

“Para mim já começa não sendo um objeto, ele vem de um presente de um céu”: desafios da repatriação e da restituição digital de coleções museológicas

“For me it starts by not being an object, it comes from a gift from heaven”: challenges of repatriation and digital restitution of museum collections

Enviado em: 30-04-2024

Aceito em: 26-06-2024

Kátia Silene Souza de Brito¹

Clovis Carvalho Britto²

Deborah Silva Santos³

Resumo

O artigo analisa algumas soluções e dificuldades encontradas na fortuna crítica sobre repatriação e restituição de coleções museológicas, evidenciando como esse debate possui aderência com as epistemologias decoloniais. Elege como fio condutor os conceitos de epistemicídio, giro decolonial e ferida colonial visando compreender como esses desafios são ampliados no âmbito da repatriação e restituição digital de coleções. A metodologia da pesquisa é descritiva e exploratória com abordagem qualitativa, privilegiando alguns estudos de caso apontados na revisão de literatura. A hipótese é que a restituição digital consiste em um entre-lugar que tem a potencialidade de ser, ao mesmo tempo, causa e efeito de um giro decolonial, embora ainda enfrente diversos desafios erigidos pelo sistema-mundo moderno/colonial.

Palavras-chave: Epistemicídio, Restituição Digital, Decolonialidade

Abstract

This paper analyzes some solutions and difficulties found in the critical literature on repatriation and restitution of museum collections, highlighting how this debate is in line with decolonial epistemologies. It chooses as its guiding thread the concepts of epistemicide, decolonial turn and colonial wound, aiming to understand how these challenges are magnified in the context of repatriation and digital restitution of

1 Mestranda em Ciência da Informação e graduada em Museologia pela Faculdade de Ciência da Informação da Universidade de Brasília. Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior. E-mail: katyasowza@gmail.com

2 Doutor em Museologia pela Universidade Lusófona, Lisboa. Professor no Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação e no curso de Museologia da Universidade de Brasília. E-mail: clovisbritto@unb.br

3 Doutora em Museologia pela Universidade Lusófona, Lisboa. Professora no curso de Museologia da Universidade de Brasília. E-mail: deborahsantos@unb.br

collections. The research methodology is descriptive and exploratory with a qualitative approach, privileging some case studies highlighted in the literature review. The hypothesis is that digital restitution consists of an in-between that has the potential to be, at the same time, the cause and effect of a decolonial turn, although it still faces several challenges raised by the modern/colonial world system.

Keywords: Epistemicide, Digital Restitution, Decoloniality

Introdução

Então, o manto... pra mim já começa não sendo um objeto. Ele vem de um presente de um céu, de um lugar sagrado e ele é a ligação entre o céu e a terra, igualmente ao cosmos. O cosmo da constelação indígena é a representação da Terra no Céu. Então o manto é essa ligação porque o manto são penas de aves, e as aves voam, e voam aonde? Nesse espaço que é o céu, né? Nessa imensidão, o pássaro pousa, precisa do solo, ele precisa de um chão, aí vem a terra e como Tupinambá, ele é um... eu acho que ele é um eterno pesquisador, ele tem essa habilidade de pensar dos tempos e além do pensamento que a humanidade pensa. Porque a gente – o nosso pensar – os pensamentos não vem de nós, o conhecimento não vem de nós, vem do cosmos, vem de lá pra gente. (Glicéria Tupinambá, 2023a, p. 5).

As reflexões da ativista Glicéria Tupinambá (2023a), em recente entrevista para o Conselho Internacional de Museus (ICOM), evidenciam a luta do povo Tupinambá pelo reconhecimento de sua identidade étnica e pela regularização de suas terras em Olivença, no sul da Bahia. Nesse processo, ocupa centralidade o processo de reconstituição dos mantos Tupinambás, o debate sobre a colonização dos museus e sobre a repatriação e restituição de coleções museológicas. Na frase que intitula este artigo, Glicéria problematiza que, para seu povo, o manto não consiste em um objeto, mas um ancestral que possui agência, que promove a mediação entre o Cosmos, encruzilhada entre diferentes temporalidades, fundamento epistemológico e identitário:

E aí eu digo que também – vou ser ousada em dizer – que o manto [Tupinambá] também resolveu voltar para casa. O manto [diz]: “Agora eu posso voltar pra casa, agora eu sei qual é o meu lugar e o que eu preciso fazer pra ajudar esse meu povo”. E assim eu venho entendendo o manto [e entendendo] que a partir daí há um despertar da cultura, da identidade. Nós começamos a entender melhor quais são os nossos costumes. O que tem agora de diferente dos nossos antepassados, o que a gente faz diferente? [Esse retorno] nos leva a olhar pra gente, olhar pra comunidade (Tupinambá, 2023a, p. 4).

Portanto, esse relato demonstra que, a partir das culturas indígenas e afrodiáspóricas, temos também um compromisso com a decolonização das

práticas museais e museológicas, promovendo a extroversão de “memórias exiladas” (Bruno, 2005), exílio que, muitas vezes, é promovido nos próprios museus. Trata-se, nesse aspecto, de uma problematização sobre o direito à memória, a partir da conexão com a ancestralidade e dos usos éticos, poéticos e políticos das coleções. Nessa leitura, apresentam-se desafios para os processos de repatriação e restituição de coleções museológicas e gestão compartilhada, para além das dificuldades jurídicas, constituindo processos de insurgência contra o epistemicídio, nos termos mobilizados por Sueli Carneiro (2005), compreendendo-o como um dos operadores do dispositivo de racialidade/biopoder que “realiza as estratégias de inferiorização intelectual do negro [e de outros grupos] ou sua anulação enquanto sujeito de conhecimento, ou seja, formas de sequestro, rebaixamento ou assassinato da razão” (p. 10).

Consciente da existência desses dispositivos, surgem questionamentos sobre a urgência de uma guinada epistêmica, resultando no que Santiago Castro-Gómez e Ramón Grosfoguel (2007) nomearam como “giro decolonial”, ao expor as fraturas do capitalismo quando ressignifica exclusões provocadas pelas hierarquias epistêmicas, regionais, raciais, étnicas e de gênero/sexualidade oriundas do que se convencionou chamar de modernidade. Nesse debate, a crítica decolonial se apresenta como um paradigma outro ao reconhecer os efeitos da geopolítica e da corpo-política na produção do conhecimento a partir de uma ética e de uma política que escapa de modelos e projetos pautados na universalidade (Ballestrin, 2013), o que também tem impactado perspectivas no campo das Museologias, dos museus e processos museológicos:

As Museologias Decoloniais não constituem apenas uma perspectiva de conhecimento em consolidação: podemos considerá-las um chamado à ação. A partir do diversificado acúmulo de iniciativas museais e museológicas em diferentes contextos coletivos e de políticas públicas é possível perceber que atuam como uma convocação para que as/os profissionais dos museus e pesquisadoras/es possam “desaprender” as noções tradicionais de autoridade e colaborar com as comunidades para criar espaços onde vozes historicamente subalternizadas e marginalizadas possam ser ouvidas em amplitude, interpretadas e celebradas em primeira pessoa. Com base em uma ética da interculturalidade, as compreendemos como poéticas, políticas e éticas na busca de uma transformação radical dos museus, das narrativas e das coleções que

eles abrigam, em perspectiva de enfrentamento à reprodução das colonialidades (Britto; Pereira; Teixeira, 2023, p. 5-6).

É no bojo desse processo que a temática da repatriação e da restituição de acervos formados no âmbito da colonialidade ganham relevância, como formas de enfrentamento ao epistemicídio e da ferida colonial. Não por acaso, Carla Grião Bernardino (2023) compreende a repatriação e a restituição como questões de direitos humanos, defendendo a necessidade de ampliação do direito à cultura, visto que muitos foram impedidos de acessar seus símbolos e expressões materiais em virtude da apropriação por outros povos. Corroborando com a argumentação evidencia como a temática vem sendo debatida no âmbito da Unesco, mencionando, por exemplo, a resolução n.º 3.428, de 1974, intitulada “Contribuições da Unesco para o retorno de propriedades culturais a países vítimas de expropriações”, bem como a criação, em 1978, de um Comitê Intergovernamental para a Promoção do Retorno dos Bens Culturais aos seus Países de Origem.

Nos últimos anos, essas discussões têm ganhado outras nuances, em virtude das dificuldades e barreiras na promoção de repatriações e restituições, o que possibilitou experiências digitais no âmbito desse debate. Portanto, o intuito deste artigo é analisar alguns dos desafios apresentados na fortuna crítica sobre repatriação e restituição digitais de coleções museológicas, por meio de uma metodologia descritiva e exploratória com abordagem qualitativa, privilegiando alguns estudos de caso a partir de revisão de literatura. Nossa hipótese é que essa experimentação consiste em um entre-lugar que tem a potencialidade de ser, ao mesmo tempo, causa e efeito de um “giro decolonial”, embora ainda enfrente diversos desafios erigidos pelo sistema-mundo moderno/colonial (Castro-Gómez; Grosfoguel, 2007).

1. O epistemicídio, o racismo e os museus eurocentrados como feridas coloniais

[...] Os mapatas, que foram os estudiosos do reino do Congo, de repente se tornaram bruxos. Os Ngangas Kissi, que eram nossos médicos tornaram-se feiticeiros, os Nganga Nzambi, os Nfumu Mpenzo, que eram sacerdotes, líderes espirituais e responsáveis de coisas sagradas, tornaram da noite para o dia, os satanistas. Os Nganga Mayelle, que foram nossos intelectuais, nossos educadores e

professores, tornaram-se malignos. Foi no dia 3 de abril de 1484, dia do batismo manissoyo, os representantes do Rei NzingaKuwu na costa atlântica congoleza. A cerimônia batismal começou com um grande incêndio na praça central do Soyo, a pedido expresso dos missionários, construtores portugueses, manissoyo mandou queimar todas as estatuetas místicas, todas as máscaras e bastões sagrados, todos os colares e pulseiras beneficentes, todas as figuras protetoras, todas as relíquias da espiritualidade Congo, lançados na fogueira, todos os afrescos sagrados que simbolizava a ancestralidade puristicular Congo do Egito faraônico, em MBanza Congo, tudo queimado, tudo, exceto o tam-tam e outros instrumentos musicais porque tínhamos que cantar e dançar ao redor dessas grandes fogueiras. Aquele dia os conquistadores europeus instalaram maliciosamente a supremacia de sua civilização em todos os cantos e recantos de nossa consciência. (Mumbengi, 2001, p. 1)

Como apontou Didier Mumbengi, ex-ministro da comunicação da República Democrática do Congo, na citação em epígrafe, o período colonial foi marcado pelo epistemicídio de grande parte da população africana, demonizando seus corpos, suas práticas culturais e formas de produção de conhecimento. Leitura que é aprofundada por Leda Maria Martins (2021) quando analisou as estratégias eurocentradas de desqualificação das culturas africanas, que ignoram outros modos de fixação de saberes. Projeto colonial que também violentou os povos indígenas e suas cosmovisões.

Nesses termos, reconhecendo que as práticas de silenciamento e exclusão sobreviveram na longa duração e instauraram a colonialidade como um projeto de dominação, Grada Kilomba (2019) concluiu que “existe um medo apreensivo de que se o sujeito colonial falar, a/o colonizadora/or terá de ouvir. Seria forçada/o a entrar em uma confrontação desconfortável com as verdades da/o ‘Outra/o’” (p. 91). Nesse aspecto, problematiza que “qualquer forma de saber que não se enquadra na ordem eurocêntrica de conhecimento tem sido continuamente rejeitada” (Kilomba, 2019, p. 53).

No livro *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*, Abdias do Nascimento (1978) já denunciava sobre os riscos de mobilizar os conceitos eurocentrados como tentativas de imobilização e fossilização dos elementos vitais das culturas negras, tornando o que ele denominou de uma “forma de etnocídio” (p. 119). Não por acaso ele inaugura o livro com verbetes de dicionários que reconhecem como genocídio a recusa do direito de existência de um grupo racial, político e cultural por meio do

extermínio de seus indivíduos e/ou por meio da destruição de suas expressões culturais, ou seja, aquilo que atualmente denominamos como epistemicídio.

De acordo com Boaventura de Souza Santos (2009), o epistemicídio surge como consequência da intervenção epistemológica e da intervenção política, econômica e militar produzida pelo colonialismo e capitalismo moderno que, impostos aos outros povos, suprimiram os conhecimentos locais, promovendo o aniquilamento dos corpos, psiquês, culturas, territórios e epistemes. Sueli Carneiro (2005) o compreende como um dispositivo de poder ou racialidade que se constituiu para justificar, mascarar, reinterpretar uma prática existente, cumprir uma função estratégica de um determinado momento histórico e/ou criar saberes e discursos para sua própria manutenção:

Ao instituir um novo campo de racionalidade em que relações de poder, práticas e saberes se articulam, um dispositivo, para Foucault, instaura uma prática divisora que primeiramente tem efeitos ontológicos, constituindo sujeitos-forma. No âmbito do dispositivo a enunciação sobre o Outro constitui uma “função de existência” (Carneiro, 2005, p. 39).

Desse modo, o mundo moderno passa a ser operado por instituições e sistemas nos níveis epistemológico, ontológico e ético que funcionam por meio de dimensões principais da realidade, conformando aquilo que Aníbal Quijano (2005) definiu como os três eixos da colonialidade: saber, poder e ser. Essas perspectivas são centradas na classificação social racista que por meio de padrões e práticas sociais impostas a todas(os), afetam o cotidiano da população mundial e destrói a heterogeneidade histórico-estrutural. Nessa leitura, as instituições hegemônicas supostamente universais têm como base o dualismo, a objetificação do corpo e o evolucionismo unidirecional da racionalidade eurocêntrica. Assim, o que não é europeu é considerado inferior e primitivo, causando mudanças drásticas na existência dos povos, principalmente indígenas e negros, “[...] e portanto de seus membros individuais, tanto na dimensão material como na dimensão subjetiva dessas relações” (Quijano, 2005, p.125).

Nesse contexto, as políticas de dominação e regimes de silenciamento são selados por diversas forças que instauraram a ferida colonial como consequência do racismo, marcadas pelo discurso hegemônico que “pone em

cuestión la humanidad de todos los que no pertenecen al mismo locus de enunciación (y a lamisrna geopolítica del conocimiento) de quienes crean los parámetros de clasificación y se otorgan a si mismos El derecho a clasificar” (Mignolo, 2007, p. 34).

Portanto, são forjados três mitos do conhecimento a serem considerados válidos: a universalidade, a objetividade e a neutralidade. Pretensamente universal porque só a supremacia e a hierarquia branca são preservadas como única perspectiva considerada legitimada; pretensamente objetiva por privilegiar temas, paradigmas e metodologias eurocêntricas dominantes; e, por último, pretensamente neutra por assegurar o lugar de poder e autoridade da raça branca sobre as demais através do conhecimento tido como válido e imparcial. Juntos consagraram o museu como um dos guardiões do patrimônio da humanidade e a ciência como sentinela de uma verdade difundida como absoluta. E se o conhecimento e a epistemologia tradicional são colonizadas, “[...] não é somente uma imensa, mas também urgente tarefa descolonizar a ordem eurocêntrica do conhecimento” (Kilomba, 2019, p.53).

A raça como demarcador é mobilizada como justificativa para inferiorizar e menosprezar todo saber advindo das pessoas negras e indígenas. A produção dos enunciados tem na ciência institucionalizada a autoridade para definir o que está dentro da ordem. A partir dessa construção, os referenciais ocidentais determinaram os saberes, símbolos, conhecimentos e acontecimentos considerados legítimos e seus valores histórico, artístico, cultural, metodológico, teórico e/ou discursivo, como sublinhou Sueli Carneiro (2005). Reservando as discordâncias e saberes distintos dos eurocentrados aos porões do esquecimento e à escravização, o epistemicídio se tornou aliado do genocídio, acorrentando os corpos e subjetividades indígenas, africanas e afro-brasileiras. Resultados da fabricação do não-ser (Carneiro, 2005), as pessoas negras e indígenas foram destituídas de suas agências e humanidades:

[...] o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de deslegitimação do negro como

portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da auto-estima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado (Carneiro, 2005, p.97).

Todavia, os efeitos do epistemicídio não se restringem ao período colonial, se adaptando por meio de múltiplos mecanismos de hierarquização e de exclusão. Nessa lógica, os museus e a ciência se tornaram algumas das ferramentas que contribuíram para a justificação e manutenção dessas políticas, elegendo a cor da pele como estatuto e a branquidão como parâmetro:

A partir de princípios do século XIX, o desenvolvimento dos museus no resto do mundo é um fenômeno puramente colonialista. Foram os países europeus que impuseram aos não europeus seu método de análise do fenômeno e patrimônio culturais; obrigaram as elites e os povos destes países a ver sua própria cultura com olhos europeus. Assim, os museus na maioria das nações são criações da etapa histórica colonialista. [...] A descolonização que se registrou mais tarde foi política, mas não cultural; pode se dizer, por conseguinte, que o mundo dos museus, enquanto instituição e enquanto método de conservação e de comunicação do patrimônio cultural da humanidade é um fenômeno europeu que se difundiu porque a Europa produziu a cultura dominante e os museus são uma das instituições derivadas dessa cultura (Varine, 1979, p.12-13).

Ao longo dos séculos, essa lógica justificou os saques e roubos aos continentes, como produziu narrativas históricas, artísticas e científicas que legitimaram o epistemicídio e o racismo. Nesse processo, o museu “universal” foi construído pela ordem vigente colonial a partir dos escombros e violações promovidas contra a África e as Américas e retroalimentado pelo capitalismo racial, patriarcal e extrativista, apesar de tentarem “[...] limpar a história do museu de qualquer suspeita, de qualquer cumplicidade com o racismo e o imperialismo” (Vergès, 2023, p.16). Essas estratégias produziram espaços de exclusão e diferenciação social, criando uma leitura do mundo com base em “[...] restos mortais, objetos roubados, saqueados ou adquiridos de forma desonesta, privando seus povos e comunidades de seu luto e suas riquezas” (p.24).

[...] o mundo colonizador também não foi uniforme; mas as culturas imperialistas se infiltraram nos imaginários e nas mentalidades,

especialmente pelas artes e pela ciência. Se a criação do museu universal tinha intenção de ser um progresso, devolvendo ao povo o que havia sido tomado dele pelos poderosos, em pouco tempo seu acervo passou a se apoiar numa política de confisco, pilhagens e abusos que só se intensificou com a colonização. No decorrer de sua história, o museu universal revelará a sua cumplicidade com o contrato racial (Vergès, 2023, p. 139).

Jéssica Müller e Rodrigo de Sousa (2021) destacaram que “[...] as diferenças abissais entre Norte e Sul são intensificadas pela dependência epistêmica, que se reflete na ausência de autonomia para produzir as próprias bases teóricas e na validação do discurso científico” (p. 10). O Sul Global reproduz e importa, muitas vezes, o conhecimento do Norte Global – teorias, críticas e temáticas tidas como universais e desincorporadas -, o que gera práticas de epistemicídio. Todavia, a despeito dessa configuração, muitas estratégias de resistência e fissuras foram construídas visando o enfrentamento do epistemicídio e do racismo, conforme sublinhou Leda Maria Martins (2021):

[...] apesar de toda a repressão, o que a história nos ostenta é que, por mais que as práticas performáticas dos povos indígenas e dos africanos fossem proibidas, demonizadas, coagidas e excluídas, essas mesmas práticas, por vários processos de restauração e resistência, garantiram a sobrevivência de um corpo de conhecimento que resistiu às tentativas de seu total apagamento, seja por sua camuflagem, por sua transformação, seja por inúmeros modos de recriação que matizaram todo o processo de formação das híbridas culturas americanas e essas práticas, paralelas ao exercício da escrita, privilégio de poucos, formataram as novas culturas e sociedades das américas, com um processo de mútua influência [...] ainda que, na ordem dos poderes, nem sempre tenham gozado – ou gozem – da mesma legitimidade, reconhecimento e primazia (Martins, 2021, p. 35).

Isso nos faz lembrar os argumentos de Françoise Vergès (2023) quando problematizou a decolonização no âmbito dos museus. A autora se refere às transformações urgentes a serem promovidas nos museus, entendidas como uma desordem absoluta. Abordagem que deve atingir não apenas a curadoria, a preservação e a conservação das obras ou a produção de exposições, como também as condições de trabalho das/os diferentes profissionais para que “[...] sejam plenamente respeitadas; onde as hierarquias de gênero, classe, raça, religião sejam questionadas” (Vergès, 2023, p.15).

Essas problematizações têm conquistado ressonância no campo dos museus, das coleções e das Museologias, marcadas por processos que questionam discursos pautados na colonialidade e que reconhecem a diversidade epistêmica, resultando nos pressupostos decoloniais destacados pela pesquisadora Deborah Silva Santos (2021), quando admitiu que o debate decolonial “[...] trouxe para o primeiro plano a questão da raça e do racismo, a redução das injustiças e desigualdades, reforçou a participação comunitária e reconheceu novas práticas de preservação da memória” (p. 7). Nesse contexto, tensionamentos sobre a legitimidade da posse dos bens culturais e um debate sobre questões éticas da representação e musealização têm impactado o campo simbólico, a exemplo das demandas pela restituição e repatriação de acervos museais produzidos no âmbito das violências coloniais e/ou constituídos sob os argumentos da colonialidade.

A restituição e a repatriação de acervos museais como giros decoloniais

[...] a quem pertencem os objetos, artefatos e coleções expostos nos museus espalhados ao redor do mundo? O que pode ser caracterizado como patrimônio “da humanidade”? O que fazer com os constantes pedidos de repatriação de restos mortais que estão nos acervos dos museus? O que significa, hoje em dia, falar de autenticidade e direito à propriedade sobre as peças, fragmentos, narrativas e representações da alteridade traduzidos pelos objetos nestas instituições? (Silva, 2019, p. 235).

A partir do século XX, os bens patrimoniais que resultaram de espólios e foram extraídos das nações coloniais se tornaram alvo das reivindicações das/os legítimas/os proprietárias/os, sejam elas/es comunidades indígenas, africanas, afro-brasileiras, líderes e/ou governos, principalmente de países do Sul Global. Na luta contra um passado de esquecimento, contradições e descontinuidades, as sociedades pós-coloniais e pós-independência reivindicam outras formas de patrimonialização. Esse processo de restituição e repatriação de acervos museais envolve, sobretudo, os museus europeus por terem:

[...] em grande parte formados a partir de espólios (sejam aqueles referentes à dominação colonial ou aqueles relativos à presa de guerra), da aquisição de objetos e coleções (especialmente de

artefatos etnográficos e de espécimes botânicos, zoológicos e minerais) derivadas de expedições científicas (oficiais e particulares) e da incursão de indivíduos (Borges; Botelho, 2010, p.2).

Durante a colonização, objetos e pessoas provenientes da África, Ásia e das Américas foram integradas/os às coleções museológicas e categorizados como exóticos, bizarros e monstruosos pelos europeus, através da expropriação, reterritorialização e ressignificação desses artefatos, pessoas e restos mortais:

Como resultado da “animalização científica do outro”, representado, sobretudo, por pessoas que haviam nascido com características fora do padrão europeu de brancura e do que se imaginava ser a perfeição física e por populações oriundas, principalmente, da África, da Ásia e da Oceania (mas também partes da América e até mesmo do Leste Europeu), a partir da segunda metade do século XIX e até certa altura do século XX, seres humanos foram sistemática e comumente exibidos em museus, teatros, zoológicos, circos, feiras e instituições científicas. Não raro, eram exploradas as similaridades destes com animais, sendo que muitos chegaram, inclusive, a ser exibidos junto com eles (Koutsoukos, 2020, p. 21-22).

Em virtude dessas múltiplas violências, Luiz Carlos Borges e Marília Braz Botelho (2010) compreendem que os processos de restituição e repatriação devem envolver não só as questões técnica e jurídica, mas também a ética e política por causa da legitimidade da posse. Quanto às práticas éticas, o Conselho Internacional de Museus (ICOM) regulamentou o Código de Ética para Museus que estabelece o:

[...] compromisso com as práticas éticas em museus, com a luta contra o tráfico ilícito, pelo apoio à restituição de bens culturais às comunidades de origem, preferencialmente através da mediação, e pela adoção de um conceito amplo de Patrimônio Universal, que inclua, em especial, o respeito pela diversidade cultural das comunidades ligadas a este patrimônio (ICOM Brasil, 2009, não paginado).

Além disso, também institui normas para a prática profissional e atuação dos museus sobre a aquisição, coleta, pesquisa, mostra e/ou exposição, que envolvam materiais culturais sensíveis, restos humanos e objetos sagrados. Nesse bojo, acrescenta que, uma vez identificada a procedência, devem respeitar “[...] os interesses e as crenças dos membros da comunidade, dos grupos religiosos ou étnicos de origem” (ICOM Brasil, 2009, não paginado),

como também à dignidade humana de todos os povos. Com relação à remoção prevê que “[...] deve responder com diligência, respeito e sensibilidade às solicitações de retirada, pela comunidade de origem” (ICOM Brasil, 2009, não paginado)

Como afirma Vergès (2023), “o que está mais amplamente em jogo nos movimentos que transformam o museu ocidental, dito universal, num terreno de contestação é a possibilidade de sua decolonização” (p. 16). Mas, como seriam o perfil, as prioridades institucionais, as estratégias de gestão e a comunicação desse museu? Para Vergès (2023):

É se perguntar se elementos do museu universal devem ser mantidos e por quê, ver o que já propõem os museus comunitários, os museus efêmeros, os coletivos de artistas e ativistas, e mergulhar nas estéticas anticoloniais, antifacistas, anti-imperialistas, feministas, *queer* e indígenas. Não é fechar o futuro; muito pelo contrário, é abri-lo; irmos além da crítica a instituição existente para pensar no que serão as nossas instituições decoloniais, feministas, antirracistas, anticapitalistas e anti-imperialistas (Vergès, 2023, p. 25).

Nos últimos anos, a repatriação de restos mortais e de bens culturais incorporados em museus que tiveram suas coleções formadas a partir da colonização se tornou uma demanda premente por parte de muitos grupos e países. As epistemologias decoloniais contribuíram para uma maior visibilidade para esse debate e atualmente são evidenciadas a participação e a colaboração das comunidades implicadas diretamente com esses objetos – para muitas delas vistos como ancestrais e/ou detentores de agências -, para repensar a salvaguarda, o uso e o acesso dos acervos que se encontram sob o domínio de museus nacionais e internacionais. Por essa razão, compreendemos essas ações como propulsoras do “giro decolonial”, como “o movimento de resistência teórico e prático, político e epistemológico, à lógica da modernidade/colonialidade” (Ballestrin, 2013, p. 105).

De forma geral, o termo repatriação é utilizado quando se refere “[...] às reivindicações entre diferentes países, ao invés de restituição, utilizado para se referir a deslocamentos dentro do mesmo território ou como medida compensatória” (Costa; Pires, 2020, p. 2). Do mesmo modo, o termo arquivo expatriado é visualizado:

[...] como conceito operatório para conjuntos informacionais arquivísticos que se encontram na custódia de um ou mais organismos, públicos ou privados, independentemente do âmbito jurisdicional, devido a conjunturas que não permitiram a sua manutenção íntegra junto da comunidade ou no território de origem e que são objetos de contestação para restituição. (Macedo, 2017, p.4)

A repatriação geralmente é reivindicada em decorrência de três situações: 1) pilhagem e tráfico ilegal; 2) apropriações ocasionadas pelas guerras e ocupações; e 3) pilhagem proveniente do período colonial. A terceira situação, importante ao estudo realizado neste artigo, se refere ao patrimônio cultural dos grupos sequestrados e violentados. No caso nacional, quando esses acervos foram retirados de suas comunidades de origem, esse pedido de devolução é denominado de restituição. No âmbito museológico, Karine Costa e Kimberly Pires (2020) destacam o conceito de “desmusealização” de acervos, para se referir a devolução de objetos aos contextos originais, destacando a opção “por utilizar o termo repatriação quando mencionarmos as reivindicações entre diferentes países ao invés de restituição, utilizado para se referir a deslocamentos dentro do mesmo território ou como medida compensatória” (p. 1).

José Ângelo Faria (2023) destaca o debate terminológico e informa que o Comitê Intergovernamental para a Promoção da Devolução de Bens Culturais aos Países de Origem ou sua Restituição em caso de Apropriação Ilícita, criado pela UNESCO em 1978, optou pelo termo “retorno” como uma terminologia considerada “neutra”:

O termo “restituição”, que é preferido pelos países de origem, implica uma aquisição ilegal e, portanto, é rejeitado pelos países ditos “de mercado”. “Devolução” sugere um ato de disposição voluntária, o que, por sua vez, contraria a concepção legal dos países de origem. “Repatriamento” sugere uma conexão natural entre um objeto e um estado ou comunidade nacional, mas isso não corresponde necessariamente às condições geográficas ou demográficas atuais (Faria, 2023, p. 508).

Atualmente há princípios do direito consuetudinário internacional que regem o padrão dos tratados e acordos bilaterais internacionais sobre a proteção e a repatriação de bens culturais, como nos diz Laureano Macedo (2017):

(i) o Estado predecessor transfere ao Estado sucessor os arquivos necessários para o exercício da sua soberania e continuidade de negócio; (ii) os arquivos expatriados em contexto de descolonização devem ser devolvidos ao território onde foram originariamente produzidos e acumulados; (iii) os arquivos de território que foram expatriados em contextos de guerra devem ser devolvidos no fim das hostilidades ao território originário onde se deu o conflito; (iv) os arquivos em contexto de ocupação provisória por autoridades militares permanecem propriedade da força ocupante. Estes critérios sustentam-se em preceitos arquivísticos baseados no princípio da proveniência, como a soberania retroativa, proveniência territorial e pertinência funcional e na inalienabilidade (Cox, 2017; Kecskeméti, 2017). Há, contudo, problemas de operacionalização da restituição, sobretudo quando a transferência de arquivos para a metrópole se realizou no passado *ope legis* e não é reconhecida atualmente pela comunidade, num contexto pós-colonial e pós-nacionalista (Macedo, 2017, p. 4).

No caso do patrimônio cultural africano, entre os exemplos figuram o do Museu Real da África Central, de Tervuren, na Bélgica, que detém a maior coleção com artefatos da África Central, proveniente de saques e violências realizadas por expedições militares do rei Leopoldo II (1835-1909), no Congo. Muitas dessas instituições europeias se negam a repatriar aos países de origem os objetos obtidos durante o período colonial, amparados em um discurso de maiores condições de conservação e segurança proferidas pelas nações saqueadoras.

Há também a solicitação de repatriação do acervo dos Bronzes de Benin, produto de saques promovidos por soldados britânicos, em 1897. Desde 1960, após a Nigéria conquistar a independência, que a solicitação para a devolução dos objetos vem sendo negociada com os museus europeus. Grande parte do acervo que está atualmente no Museu Britânico são esculturas, placas e ornamentos criados para homenagear os ancestrais de reis e rainhas do Reino do Benin, atual Nigéria. Segundo Karine Costa e Kimberly Pires (2020), o presidente francês Emmanuel Macron, em 2017 considerou a devolução permanente ou temporária desses objetos salvaguardados pelos museus franceses à África subsaariana. Após relatório realizado sobre o histórico e a viabilidade de repatriação dos artefatos, em 2018 houve a devolução ao Benim de vinte e seis objetos que estavam no Museu do Quai Branly, em Paris. Mas, muitos desses artefatos ainda se encontram no *Smithsonian Institution*, no *Metropolitan Museum of Art*, na

Universidade de Cambridge e no Museu Humboldt Forum, inaugurado em Berlim, em 2020, que possui em suas coleções 24 mil objetos roubados da África, Ásia e Oceania:

O próprio prédio do museu é uma réplica que apaga o que aconteceu no passado e, conseqüentemente, reabilita a época dos monarcas, porque reproduz o palácio de Frederico, o Grande, que foi bombardeado pelos aliados e depois foi transformado em Palácio do Povo sob o governo da Alemanha Oriental. Os museus europeus são depósitos de ladrões, e a colonização foi uma oportunidade ímpar de cometer saques com legitimidade total (Vergès, 2023, p. 29).

No caso de objetos oriundos do Brasil, em especial artefatos indígenas, podemos citar a reivindicação dos povos Tikuna, em 1997, ao Museu da Ciência da Universidade de Coimbra e ao Museu Maynense da Academia das Ciências de Lisboa para a devolução das máscaras Jurupixuna. Também a restituição, em 1986, do machado de pedra semilunar Kàjrê, aos povos Krahô, que na época fazia parte do acervo do Museu Paulista da Universidade de São Paulo, retornando para a Aldeia Pedra Branca, no Tocantins. O processo de devolução foi finalmente encerrado em 1989, quando a comunidade indígena ganhou a causa:

A relação dos Krahô em Pedra Branca com a machadinha passava do *status* "real" ao ser exteriorizada, e assim tornava-se legítimo questionar se o museu seria o lugar de excelência para a preservação da memória do grupo, e sobretudo da *kâjrê*. Tornam-se explícitos neste momento dois projetos distintos, ainda que relacionados, de produção de memórias sociais: uma da Nação, outro dos Krahô (Melo, 2010, p. 66).

Outro exemplo é a repatriação do Manto Tupinambá pelo *Nationalmuseum*, o Museu Nacional da Dinamarca, que fez parte da coleção etnográfica da instituição europeia desde 1689 e foi integrado ao acervo do Museu Nacional no Rio de Janeiro. Hoje, na Europa existem outros mantos do século XVI e XVII distribuídos em museus da Dinamarca, Suíça, Bélgica, França e Itália. No caso do museu dinamarquês, o processo de devolução durou cerca de dois anos e foi mediado pelo embaixador do Brasil na Dinamarca, Rodrigo de Azeredo Santos, no momento em que povos originários dos continentes espoliados estavam requerendo da Europa à repatriação dos seus acervos. Esse movimento foi impactado pelas reivindicações da Cacica

Maria Valdelice Amaral de Jesus, do Cacique Rosivaldo Ferreira da Silva, líder dos Tupinambás de Olivença, do município de Ilhéus (BA), e da direção do Museu Nacional do Rio de Janeiro. Após o diretor conceder parecer favorável, os pedidos foram encaminhados aos membros do conselho do museu dinamarquês que recomendaram a doação do objeto ao Ministério da Cultura da Dinamarca. Em 31 de maio de 2023, o ministro Jakob Engel-Schmidt autorizou o retorno do manto ao Brasil para ser integrado ao Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro (Faria, 2023; Bevilacqua; Corrêa Filho, 2023).

Apesar de outras reivindicações terem ocorrido anteriormente, a primeira manifestação que teve ressonância ocorreu durante a Mostra do Redescobrimiento: Brasil 500 Anos, em São Paulo, no ano 2000, que ironicamente estabelecia como viglância comemorativa a data do “descobrimiento”, contrariando a história dos povos originários que sofreram com o genocídio e a subjugação promovida na invasão do território pelos portugueses. O manto Tupinabá do Museu Nacional da Dinamarca integrou a exposição e, após Dona Nivalda Amaral, uma representante do povo Tupinambá de Olivença, na região do sul da Bahia, reconhecer o manto cerimonial sagrado, ocorreu uma mobilização dos indígenas que exigiram a repatriação, visto que para a comunidade o objeto garantiria a sobrevivência dos povos indígenas tanto no âmbito histórico quanto espiritual (Borges; Botelho, 2010; Faria, 2023).

No âmbito de algumas comunidades de terreiro no Brasil também é possível perceber as demandas por restituição dos acervos que, até a primeira metade do século XX, foram retirados à força pela polícia como provas da prática de “baixo espiritismo”: “sortilégios”, “feitiçarias” e “curandeirismos” conforme disposição no Código Penal de 1940. Beatriz Góis Dantas (2014) destaca, nessa conjuntura, objetos afro-religiosos existentes em museus de polícia e em alguns dos Institutos Históricos e Geográficos, fruto da destruição e perseguição aos terreiros.

Um dos primeiros casos de restituição ocorreu em 2005, quando o Instituto Geográfico e Histórico da Bahia devolveu a cadeira de Jubiabá ao

Terreiro Mokambo, em Salvador. A partir de um comodato, o trono religioso foi entronizado e sacralizado no Terreiro e no Memorial Kisimbîê, após noventa e cinco anos (Almirante, 2005).

Em 2020, após intensa mobilização de lideranças de religiões de matriz africana na campanha “Liberte o Nosso Sagrado”, também foram restituídos 519 objetos, sequestrados via perseguição aos terreiros de Candomblé e Umbanda, que estavam no Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro. As lideranças afro-religiosas decidiram que esses objetos deveriam ser abrigados no Museu da República, mediante uma gestão compartilhada (Oxum *et. al.*, 2021).

Também é digno de nota as demandas de repatriação de objetos oriundos de guerras e conflitos armados. Entre nós, um dos casos mais conhecidos é o canhão El Cristiano, forjado a partir dos sinos das igrejas paraguaias e capturado pelo Exército Brasileiro como troféu na Guerra do Paraguai (1864-1870), integrando o acervo do Museu Histórico Nacional. Desde 2010 iniciaram as tratativas para o processo de repatriação ao Paraguai, porém ainda sem sucesso⁴.

A repatriação e a restituição consistem em formas do patrimônio cultural ser reapropriado e ressignificado por suas comunidades, não só garantindo o acesso à herança cultural, mas permitindo a reconstrução e fortalecimento dos vínculos, tornando-se estratégias de resistência:

[...] outro movimento, muito promissor, iniciado por comunidades subalternas e minorias, de criação de museus que preservam narrativas, objetos, sons, imagens, memórias e histórias; que reafirmam que vidas negras, palestinas, indígenas e racializadas contam; que transmitem sonhos e lutas; que protegem arquivos, objetos e documentos contra o apagamento, a destruição e o roubo. [...] Essa necessidade de transmissão transgeracional e preservação não é nostálgica nem melancólica. Ela resiste ao discurso

4 Jaqueline Hoiça e Sandra Camargo Guedes (2021) destacaram a repatriação ao Paraguai de objetos oriundos do conflito armado, realizada pela Argentina e pelo Uruguai. No contexto brasileiro, também sublinharam que “as primeiras devoluções datam da década de 1970 e ocorreram em meio às negociações da construção da Usina Hidrelétrica de Itaipu, na fronteira entre Brasil e Paraguai. Entre 1975 e 1980 diferentes troféus que compunham o acervo do Museu Histórico Nacional (MHN), no Rio de Janeiro, foram devolvidos ao Paraguai. Entre os objetos mais significativos cita-se o chamado Álbum de Ouro, livro que pertenceu a Solano López e que contém assinaturas de mulheres paraguaias que contribuíram com doações para os esforços de guerra, além da espada do Marechal. No período, também foi devolvido ao Paraguai um lote de trezentos documentos que se encontravam na Biblioteca Nacional” (p. 4).

universalista abstrato tentando situar objetos, sons, imagens e memórias no ambiente vivo, evitando transformá-los em “arte” inevitavelmente destinada ao mercado (Vergés, 2023, p. 42).

Surgem como desobediência epistêmica que as comunidades marginalizadas assumem para romper com a lógica da colonialidade e suas estruturas de poder e controle. Principalmente no Brasil, um país que, como destacam Maritana Bevilacqua e Cláudio Corrêa Filho (2023), “[...] 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” (p. 96), a reapropriação e a restituição dos artefatos é um modo de reescrever a história e circular saberes a partir do Sul Global, uma tentativa de superação do contexto imposto por esse binômio, através das expressões da decolonialidade.

Museus e repatriação/restituição digital: estratégias de reparação simbólica?

[...] os museus virtuais têm potencial em disseminar a informação e, em específico, no caso de obras adquiridas de forma indevida, a capacidade de localizar objetos antes desconhecidos pelos proprietários (Martins, 2019, p. 302).

Na atualidade, plataformas de museus virtuais permitem que objetos e documentos digitais sejam organizados e disponibilizados na internet. Através de métodos e novos dispositivos tecnológicos que transcendem as mídias tradicionais, permitem que o usuário possa acessar o conteúdo por diversos meios, ultrapassando as fronteiras do espaço e tempo: “[...] uma outra poética para lidar com uma nova política arquivística e discursiva em nome da memória e do patrimônio da humanidade” (Silva, 2019, p.73).

[...] museu virtual se descolou de uma subcategoria de museu tradicional interativo para uma liberação em relação ao objeto original abrindo novas possibilidades para inclusão, comunicação e acesso remotos, trazendo uma espécie de nova “aura” digital. (Martins, 2019, p.307)

Para Charles Martins (2019), o museu digital também pode assumir responsabilidades junto às comunidades herdeiras dos acervos, se inserindo nos debates sobre repatriação digital ou reunificação virtual de coleções por

meio das tecnologias de digitalização, seja no contexto internacional ou intranacional em casos da impossibilidade da transferência física de documentos ou acervos expatriados. Muitas vezes, o digital é utilizado como estratégia para que os grupos expropriados possam cobrar reparação simbólica e indenização às violações de direitos, causados pelas nações que se apropriaram indevidamente dos seus artefatos.

Como aponta Jamile Silva (2019, p. 238), é nesse cenário “que se reconfiguram os museus digitais, seus espaços, sua nova territorialidade, virtualidade e interatividade, suas políticas e práticas enquanto expressão de uma nova cartografia do passado”. Movimento que se assemelha ao Ciberativismo, nos termos destacados por Luzi Borges (2022), ou seja, um campo em que a lógica do digital em rede busca por conexão ancestral e circula nos espaços do sagrado, visando aprendizagens plurisinguulares. Uma nova forma de promover o empoderamento e a resistência na luta por acionar e articular conhecimentos e informações emancipatórias. Aqui os dispositivos tecnológicos atuam como lugares de pertencimento e identificação para “[...] desconstruir estigmas de pertencimentos relacionados às questões raciais e étnicas” (Borges, 2022, p.68).

O conceito envolve disputas do patrimônio cultural tanto no quesito de acesso aos bens culturais, quanto à propriedade legal, visto que um país ficaria com os originais e o outro com as cópias. Além disso, a salvaguarda de um objeto exige a responsabilidade pela proteção física da informação e, uma vez interrompida essa custódia, há uma ameaça a autenticidade e integridade do documento:

Estamos perante um problema de restituição de bens arquivísticos e de acesso à informação em contexto intranacional. Desde à produção de instrumentos de pesquisa (IDD) até à microfilmagem e à digitalização, persiste a discussão quer sobre a repatriação física (Cox, 2017) quer sobre reunificação digital [...], alguns estudos têm incidido sobre a repatriação de arquivos no quadro da diplomacia cultural internacional (Auer, 1998; Georgiou, 2016; ICA/CIA, 2005; United Nations, 2015), mas são escassos os casos de restituição de bens culturais a nível intranacional (Fishman, 2010; Gattinger& Saint-Pierre, 2008). Até que ponto a repatriação por via digital é fungível com o retorno dos bens culturais à comunidade de origem? (Macedo, 2017, p. 2).

No Brasil, podemos citar como exemplo a restituição digital do acervo Baniwa do rio Ayari, no Alto Rio Negro, que se encontra atualmente no Museu Paraense Emílio Goeldi. As coleções etnográficas do início do século XX estão preservadas na Reserva Técnica Curt Nimuendajú, no Pará, e possuem ao todo 700 objetos. Os Baniwa, assim como outros grupos indígenas da região, apresentaram interesse na restituição dos objetos etnográficos e no conhecimento das coleções, como apontam Shepard Júnior *et al.* (2017). Em 2012, durante a atividade de restituição digital preliminar realizada pelo Museu Paraense Emílio Goeldi, com o registro do acervo Koch-Grünberg, os Baniwa apontaram questões sobre a prática museológica, as rupturas e continuidades do acervo com o passado indígena. Demonstraram que a restituição virtual, sem a restituição do acervo físico para a comunidade originária, pode gerar debates sobre pertencimento, revolta e “[...] desconforto com o contexto colonial da aquisição deles, em especial peças consideradas sagradas” (Shepard Júnior *et al.*, 2017, p. 780-781). Por essa razão, há uma urgência dos (as) profissionais de museus brasileiros repensarem as solicitações de restituição do acervo e o acesso a esses objetos. Isso tornaria a restituição digital um exercício inicial para o conhecimento do acervo e uma atitude política que pode contribuir para a repatriação e para a restituição da cultura material, além da problematização sobre o modo como os museus têm tratado as acervos sagrados:

Enquanto povos e comunidades desejam dar um novo sopro de vida, uma sepultura ou uma nova espiritualidade aos objetos, o museu universal continua a vê-los como signos étnicos. Quando a poeta afro-americana Jayne Cortez declara que “o Museu quer a nossa arte, a nossa cultura, a nossa presença como visitantes...mas não nos quer”, ela resume o que é esse movimento de mudar para não mudar nada” (Vergès, 2023, p.98).

Outro exemplo, voltado à memória e patrimônio cultural africano e afro-brasileiro, é a Rede Afrodigital de museus. Atualmente essa Rede de pesquisa é formada por museus que englobam instituições presentes nos estados da Bahia, Pernambuco, Maranhão, Rio de Janeiro e Mato Grosso, além da estação de Portugal. A rede tem como um dos seus pilares a repatriação digital de acervos, com a intenção de fazer o intercâmbio e a digitalização de

documentos sobre a diáspora africana, os estudos africanos e as relações étnico-raciais no país, entre agentes e instituições internacionais e nacionais. Jamile Silva (2019), ao evidenciar o Museu Afrodigital da Universidade Federal da Bahia, integrante da rede, destaca como o digital pode contribuir para a reinvenção de “práticas discursivas e de sentido no tocante aos modos de se fazer etnografia e no trato com a memória dos (sobre)viventes do Atlântico Negro e suas gerações” (p. 239), concebendo a existência de três pilares: “generosidade digital, isto é, a ideia de um museu construído a partir de doações e da participação popular; repatriação digital, ou seja incentivo a que os arquivos retornem a seus locais de origem e reflexão sobre a memória das populações” (p. 239).

Nesse aspecto, o Museu Afrodigital da Universidade Federal da Bahia intenta recuperar esse acervo através do código binário e possibilitar a decolonização da memória e da imagem da população negra por meio de registros audiovisuais. Além disso, questiona a política patrimonial, propõe a gestão coletiva da memória com o uso e cooperação de plataformas e tecnologias digitais, proporcionando a partilha de outros saberes e a “[...] ética no trato com a documentação de povos ex-colonizados” (Silva, 2019, p. 242). Todavia, Jamile Silva (2019) enumera alguns desafios que a repatriação digital terá que resolver: 1) o diálogo com as comunidades que originalmente produziram os acervos; 2) a possibilidade de criar novas narrativas; e 3) propriedade intelectual e custódia dos originais.

A restituição digital de acervos que integram a Coleção Mário de Andrade realizada pelo Museu Afrodigital – Estação Pernambuco em parceria com o Museu da Abolição e o Centro Cultural São Paulo (CCSP) é outra iniciativa. A coleção de bens oriundos dos terreiros de Recife sob a guarda do Centro Cultural São Paulo, consiste em objetos coletados entre os anos de 1938 e 1940, alvos de perseguições, apreensões e repressão policial, e doados para o Departamento de Cultura de São Paulo, por ocasião da Missão de Pesquisas Folclóricas, liderada por Mário de Andrade. Para Charles Martins (2019, p. 302), “[...] a Galeria Digital se tornou um ponto de aproximação e tensão no debate entre acervo virtual e acervo físico despertando o desejo das

comunidades de restituírem os objetos que pertenceram aos seus antecedentes”, suscitando debates acerca da virtualização do acervo e da materialidade.

Os museus virtuais se tornaram veículos importantes para a disseminação da informação. Quando nos referimos às obras retiradas de seus grupos produtores, os museus virtuais têm a potencialidade de favorecer a localização dos bens culturais “[...] empoderando as comunidades de origem para formalizar o seu pedido de restituição perante o museu” (Martins, 2019, p. 302). Se para os profissionais da informação, a ferramenta possibilita a pesquisa da coleção, para as comunidades, vítimas de múltiplas violências, serve para levantamento de dados sobre a história – aquisição e procedência dos objetos confiscados, bem como para construir outras narrativas (Martins, 2019), além de denunciar o epistemicídio. Nesse aspecto, o pesquisador apresenta alguns desafios no âmbito da restituição (e da repatriação) digital de coleções:

Também esses – já não tão – novos Museus Digitais trazem outros desafios para aqueles que, como nós, estão acostumados ao trato com documentos e memória: como fica a questão da propriedade intelectual? Do direito digital? Da custódia dos originais? Como proceder à repatriação digital, ou seja, o incentivo a que os arquivos retornem a seus locais de origem? Como assegurar não somente sua preservação, mas desenvolver dispositivos para visitação que articulem a experiência tátil, emocional, lúdica e intelectual sem perder a fruição estética? Como incentivar o desenvolvimento de plataformas e softwares específicos para gestão de patrimônio museológico em ambientes open access e livre? Como esperar que esses museus digitais ajudem a, não apenas objetivar a memória, mas estimule a criação de redes interinstitucionais e inter-geracionais para também subjetivar a memória de grupos historicamente ausentes dos lugares de legitimação da memória? (Martins, 2019, p. 242).

Nesse contexto, ao discutir sobre a origem dos acervos, o ICOM Brasil (2009) estabelece nos itens 6.1 e 6.2 a devolução e a restituição dos bens culturais que:

[...] Os museus devem estar preparados para iniciar a discussão sobre a devolução de bens culturais a um país ou povo de onde se originem. Esta ação deve ser feita de maneira imparcial, baseada em critérios científicos, profissionais ou humanitários e sob a legislação local, nacional e internacional aplicável, ao invés de ações governamentais ou políticas. [...] Quando um país ou povo de origem busca a restituição de um objeto ou espécime que tenha sido

exportado ou transferido violando os princípios estabelecidos nas convenções internacionais e nacionais, e demonstrar que este objeto ou espécime faz parte do patrimônio cultural ou natural daquele país ou povo, o museu envolvido, se for legalmente autorizado para isto, deve tomar as providências necessárias para viabilizar esta restituição (ICOM Brasil, 2009, não paginado).

Esse debate sobre a possibilidade de restituição dos objetos aos seus produtores e descendentes dialoga com uma afirmação de Françoise Vergès (2023, p.39): “sobre as restituições/repatriações, minha posição é clara: elas devem ser incondicionais, quer se trate de objetos africanos (são 90 mil nos museus franceses!), asiáticos, das Américas, do Pacífico ou do Caribe”. Para Vergès (2023), as recomendações dos museus europeus, que na verdade são exigências e restrições que tornam inviáveis a recuperação dos bens, são a prova de que o patrimônio, a cultura e a arte ainda são utilizados como mecanismos de poder e status das nações do Norte global em prejuízo ao Sul Global. Nesse aspecto, as histórias dos objetos roubados, seja no âmbito nacional ou internacional, comprovam que “os/as europeus/eias não são os/as guardiões/ãs legítimos/as e universais desses tesouros. Eles/as podem ser solicitados/as e convidados/as a contribuir para o estudo e a conservação dos objetos, mas não podem impor condições” (Vergès, 2023, p.41).

Uma afirmação que pode ser utilizada também como justificativa para validar os pedidos de restituição dos bens culturais das comunidades indígenas e afro-brasileiras em instituições brasileiras, cuja aquisição resultou de violências físicas e simbólicas, para além da possibilidade de uma retórica da perda (Gonçalves, 1996) em virtude da falta de condições técnicas para a salvaguarda das coleções ou do argumento de que os museus são os locais mais adequados para essa salvaguarda. Problematizar essa retórica é fundamental para entendermos como se constrói o racismo e o epistemicídio (Carneiro, 2005) no âmbito das instituições e como, ao longo dos séculos, essas táticas se camuflaram em discursos de preservação.

Nesse debate, a repatriação digital e a restituição surgem como mecanismos possíveis no processo de emancipação das comunidades, como práticas que podem potencializar o reconhecimento das coleções, sua reconexão com a ancestralidade e se tornar, e caso assim desejarem, um

movimento inicial para a devolução física dos acervos aos grupos que foram expropriados.

Considerações finais

Este artigo esboçou uma síntese de algumas questões envolvendo a repatriação e a restituição de coleções museológicas relacionando-as ao debate sobre as epistemologias decoloniais e evidenciando alguns dos desafios quando essas experiências são realizadas no âmbito digital.

Embora sejam inegáveis os debates éticos e as discussões sobre a legitimidade das demandas dos grupos diretamente relacionados às coleções, compreendendo com um direito humano, alguns dos enfrentamentos são comuns às restituições físicas e digitais – também entendidas como portadoras de outras materialidades. Como exemplo, é possível destacar as barreiras jurídicas, as dificuldades de reconstruir os itinerários dos objetos, a comprovação das motivações que resultaram na incorporação das coleções aos museus e a própria colonialidade do saber que estruturalmente reproduz posições e disposições a partir do epistemicídio e do racismo como projetos.

José Ângelo Farias (2023) destaca que o instrumental jurídico não oferece soluções satisfatórias no âmbito do debate internacional sobre repatriação de acervos, reconhecendo que “a análise dos direitos das comunidades indígenas, à luz da ordem jurídica, transplantada das antigas metrópoles, é particularmente inadequada” (p. 523). Do mesmo modo são necessárias políticas públicas para coleções digitais no campo das restituições.

No âmbito da repatriação e da restituição digital de coleções, algumas autorias sublinham outros desafios a exemplo das discussões sobre propriedade intelectual, direitos digitais, custódia dos originais, ressonâncias da restituição para a gestão das coleções e acesso (Martins, 2019; Silva, 2019). Embora a restituição digital possa ser um caminho significativo para o conhecimento e difusão dos acervos e também ser uma solução provisória, visando uma restituição posterior das coleções, não podemos esquecer, conforme destacou Milene Chiovatto (2022), de que “[...] não basta a divulgação de imagens e informações sobre as coleções, e que muito ainda há

que ser desenvolvido para propiciar uma dinâmica mais participativa, inclusiva e dialógica” (p. 1). A pesquisadora também reconhece que a plena inclusão digital não é uma realidade em sociedades como a brasileira, em que “uma grande parcela populacional não tem acesso a um dispositivo para conexão, o acesso à rede ou ao ambiente digital que permitam uma conexão estável e constante e possibilitem seguir e interagir com as emissões dos museus e nos meios digitais” (p. 1).

Algumas reflexões também dialogam com o que Regina Abreu (2015) reconheceu como a “patrimonialização das diferenças”, identificando que a categoria tradicional também adquire sentidos novos e dinâmicos; as dificuldades da compreensão que, em muitos casos, os processos se distanciam das discussões sobre direitos de propriedade e se aproximam dos direitos de reciprocidade; além da relevância de compreender as culturas não humanas e que os usos podem ativar ou interditar a relação com os encantados. Carla Grião Bernardino (2023) também insere uma importante perspectiva quando reconhece que a repatriação e a restituição devem ser acompanhadas “por alguma forma de reparação, uma espécie de indenização, preferencialmente uma reparação que contribua com os direitos culturais dos povos que, outrora, tiveram esse direito desrespeitado por imposições imperialistas” (p. 270).

Nesses termos é fundamental a promoção de uma escuta ativa com as comunidades envolvidas e a realização de uma ampla pesquisa, visando compreender o contexto da musealização dos objetos e evitando leituras universalistas como se todos os objetos fossem fruto de saque e violências outras. Por exemplo, Glicéria Tupinambá (2023b) problematiza que nem sempre os mantos foram adquiridos à força ou doações, mas fruto de trocas: “[...] há muito terror, mas também há trocas. A história contém muitas informações que precisam ser questionadas. [...] Nós não éramos apenas escravos. Tínhamos a diplomacia” (p. 190-191). Todavia, conforme destacou José Ângelo Faria (2023), “isso não diminui o estado de depauperamento de tradições indígenas”, lembrando que, “devido à indeterminabilidade dos

destinatários, podem-se explorar abordagens alternativas como o ‘repatriamento virtual’” (p. 523).

Por essas razões, é fundamental que as pessoas responsáveis pelas instituições museológicas compreendam a existência de outras formas de preservação, muitas vezes sinestésicas e que são ativadas nos rituais; a relação dos artefatos com os descendentes de seus produtores, visto que “nos museus esses artefatos muitas vezes ainda são vistos como vestígios do passado, sem relação com um povo que ainda existe” (Capuchinho, 2021, p. 1); e a sacralidade envolta em alguns acervos, vistos, muitas vezes, não como objetos, mas como ancestrais. Nesse aspecto a restituição permitiria reestabelecer questões espirituais interditadas ou pendentes e, por essas e outras razões, é necessário respeitar e apreender com a ancestralidade dos Tupinambá de Olivença, quando afirmam categoricamente: “o manto Tupinambá é um ancestral, não é um objeto. Ele tem a própria agência, ele fala, ele deseja” (Tupinambá, 2023b, p. 190).

Agradecimentos

Artigo financiado pelo Edital DPG n. 005/2024 de Apoio à execução de projetos de pesquisas científicas, tecnológicas e de inovação de discentes de pós-graduação.

Referências

ABREU, Regina. Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil. *In: TARDY, Cécile; DODEBEI, Vera (org.). Memória e novos patrimônios*. Marseille: OpenEdition Press, 2015. v. 1, p. 67-93.

ALMIRANTE, Juliana. Cadeira tirada de terreiro na década de 20 é devolvida a remanescente. *G1 Bahia*, Salvador, 28 out. 2005.

BALLESTRIN, Luciana. América Latina e o giro decolonial. *Revista Brasileira de Ciência Política*, Brasília, n. 11, p. 89-117, 2013.

BERNARDINO, Carla Grião da Silva. Acessibilidade como reparação: uma proposta para políticas de repatriação. *Museologia & Interdisciplinaridade*, Brasília, v. 12, n. 24, p. 263-283, 2023.

BEVILACQUA, Maritana Mello; CORRÊA FILHO, Cláudio Renan. Um olhar decolonial sobre a repatriação de bens históricos, artísticos e culturais: o manto

Tupinambá pode retornar ao Brasil? *Diké (Uesc)*, v. 22, n. 24, p. 81-106, jul./dez. 2023. Disponível em: <<https://periodicos.uesc.br/index.php/dike/article/view/3910>>. Acesso em: 27 abr. 2024.

BORGES, Luiz Carlos; BOTELHO, Marília Braz. Museus e restituição patrimonial - entre a coleção e a ética. In: XXII ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, ENANCIB, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em: <<http://enancib.ibict.br/index.php/enancib/xienancib/paper/viewFile/3593/2717>>. Acesso em: 25 abr. 2024.

BORGES, Luzi. *Ciberxirê, Redes educativas e o ciberativismo da Juventude de Terreiro da nação Ijexá*. Curitiba: Editora CRV, 2022.

BRITTO, Clovis Carvalho; PEREIRA, Marcele Regina Nogueira; TEIXEIRA, Maria das Graças de Souza. “Nada será como antes”: museus, coleções e epistemologias decoloniais. *Anais do Museu Histórico Nacional*, Rio de Janeiro, v. 57, p. 1-17, 2023.

BRUNO, Maria Cristina Oliveira. Arqueologia e Antropofagia: a musealização de sítios arqueológicos. *Revista do Patrimônio Histórico Artístico Nacional*, n. 31, p. 234-247, 2005.

CAPUCHINHO, Cristiane. A volta do manto Tupinambá: como indígenas da Bahia retomaram peça sagrada que só era vista na Europa. *RFI*, 15 out. 2021. Disponível em: <https://g1.globo.com/mundo/noticia/2021/10/15/a-volta-do-manto-tupinamba-como-indigenas-da-bahia-retomaram-peca-sagrada-que-so-era-vista-na-europa.ghtml>. Acesso em: 28 abr. 2024.

CARNEIRO, Aparecida Sueli. *A construção do Outro como Não-Ser como fundamento do Ser*. 2005. Tese (Doutorado em Educação) - Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSGOQUEL, Ramón (Eds.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar, 2007.

CHIOVATTO, Milene. Qual poder têm os museus? *Revista Museu*, 2022. Disponível em: <https://www.revistamuseu.com.br/site/br/artigos/18-de-maio/18-maio-2022/14156-qual-poder-tem-os-museus.html>. Acesso em: 7 set. 2023.

COSTA, Karine Lima da; PIRES, Kimberly Terrany Alves. Repatriação e restituição de bens culturais: caminhos possíveis. *RELACult – Revista Latino-Americana de Estudos em Cultura e Sociedade*, v. 6, 2020. Disponível em:

<<https://www.dw.com/pt-br/fran%C3%A7a-vai-devolver-26-obras-de-arte-ao-benin/a-46433723>>. Acesso em: 28 abr. 2024.

DANTAS, Beatriz Góis. Tambores silenciosos: a saga dos objetos de terreiros no acervo do IHGSE. *Revista do IHGSE*, Aracaju, n. 44, p. 21-50, 2014.

FARIA, José Ângelo Estrella. “Seus únicos tesouros são penas de pássaros”: reflexões jurídicas sobre patrimônio cultural indígena brasileiro em museus estrangeiros. *Revista de Direito Internacional*, Brasília, v. 20, n. 2, p. 499-526, 2023.

GONÇALVES, José Reginaldo dos Santos. *A Retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ; IPHAN, 1996.

HOIÇA, Jaqueline de Jesus; GUEDES, Sandra Paschoal Camargo. As imaterialidades do material: a repatriação do canhão El Cristiano ao Paraguai. *Anais do Museu Paulista*, São Paulo, v. 29, p. 1-32, 2021.

ICOM Brasil. *Código de Ética lusófono para museus*. 2009. Disponível em: <https://icom.org.br/wp-content/themes/colorwaytheme/pdfs/codigo%20de%20etica/codigo_de_etica_lusofono_iii_2009.pdf>. Acesso em: 27 abr. 2024.

KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

KOUTSOUKOS, Sandra Sofia Machado. *Zoológicos humanos: gente em exibição na era do imperialismo*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2020.

MACEDO, Laureano Secundino Ascensão de. Repatriação dos arquivos ou reunificação virtual? O caso dos fundos conventuais madeirenses dispersos entre o Arquivo Nacional Torre do Tombo e o Arquivo Regional e Biblioteca Pública da Madeira. In: VIII ENCONTRO IBÉRICO EDICIC 2017. Universidade de Coimbra, 2017. Disponível em: <<https://estudogeral.uc.pt/handle/10316/44053>>. Acesso em: 19 abr. 2024.

MARTINS, Charles Douglas. Coleção Mário de Andrade no Museu Afrodigital - Estação Pernambuco: um estudo sobre repatriação digital de acervos. *Museologia & Interdisciplinaridade*, Brasília, v. 8, n. 16, p. 301-309, 2019.

MARTINS, Leda Maria. *Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

MELO. Jorge Henrique Teotonio de Lima Melo. 2010. *Kàjrê: a vida social de uma machadinha Krahô*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – Universidade do Rio Grande do Norte, Natal, 2010.

MIGNOLO, Walter. *La ideia de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Barcelona: Gedisa, 2007.

MÜLLER, Jéssica Paola Macedo; SOUSA, Rodrigo Silva Caxias de. Cartografias Subalternas: travessias epistemológicas para a Ciência da Informação. *Liinc em Revista*, v. 17, n. 2, p. e5786, 2021.

MUMBENGI, Didier. *Esse foi o dia em que a África perdeu seu legado*. Disponível em: <https://www.tiktok.com/@multiverso3d065/video/7324669070400425222?lang=pt-BR>. Acesso em: 1 abr. 2024.

NASCIMENTO, Abdias do. *O genocídio do negro brasileiro: processo de um racismo mascarado*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

OXUM, Mãe Meninazinha de; IANSÃ, Mãe Nilce de; VERSIANI, Maria Helena; CHAGAS, Mario. A chegada do Nosso Sagrado no Museu da República: “a fé não costuma faiá”. In: PRIMO, Judite; MOUTINHO, Mário (Ed.). *Sociomuseologia: para uma leitura crítica do mundo*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas, 2021.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez Editora, 2009.

SANTOS, Deborah Silva. *Museologia e africanidades: experiências museológicas de mulheres negras em museus afro-brasileiros*. 2021. Tese (Doutorado em Museologia) - Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa, 2021.

SHEPARD JÚNIOR, Glenn H.; LÓPEZ GARCÉS, Claudia Leonor; ROBERT, Pascale de; CHAVES, Carlos Eduardo. Objeto, sujeito, inimigo, vovô: um estudo em etnomuseologia comparada entre os Mebêngôkre-Kayapó e Baniwa do Brasil. *Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas*, Belém, v. 12, n. 3, p. 765-787, 2017.

SILVA, Jamile Borges. Museus, memórias e narrativas. *Museologia & Interdisciplinaridade*, Brasília, v. 8, n. 15, p. 232-245, 2019.

TUPINAMBÁ, Glicéria. *Uma mulher indígena questionando o legado colonialista dos museus: conversa com Glicéria Tupinambá*. ICOM, 2023a. Disponível em: https://icom.museum/wp-content/uploads/2023/09/Interview_portuguese.pdf. Acesso em: 28 abr. 2024.

TUPINAMBÁ, Glicéria. O território sonha. *In*: CARNEVALLI, Felipe *et. al.* (org.). *Terra: antologia afro-indígena*. São Paulo/Belo Horizonte: Ubu Editora; PISEAGRAMA, 2023b.

VARINE, Hugues de. *Os museus no mundo*. Rio de Janeiro: Salvat, 1979.

VERGÈS, Françoise. *Decolonizar o museu: programa de desordem absoluta*. São Paulo: UBU Editora, 2023.