquela que coincide com a Colonialidade, a face obscura da Modernidade. A proteção do patrimônio cultural não ganha, mesmo com o decorrer do tempo, tanta envergadura quanto as temáticas afetas a direitos como liberdade, de expressão, religião e outros temas. Isso não significa que não tenham sido levados a cabo acordos e convenções internacionais, a exemplo da Convenção de Haia de 1954, que tratou sobre a proteção de bens culturais em caso de conflitos armados e a própria Declaração Universal dos Direitos Humanos, pelo seu artigo 27.

No Brasil, a proteção do patrimônio está explicitada na Constituição Federal – especialmente pelo artigo 216 – e ao encargo do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, cujo principal instrumento para preservação é o tombamento. Apesar disso, não se logrou impedir que de longa data haja renitente esbulho e apropriação para comércio ilegal de diversos artefatos de valor histórico, cultural e artístico – inclusive antiguidades, objetos etnográficos, exemplares da flora e da fauna, vestígios humanos e paleontológicos. Um desses objetos que foram retirados de solo pátrio é o manto sagrado da etnia Tupinambá, atualmente componente do acervo do Museu Nacional de Copenhague. O manto entrou nas rodas de discussão da repatriação após uma breve exposição em solo nacional durante as comemorações alusivas aos 500 anos, mas nenhum pedido oficial foi formalizado para o seu retorno ao Brasil.

A apropriação e retirada de artefatos como o manto Tupinambá, de seus locais originais, descortina a justificativa dada pela Colonialidade, o binário que acompanha a Modernidade. Ao se estruturar um aparato mental que hierarquiza as culturas e as “raças”, o eurocentrismo se sobleva como superior. Dessa conjuntura acaba assentando-se um pretoso interesse científico em estudar as culturas “exóticas”, inclusive pelo recolhimento e manutenção da posse de seus artefatos, que passam a ser expostos nos museus e coleções europeias como comprovações dessa superioridade intelectual e cultural. A quebra desse ciclo reside, pois, no cerne do pensamento decolonial, para o qual é preciso tomar-se consciência dessa estrutura hierarquizada que subjaz ao conceito de Modernidade.

A repatriação do manto Tupinambá, nessa conjuntura, acaba sendo uma forma de rompimento com a tese do “ponto zero” e da forma eurocêntrica de produção de conhecimento. Em termos práticos, os bens artísticos, históricos e culturais são capazes de recontar a história e permitir a construção de conhecimento a partir dos seus autênticos contextos. Por conta disso, o acesso a esses artefatos é essencial para um paradigma decolonial, desenlaçando o simbolismo da representação da ideia evolucionista implantada pela Colonialidade/Modernidade. Ainda, e especialmente nos casos indígenas, existe um forte laço entre história, contexto e religiosidade sobre seus objetos, que se perde quando são extraídos e reorganizados em coleções ou exposições.

O pedido de repatriação do manto Tupinambá ao Museu Nacional de Copenhague, caso venha a ser realizado no futuro, deve ser analisado não apenas sob premissas jurídicas de diplomas internacionais, mas também a partir das razões pela quais esses diplomas foram confeccionados e, principalmente, pelos argumentos decoloniais, usualmente não visíveis ou escritos expressamente, mas sempre latentes até os dias atuais. Por conta disso, acaba-se por concluir que a repatriação é uma alternativa viável a partir desse olhar decolonial.

REFERÊNCIAS

ABSOLON, Bruno Araujo; FIGUEIREDO, Francisco de José; GALLO, Valéria. O primeiro Gabinete de História Natural do Brasil (“Casa dos Pássaros”) e a contribuição de Francisco

Xavier Cardoso Caldeira. **Filosofia e História da Biologia**, v. 13, n. 1, p. 1-22, 2018. Disponível em: <https://www.abfhib.org/FHB/FHB-13-1/FHB-13-01-01-Bruno-Araujo-Absolon-et-al.pdf>. Acesso em: 4 set. 2021.

ACOSTA, Joseph de. **Historia natural y moral de las Índias**. Edición crítica de Fermín del Pino Díaz. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Madrid, 2008.

ALVIM, Mariana. Das peças indígenas à fósseis: os itens culturais brasileiros que estão ou correm risco de ir parar no exterior. **BBC News Brasil**, São Paulo, fev. 2018. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/brasil-42405892>. Acesso em: 31 jul. 2021.

BAUMANN, Zygmunt. **A cultura no mundo líquido moderno**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2013.

BARRETO, Jaqueline Vieira. **Aplicação das tecnologias da informação e comunicação na preservação do patrimônio artístico cultural Tupinambá**. Dissertação (Mestrado em Políticas Públicas, Gestão do conhecimento e Desenvolvimento regional) – Universidade do Estado da Bahia, Salvador, 2011. Disponível em: http://www.cdi.uneb.br/site/wp-content/uploads/2016/01/jaqueline_vieira_barreto.pdf. Acesso em: 31 jul. 2021.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Brasília, DF: Presidência da República, [2021]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 5 set. 2021.

_____. **Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937**. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Rio de Janeiro: Presidência da República, [2021]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm. Acesso em: 5 set. 2021.

_____. **Decreto nº 72.312, de 31 de maio de 1973**. Promulga a Convenção sobre as Medidas a serem Adotadas para Proibir e impedir a Importação, Exportação e Transportação e Transferência de Propriedade Ilícitas dos Bens Culturais. Brasília, DF: Presidência da República, [2021]. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1970-1979/D72312.html. Acesso em: 5 set. 2021.

BORGES, Luiz Carlos; BOTELHO, Marília Braz. **Museus e restituição patrimonial** – entre a coleção e a ética. *In: Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação*, 11., 2010, Rio de Janeiro, RJ.

BOTTALLO, Marilúcia. Os museus tradicionais na sociedade contemporânea: uma revisão. **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, n. 5, p. 283-287, 1995. DOI: <https://doi.org/10.11606/issn.2448-1750.revmae.1995.109242>. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/revmae/article/view/109242>. Acesso em: 6 set. 2021.

BRAGATO, Fernanda Frizzo. Para além do discurso eurocêntrico dos direitos humanos: contribuições da descolonialidade. **Novos Estudos Jurídicos**, v. 19, n. 1, p. 201-230, abr. 2014. DOI: <http://dx.doi.org/10.14210/nej.v19n1.p201-230>. Disponível em: <https://siaiap32.univali.br/seer/index.php/nej/article/view/5548>. Acesso em: 17 abr. 2021.

BRULON, Bruno. Descolonizar o pensamento museológico: reintegrando a matéria para repensar os museus. **Anais do Museu Paulista: História e Cultura Material**, São Paulo, v. 28, p. 1-30, 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.1590/1982-02672020v28e1>. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/anaismp/a/KXPYHFZfFNqtGd9by39qRcr/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 5 set. 2021.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da “invenção do outro”. In: LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005a, p. 87-95. Disponível em: http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/clacso/sur-sur/20100624102434/9_CastroGomez.pdf. Acesso em: 16 abr. 2021.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. **La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración** em La Nueva Granada. Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana, 2005b.

CHRISTOFOLETTI, Rodrigo. O tráfico ilícito de bens culturais e a repatriação como reparação histórica. In: CHRISTOFOLETTI, Rodrigo (Org.). **Bens Culturais e Relações Internacionais: o patrimônio como espelho do soft power**. 1. ed. Santos: Editora Universitária Leopoldianum, 2017. p. 236-256.

CLIFFORD, James. Museus como zonas de contato. **Periódico Permanente**, n. 6, p. 1-37, 2016. Disponível em: <http://www.forumpermanente.org/revista/numero-6-1/conteudo/museus-como-zonas-de-contato-j-clifford>. Acesso em: 2 set. 2021.

COSTA, Karine Lima da. A demanda pela restituição do patrimônio cultural através das relações entre a África e a Europa. **Locus: Revista de História**, Juiz de Fora, v. 26, n. 2, p. 193-209, 2020. DOI: <https://doi.org/10.34019/2594-8296.2020.v26.31068>. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/31068>. Acesso em: 29 jul. 2021.

_____. Pensar o patrimônio cultural por meio da repatriação e restituição de bens culturais. **Patrimônio e Memória**, v. 14, n. 2, p. 256-271, jul./dez. 2018. Disponível em: <http://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/876>. Acesso em: 2 jun. 2021.

CUNO, James. **Who owns antiquity? Museums and the battle over our ancient heritage**. New Jersey: Princeton University Press, 2008. *E-book*.

CURY, Marília Xavier. Repatriamento e remanescentes humanos – *musealia*, musealidade e musealização de objetos indígenas. **Em questão**, Porto Alegre, v. 26, p. 14-42, 2020. DOI: <http://dx.doi.org/10.19132/1808-5245260>. Disponível em: <https://brapci.inf.br/index.php/res/download/149535>. Acesso em: 6 set. 2021.

DÍAZ, Miguel Aguilar. Entre diálogos y repatriaciones. Reparación colonial por la memoria y preservación de Machu Picchu. **Antípoda. Revista de Antropología e Arqueología**, Bogotá, n. 12, p. 211-234, jan. 2011. Disponível em: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1900-54072011000100011&lng=en&nrm=iso. Acesso: 29 jul. 2021.

DUSSEL, Enrique. A Filosofia da Libertação frente aos estudos pós-coloniais, subalternos e a pós-modernidade. **Direito & Práxis**, Rio de Janeiro, v. 8, n. 4, p. 3232-3254, dez. 2017.

Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/revistaceaju/article/view/31230/22190>. Acesso em: 17 abr. 2021.

_____. Europa, modernidad y eurocentrismo. In: LANDER, Edgardo (org). **La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2000. p. 24-33. Disponível em: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sur-sur/20100708034410/lander.pdf>. Acesso em: 16 abr. 2021.

DUSSEL, Enrique. Transmodernidade e interculturalidade: interpretação a partir da filosofia da libertação. **Revista Sociedade e Estado**, v. 31, n. 1, p. 51-73, jan./abr. 2016. DOI: <https://doi.org/10.1590/S0102-69922016000100004>. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-6992201600010005. Acesso em: 25 abr. 2021.

FELICIANO, Héctor. **O museu desaparecido: a conspiração nazista para roubar as obras-primas da arte mundial**. São Paulo: Editora WWMF Martins Fontes, 2013.

GÓMEZ, Pedro Pablo. Decolonialidad estética: geopolíticas del sentir el pensar y el hacer. **Revista GEARTE**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, p. 369-389, maio/ago. 2019. DOI: <https://seer.ufrgs.br/gearte/article/view/92910>. Disponível em: <https://seer.ufrgs.br/gearte/article/view/92910>. Acesso em: 5 set. 2021.

HUNTINGTON, Samuel P. **O choque de civilizações e a recomposição da ordem mundial**. Rio de Janeiro: Objetiva, 1997.

KERSTEN, Márcia Scholz de Andrade; BONIN, Anamaria Aimoré. Para pensar os museus, ou ‘Quem deve controlar a representação do significado dos outros?’. **MUSAS – Revista Brasileira de Museus e Museologia**, Rio de Janeiro, n. 3, p. 117-128, 2007. Disponível em: <https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2019/07/Musas3.pdf>. Acesso em: 5 set. 2021.

LIPOVETSKY, Gilles; SERROY, Jean. **A estetização do mundo: viver na era do capitalismo artista**. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LOGAN, William S. Closing Pandora’s box: human rights conundrums in cultural heritage protection. In: SILVERMAN, Helaine; RUGGLES, D. Fairchild (org.). **Cultural heritage and human rights**. New York: Springer, 2007, p. 33-52.

MAESTRI, Mário. **Os senhores do litoral: conquista portuguesa e agonia tupinambá no litoral brasileiro**. 2. ed. rev. e amp. Porto Alegre: Editora da Universidade UFRGS, 1995.

MARTINI, André. O retorno dos mortos: apontamentos sobre a repatriação de ornamentos de dança (basá basá) do Museu do Índio, em Manaus, para o Rio Negro. **Revista de Antropologia**, São Paulo, v. 55, n. 1, p. 332-355, 2012. DOI: 10.11606/2179-0892.ra.2012.46968. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/46968>. Acesso em: 31 jul. 2021.

MÉTRAUX, Alfred. **A religião dos tupinambás e suas relações com a das demais tribos tupi-guaranis**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1979.

MIGNOLO, Walter D. COLONIALIDADE: o lado mais escuro da modernidade. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 32, n. 94, p. 1-18, 2017. DOI: <http://dx.doi.org/10.17666/329402/2017>. Disponível em: https://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-69092017000200507&script=sci_abstract&tlng=pt. Acesso em: 18 abr. 2021.

_____. **The dark side of Western Modernity**: global futures, decolonial options. Durham; London: Duke University Press, 2011.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração Universal dos Direitos Humanos**, 1948. Disponível em: <https://www.unicef.org/brazil/declaracao-universal-dos-direitos-humanos>. Acesso em: 5 set. 2021.

PIZA, Suze. Pensar desde a América Latina: em defesa das epistemologias do Sul. **Paulus**: Revista de Comunicação da FAPCOM, São Paulo, v. 2, n. 3, p. 111-122, jan./jun. 2018. DOI: <https://doi.org/10.31657/rcp.v2i3.47>. Disponível em: <https://fapcom.edu.br/revista/index.php/revista-paulus/article/view/47>. Acesso em: 30 abr. 2021.

QUIJANO, Aníbal. Coloniality and modernity/rationality. **Cultural Studies**, v. 21, n. 2-3, p. 168-178, mar. 2007. DOI: <http://dx.doi.org/10.1080/09502380601164353>. Disponível em: https://pybarra.weebly.com/uploads/6/8/7/0/687099/___quijano_coloniality_and_modernity_rationality.pdf. Acesso em: 17 abr. 2021.

_____. Modernity, Identity, and Utopia in Latin America. **Boundary 2**, vol. 20, n. 3, 1993, pp. 140-155. DOI: <https://doi.org/10.2307/303346>. Disponível em: www.jstor.org/stable/303346. Acesso em: 21 abr. 2021.

SALIBA, Aziz; FABRIS, Alice Lopes. O retorno de bens culturais. **Revista de Direito Internacional**, Brasília, v. 14, n. 2, p. 489-509, 2017. DOI: <https://doi.org/10.5102/rdi.v14i2.4663>. Disponível em: <https://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/rdi/article/view/4663>. Acesso em: 5 set. 2021.

SILVERMAN, Helaine; RUGGLES, D. Fairchild. Cultural Heritage and Human Rights. *In*: SILVERMAN, Helaine; RUGGLES, D. Fairchild (org.). **Cultural heritage and human rights**. New York: Springer, 2007, p. 3-22.

YATES, Donna. Illicit Cultural Property from Latin America: Looting, Trafficking, and Sale. *In*: France Desmarais (org.). **Countering Illicit Traffic in Cultural Goods: The Global Challenge of Protecting the World's Heritage**. Paris: ICOM, 2015. p. 33-45. Disponível em: <https://traffickingculture.org/publications/yates-d-2015-illicit-cultural-property-from-latin-america/>. Acesso em: 5 set. 2021.

ZÉTOLA, Bruno. Troféus de guerra e relações diplomáticas. **Locus**: Revista de História, Juiz de Fora, v. 26, n. 2, p. 123-149, 2020. DOI: <https://doi.org/10.34019/2594-8296.2020.v26.30980>. Disponível em: <https://periodicos.ufjf.br/index.php/locus/article/view/30980>. Acesso em: 5 set. 2021.