



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA

FACULDADE DE DIREITO

GRADUAÇÃO EM DIREITO

Maria Antônia Melo Beraldo

**O RETORNO DO MANTO TUPINAMBÁ: RESTITUIÇÃO DE BENS CULTURAIS
COMO REALIZAÇÃO DE DIREITOS HUMANOS DOS POVOS INDÍGENAS DO
BRASIL**

Brasília

2024

MARIA ANTÔNIA MELO BERALDO

**O RETORNO DO MANTO TUPINAMBÁ: RESTITUIÇÃO DE BENS CULTURAIS
COMO REALIZAÇÃO DE DIREITOS HUMANOS DOS POVOS INDÍGENAS DO
BRASIL**

Trabalho de conclusão de curso apresentado à
Faculdade de Direito da Universidade de Brasília
como requisito parcial para a obtenção do título de
Bacharel em Direito.

Orientador: Prof. Dr. José Geraldo de Sousa
Junior

Coorientadora: Prof.^a Me. Renata Carolina
Corrêa Vieira

**Brasília
2024**

CIP - Catalogação na Publicação

Br Beraldo, Maria Antônia Melo .
O retorno do manto tupinambá: restituição de bens culturais como realização de direitos humanos dos povos indígenas do Brasil / Maria Antônia Melo Beraldo; orientador José Geraldo de Sousa Júnior; co-orientador Renata Carolina Corrêa Vieira . -- Brasília, 2024.
97 p.

Monografia (Graduação - Direito) -- Universidade de Brasília, 2024.

1. Restituição de bens culturais. 2. Povos indígenas. 3. Colonialidade. 4. Manto Tupinambá. I. Sousa Júnior, José Geraldo de, orient. II. Vieira, Renata Carolina Corrêa, co-orient. III. Título.

MARIA ANTÔNIA MELO BERALDO

O retorno do manto tupinambá: restituição de bens culturais como realização de direitos humanos dos povos indígenas do Brasil

Trabalho de conclusão de curso apresentado à Faculdade de Direito da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Direito.

Data da aprovação: 06/09/2024

Prof. Dr. José Geraldo de Sousa Júnior — Orientador
Doutor em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília
Professor Emérito da Faculdade de Direito (FD/UnB)

Prof. Me. Renata Carolina Corrêa Vieira — Coorientadora
Mestre em Direitos Humanos e Cidadania pela Universidade de Brasília
Professora do Centro de Estudos Avançados Multidisciplinares (CEAM/UnB)

Lívia Gimenes Dias da Fonseca
Doutora em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília
Professora Adjunta da Faculdade de Direito (FD/UnB)

Maíra de Oliveira Carneiro
Mestre em Direito, Estado e Constituição pela Universidade de Brasília

Dedico este trabalho aos povos indígenas do Brasil que foram exterminados e não puderam registrar suas culturas e patrimônios para a memória da sua ancestralidade.

AGRADECIMENTOS

A escrita do trabalho de conclusão de curso sempre foi para mim um marco pelo qual aguardarei ansiosamente ao longo da minha trajetória de pesquisa na graduação. Por parecer um momento tão desafiador, me questionava se seria capaz de cumpri-lo com a eficiência e completude com a qual o imaginava nas diversas tentativas de realizar uma delimitação do tema. A verdade é que eu buscava um tema que pudesse condensar as minhas três principais áreas de interesse na pesquisa: o Direito Achado na Rua, Direito Internacional e Direito dos Povos Indígenas.

Após a experiência transformadora do intercâmbio na Itália, onde pude ver presencialmente coleções indígenas expatriadas quando visitei o museu “*Anima Mundi*”, que integra o complexo de museus do Vaticano, minha perspectiva foi ampliada e pude compreender no tema da restituição de bens culturais a plena comunicação entre as áreas de pesquisa. Por esta razão, ao concluir este trabalho, me sinto repleta de satisfação e gratidão a todos que tornaram possível a realização deste marco pessoal e acadêmico.

Em primeiro lugar, agradeço a Deus em sua manifestação universal, que me permitiu caminhar até aqui, realizar todos estes sonhos ao longo da graduação e conhecê-lo em suas diversas formas e manifestações. Por me permitir compreender sua presença também na espiritualidade Tupinambá e ancestral dos povos indígenas do Brasil e por despertar em mim a sensibilidade necessária para escrita deste trabalho.

Agradeço à minha mãe, Aline, que me incentivou a escolher a UnB e me acompanhou na mudança para Brasília, por saber que este era o meu sonho, quando eu mesma ainda não sabia ou tinha certeza sobre aquela decisão. Por todo o cuidado e apoio, desde sempre, para que eu possa me dedicar aos estudos e alcançar novos sonhos. Por me inspirar com coragem a persistir na trajetória acadêmica e me motivar com sua própria experiência. Por insistir para que eu também me cuide, física, mental e espiritualmente, com especial atenção aos momentos em que os estudos e o trabalho tomam conta da rotina. Na sua figura, também agradeço o apoio da minha família que, mesmo distante, se faz presente.

Agradeço ao professor José Geraldo de Sousa Junior, meu querido orientador, por me acolher logo no primeiro semestre da graduação com as suas aulas de Pesquisa Jurídica que me encantaram e abriram os caminhos para começar a aprender sobre o que verdadeiramente é o Direito, seja na rua, na pesquisa, na extensão, no movimento estudantil, e onde mais ele precisar ser achado para a concretização dos direitos humanos e da cidadania. Agradeço pela confiança que me tem sido atribuída como monitora e pesquisadora desde aquele primeiro semestre, e

pela inspiração em seguir engajada e comprometida com a realização do Direito como liberdade.

Agradeço à professora Renata Carolina Corrêa Vieira, minha querida coorientadora, que esteve presente no repertório de acompanhamento das minhas pesquisas desde o projeto de iniciação científica. Agradeço a sua gentil paciência e sempre atenciosa acolhida às minhas dúvidas, questionamentos, incertezas, e todas as etapas que constituíram a elaboração desta trajetória de pesquisa. Seu constante apoio foi essencial para que eu pudesse desenvolver este percurso.

Agradeço às professoras Lívia Gimenes Dias da Fonseca e Maíra de Oliveira Carneiro por aceitarem gentil e prontamente o convite para integrar a banca examinadora do presente trabalho. Lívia e Maíra também são importantes referenciais ao longo da minha trajetória acadêmica na Universidade de Brasília no âmbito do Direito Achado na Rua e do Escritório para Diversidade Étnica e Cultural (JUSDIV/UnB). Agradeço também aos demais pesquisadores do Direito Achado na Rua que foram fundamentais para a construção dos meus referenciais de pesquisa comprometida e de vida acadêmica, na figura dos quais destaco os professores Antônio Sérgio Escrivão Filho e Roberta Amanajás.

Agradeço a Daniela Alarcon, Daiara Tukano, Renata Valente, Eliel Benites e Seiji Nomura, que gentilmente cederam seu tempo para realização de entrevistas, que foram centrais para a elaboração deste trabalho. Agradeço especialmente o cuidado e a solicitude com que me apresentaram detalhes e referências bibliográficas para melhor compreensão dos eventos que envolvem o tema da pesquisa. Agradeço também ao Cacique Babau, que atenciosamente respondeu minhas dúvidas via mensagem e me possibilitou ter um melhor entendimento sobre os desdobramentos atuais do caso do manto tupinambá.

Agradeço, ainda, aos colegas e amigos que a graduação me proporcionou em diversos espaços. Em especial, cito os companheiros da pesquisa, extensão e movimento estudantil. Quanto à pesquisa, destaco a parceria incansável dos colegas da coordenação do Centro de Estudos Constitucionais Comparados. Quanto aos projetos de extensão, sublinho a parceria inestimável dos colegas da Assessoria Jurídica Universitária Popular - Roberto Lyra Filho e do Escritório Jurídico para Diversidade Étnica e Cultural (JUSDIV/UnB). Quanto ao movimento estudantil, agradeço aos companheiros do Centro Acadêmico de Direito da Universidade de Brasília - Gestão Contracorrente, pela parceria e empenho nas mobilizações e missões quase impossíveis durante a pandemia.

Agradeço também aos colegas que a UnB me apresentou não apenas em projetos acadêmicos, mas que tornam a experiência da graduação muito mais divertida. Neste sentido,

agradeço especialmente aos amigos da Turma 133 pelas memórias inesquecíveis desde a primeira semana de aula e pela companhia constante ao longo destes 5 anos. Agradeço aos colegas da Hidra Cheer, o time de *cheerleading* da Olímpia, que muito me ensinaram sobre confiança e trabalho em equipe no esporte, e por literalmente me fazerem voar (como flyer).

Por fim, mas não menos importante, agradeço à Universidade de Brasília por todas as oportunidades de aprendizado, crescimento, e por me impulsionar para alçar tantos voos e realizar sonhos ao longo destes cinco anos. Que os efeitos desta experiência transformadora possam permanecer e reverberar pela inspiração de Darcy Ribeiro sobre o propósito da Universidade e da nossa formação enquanto egressos.

“Memória, para mim, é algo tão, tão fabuloso que eu acho que ela não cabe num museu. Mas a gente tem essas instituições em todo lugar, no mundo inteiro a gente tem essas instituições e culturalmente a gente supervaloriza elas. Porque a gente precisa delas exatamente para suprir a nossa falta de memória. [...] Toda fragmentada, cheia de recorte, sem nenhum afeto entre os sentidos. E, na maioria das vezes, instituída por imagens ilustrativas”.

Ailton Krenak

RESUMO

A emergência de novos sujeitos coletivos de direitos no âmbito dos movimentos indígenas impulsionou o processo de reconhecimento e reafirmação de direitos humanos e fundamentais em nível nacional e internacional. Estas mobilizações contribuem para tensionar o espaço da concretização e materialização de direitos, propiciando o surgimento de demandas como o retorno de bens culturais, expatriados em períodos de dominação colonial, aos povos originários que os produziram. Neste contexto, o presente trabalho tem como objetivo geral analisar a importância da restituição de bens expatriados para os povos indígenas no Brasil e quais os caminhos técnico-jurídico possíveis para configuração da repatriação como direito humano dos povos indígenas. A partir do estudo do caso do manto tupinambá, o trabalho se propõe a evidenciar os desafios e limitações inerentes ao procedimento de repatriação na atualidade, questionando a efetiva participação e protagonismo das comunidades enquanto sujeito coletivo de direito neste processo.

Palavras-chave: Restituição de bens culturais. Povos indígenas. Colonialidade. Manto Tupinambá.

ABSTRACT

The emergence of new collective rights-holders within the framework of indigenous movements has driven the process of recognition and reaffirmation of human and fundamental rights at both the national and international levels. These mobilizations contribute to challenging the space for the realization and materialization of rights, fostering the rise of demands such as the return of cultural artifacts, expatriated during periods of colonial domination, to the indigenous peoples who originally produced them. In this context, the general aim of the present work is to analyze the importance of the restitution of expatriated heritage for indigenous peoples in Brazil and to explore the possible technical-legal pathways for the establishment of repatriation as a human right of indigenous peoples. Through the case study of the tupinambá mantle, this work seeks to highlight the inherent challenges and limitations of the repatriation procedure today, questioning the effective participation and protagonism of the communities as collective rights-holders in this process.

Keywords: Restitution of cultural heritage. Indigenous peoples. Coloniality. Tupinambá mantle.

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1 – O manto tupinambá expatriado na Dinamarca
- Figura 2 – Cacique Babau e o manto tecido por Glicéria Tupinambá
- Figura 3 – Glicéria Tupinambá visita o manto
- Figura 4 – Linha do tempo do percurso da repatriação

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AGNU	Assembleia Geral das Nações Unidas
APIB	Articulação dos Povos Indígenas do Brasil
CF/88	Constituição Federal de 1988
CIMI	Conselho Indigenista Missionário
GT	Grupo de Trabalho
MN/UFRJ	Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro
MPI	Ministério dos Povos Indígenas
ODANR	O Direito Achado Na Rua
OIT	Organização Internacional do Trabalho
ONU	Organização das Nações Unidas
PL	Projeto de Lei
RCID	Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação
SEE	Setor de Etnologia e Etnografia
TI	Terra Indígena
UNESCO	Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura
UNIDROIT	Instituto Internacional para a Unificação do Direito Privado

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	16
CAPÍTULO 1. A RESTITUIÇÃO DE BENS CULTURAIS ENQUANTO DIREITO HUMANO DOS POVOS ORIGINÁRIOS.....	21
1.1 A expatriação de bens culturais indígenas à luz das teorias dos direitos humanos e da colonialidade do poder, do ser e do saber	21
1.2 A restituição de bens culturais como expressão para realização e efetivação dos direitos humanos dos povos indígenas.....	28
1.2.1 O Direito Achado na Rua e o protagonismo dos sujeitos coletivos de direito enquanto categoria emergente de reivindicação dos direitos humanos.....	32
1.3 As dimensões dos bens culturais para os povos indígenas: expressão da vida e dignidade	36
CAPÍTULO 2. O RETORNO DO MANTO TUPINAMBÁ E O PROTAGONISMO DA COMUNIDADE TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA DA SERRA DO PADEIRO	41
2.1 Os Tupinambá do Brasil colônia e a travessia dos mantos expatriados	44
2.2 Emergência tupinambá: os Tupinambá de Olivença e a retomada da ancestralidade pelo manto.....	49
2.2.1 O processo de etnogênese do povo Tupinambá: reconhecimento da etnia e demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença	50
2.2.2 “Somos tupinambás, queremos o manto de volta”: a visita temporária do manto em 2001 e o início das reivindicações públicas pelo seu retorno	53
2.3 O retorno do manto: percurso da repatriação entre Brasil e Dinamarca.....	54
2.3.1 O protagonismo da comunidade Tupinambá de Olivença e da Serra do Padeiro	59
2.3.2 O papel desempenhado pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro	61
2.3.3 O papel desempenhado pelo Ministério dos Povos Indígenas	63
2.4 “Revisitando a história para construir um novo futuro”: desafios para o acesso e retorno do manto tupinambá.....	65
CAPÍTULO 3. CAMINHOS TÉCNICO-JURÍDICOS PARA A RESTITUIÇÃO DE BENS CULTURAIS À LUZ DO PRECEDENTE DO MANTO TUPINAMBÁ E DAS NORMATIVAS DO DIREITO BRASILEIRO E INTERNACIONAL.....	72
3.1 Normas sobre a proteção do patrimônio cultural indígena e sobre a restituição de bens culturais a nível nacional	73
3.1.1 Constituição Federal de 1988.....	74
3.1.2 Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937	75
3.1.3 Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000	76
3.1.4 Projeto de Lei nº 118, de 05 de fevereiro de 2024	76

3.2 Normas sobre a restituição de bens culturais indígenas a nível internacional.....	77
3.2.1 Convenção de Haia de 1954.....	78
3.2.2 Convenção da UNESCO de 1970	79
3.2.3 Convenção da UNIDROIT de 1995	80
3.2.4 Resoluções 3187 de 18 de dezembro de 1973 e 3391 de 19 de novembro de /1975 da AGNU.....	82
3.2.5 Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes de 1989	83
3.2.6 Declaração de Mataatua sobre os Direitos à Propriedade Cultural e Intelectual dos Povos Indígenas de 1993.....	84
3.2.7 Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007.....	85
3.2.8 Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2016.....	86
3.3 Desafios e limitações para a realização do direito à repatriação a nível nacional e internacional.....	87
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	90
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	93

INTRODUÇÃO

A Constituição Federal de 1988 (CF/88) representou um marco fundamental para o reconhecimento de direitos dos povos indígenas no ordenamento jurídico brasileiro, concretizando reivindicações formuladas e articuladas pelos representantes do movimento indígena que participaram ativamente da Assembleia Nacional Constituinte. Neste contexto, foram reconhecidos direitos relacionados à autonomia dos povos indígenas em dispor sobre sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, nos termos do *caput* do artigo 231. Na sequência, o texto constitucional reconhece a conexão imprescindível entre as terras tradicionalmente ocupadas e a própria existência das comunidades segundo seus usos, costumes e tradições, em consonância com o disposto no §1º do artigo 231.

A proteção ao patrimônio cultural dos povos indígenas também é assegurada a partir da leitura integrada da Constituição Federal. O artigo 216 estabelece que os bens de natureza material e imaterial referentes à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores do país, constituem patrimônio cultural brasileiro. A definição valorizou a “pluralidade cultural e um espírito de democratização das políticas culturais, inseridos em um contexto de busca de cidadania e de direitos culturais”, nas palavras de Juliana Santilli (2005, p. 62). Esta valorização da identidade, ação e memória dos diferentes grupos formadores do país é resultado do processo histórico de institucionalização de políticas de preservação cultural, inspiradas no Movimento Modernista brasileiro e em seu marco referencial de englobar a cultura popular, tanto em sua dimensão material quanto imaterial.

Na esfera internacional, o debate acerca da proteção do patrimônio cultural também enfrentou um longo processo de tratativas e negociações, até que fosse reconhecida formalmente a ilicitude da pilhagem e do tráfico ilícito de bens culturais, através da Convenção da UNESCO de 1970. Este reconhecimento é relativamente recente se contraposto a todo o período da história em que prevaleceu a regra bélica “ao vencedor, os espólios”, desde vastos reinos e impérios como o Egípcio e Romano, conforme aponta Carol Roehrenbeck (2010, p. 191).

No advento da globalização, a mesma regra fundamentou o esbulho de diversas comunidades originárias. Especialmente na América Latina, a incursão colonial levou ao etnocídio de centenas de povos indígenas e, conseqüentemente, de suas culturas. Diversos bens culturais das comunidades indígenas da Pindorama¹ foram expatriados para o Norte global,

¹ Pindorama é uma denominação em tupi-guarani que significa “terra de palmeiras”, utilizada pelos povos originários nos períodos pré-coloniais para nomear regiões que vieram a compor o território nacional brasileiro.

enviados por representantes da Coroa portuguesa e da Igreja Católica como evidência da colonização e catequização bem-sucedidas, ou com o objetivo econômico de alimentar o mercado de artefatos que viriam a integrar acervos particulares na Europa. Nos trabalhos de Berta Ribeiro e Lucia van Velthem (1992) é possível verificar o percurso dos materiais indígenas ameríndios que foram posteriormente integrados aos acervos de museus etnográficos.

Para além da perda material dos objetos, a expatriação levou à perda de referências imateriais, considerando que cada artefato também estaria relacionado a saberes, técnicas e modos de vida e produção cultural do povo detentor. Assim, Renata Côrrea Vieira (2021) evidencia como estes saberes foram subalternizados no processo de colonização, de modo que o conjunto das identidades culturais indígenas foi submetido a um espaço de “não-ser”, resultando em violações ao seu patrimônio, a suas culturas e, essencialmente, a sua existência.

A Constituição Federal de 1988 está inserida como marco fundamental neste percurso histórico de avanços para o reconhecimento da humanidade, autonomia e direitos dos povos indígenas. O protagonismo do movimento indígena em reivindicar o seu reconhecimento e qualificação como sujeito coletivo de direito amparou e impulsionou o enquadramento jurídico-normativo dos diversos direitos trazidos pela CF/88. A emergência e reorganização social das comunidades indígenas fortaleceu o processo de reafirmação de direitos e retomada tanto de suas terras tradicionalmente ocupadas, a partir do marco ancestral, quanto de suas identidades, patrimônios e saberes. Estes movimentos consubstanciam o “reconhecimento de direitos que sempre existiram e que foram historicamente negados aos povos indígenas”, conforme destaca Fernanda Kaingáng (Belfort Sales, 2023, p. 281).

Neste contexto, as solicitações aos museus e países estrangeiros para o retorno de bens culturais expatriados ao longo do período colonial têm sido destacadas como medida de reparação e revitalização cultural aos povos originários, por permitir o seu acesso aos descendentes do povo ou etnia que produziu aquele patrimônio. Embora o tema seja discutido há mais tempo no âmbito internacional, especialmente a partir do século XIX com as reivindicações para a restituição de artefatos egípcios na Europa, o engajamento das comunidades indígenas do Brasil quanto ao tema é recente, visto que perpassa o seu conhecimento e acesso aos acervos expatriados, assim como envolve processos adjacentes de reconhecimento das suas identidades e territórios.

Sendo assim, o presente trabalho tem por objetivo analisar a restituição de bens culturais indígenas na esfera jurídica, e como este procedimento pode contribuir para a realização de direitos humanos dos povos indígenas, como o direito ao patrimônio cultural e à memória. A pesquisa almeja, portanto, responder à pergunta: **qual a importância da restituição de bens**

expatriados para os povos indígenas no Brasil e quais são os caminhos técnico-jurídico possíveis a partir do estudo do caso do retorno do manto tupinambá? A partir deste recorte, busca-se atender aos seguintes objetivos específicos: i) compreender a configuração da restituição de bens culturais para os povos indígenas no Brasil à luz das teorias da colonialidade do poder e dos direitos humanos; ii) analisar o direito à repatriação a partir do estudo de caso do manto tupinambá; e iii) mapear os caminhos técnicos-jurídicos para a restituição a partir das normativas nacionais e internacionais sistematizadas que estabelecem a repatriação de bens culturais indígenas, assim como os desafios para o procedimento.

A princípio, para melhor enquadramento do tema, a princípio, deve ser destacada a diferença entre os termos “restituição”, “devolução”, e “repatriação” ou “repatriamento”. Conforme explica José Angelo Estrella Faria:

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).

A terminologia apropriada foi debatida pelo 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, que adotou o termo neutro “retorno” (FARIA, 2023, p. 508). Por compreender a diferença semântica entre as nomenclaturas, o presente trabalho expressa preferência pelo uso do termo “restituição”, especialmente à luz das teorias da colonialidade do poder e dos direitos humanos. Entretanto, sublinhada esta particularidade, os termos são utilizadas ao longo do texto de modo geral, apenas para evitar a repetição sintática.

Para alcance dos objetivos elencados, o método de pesquisa é qualitativo. A partir do estudo do caso do retorno do manto tupinambá (*assojaba tubinambá*), requerido pelo povo Tupinambá de Olivença, foram utilizadas como ferramentas de pesquisa a revisão bibliográfica e a realização de entrevista com representantes dos atores envolvidos no processo de repatriação, bem como representantes do movimento indígena que atuam na área do patrimônio cultural. O caso foi escolhido para análise por constituir justamente um marco referencial até então. Embora existam casos anteriores e recentes de repatriação ao Brasil², o retorno do manto

² Dentre os bens culturais já repatriados ao Brasil, pode-se destacar o acervo indígena procedente do Museu de Lille, na França, que retornou ao Brasil em julho de 2024. Existem outros exemplos de repatriação, não ligados ao patrimônio cultural indígena, como o acervo de fósseis que foi devolvido pela França ao estado do Ceará em dezembro de 2023.

tupinambá é paradigmático por ser o primeiro caso de bem cultural indígena restituído à comunidade que reivindicou o retorno do bem e foi envolvida no processo de repatriação. Sendo assim, o estudo compreendeu uma amostragem por caso único e, especificamente, uma amostra de acontecimentos (ou enredo), que serviu como “porta de acesso” para compreender o arranjo jurídico institucional do caso, em consonância com a orientação teórica de Maíra Rocha Machado (2017, p. 380-381).

A revisão da literatura compreendeu a leitura de artigos científicos e notícias jornalísticas sobre o caso. As entrevistas foram realizadas com representantes dos atores envolvidos no retorno do manto tupinambá ou atuantes na temática do patrimônio cultural indígena, identificados a partir da revisão bibliográfica. Pelo Ministério dos Povos Indígenas, foram entrevistados Daniela Fernandes Alarcon³ e Eliel Benites⁴, que integram o Grupo de Trabalho (GT) criado para tratar da restituição de artefatos indígenas. Pelo Conselho Nacional de Cultura, foi entrevistada a artista indígena Daiara Tukano⁵. Pelo Museu Nacional, foi entrevistada a pesquisadora Renata Curcio Valente, da Universidade Federal do Rio de Janeiro⁶. Por fim, pelo Museu Nacional dos Povos Indígenas, foi entrevistado o servidor Seiji Felipe Prata Pacheco Nomura⁷.

As entrevistas foram organizadas na forma semiestruturada, com questionamentos dirigidos para determinados aspectos do caso (Xavier, 2017), com vistas a melhor compreender o papel desempenhado por cada ator envolvido. Apesar da organização semiestruturada, a narrativa foi construída conjunta e dialogicamente, considerando também o contexto histórico, social e cultural da comunidade Tupinambá de Olivença. A partir da análise dos materiais coletados em sede de revisão bibliográfica e entrevistas, o estudo de caso foi realizado a fim de identificar padrões consoantes à pergunta e aos objetivos da pesquisa (Creswell, 2007).

Por fim, a análise é desenvolvida à luz do marco teórico de O Direito Achado na Rua (ODANR), com enfoque na dimensão da produção de direitos socialmente constituídos pelos sujeitos coletivos de direito. O referencial permite compreender e evidenciar o protagonismo indígena, a partir da “participação plena e efetiva dos povos indígenas, no exercício de sua livre

³ Daniela Fernandes Alarcon é Coordenadora-Geral de Formação na Mediação e Conciliação em Conflitos Indígenas do Ministério dos Povos Indígenas. Entrevista realizada em 28 de maio de 2024.

⁴ Eliel Benites é Diretor do Departamento de Línguas e Memórias Indígenas do Ministério dos Povos Indígenas e coordenador do GT ministerial. Entrevista realizada em 24 de julho de 2024.

⁵ Daiara Tukano é Conselheira Nacional de Cultura e artista indígena. Entrevista realizada em 19 de junho de 2024.

⁶ Entrevista realizada em 27 de junho de 2024.

⁷ Seiji Nomura é Coordenador Técnico-Científico do Museu Nacional dos Povos Indígenas. Entrevista realizada em 26 de julho de 2024.

determinação” (Belfort Sales, 2023, p. 281), como criadores e efetivos titulares sobre seus direitos culturais.

No primeiro capítulo, com atenção ao primeiro objetivo da pesquisa, buscar-se-á compreender a restituição de bens culturais como direito à luz das teorias da colonialidade do poder e dos direitos humanos, a legitimidade dos povos indígenas enquanto sujeito coletivo de direito e as dimensões de significado dos bens. No segundo capítulo, será realizado o estudo do caso do manto tupinambá, com o objetivo de evidenciar a emergência e reafirmação de direitos do povo Tupinambá de Olivença a partir da revitalização cultural propiciada pelo retorno do manto. No terceiro capítulo, serão mapeados e sistematizados os caminhos técnico-jurídicos para configuração e realização do direito à repatriação de bens culturais, identificados a partir do caso concreto e do direito brasileiro e internacional.

CAPÍTULO 1. A RESTITUIÇÃO DE BENS CULTURAIS ENQUANTO DIREITO HUMANO DOS POVOS ORIGINÁRIOS

1.1 A expatriação de bens culturais indígenas à luz das teorias dos direitos humanos e da colonialidade do poder, do ser e do saber

O escambo de bens culturais entre populações é um fenômeno que perpassa a historicidade ancestral das comunidades humanas. Para as comunidades do Alto Xingu, por exemplo, a troca interétnica de produtos manufaturados entre uma aldeia ou aldeias diversas é considerada um ritual, chamado de Moitará (Brito, 2013). Entretanto, o processo histórico evidencia que, em diversos momentos, a transferência de bens culturais entre territórios não decorreu da espontânea prática de trocas interétnicas entre comunidades, mas foi resultante da imposição forçada da dominação colonial e seus espólios.

A expatriação de bens culturais indígenas surge como efeito da dominação colonial em território brasileiro e sobre as comunidades indígenas que aqui viviam à época. A impulsão do colonialismo global, como marco fundamental para a construção da modernidade, e a consequente consolidação da colonialidade, são fatores fundamentais, apontados pela doutrina de Aníbal Quijano, os quais legitimaram e possibilitaram a dominação na América Latina a partir do século XVI.

A partir dos estudos do autor peruano, este capítulo almeja evidenciar o enquadramento da ideologia colonial que fundamentou o processo de expatriação dos bens culturais indígenas. Cumpre destacar que as expatriações aconteceram mesmo após a independência brasileira, visto que a autonomia dos povos indígenas sobre sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, assim como os direitos originários sobre as terras, somente foi reconhecida pelo Estado brasileiro com o advento da Constituição Federal de 1988.

Considerando que o colonialismo representou um marco para a mudança do padrão mundial de poder, Aníbal Quijano argumenta que este novo padrão emergente das relações coloniais foi constituído a partir de dois eixos principais, conforme analisa Pedro Brandão (2023): i) a caracterização da ideia de raça, baseada na diferença biológica entre colonizadores e colonizados, o que implicava a inferioridade natural destes; e ii) a articulação das formas de controle do trabalho, seus recursos e seus produtos, a partir da geografia social do capitalismo e mercado mundial (Quijano, 2005).

Aníbal Quijano evidencia que a elaboração teórica da ideia de raça foi construída a partir de uma suposta distinção entre a estruturas biológica de conquistadores e conquistados,

situando as populações nativas dos territórios colonizados em uma posição natural de “inferioridade” em relação aos colonizadores. Neste sentido, a distinção racial foi assumida por estes como “o principal elemento constitutivo, fundacional, das relações de dominação” (Quijano, 2005, p. 117). Assim, as populações da América Latina e, posteriormente, de outros territórios, foram sendo classificadas a partir da perspectiva eurocêntrica de raça, com vistas a legitimar e naturalizar a violência das relações coloniais (Quijano, 2005).

A partir da invenção destas novas identidades, foi gradativamente estabelecida uma estrutura de controle do trabalho realizado nas colônias, bem como de seus recursos e produtos. Conforme apresenta Quijano (2005), a estrutura de controle de trabalho consistia na articulação conjunta de um novo padrão global de controle do trabalho: o capitalismo mundial. Neste contexto, o autor evidencia como a Europa transformou-se na sede do novo mercado mundial, centralizando o processo de mercantilização da força do trabalho, isto é, do desenvolvimento de relações salariais ao longo do século XIX, enquanto os países ainda colonizados permaneciam sob um regime de relações não-salariais de trabalho.

É por esta razão que o autor peruano aborda a determinação da geografia social do capitalismo, considerando a centralidade do capital para determinar o controle do trabalho e das relações sociais. Sendo assim, Aníbal Quijano (2005) argumenta que o desenvolvimento da relação social específica de trabalho assalariado passou a ser geograficamente concentrada na Europa, articulada como centro de controle da cadeia de transferência de valor e benefícios do capital.

Ocorre que a força centrífuga do controle do capital pelo continente europeu não ficou restrita apenas à esfera do trabalho nas relações sociais, mas abarcou também a configuração de uma nova articulação cultural e intelectual, caracterizada por Aníbal Quijano (2005) como *intersubjetiva*. Neste sentido, o autor demonstra que a noção de inferioridade dos povos colonizados não foi fundamentada apenas pela classificação por traços fenotípicos, mas atravessou também aspectos mentais e culturais, permitindo “a articulação das dimensões transversais do étnico e do econômico”, conforme explica Pedro Brandão (2023, p. 27). Isto porque diversas experiências, histórias, recursos e produtos culturais também foram incorporados pelos colonizadores para articular uma ordem cultural global central. Sendo assim, Quijano destaca que a Europa concentrou “sob sua hegemonia o controle de todas as formas de subjetividade, da cultura, e em especial do conhecimento, da produção do conhecimento” (Quijano, 2005, p. 121).

Com a configuração de novos axiomas para legitimar as relações intersubjetivas de dominação entre os países europeus e as regiões colonizadas, foram sendo atribuídas “novas

identidades culturais”, sendo estas a América, a Europa, a Ásia e a Oceania (Brandão, 2023, p. 23), com vistas a qualificar aquelas mais aptas a contribuir com o desenvolvimento do capitalismo. Quijano elenca, então, três operações exercidas pelos colonizadores neste contexto: i) expropriação como parte dos descobrimentos culturais; ii) repressão das formas de produção de conhecimento, padrões de produção de sentido, universo simbólico, padrões de expressão e de objetivação da subjetividade dos colonizados; e iii) imposição parcial da cultura dos colonizadores como método de reprodução da dominação.

Estas operações foram realizadas em consonância com o objetivo central de impulsão do novo padrão de poder estabelecido pelo capitalismo mundial. Em primeiro lugar, a expropriação das populações colonizadas como janela para identificar potencialidades locais para o desenvolvimento econômico. Em segundo lugar, a repressão da subjetividade como método de inferiorização das populações colonizadas e do seu universo de saberes. Em terceiro lugar, a imposição forçada de práticas, tecnologias, e saberes subjetivos, especialmente a religião, como instrumento de incorporação e adequação das populações que passaram a figurar como periferia do capitalismo mundial.

Necessário evidenciar, ainda, o papel da religiosidade judaico-cristã no processo de reprodução da dominação subjetiva. Este processo “implicou no longo prazo uma colonização das perspectivas cognitivas, dos modos de produzir ou outorgar sentido aos resultados da experiência material ou intersubjetiva, do imaginário, do universo de relações intersubjetivas do mundo; em suma, da cultura”, conforme evidencia Quijano (2005, p. 121). Trata-se, portanto, de um “conjunto de epistemicídio”, nas palavras de Renata Corrêa Vieira (2021, p. 34). Isto é, a elaboração teórica da colonialidade não se legitima somente pela dominação material do capital: a dominação é legitimada, sobretudo, por um conjunto de elementos culturais que marcam as relações intersubjetivas entre a Europa e o resto do mundo.

Ao considerar estas variáveis, Aníbal Quijano (2005) aponta que esta perspectiva fornece as bases para a configuração dos conceitos de modernidade e racionalidade, sendo estes produtos exclusivamente europeus. Neste contexto, foram codificadas novas categorias duais e antagônicas para caracterização das novas identidades culturais evidenciadas por Quijano: oriente e ocidente, primitivo e civilizado, mágico/mítico e científico, irracional e racional, tradicional e moderno.

Interessante notar, quanto a este aspecto dualístico, que a construção da identidade europeia na modernidade não é firmada a partir da centralidade cultural do velho continente. A configuração teórica deste entendimento nacionalista, do ponto de vista hegemônico, nasce a partir do questionamento do “outro” e na falácia do descobrimento. Sendo assim, François

Laplantine (1989, p. 25) evidencia que “o Renascimento explora espaços até então desconhecidos e começa a elaborar discursos sobre os habitantes que povoam aqueles espaços”. Tratava-se, portanto, de um processo de questionamento da humanidade na alteridade.

Neste sentido, Aníbal Quijano (2005, p. 122) também reconhece que a categoria do Oriente foi a única “com a devida honra de ser reconhecida como o Outro da Europa”. Isto porque, considerando o colonialismo no Oriente, foram patrocinados estudos para a compreensão ampla e detalhada deste Outro em descobrimento. Conforme explica Edward Said (2007, p. 322), o pesquisador do oriente, chamado de orientalista, devia “examinar o Oriente a partir de uma posição superior, com o objetivo de tomar conta de todo o panorama que se espalha à sua frente - cultura, religião, mentalidade, história, sociedade”. Assim, Said analisa que os estudos orientalistas contribuíram para a configuração de categorias redutoras (semitas, muçulmanos etc.) e, evidentemente, generalistas. O impacto redutor dessas categorias também reside na suposta superioridade do discurso orientalista, visto que se pensava que “nenhum oriental pode[ria] conhecer a si mesmo assim como um orientalista o conhece” (Said, 2007, p. 322).

Portanto, a identidade colonial europeia passou a ser fundamentada, essencialmente, por aquilo que os colonizadores pensavam sobre o “outro” nativo: se eles primitivos, nós civilizados; se eles míticos, nós científicos; se eles racionais, nós irracionais; se eles tradicionais (ou, até mesmo, arcaicos), nós modernos (Quijano, 2005). Ocorre que estas categorias foram elaboradas com ainda maior “honra” ao Oriente, através dos estudos orientalistas analisados por Said. Para os diversos povos nativos da América e da África, contudo, foi imposta a categoria genérica de “primitivos” - “índios” da América e “negros” da África (Quijano, 2005, p. 122). Diversos povos, culturas, línguas, símbolos, foram reduzidos à nova identidade racial, colonial, negativa, e sempre atrelada à inferioridade (Brandão, 2023).

A partir da configuração destas identidades culturais, as administrações coloniais e, posteriormente, imperiais, buscavam determinar qual a humanidade dos “selvagens”, a partir do critério religioso (Laplantine, 1989, p. 25), isto é, se os nativos teriam alma e, portanto, possibilidade de salvação. Tanto é que as movimentações coloniais ibéricas chegaram a ser suspensas por dois anos pelo Rei Carlos V de Espanha, enquanto durou o debate acadêmico na cidade de Valladolid, que afinal acatou a tese de Bartolomé de las Casas, Bispo de Chiapas (México) no sentido de que os “indígenas eram seres humanos que possuíam alma” (Escrivão Filho; Sousa Júnior, 2016, p. 19). Este debate fundamentou a adoção da Bula do Papa Paulo III (1537), a qual continha o entendimento fixado sobre a humanidade dos índios, apontam Escrivão Filho e Sousa Júnior (2016).

Entretanto, neste processo de questionamento da identidade, mesmo com o “reconhecimento” da humanidade dos indígenas, os não europeus não eram compreendidos como “sujeitos de conhecimento, mas objetos de exploração e de dominação” (Brandão, 2023, p. 36). Até porque o reconhecimento formal da natureza humana dos colonizados não impediu as constantes violações de direitos humanos perpetradas à época. Por esta razão, a colonialidade constitui a identidade moderna, enquanto face oculta, combinando teorias salvacionistas, a emancipação e o progresso com genocídio, exploração e opressão (Brandão, 2023). A guerra e a violência são consideradas como instrumento para a emancipação do outro, e sob esta identidade bélica e salvadora é definido o “ego” descobridor, conquistador e colonizador da Europa no advento da modernidade” (Brandão, 2023, p. 38).

Neste contexto, a Europa, além de se consolidar como centro do capitalismo mundial, exerceu a pretensão cêntrica “de ser a exclusiva produtora e protagonista da modernidade” (Quijano, 2005, p. 123) e, conseqüentemente, do progresso a ela inerente. A racionalidade e a ciência passam a ser características atreladas à cultura e sociedade europeia, em oposição à mentalidade mítico-mágica e a irracionalidade das populações nativas e colonizadas. O centro hegemônico da modernidade global foi consolidado na zona centro-norte da Europa Ocidental, que passou a figurar como “centro da elaboração intelectual” (Quijano, 2005, p. 124) e, conseqüentemente, da elaboração política, cultural, científica, tecnológica do novo padrão de poder mundial⁸.

Considerando o colonialismo como fundamento da modernidade, torna-se necessário analisar a persistência dos efeitos das hierarquias sociais e culturais estruturadas no período colonial. Trata-se do conceito de colonialidade, à luz da doutrina de Quijano. O professor Pedro Brandão (2023), ao analisar os conceitos apresentados pelo autor peruano, pondera que o colonialismo compreende uma estrutura de dominação jurídico-administrativa de determinado território por uma autoridade política externa. O conceito de colonialidade, por sua vez, representa a permanência dos padrões de poder enraizados que sustentaram o colonialismo. Sendo assim, a colonialidade constitui a matriz de poder do colonialismo, embora este seja temporalmente precedente (Quintero, 2020).

A partir desta distinção conceitual, Aníbal Quijano evidencia os efeitos do colonialismo no sistema-mundo, definindo suas três categorias principais: colonialidade do poder, do ser e

⁸ Desta compreensão surge o conceito de eurocentrismo, enquanto elaboração sistemática iniciada no século XVII na Europa Ocidental. A constituição do eurocentrismo associa-se à “secularização burguesa do pensamento europeu e à experiência e às necessidades do padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado, estabelecido a partir da América” (Quijano, 2005, p. 126).

do saber. Neste sentido, Pedro Brandão (2023, p. 21) destaca que a colonialidade do poder se manifesta “como padrão de dominação operado a partir da classificação étnico-racial da população mundial”. Ao considerar a ideia de raça como processo fundador e constitutivo do capitalismo, Quijano argumenta como este conceito foi utilizado como instrumento de dominação para situar os povos colonizados em uma posição de inferioridade natural, inclusive de seus conhecimentos intelectuais e culturais (Brandão, 2023). A colonialidade do poder, portanto, está intrinsecamente relacionada com as identidades culturais e, sobretudo, raciais, criadas no processo da colonização.

Já as categorias de colonialidade do ser e do saber apresentam manifestações mais sutis, compreendidas a partir da vivência intersubjetiva. Para Nelson Maldonado-Torres (2007), a colonialidade do ser refere-se, especificamente, à experiência vivida da colonização e o seu impacto na linguagem. A partir dos estudos de Heidegger sobre a noção de “ser” cartesiana, derivada da máxima *cogito ergo sum* (penso, logo existo), Maldonado-Torres analisa as concepções acerca da humanidade dos povos colonizados. Neste sentido, a ideia de conhecimento na modernidade e a negação das faculdades cognitivas dos sujeitos racializados ofereceram a base para a chamada “negação ontológica da subalternização”: “outros não pensam, logo, não são” (Maldonado-Torres, 2007, p. 145).

A lógica cartesiana aplicada às identidades culturais da colonização transformou, portanto, a pré-existente suspeita de ausência de humanidade nos sujeitos colonizados em uma certeza, fundamentada na alegada falta de razão ou pensamento. Enquanto o colonizador seria dotado do “ego conquistador” que pensa, logo existe e controla, os colonizados estariam submetidos a uma condição de não-ser. Neste sentido, torna-se evidente o laço fundamental entre a colonialidade do saber e a colonialidade do ser, visto que a ausência de racionalidade está diretamente vinculada à própria existência do sujeito, conforme explica o Maldonado-Torres (2007).

Por constituir uma negativa ontológica da existência do outro, a colonialidade do ser manifesta como expressões primárias a invisibilidade e a desumanização dos sujeitos racializados (Maldonado-Torres, 2007). Os efeitos da invisibilidade e da desumanização não poderiam ser outros que a ausência de garantia de direitos aos colonizados. Consequentemente, a impossibilidade de reconhecimento da própria existência enquanto sujeito resultou na violação desde os direitos mais elementares, como à vida e à propriedade, visto que os colonizados não poderiam ser considerados titulares destes direitos, dada a sua própria natureza ontológica de invisibilidade e desumanização.

Neste contexto, insere-se a expatriação de bens culturais indígenas a partir do período colonial. Conforme postula Berta Ribeiro, em diálogo com Douglas Cole, o colecionamento ou captura da herança cultural dos povos indígenas “é, na realidade, [...] parte da história do colonialismo, exercido, primeiramente, pelas metrópoles e, depois, pelos estados nacionais em relação às suas populações aborígenes” (1987-1989, p. 491). Trata-se de um ato concreto de violação de direitos, sendo um exemplo efetivo para compreender a dimensão multinível da dominação colonial sobre os povos indígenas do Brasil.

A expatriação de bens culturais indígenas cristaliza, assim, as diversas facetas da colonialidade e das violações de direitos humanos dela decorrentes. Em primeiro lugar, verifica-se a objetificação do sujeito indígena, que não é reconhecido como efetivo sujeito de direitos sobre o bem expatriado, como efeito da colonialidade do poder e do ser. Em segundo lugar, verifica-se a inferiorização do saber indígena pelo não reconhecimento do valor do bem expatriado para o imaginário simbólico daquela comunidade, como efeito da colonialidade do ser e do saber.

O processo de expatriação dos bens indígenas levados para museus na Europa como objetos de divertimento ou entretenimento do colonizador manifesta a amplitude das violações ocorridas no território brasileiro desde o período colonial. A colonialidade impôs um padrão de poder cognitivo, que foi capaz de determinar quais seriam as noções do ser e de sua realidade de saberes. Sendo assim, as violações ultrapassam a configuração material, atingindo o núcleo da existencialidade e da(s) cosmovisão(ões) indígena(s) sobre seus bens culturais.

Conforme destaca Fernanda Kaingáng (2023), as práticas coloniais de apropriação e expropriação das expressões culturais tradicionais são diretamente conectadas aos museus e a antropologia neles desenvolvida. As expressões culturais tradicionais foram retiradas de seus contextos socioculturais e incorporadas às coleções etnográficas que formam o patrimônio dos museus, de modo que estas instituições assumiram um papel de “depositários da cultura material de diferentes povos indígenas” (Belfort Sales, 2023, p. 259). Neste sentido, a forma de organização e apresentação dos objetos expatriados traduz a lente da colonialidade, a partir da qual a cultura dos povos indígenas passaram a ser apresentadas como exóticas, ou bárbaras e primitivas (Belfort Sales, 2023).

À luz destas ponderações, torna-se necessária a realização do giro decolonial, isto é,

uma mudança de perspectiva e de atitude presente nas práticas e formas de conhecimento dos sujeitos colonizados, desde os primórdios da colonização, e, em segundo lugar, um projeto de transformação sistemática e global dos

pressupostos e implicações da modernidade, assumidos por uma variedade de sujeitos em diálogo (Maldonado-Torres, 2007, p. 160)⁹.

Trata-se, portanto, de um giro sobretudo humanístico (Maldonado-Torres, 2007), que deve reconhecer a subjetividade e a realidade dos sujeitos e dos conhecimentos por eles cultivados. Este conceito compreende a decolonização como projeto epistêmico e, também, político. Enquanto projeto epistêmico, o giro decolonial depende do respeito a “todas as formas de saberes” e do “diálogo com oprimidos e oprimidas, em que seu direito à palavra é respeitado”, nas palavras de Livia Gimenes Dias da Fonseca (2016, p. 34), em diálogo com Paulo Freire (1975). Já enquanto projeto político, o giro deve contribuir para a conversão dos sujeitos colonizados em verdadeiros agentes políticos (Maldonado-Torres, 2007).

No mesmo sentido, a decolonização deve envolver políticas de memória, justiça e reparação, conforme defende Maíra Pankararu, “necessárias para permitir a transição democrática após regimes ditatoriais, conflitos armados ou outras situações de graves violações de direitos humanos” (Carneiro, 2023, p. 13), como o período colonial. As políticas, inseridas no âmbito da justiça de transição possibilitam “a assimilação do significado dessas violências, a devida responsabilização dos envolvidos, a justa reparação às vítimas e a conscientização ampla acerca do ocorrido, a fim de que não haja nem esquecimento, nem repetição” (Carneiro, 2023, p. 13). Com base neste entendimento, cumpre analisar a classificação da repatriação dos bens culturais indígenas expatriados como direito humano, por permitir uma política de reparação histórica, cultural e institucional a partir da mobilização das comunidades indígenas.

1.2 A restituição de bens culturais como expressão para realização e efetivação dos direitos humanos dos povos indígenas

Embora o debate acerca da repatriação de bens culturais seja desenvolvido há décadas, foi após o término da Segunda Guerra Mundial que o tema ganhou destaque e intensidade, com a criação das organizações internacionais e de instrumentos normativos sobre a temática no âmbito da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e Cultura (UNESCO), conforme relata Karine Lima da Costa (2018). Diversas correntes teóricas passaram a surgir a

⁹ Tradução própria. Original: “*un cambio de perspectiva y actitud que se encuentra en las prácticas y formas de conocimiento de sujetos colonizados, desde los inicios mismos de la colonización, y, en segundo lugar, un proyecto de transformación sistemática y global de las presuposiciones e implicaciones de la modernidad, asumido por una variedad de sujetos en diálogo*” (Maldonado-Torres, 2007, p. 160).

fim de analisar o retorno dos bens culturais aos países de origem, considerando a complexa trama das relações internacionais.

Destacam-se duas concepções principais: o internacionalismo e o nacionalismo. O argumento internacionalista propõe que os objetos culturais são patrimônio comum da humanidade, não sendo restritos aos países que originalmente os produziram, de modo que o interesse de preservação e estudo é comum a todas as nações, independente da origem dos bens. A visão nacionalista, por sua vez, defende o pertencimento cultural destes objetos aos seus territórios originários. A dualidade deste debate considera fatores delicados, como o contexto de saída e aquisição dos bens culturais, a legitimidade da posse dos sujeitos que requerem a repatriação, o local de guarda no Brasil após a repatriação e as condições para a conservação e repatriação dos bens neste local (Costa, 2018).

A partir destas discussões, foram elaboradas normativas a nível nacional e internacional no sentido de reconhecer a repatriação dos bens culturais enquanto um direito e estabelecer mecanismos para a sua reivindicação. Contudo, a presente seção não pretende analisar a classificação do tema como um direito humano na perspectiva da letra da lei. Esta e outras normativas relacionadas ao tema em tela, bem como a sua aplicabilidade, serão melhor analisadas no terceiro capítulo. O que se pretende neste capítulo é compreender a natureza da repatriação a partir da teoria crítica de direitos humanos, fundamentada na luta e reivindicações dos sujeitos coletivos de direitos.

Embora as normas apresentadas busquem garantir a efetividade dos direitos humanos, estes não se reduzem e nem mesmo se concretizam apenas pela imposição das normas. Conforme argumenta o professor Joaquín Herrera Flores (2009, p. 17), esta redução pode gerar “uma falsa concepção de natureza do jurídico” e “uma tautologia lógica de graves consequências sociais, econômicas, culturais e políticas”, visto que a natureza dos direitos humanos não se reduz à mera concepção jurídica das normas, as quais não são capazes de garantir a efetividade destes direitos conquistados se a reivindicação não for dotada de uma perspectiva emancipadora (Herrera Flores, 2009).

No mesmo sentido, os professores Antonio Sergio Escrivão Filho e José Geraldo de Sousa Júnior (2016, p. 26) também reconhecem que os direitos humanos ainda não tiveram a “força econômica, política e social” necessária para serem concretizados diante do sistema de opressão que considera ilegais as lutas emergentes por reivindicações. Trata-se de um cenário em que as normas de direitos humanos são visualizadas apenas de forma abstrata, identificadas com princípios e normas jurídicas que, embora previstas em instrumentos legais, “não estão ao

alcance dos sujeitos coletivos de direito, ao passo que uma série de direitos ainda não previstos, sequer podem ser reivindicados” (Escrivão Filho; Sousa Júnior, 2016, p. 27).

Considerando, então, a potência de atuação dos sujeitos para reivindicações de demandas sociais, Herrera Flores propõe que a universalidade dos direitos decorre do fortalecimento de indivíduos, grupos e organizações para construção de “um marco de ação que permita a todos e a todas criar as condições que garantam de um modo igualitário o acesso aos bens materiais e imateriais que fazem com que a vida seja digna de ser vivida” (Herrera Flores, 2009, p. 19). Assim, o processo de universalização destes direitos perpassa, impreterivelmente, o fortalecimento destes sujeitos para que estes possam requerer e acessar bens necessários para a sua dignidade, seja esta material ou imaterial.

A reivindicação por direitos humanos insere-se, desta forma, na luta pela dignidade humana, enquanto razão e consequência da luta pela democracia e pela justiça (Herrera Flores, 2009). Neste sentido, Herrera Flores (2009) destaca como a perseverança dos povos indígenas por salvaguardar suas tradições e cosmovisões, por exemplo, constitui uma prática social para realizar socialmente a abertura de espaços de lutas que permitam a construção da dignidade. Trata-se justamente de um movimento vivo de reivindicações e de reafirmação da existência e materialidade perante os efeitos invisibilizados da colonialidade.

A partir desta concepção, torna-se possível verificar porque a garantia e efetivação dos direitos não decorre da normatização e do estabelecimento de uma definição para aqueles direitos positivados. Herrera Flores (2009, p. 27) explica que esta é uma visão tradicional, presente nas convenções e declarações internacionais sobre direitos humanos vigentes, que se funda na fórmula geral de que “o conteúdo básico dos direitos é ‘o direito a ter direitos’”. Neste contexto, o professor alerta que, para além de direitos “propriamente ditos”, os direitos humanos devem ser vislumbrados como processos. Isto implica considerar que

[o]s direitos humanos são uma convenção cultural que utilizamos para introduzir uma tensão entre os direitos reconhecidos e as práticas sociais que buscam tanto seu reconhecimento positivado como outra forma de reconhecimento ou outro procedimento que garanta algo que é, ao mesmo tempo, exterior e interior a tais normas. (Herrera Flores, 2009, p. 28)

Torna-se evidente, portanto, que o reconhecimento positivado gera a expectativa de outros procedimentos “garantidores” de direitos, a nível exterior e interior. Quanto a menção ao reconhecimento exterior, Herrera Flores explica que se trata de uma ação referente a resultados das lutas sociais que se dão fora do direito, com vistas a acessar de forma igualitária

o que o professor chama de “bens necessários para se viver” (Herrera Flores, 2009, p. 28). O reconhecimento interior, por sua vez, compreende o fato de que as normas internacionais podem adotar garantias para reforçar o seu cumprimento.

Sendo assim, devem ser adotados mecanismos externos e internos para que o reconhecimento dos direitos humanos transcenda a mera positivação, mas permita o estabelecimento de vias de acesso igualitário, assim como de ferramentas para reforçar o seu cumprimento na prática. O ponto inicial deste reconhecimento deve ser “os bens exigíveis para se viver com dignidade”, dentre os quais elenca o patrimônio histórico-artístico (Herrera Flores, 2009, p. 28). Os direitos humanos, portanto, são os processos dirigidos à obtenção destes bens, sejam eles materiais ou imateriais, e são estruturados a partir de “dinâmicas sociais que tendem a construir condições materiais e imateriais necessárias para conseguir determinados objetivos genéricos que estão fora do direito” (Herrera Flores, 2009, p. 29).

A noção de direitos enquanto processos de reivindicação permite compreender, ainda, a impossibilidade de dissociação destas conquistas da dinâmica social e da história, conforme evidenciam os professores Escrivão Filho e Sousa Júnior (2016). Na mesma senda defendida por Herrera Flores, os professores argumentam que “os direitos humanos são lutas sociais concretas da experiência da humanização” (Sousa Júnior, 2000, p. 183). Humanização, pois é necessário o evidente reconhecimento dos sujeitos enquanto atores aptos a acessarem e requererem os bens da vida.

Neste sentido, ao aprofundar sua análise sobre as delimitações dos direitos humanos, Herrera Flores (2009, p. 31) apresenta, ainda, a materialidade da dignidade enquanto “objeto que se concretiza no acesso igualitário e generalizado aos bens que fazem com que a vida seja “digna” de ser vivida”.¹⁰ Assim, torna-se possível identificar as seguintes características marcantes na reinvenção dos direitos humanos: i) o protagonismo no processos de luta pela dignidade humana; ii) a realização do constante processo de humanização do ser humano; e iii) a autonomia dos seres humanos em deter suficiente poder individual e coletivo para exigir um sistema de garantias de direitos das instituições legislativas, internacionais e nacionais.

¹⁰ Para que a luta por esta dignidade seja instrumentalizada, Herrera Flores (2009, p. 33) propõe uma versão revisada criticamente da Declaração de Direitos Humanos de 1948. Dentre os artigos revisados, destaco os três primeiros para a análise das categorias configuradas pelo professor: “Artigo 1º. – Todos os seres humanos devem ter os instrumentos, meios e condições necessárias, a fim de que possam pôr em prática “processos de luta pela dignidade humana”. Artigo 2º. – A dignidade humana é um fim perseguido pelos direitos humanos. A dignidade consiste na obtenção de um acesso igualitário aos bens, tanto materiais como imateriais, que se consegue no constante processo de humanização do ser humano. Artigo 3º. – Para conseguir o anterior, os seres humanos em luta para abrir processos de dignidade devem ter suficiente poder individual e coletivo para exigir das instituições legislativas, internacionais e nacionais, um sistema de garantias (políticas, sociais, econômicas e jurídicas) que lhes permitam gozar do resultado de suas lutas. Para tal efeito, declaram-se como garantias mínimas as que se relatam a seguir [...]”.

O protagonismo, a humanização e a autonomia destacadas por Herrera Flores podem ser consideradas como características fundamentais para a efetivação do giro decolonial e como um impulso na superação dos efeitos da colonialidade do poder, do ser e do saber. Assim, a teoria proposta para a reinvenção dos direitos humanos estabelece balizas necessárias para o reconhecimento e fortalecimento da capacidade dos sujeitos coletivos de direitos serem visibilizados e humanizados, como titulares de direitos, na sua luta por determinados bens materiais e imateriais.

O reconhecimento do protagonismo, da humanidade e da autonomia destes sujeitos emergentes de direito fundamenta o projeto de reinvenção dos direitos humanos proposto por Herrera Flores, no sentido que estabelece uma “noção de dignidade material da cidadania” (Escrivão Filho; Sousa Júnior, 2016, p. 46). Cidadania, portanto, que não se legitima pela natureza formal das normas positivadas, mas na constituição de um protagonismo humanista que permite o reconhecimento dos sujeitos e dos “espaços recriados pelas lutas sociais por dignidade” (Escrivão Filho; Sousa Júnior, 2016, p. 48).

1.2.1 O Direito Achado na Rua e o protagonismo dos sujeitos coletivos de direito enquanto categoria emergente de reivindicação dos direitos humanos

Alinha-se ao conteúdo programático da reinvenção dos direitos humanos o humanismo de “O Direito Achado na Rua”, concepção teórico-prática formulada por Roberto Lyra Filho e constituída pelos estudos de José Geraldo de Sousa Júnior. A partir dos postulados teóricos enunciados na chamada Nova Escola Jurídica Brasília - NAIR, concebida pelo professor Lyra Filho, foram lançadas as bases epistemológicas de O Direito Achado na Rua.

Neste contexto, estes postulados teóricos permitiram compreender o fenômeno jurídico para além da sua expressão histórica de norma costumeira e legal na modernidade, conforme evidenciam Renata Carolina Corrêa Vieira e Antonio Sergio Escrivão Filho (2022). Isto significa dizer, em consonância com a doutrina de Lyra Filho, que as normas não exprimem o direito em sua totalidade, mas devem se tornar “canais”, os quais serão tanto mais legítimos quanto mais elástica e porosa a natureza destas normas for para “absorver os avanços libertadores, que surgem da dialética social e provocam a transformação da ordem instituída” (Lyra Filho, 1986, p. 310). À luz deste entendimento, O Direito Achado na Rua desenvolve investigações para configurar:

categorias que são coletadas a partir da observação do realizar-se do direito na realidade, um direito que se expressa enquanto ontologia dialética do ser social, e por

isso se manifesta em espaços e através de atores e mediações socioinstitucionais muito mais diversos que o sistema de justiça e a norma estatal (Vieira; Escrivão Filho, 2022, p. 71).

Dentre as categorias propostas, destaca-se a construção do “sujeito coletivo de direito”, ator central nas reivindicações dos movimentos sociais. As bases epistemológicas para compreensão desta categoria enquanto fenômeno sociológico-jurídico foram lançadas na XIII Conferência Nacional da Ordem dos Advogados do Brasil (OAB), em 1990, quando o professor José Geraldo de Sousa Júnior apresentou os pressupostos teóricos dos novos sujeitos emergentes (Vaz; Vieira, 2021).

Neste sentido, O Direito Achado na Rua orienta-se “à reflexão sobre a atuação jurídica dos novos sujeitos coletivos de direitos e das experiências por eles desenvolvidas de criação de direitos” (Mendonça et al, 2015, p. 214-215), buscando determinar o espaço político das práticas sociais emancipatórias. Ao reconhecer o desafio emancipatório, torna-se “necessário que os atores sociais excluídos desse processo protagonizem novas formas de pensar o Direito” (Mendonça et al, 2015, p. 228). Trata-se de um desafio, pois os sujeitos coletivos de direito desafiam “a rigidez lógico-formal” do sistema legalista, que não acompanha o ritmo das transformações e reivindicações sociais (Porto; Noletto; Apostolova, 1991, p. 156).

Assim, o professor José Geraldo de Sousa Júnior evidencia a importância destes sujeitos, por meio de suas identidades coletivas, na criação e garantia de direitos, seja a partir do espaço da cidadania ativa ou do pluralismo jurídico. O exercício da cidadania ativa constitui uma prática social que determina espaços para criação e enunciação de novos direitos, assim como para a afirmação teórica do sujeito coletivo de direito (Sousa Júnior, 1990). Já o pluralismo jurídico compreende a possibilidade de ordenamentos jurídicos paralelos, em que se reconhece a capacidade legítima dos sujeitos coletivos enquanto instituidores de novos direitos (Vaz; Vieira, 2021, p. 526).

Quanto à cidadania ativa, cumpre destacar o alinhamento desta concepção, inserida no arcabouço teórico de O Direito Achado na Rua, à definição de direito como processo de luta por dignidade protagonizada por indivíduos, organizações e grupos para o acesso igualitário a bens da vida, nos termos da teoria crítica enunciada por Joaquín Herrera Flores. Pode-se considerar que O Direito Achado na Rua sustenta a “invenção de direitos”, nas palavras de Vieira e Escrivão Filho, na mesma medida em que contribui para a (re)invenção dos direitos humanos, com vistas a realizar a:

tradução da capacidade instituinte e da legitimidade dos atores sociais organizados em expandir os modos de participação na deliberação político-constitutiva dos direitos na

sociedade, através dos diversos meios de formulação, mobilização e reivindicação de direitos (Vieira; Escrivão Filho, 2022, p. 85).

Neste contexto, a atuação do movimento indígena enquanto sujeito coletivo de direito, seja a partir de suas mobilizações, o que se caracteriza pela cidadania ativa, seja pela declaração da autonomia organizacional presente em seus ordenamentos internos, conforme elucida Eloy Terena Amado (2021), configura a sua capacidade instituinte e a sua legitimidade para a deliberação político-constitutiva de direitos formulados, mobilizados e reivindicados. De modo que o protagonismo dos povos indígenas compreende, especificamente, sua articulação enquanto sujeito coletivo de direito, associados a um projeto coletivo de mudança social, o qual é desenvolvido pela elaboração de sua autonomia e identidade coletiva.

O reconhecimento da capacidade coletiva dos povos indígenas no processo de criação de direitos exige, por sua vez, a compreensão do paradigma da interculturalidade. Este conceito é definido por Catherine Walsh, à luz da doutrina de Walter Mignolo, no sentido que não se trata apenas de reconhecer a participação dos indígenas no Estado, mas que este Estado reconheça a efetiva diferença de poder resultante da colonialidade (ética, política e epistêmica), garantindo a intervenção paritária destes sujeitos para a realização de políticas públicas (Walsh, 2007).

Sendo assim, a interculturalidade pode ser compreendida como o paradigma do “outro”, capaz de questionar e modificar a colonialidade de poder e tornar visível a diferença colonial, oferecendo caminhos para a decolonização e a construção de uma sociedade com novas políticas de subjetividade (Walsh, 2007). Neste aspecto, insere-se o protagonismo dos sujeitos coletivos, visto que deve ser reconhecida a capacidade do movimento para atuar em espaços sociais, políticos e epistêmicos e “reconceitualizar estes espaços através de formas que respondam à persistente recolonização do poder, visando a criação de uma civilização alternativa” (Walsh, 2007, p. 59)¹¹.

A chamada “reconceitualização” dos espaços e do poder pode ser visualizada, por exemplo, na atuação dos povos indígenas em criar, mobilizar e reivindicar o “Direito Achado na Aldeia” (Amado, 2021), fundamentado no “sentimento de pertencimento, na identidade cultural e no bem-estar da *mãe terra*” (Amado, 2021, p. 508). Sendo assim, verifica-se que o mero reconhecimento normativo de direitos através das normas não basta. Torna-se necessário o reconhecimento dos próprios sujeitos enquanto enunciadores de direitos aptos a reivindicar

¹¹ Tradução própria. Original: “*reconceptualizar esos espacios a través de formas que respondan a la persistente recolonización de poder, mirando hacia la creación de una civilización alternativa*” (Walsh, 2007, p. 59).

sua criação e reconfiguração a partir do protagonismo em espaços sociais, políticos e epistêmicos.

É neste sentido que a interculturalidade se alinha com a teoria crítica dos direitos humanos, especialmente no sentido proposto por Joaquín Herrera Flores, visto que “propõe um diálogo intercultural como mecanismo de interação entre as diferentes culturas” (Escrivão Filho; Sousa Júnior, 2016, p. 34-35). A partir desta concepção plural de direitos humanos, torna-se possível compreender o direito como processo histórico de libertação, que é feito e criado pela mobilização dos sujeitos coletivos de direito. Conforme postula Roberto Lyra Filho:

o Direito não é; ele se faz, nesse processo histórico de libertação – enquanto desvenda progressivamente os impedimentos da liberdade não lesiva aos demais. Nasce na rua, no clamor dos espoliados e oprimidos”, até se consumir, pela mediação dos direitos humanos, na “enunciação dos princípios de uma legítima organização social da liberdade” (Sousa Júnior, 2008, p.87-88).

No contexto da repatriação de bens culturais, estas categorias lançam as bases para o reconhecimento tanto deste processo como direito humano dos povos indígenas, como das comunidades enquanto sujeitos legítimos para demandarem o retorno dos bens expatriados, a partir de mobilizações a nível local, nacional e internacional. Trata-se de uma reivindicação que vai além da recuperação do bem cultural expatriado enquanto patrimônio histórico-cultural do Brasil e dos povos indígenas, mas que traz consigo outros direitos constitucionais, como o direito à memória e ao patrimônio cultural.

Portanto, à luz da concepção crítica de direitos humanos enquanto processo, e da inserção da categoria do sujeito coletivo de direitos enquanto legítimos atores demandantes, torna-se fundamental o reconhecimento de uma atuação emancipatória das comunidades originárias como pleno exercício da cidadania ativa. De modo que a natureza emancipatória deste direito adquire também uma dimensão ontológica mais ampla do que o mero reconhecimento da legítima posse sobre determinado bem, envolvendo o reconhecimento da capacidade dos sujeitos coletivos de realizarem o enquadramento teórico-prático da importância dos objetos em questão para a sua coletividade.

Para a compreensão da amplitude multidimensional deste direito humano, torna-se necessário analisar o significado dos bens culturais para os povos indígenas, enquanto expressão da vida e da dignidade. Assim, o patrimônio cultural expatriado, enquanto objeto de reivindicação, assume a natureza de bem material exigível para que a vida seja digna de ser vivida, em consonância com a classificação de Joaquín Herrera Flores, visto que agrega também uma dimensão simbólica e, portanto, implica na realização de outros direitos.

1.3 As dimensões dos bens culturais para os povos indígenas: expressão da vida e dignidade

Considerando a pluralidade e dinamicidade do patrimônio cultural, os bens culturais indígenas devem ser compreendidos a partir da especial dimensão que lhes é atribuída por seu povo ou comunidade. Para além da noção de objeto material, qual seja, da dimensão física de determinado bem, deve ser considerada também a amplitude do significado daquele bem para o povo que o produziu, o que qualifica a dimensão simbólica do patrimônio. Neste sentido, diversos bens culturais detém uma correlação direta com a cosmologia das comunidades, suas identidades e tradições culturais.

Conforme explica Marcela Stockler Coelho de Souza (2023, p. 150), esta correlação entre o material e o imaterial reflete “aspectos processuais, dinâmicos, criativos, mutáveis”, que incluem uma “inextricável conexão à vida das pessoas” que produziram e usam aqueles bens. A antropóloga evidencia que no caso das culturas indígenas sul-americanas são estabelecidas diversas formas de objetificação dos bens culturais associadas a “regimes de subjetivação”, de modo que “essas formas envolvem tensão (uma dinâmica) entre o material e o imaterial, o visível e o invisível” (Souza, 2023, p. 152).

As diversas dimensões que compõem a percepção dos bens culturais indígenas tornam inadequada a inserção destes objetos em categorias jurídicas positivas, assim como a relação jurídica estabelecida entre a comunidade e o bem cultural em questão. José Angelo Estrella Faria aponta que os termos “posse”, “propriedade” e “aquisição” ou categorias similares presentes nos sistemas jurídicos ocidentais não correspondem “ao universo normativo dos povos indígenas e são de difícil aplicação a direitos coletivos indivisíveis ou atribuídos a seres não personificados conforme suas crenças” (Faria, 2023, p. 511). Sendo assim, verifica-se a inaplicabilidade destes conceitos para a compreensão da verdadeira natureza dos bens culturais indígenas.

A expatriação destes bens durante e após o período colonial não configurou apenas a perda material do objeto, mas também implicou a perda, total ou parcial, de referências culturais, conhecimentos milenares, saberes e outras expressões que representam parte da vida e das identidades indígenas. A expatriação insere-se no contexto de negação de humanidade aos povos indígenas, que “resultou em seu massacre corpóreo e epistemológico”, nas palavras de Lívia Fonseca (2016, p. 37). Em especial, o massacre epistemológico, ou epistemicídio, resulta na perda dos conhecimentos imateriais atrelados à materialidade dos artefatos, manifesta em sua amplitude simbólica.

Neste sentido, Fernanda Kaingáng (2023) destaca que o tratamento jurídico às expressões culturais tradicionais como simples objetos ou artefatos reafirma a alienação imposta aos povos indígenas pela exploração e expropriação colonial:

O tratamento jurídico dispensado às expressões culturais tradicionais do passado, como simples objetos ou artefatos, sem reconhecer nem respeitar as conexões cognitivas, afetivas, emocionais ou espirituais que os povos indígenas, remanescentes do violento processo de exploração e expropriação colonial, mantêm em relação a tais ECTs¹² apenas reafirma a alienação imposta a esses povos, em termos de identidade, espiritualidade e memória cultural presentes em expressões culturais tradicionais que, contemporaneamente, são de titularidade de museus, instituições de Estado e da iniciativa privada, sem que a legalidade e a legitimidade da aquisição de tais expressões sequer sejam questionadas (Belfort Sales, 2023, p. 214).

A partir deste entendimento, torna-se possível analisar a natureza dos objetos culturais enquanto bem material exigível para que a vida seja digna, conforme a compreensão de Joaquín Herrera Flores, seja em sua dimensão física, emocional ou espiritual. Antes de abordar com maior detalhe a natureza multidimensional do patrimônio cultural indígena, é necessário destacar que não se pretende realizar uma análise generalizada em busca de um *consensus gentium*, com vistas a apresentar uma resposta cristalizada acerca da tradução conceitual dos bens culturais indígenas. Em atenção ao alerta de Clifford Geertz (1933), uma tentativa de generalização nestes moldes somente poderia conduzir a uma espécie de relativismo. Isto porque a noção de cultura é plural e constitui a manufatura de ideias, valores, atos e até mesmo emoções, ou seja, do processo de tornar-se humano, em consonância com Geertz (1933).

Por certo, a presente seção não almeja definir o conceito de patrimônio cultural enquanto ideia universal aplicável a todos os povos indígenas do Brasil, considerando a pluralidade e particularidade dos saberes e tradições de cada comunidade. No entanto, o que se pretende é delinear o caráter comum do patrimônio a partir da narrativa de lideranças indígenas, o que, conseqüentemente, reflete as concepções pessoais, coletivas e temporais de cada indivíduo e sua comunidade¹³.

A consideração do patrimônio cultural indígena como bem exigível para que a vida seja digna de ser vivida perpassa, portanto, a noção de essencialidade da cultura enquanto recurso. Ailton Krenak argumenta que os bens culturais constituem recursos, como “artefatos do

¹² Expressões culturais tradicionais (ECTs).

¹³ Destaca-se a influência das concepções pessoais, coletivas e temporais, visto que a cultura é complexa, dinâmica e interfere na visão de mundo do indivíduo. Além disso, é necessário considerar a participação diversa de cada indivíduo na realização da cultura. Para um aprofundamento da cultura enquanto conceito antropológico, ver LARAIA, Roque de Barros. Parte 2: Como opera a cultura. In: Cultura: um conceito antropológico. Companhia das Letras, 1986.

cotidiano”, visto que “são suporte para nossa vida, para nossa existência” (Campos, 2018, p. 378-379). Citando o exemplo da cultura Wajãpi, Ailton Krenak evidencia o reconhecimento destes artefatos do cotidiano, os quais também constituem “suporte de visões e de conhecimentos [...], que são intangíveis” (Campos, 2018, p. 379).

Considerando a conexão essencial entre o patrimônio tangível e intangível, Fernanda Kaingáng destaca a importância do território para a salvaguarda da cultura, no sentido que “[o] patrimônio intangível dos povos indígenas está tão profundamente relacionado a nossas culturas materiais quanto a espiritualidade de nossos povos está ligada aos nossos territórios” (Belfort Sales, 2023, p. 131). A proteção do patrimônio cultural não se desvincula, portanto, do respeito ao território “como fonte de vida e de valores culturais” e “como fator de identidade e fonte de dignidade” (Belfort Sales, 2023, p. 133). De modo que a garantia do território é uma baliza fundamental para a proteção da cultura, e reflete a integração essencial entre o ser e o estar¹⁴.

Acerca da conexão entre a espiritualidade e o patrimônio cultural, especialmente no que tange aos bens expostos em coleções de museus, a questão dos restos mortais que compõem acervos etnográficos revela a sensibilidade e urgência da pauta. Esta exposição pode representar até mesmo “uma tortura eterna com requintes de crueldade” (Belfort Sales, 2023, p. 272). Especialmente a partir da cosmovisão de seu povo, Fernanda Kaingáng explica como o fato de os restos mortais estarem expostos em território estranho representa uma das penas mais cruéis na cultura dos Jê Meridionais, visto que o sepultamento de um Kaingáng fora de seu território tradicional (*emã*) significa que a alma daquela pessoa sofrerá em terra estranha pela eternidade¹⁵.

Sendo assim, verifica-se que a proteção do patrimônio cultural indígena se relaciona também com a ancestralidade. Oportunizar às comunidades indígenas a ciência e acesso aos seus bens culturais que estão em acervos museais estrangeiros, com a possibilidade de retorno deste patrimônio, representa uma forma de reconexão com a ancestralidade para a cultura. Neste

¹⁴ Como afirma Fernanda Kaingáng: “[s]omos parte de nossos territórios, e nossos territórios são parte de nós. Se o território sofre degradação, essa perda também será sentida na cultura, na saúde, na alimentação, na espiritualidade, na organização social e na divisão social do trabalho” (Belfort Sales, 2023, p. 133).

¹⁵ Nas palavras de Fernanda Kaingáng, “[n]a cultura do Povo Kaingáng, habitantes do Sul e do Sudeste do Brasil, o território onde o indivíduo nasceu, cresceu, casou-se e teve filhos traduz a essência do termo *emã*: um lugar espacialmente definido que possui **valor espiritual, emocional e cultural para aquele indivíduo**. Diferente da palavra *ga*, que designa terra, sem agregar qualquer valor subjetivo a um lugar geograficamente identificável. O sepultamento de um Kaingáng fora de seu território tradicional, ou seja, de sua *emã*, é considerado uma das penas mais cruéis da cultura dos Jê Meridionais, porque se entende que a alma daquela pessoa sofrerá para sempre por estar em terra estranha, longe de seus entes queridos e do território que amava. O fato de que os restos mortais de uma pessoa passarão a eternidade em exposição, mediante pagamento, para satisfazer a curiosidade pública, em território estranho, sem jamais ter descanso, representa, na cosmovisão Kaingáng, uma tortura eterna com requintes de crueldade” (Belfort Sales, 2023, p. 272, grifos próprios).

sentido, Fernanda Kaingáng (2023) destaca a arte indígena como uma das ferramentas mais eficientes para o enfrentamento de instituições e práticas de exploração neocoloniais. Citando o exemplo da poetisa Ofelia Pineda Ortiz, do Povo Nñuu Savi, da região de Oaxaca no México, Fernanda Kaingáng evidencia como a arte traz a episteme do povo “acerca de suas expressões culturais tradicionais e as vincula à sua história, ao seu território, à sua espiritualidade e à sua identidade” (Belfort Sales, 2023, p. 198).

O patrimônio cultural compreende, assim, um elo entre o presente e o passado, materializando a cultura a partir de sua dimensão intangível e ancestral. O processo de expropriação colonial impacta consideravelmente esta conexão, visto que resulta “em erosão cultural e crises identitárias, em meio a lentos e sistemáticos processos de etnocídio, cujo legado é um rastro de extermínio” (Belfort Sales, 2023, p. 199). Assim, revelam-se os efeitos da colonialidade, visto que a expropriação cultural enquanto violação de direitos humanos no período colonial prejudicou a manutenção de tradições culturais das comunidades, sem mencionar os casos de completa extinção que levaram ao desaparecimento cultural quase completo de mais de 1470 povos indígenas nos últimos 500 anos (CIMI, 2004).

Neste contexto, a possibilidade de repatriação de bens culturais adquire importância não apenas reparatória, com vistas a garantir o retorno do patrimônio ilicitamente expropriado ou irregularmente mantido, mas revitalizadora, no sentido que inspira a arte indígena contemporânea para a revitalização das expressões culturais tradicionais e ancestrais de determinado povo. Este processo de revitalização cultural é abordado por Dominique Tilkin Gallois (2007) e confirma a natureza indissociável entre a produção de objetos culturais e a produção de sujeitos sociais, no sentido que não se trata de uma oposição entre o “tradicional” e o “novo”. A autora evidencia que “práticas tradicionais” podem configurar “sujeitos novos”, e “práticas novas” podem fazer “re-emergir sujeitos tradicionais”, em uma “intrincada rede de possibilidades” (Gallois, 2007, p. 99). Sendo assim, a arte indígena manifesta-se como um instrumento de resistência aos efeitos da colonialidade e de retomada do patrimônio cultural, permitindo aos artistas indígenas e suas comunidades ocuparem um local relevante no centro do debate da repatriação.

Válido destacar, ainda, que a restituição de bens culturais não constitui uma recuperação plena dos séculos de expropriação e colonialismo vivenciados pelos povos indígenas, entretanto, conforme alerta Fernanda Kaingáng, “essas atitudes representam o reconhecimento de direitos que sempre existiram e que foram historicamente negados aos povos indígenas” (Belfort Sales, 2023, p. 281). Portanto, os movimentos reivindicatórios evidenciam a

necessidade de reconhecimento do protagonismo dos povos indígenas enquanto legítimos criadores, requerentes e realizadores do direito à repatriação.

CAPÍTULO 2. O RETORNO DO MANTO TUPINAMBÁ E O PROTAGONISMO DA COMUNIDADE TUPINAMBÁ DE OLIVENÇA DA SERRA DO PADEIRO

*O índio subiu a serra todo coberto de pena
O índio subiu a serra todo coberto de pena
Ele foi, mas ele é
É o rei da jurema.*

Glicéria Tupinambá (2021a)¹⁶

Conforme apresentado no capítulo anterior, o reconhecimento e a realização do direito à restituição de bens culturais evoca o protagonismo dos povos indígenas, assim como contribui para a reparação e revitalização cultural das comunidades. Embora o debate sobre o tema seja extenso a nível internacional, com enfoque especial nas reivindicações de povos do continente africano aos países e museus europeus, na prática, são poucos os casos bem-sucedidos de repatriação de bens culturais aos respectivos povos de origem. A menor verificação de casos com êxito decorre das desigualdades estruturais geradas pelos efeitos da colonialidade analisados no primeiro capítulo deste trabalho. Embora ainda incipientes os casos de repatriação ao Brasil¹⁷, o retorno do manto tupinambá (*assojaba tubinambá*) manifesta-se como marco paradigmático para o reconhecimento do direito à repatriação de bens culturais para os povos indígenas, visto que se trata do primeiro caso de restituição suscitado a partir de reivindicações e, portanto, do protagonismo do povo indígena, além da importância do manto para a história nacional e para a cultura do povo Tupinambá.

Trata-se de adorno de arte plumária do povo tupinambá, o qual foi devolvido ao Brasil pelo Museu Nacional da Dinamarca (*Nationalmuseet*) em julho de 2024 (Suruí, 2024). O Museu Nacional da Dinamarca anunciou que realizaria a “doação” para o Museu Nacional do Rio de Janeiro em 27 de junho de 2023 (Roxo, 2023). O manto estava em Copenhague desde 1689, juntamente com outros quatro mantos que integram a coleção etnográfica do museu

¹⁶ Canto do povo Tupinambá que representa a vivacidade do manto na memória e no patrimônio imaterial do povo Tupinambá de Olivença. Nas palavras de Glicéria Tupinambá: “[n]esse canto, entendemos que o índio tupinambá está todo coberto de penas. Mas como? Só se for com o manto. Comecei a entender que o manto está vivo em nossa memória. Sempre ouvimos falar dele. O manto nunca deixou de existir em nós” (Tupinambá, 2021a).

¹⁷ Dentre os bens culturais já repatriados no âmbito internacional, pode-se destacar o acervo indígena procedente do Museu de Lille, na França, que retornou ao Brasil em julho de 2024. Existem outros exemplos de repatriação, não ligados ao patrimônio cultural indígena, como o acervo de fósseis que foi devolvido pela França ao estado do Ceará em dezembro de 2023.

dinamarquês, e é um dos onze mantos tupinambá remanescentes do século XVII que se encontram em museus da Europa¹⁸.

FIGURA 1 – O MANTO TUPINAMBÁ EXPATRIADO NA DINAMARCA



Fonte: Reprodução/Museu Nacional da Dinamarca

Desde que estes adornos deixaram o Brasil durante o período colonial, não havia registros de continuidade da feitura do manto, de modo que os bens expatriados constituem verdadeiros tesouros do patrimônio cultural indígena. Apenas recentemente, no início dos anos 2000, o povo Tupinambá de Olivença, da comunidade da Serra do Padeiro (Bahia), experienciou o retorno da produção do manto, em um processo de recuperação territorial e revitalização cultural, conforme aponta Glicéria de Jesus Silva (2022)¹⁹, liderança da Serra do Padeiro.

Cumpre destacar que o manto não deve ser visto como obra de arte, como um objeto à venda ou peça que hoje integra acervo museológico. Embora possam ser utilizados termos como “adorno” ou “artefato” para descrevê-lo, sua expressão não se encerra nestas categorias. Neste sentido, Glicéria Tupinambá explica que “[o] manto é um ancestral percorrendo o território”

¹⁸ Conforme apontam Daniela Fernandes Alarcon e Glicéria Jesus da Silva (2022), são cinco mantos na Dinamarca, três na Itália (dois no Museu de História Natural da Universidade de Florença e um na Biblioteca Ambrosiana em Milão), um na Bélgica (nos Museus Reais de Belas Artes em Bruxelas), um na França (no Museu Quai Branly em Paris) e um na Suíça (no Museu de Culturas em Basel).

¹⁹ Glicéria de Jesus Silva ou Glicéria Tupinambá é liderança indígena da comunidade de Serra do Padeiro da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, no sul da Bahia. A liderança tem sido uma das principais protagonistas na repatriação do manto tupinambá e na retomada da produção do manto. Atualmente, cursa o Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro- UFRJ. Informações disponíveis em: <https://www.premiopipa.com/gliceria-tupinamba/>. Acesso em: 08 ago. 2024.

(Tupinambá, 2024, p. 175). Isto significa dizer que o manto é dotado de “agência ancestral” (Silva, 2024, p. 167), conectando as temporalidades do fio da história. Sua confecção exige a autorização dos Encantados²⁰ e a aplicação do que Glicéria Tupinambá chama de “cosmo técnicas ancestrais” (Silva, 2024, p. 174-175).

A qualificação de agência permite aos objetos assumirem um espaço de protagonismo, revelando a amplitude percebida no artefato. Em diálogo com a teoria de Alfred Gell (1998), Patrícia Martins evidencia que através da agência, as pessoas podem reconhecer no objeto “intenções e vê-los como sujeitos da ação social” (Martins, 2014, p. 344-345). Sendo assim, desenvolve-se um processo de reapropriação do objeto e seus significados, revelando uma “relação particular com o espaço e o tempo” (Martins, 2014, p. 345).

É nesse contexto que a devolução do manto pela Dinamarca ao Brasil permite tanto a reconexão do povo tupinambá com a sua ancestralidade e reparação pela perda dos adornos, quanto a continuidade da materialização do patrimônio cultural da comunidade através da feitura do manto e dos trabalhos de Glicéria Tupinambá. A liderança tem sido uma das principais protagonistas na restituição, pois é uma das primeiras em sua comunidade a retomar a produção do manto com inspiração nas técnicas utilizadas pelos Tupinambá no período anterior e posterior à chegada dos portugueses. Pela relevância do caso e protagonismo da comunidade tupinambá de Olivença ao requerer a repatriação do manto por mais de 20 anos, o presente capítulo propõe-se a analisar o percurso dos mantos e o complexo procedimento de retorno que tem sido desenvolvido para a restituição do bem cultural ao Brasil.

Para a reconstrução desse percurso e das narrativas relacionadas à repatriação do manto tupinambá, foram realizadas entrevistas com representantes dos atores envolvidos no caso. Pelo Ministério dos Povos Indígenas, foram entrevistados Daniela Fernandes Alarcon²¹ e Eliel Benites²², que integram o Grupo de Trabalho (GT) criado para tratar da restituição de artefatos indígenas. Pelo Conselho Nacional de Cultura, foi entrevistada a artista indígena Daiara Tukano²³. Pelo Museu Nacional, foi entrevistada a pesquisadora Renata Curcio Valente, da

²⁰ Os Encantados são entidades espirituais do povo Tupinambá que se comunicam por diferentes canais, incluindo incorporações físicas, tanto em ocasiões cotidianas quanto extraordinárias. Eles são consultados para decisões importantes da comunidade e devem ser compreendidos como “agentes políticos em seu próprio direito” (Alarcon; Silva, 2022, p. 10)

²¹ Daniela Fernandes Alarcon é Coordenadora-Geral de Formação na Mediação e Conciliação em Conflitos Indígenas do Ministério dos Povos Indígenas. Entrevista realizada em 28 de maio de 2024.

²² Eliel Benites é Diretor do Departamento de Línguas e Memórias Indígenas do Ministério dos Povos Indígenas e coordenador do GT ministerial. Entrevista realizada em 24 de julho de 2024.

²³ Daiara Tukano é Conselheira Nacional de Cultura. Entrevista realizada em 19 de junho de 2024.

Universidade Federal do Rio de Janeiro²⁴. Por fim, pelo Museu Nacional dos Povos Indígenas, foi entrevistado o servidor Seiji Felipe Prata Pacheco Nomura²⁵.

2.1 Os Tupinambá do Brasil colônia e a travessia dos mantos expatriados

Os Tupinambá, habitantes do litoral da Mata Atlântica, foram um dos primeiros grupos indígenas a entrar em contato com os invasores portugueses. Neste contexto, Amy Buono (2015) destaca que a arte plumária dos Tupinambá do século XVI e XVII foi o primeiro grande trabalho cultural desta categoria encontrado pelos europeus nas Américas, o que consequentemente tornou estes povos os primeiros impactados “pela demanda colonial por informações e bens materiais”, conforme destacam Daniela Alarcon e Glicéria Silva (2022, p. 6). Os mantos Tupi produzidos à época, chamados *assojaba* ou *guara-abucu* no Tupi antigo, eram utilizados em performances religiosas e seus exemplares que hoje integram acervos museológicos foram levados à Europa e conservados por meio de coleções reais, acadêmicas ou mercantis (Buono, 2015).

A descrição mais antiga da arte plumária tupinambá encontra-se no primeiro registro feito por Pedro Álvares Cabral e Pero Vaz de Caminha quando chegaram a Pindorama em 1500 e relataram a aparência magnificente dos Tupinambá “em sua plumagem” (Buono, 2015, p. 181). Os missionários da Igreja Católica também desenvolveram um papel relevante no registro e disseminação de informações sobre os Tupi na Europa, exportando artefatos culturais para colecionadores europeus. Conforme destaca Buono (2015, p. 181), a “Cúria Jesuíta em Roma administrava missões brasileiras, que por sua vez enviavam de volta à Europa tanto informações documentais quanto artefatos materiais”²⁶.

Pode-se citar o relato do Jesuíta António Blázquez acerca dos eventos presenciados quando esteve com os Tupi em 1557. Em seu registro de uma execução ritual de um inimigo cativo, Blázquez descreveu que as mulheres Tupi endossavam como vestimenta os mantos Tupi escarlates com carochas amarelas, semelhantes ao gorro amarelo do manto que estava na Dinamarca. Estas observações do Jesuíta António Blázquez são de considerável relevância por documentar: i) o uso não-cristão da arte plumária Tupi em rituais no início do período colonial; e ii) o uso do manto por mulheres Tupi em rituais posteriores a batalhas (Buono, 2015).

²⁴ Entrevista realizada em 27 de junho de 2024.

²⁵ Seiji Nomura é Coordenador Técnico-Científico do Museu Nacional dos Povos Indígenas. Entrevista realizada em 26 de julho de 2024.

²⁶ Tradução própria. Original: “*Jesuit Curia in Rome administered Brazilian missions, which in turn sent back to Europe both documentary information and material artifacts*”.

A importância do registro acerca do uso não-cristão do manto decorre do fato de que o patrimônio cultural indígena foi explorado e apropriado como instrumento no processo de dominação colonial, seja para facilitar a assimilação cultural ou promover a violenta aculturação, em um processo de “sincretização de crenças e costumes (Azevedo, 1976, p. 366). No caso Tupi, Amy Buono (2015) aponta como os habitantes de uma comunidade na região da Bahia foram batizados enquanto vestiam o manto. Os missionários Jesuítas passaram a utilizar o artefato em batismos como demonstração da acomodação do artefato ao complexo de conversão Jesuíta, o que poderia indicar a sua consciência a respeito do significado dos mantos para rituais espiritualmente transformadores entre as comunidades. Daniela Alarcon e Glicéria Silva (2022), por sua vez, demonstram como os Padres se apropriaram dos mantos com vistas a acelerar o processo de conversão e minar a influência dos Pajés nas comunidades.²⁷

Quanto à relação entre gênero e o uso do manto, Amy Buono (2015) explica que os registros do jesuíta António Blázquez são o único relato conhecido de mulheres usando o adorno em rituais na época colonial. A autora aponta que o uso dos mantos não pode ser associado exclusivamente a homens em posição de poder espiritual ou político (Buono, 2015). No mesmo sentido, Glicéria Tupinambá (2021a) destaca o protagonismo das mulheres na produção e endosso do manto, embora a maioria dos registros históricos evidenciem apenas homens utilizando o manto.²⁸ A liderança afirma que os mantos “têm uma energia feminina, que foram feitos pelas mulheres e que elas também podem usá-los” (Silva, 2021).

Sobre a expropriação dos mantos, Amy Buono evidencia como os relatos do período colonial

[...] lançam luzes sobre o processo de como significados foram formados acerca dos objetos Tupis transferidos do Brasil para a Europa. A partir deste processo de troca, os mantos Tupi enviados à Europa não apenas constituem sinais de encontro com a alteridade dos novos territórios e seus habitantes,

²⁷ Daniela Alarcon e Glicéria explicam que “*Pajés, or shamans, constituted perhaps the last line of resistance to European domination, particularly with respect to the work of the Jesuits,*” signaled Monteiro (1999: 1002). “*The Jesuits were quick to launch an all-out offensive against the ‘sorcerers’ because the continued presence and charismatic influence of the pajés among the Indians threatened to undermine the conversion efforts of the Padres.*” *Closely associated to anthropophagical rituals, a material expression of “diabolical” connections, as states Due (2002: 191). Therefore, seizing the capes, they aimed to speed up the conversion*” (2022, p. 7).

²⁸ Ao mencionar a existência de registros sobre o uso do manto por mulheres indígenas, Glicéria Tupinambá exemplifica com a existência de gravura, feita por Hans Weigel e Jost Amman em 1572, que representa um homem e uma mulher indígena, ambos usando o manto tupinambá. A gravura está na capa do livro “O Rio antes do Rio”, de Rafael Freitas da Silva. Para conferir os apontamentos de Glicéria sobre a gravura, conferir “A Visão do Manto” (2021a). O protagonismo das mulheres na produção, endosso e retorno do manto será analisada em maior profundidade na próxima seção deste capítulo.

mas também serviram como evidência material do sucesso do empreendimento missionário Jesuíta (Buono, 2015, p. 183-184)²⁹.

O “processo de troca” compreende o início da travessia dos mantos Tupi até a Europa, pois para além da natureza atribuída ao artefato como “evidência”, o manto atraiu a curiosidade do mercado europeu. Em diálogo com Amy Buono (2009, p. 349), Daniela Alarcon e Glicéria Silva (2022) demonstram como os relatos coloniais contribuíram para a construção do “imaginário sobre os Tupis”³⁰, a partir de seus rituais e mantos, levando a séculos de estereótipos sobre “as culturas do Novo Mundo” (Alarcon; Silva, 2022, p. 7). Como consequência, foi gerada uma demanda pelos artefatos indígenas no mercado europeu. Conforme analisam Mariana França e Vander Velden (2020), estes materiais foram exportados para integrar coleções *naturalia* e *artificialia*³¹, fenômeno estabelecido na Europa do século XVII.

As coleções foram chamadas de “gabinetes de curiosidades”³², os quais, posteriormente, forneceram acervos para constituição dos museus nacionais. Neste contexto, Daiara Tukano relatou na entrevista realizada que o processo de formação dos museus modernos também evidencia os efeitos da colonialidade, visto que diversas instituições foram criadas pela figura jurídica dos Estados a partir dos acervos destes gabinetes, em períodos de reafirmação da identidade nacional em construção.

Um dos gabinetes de curiosidades mais conhecidos compreende a coleção de João Maurício de Nassau (1604-1679), que foi governador da colônia neerlandesa no Recife entre

²⁹ Tradução própria. Original: “*These stories shed light on the process of how meanings were formed as Tupi objects moved from Brazil to Europe. Through this exchange process, the Tupi feathered capes sent to Europe not only constituted signs of encounters with otherness of the new territories and their inhabitants, but also served as material evidence of the success of the Jesuit missionary enterprise.*” (Buono, 2015, p.183-184).

³⁰ Alarcon e Silva (2022) ressaltam que vastas quantidades de plumas [mantos] cruzaram o Oceano Atlântico durante os séculos XVI e XVII, em decorrência dos contos sobre o “canibalismo” Tupinambá, escritos por André Thevet, Hans Staden e Jean de Léry.

³¹ Os artefatos colecionados são chamados “curiosidades artificiais” por serem semelhantes à flora e à fauna nativa (Ribeiro, 1987-1989).

³² A partir dos estudos de Douglas Cole em sua obra *Captured Heritage* (1985), resenhado por Virginia Dominguez (1986), Berta Ribeiro (1987-1989) demonstra o processo de apropriação de artefatos, chamados por Cole de “curiosidades artificiais”, como resultado do colecionamento intensivo iniciado entre os índios do noroeste dos Estados Unidos, entre 1860 e 1936. Os artefatos colecionados são chamados “curiosidades artificiais” por serem semelhantes à flora e à fauna nativa, e que posteriormente passaram à categoria de “reliquias”, com a conotação de “sobrevivência do passado”, de “artefatos” (relacionado a algo feito e deixado pelo ser humano) e de “espécime” (relacionado a categorias biológicas). Neste sentido, Berta Ribeiro, citando Virginia Dominguez (1986, p. 547), evidencia que “ao adquirir essas conotações é que o objeto indígena passaria a ter significado etnográfico” (Ribeiro, 1987-1989, p. 492).

1637 e 1644. Os estudos de Mariana Françaço³³ sobre o *Kunstkammer* (gabinete de curiosidade) de Nassau revelam que, a partir de conexões pré-existentes, grupos Tupinambás do nordeste brasileiro “presenteavam, trocavam e vendiam pássaros e penas aos holandeses” (Alarcon; Silva, 2022, p. 8) como parte de suas estratégias políticas de interação com os europeus. Neste contexto, um dos indícios para a conexão entre o *Kunstkammer* de Nassau e os artefatos seria uma viagem de volta à Holanda, onde Nassau teria sido acompanhado por onze homens indígenas, e haveria levado sua coleção, que incluiria ornamentos de penas recebidas de aliados indígenas (Alarcon; Silva, 2022).

A afirmação de que os mantos teriam chegado à Europa pelo gabinete de Nassau é sustentada também por Berete Due (2002). Embora a origem destes artefatos ainda esteja em debate, Due argumenta que os mantos preservados no Museu Nacional da Dinamarca possivelmente vieram do gabinete de Nassau pois, anteriormente, os artefatos da coleção etnográfica, à qual pertencia o manto Tupinambá, passaram a integrar o *Kunstkammer* Real Dinamarquês³⁴ após Nassau presentear o Rei Frederico III com uma coleção de pinturas representando o Brasil, conforme apontam Alarcon e Silva (2022). Apesar da falta de documentação sobre a origem do manto que estava no museu dinamarquês, um inventário listando o acervo, em 1674, registra que os artefatos se assemelham aos elementos presentes nas pinturas sobre o Brasil (Alarcon; Silva, 2022).

Outro indício apontado por Daniela Alarcon e Glicéria Silva (2022) sobre a circulação dos mantos na Europa relaciona-se com 3 (três) pinturas analisadas por Françaço (2012; 2014). Estas obras representam princesas europeias do século XVII utilizando mantos de penas semelhantes aos adornos de arte plumária usados pelos Tupinambá. Conforme também destaca Amy Buono, ocorriam performances nas cortes reais utilizando mantos de penas, ainda que em locais sem envolvimento direto na colonização, o que evidencia o fenômeno de “desapropriação dos povos indígenas” como “fundamental para conformar a imagem da identidade da América e da Europa” (Buono, 2015, p. 184).

Em entrevista, Daniela Alarcon destacou como este argumento evidencia o que chamou de “processo de contracolônização”: os mantos foram expatriados não somente pelo esbulho, mas também foram levados à Europa como resultado da diplomacia Tupinambá e dos presentes concedidos a autoridades como Maurício de Nassau. Glicéria Tupinambá também utiliza a

³³ Sobre a pesquisa de Mariana Françaço sobre a circulação de artefatos de arte plumária na Europa, conferir: Françaço, Mariana. De Olinda a Holanda: O Gabinete de Curiosidades de Nassau. Campinas: Editora da Unicamp, 2014.

³⁴ Estabelecido pelo Rei Frederico III da Dinamarca (1609-1670) por volta de 1650 (Alarcon; Silva, p. 8).

expressão “diplomacia Tupinambá” (Silva, 2024, p. 170) para se referir à influência cultural do povo sobre os colonizadores.

À luz destas considerações, e em consonância com os contextos de exportação e deportação apontados por Glicéria Tupinambá (2021b), verifica-se que as principais formas de expatriação do manto foram: i) o comércio predatório dos bens culturais; ii) o comércio da religião, pelo envio de artefatos por missionários à Roma para certificar a conversão dos Tupinambá; iii) as coleções particulares, para uso representativo do poder simbólico da realeza (Tupinambá, 2021b).

Estes processos levaram à perda das identidades dos mantos guardados (Tupinambá, 2021b), que foram catalogados incorretamente³⁵, dificultando ainda mais a compreensão do caminho percorrido por cada manto em território europeu e suas origens em território brasileiro. Apenas a partir do trabalho do antropólogo Alfred Métraux, em 1930, foram identificadas as conexões entre as narrativas dos viajantes do século XVI e o conhecimento existente sobre os mantos conservados em coleções europeias. Neste sentido, “Métraux (1950) reinsериu os mantos nas suas dimensões memoriais, associando-os às descrições dos rituais antropofágicos, e permitiu assim reerguer o prestígio desses objetos” (Tupinambá, 2021b, p. 42).

Independente de qual percurso seja analisado para traçar o caminho dos mantos expatriados, tornam-se evidentes as violações de direitos resultantes do colonialismo e seus efeitos, seja pelos esbulhos deflagrados, ou pela dificuldade de acesso e reconhecimento ao patrimônio cultural destes povos na atualidade. A gravidade destas violações é potencializada se considerado o fato que a população Tupinambá chegou a ser declarada exterminada desde o século XVII (Couto, 2003). Sendo assim, os esbulhos inserem-se em um contexto em que foi negado ao povo Tupinambá, essencialmente, o seu direito de existir: por serem os primeiros expostos à invasão colonial, foram afligidos com os primeiros massacres, doenças e explorações.

A travessia, desta vez, de retorno do manto, relaciona-se ao processo basilar de reconhecimento e realização de direitos fundamentais e humanos do povo Tupinambá: à existência, ao território ancestral e ao patrimônio cultural. Considerando os efeitos da colonialidade e do processo histórico de violações, será analisado, na sequência, como o retorno

³⁵ Neste sentido, Glicéria Tupinambá (2021b, p. 40) exemplifica que “o manto conservado em Bruxelas que se revela ser feito da junção de dois mantos foi apelidado de “Capa de Montezuma”, atribuindo-lhe uma suposta origem mexicana. O manto conservado na França passou a vestir um manequim que representaria um índio Galibi das Guianas nas galerias do Museu da Artilharia; enquanto o manto atualmente conservado em Milão é definido até hoje pelos seus conservadores como sendo dedicado ao Deus do Sol.”

do manto se relaciona com a retomada da ancestralidade Tupinambá e as reivindicações pelo reconhecimento e pelo território.

2.2 Emergência tupinambá: os Tupinambá de Olivença e a retomada da ancestralidade pelo manto

O povo Tupinambá foi considerado exterminado desde o século XVII em decorrência do intenso contato com os colonizadores, especialmente no marco zero da colonização: a Capitania da Bahia de Todos os Santos. Patrícia Couto apresenta eventos históricos na região dos Ilhéus que confluíram para esta conclusão, como as “coerções econômicas”, “compulsões bióticas”, e “contratações de bandeiras” (Couto, 2023, p. 36). As coerções econômicas compreendem os conflitos resultantes da tentativa de escravizar os indígenas para a produção agrícola destinada à exportação. As compulsões bióticas, por sua vez, relacionam-se às epidemias que acometeram os indígenas da Capitania, como a varíola. Por fim, a contratação das bandeiras evidencia o intento de aprisionamento de indígenas para o trabalho agrícola (Couto, 2023).

Estes fatores levaram à “desorganização social e a depopulação dos Tupinambá na Capitania dos Ilhéus”, assim como à “desorganização de seus sistemas produtivos” (Couto, 2023, p. 36). No mesmo período, foram criados aldeamentos estratégicos, para promover a catequese dos povos Tupinambá-Tupiniquim³⁶. Dentre estes, foi criado o Aldeamento de Nossa Senhora da Escada de Olivença, região onde hoje se localiza a Terra Indígena (TI) Tupinambá de Olivença. Fundado em 1700 por missionários da Companhia de Jesus, o aldeamento “tinha por objetivo “amansar o gentio bravo” e trazê-lo para o “Grêmio da Civilização”, para o que os missionários reuniam índios de várias nações, condicionando-os à adoção de hábitos culturais bastante distintos dos seus” (Couto, 2023, p. 36).

Apenas em 1775, o aldeamento de Olivença foi elevado à categoria de vila pela administração, Marquês de Pombal. Os relatos do príncipe Maximiliano de Wied-Neuwied, em 1817, apontam para a predominância indígena na vila de Olivença, que haveria sido fundada com a transferência dos indígenas dos rios dos Ilhéus ou São Jorge³⁷. Ao longo dos séculos XIX

³⁶ Conforme explica Patrícia Couto, “[n]o período que se estendeu de 1595 a 1755, todos os aldeamentos da colônia estiveram sob a administração provisória dos missionários. Desde então, os religiosos passariam a exercer funções de cunho unicamente religioso” (2003, p. 37). A administração religiosa cessou em 1759, quando o Marquês de Pombal ordenou a expulsão dos Jesuítas da metrópole portuguesa e dos territórios colonos, de modo que os aldeamentos passaram a ser diretamente administrados pelo governo colonial (Couto, 2003).

³⁷ As observações de Maximiliano de Wied-Neuwied (1958) que são apresentadas por Patrícia Couto em seu trabalho (2023, p. 40).

e XX, surgiram conflitos territoriais pela tentativa de acesso e apropriação do território por pessoas não-indígenas, o que culminou na chamada diáspora Tupinambá (Couto, 2023) e em uma nova sequência de violações de direitos³⁸.

2.2.1 O processo de etnogênese do povo Tupinambá: reconhecimento da etnia e demarcação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença

Os grupos que permaneceram na região firmaram comunidades “remanescentes” para além da sede Olivença, constituindo um distrito com 22 (vinte e duas) aldeias³⁹, dentre as quais se insere a comunidade da Serra do Padeiro. Vale sublinhar o uso do termo “remanescentes”, pois o processo vivenciado pelas comunidades Tupinambá de Olivença deve ser mais precisamente associado ao fenômeno da etnogênese, especialmente se considerados estudos recentes sobre os grupos indígenas do Nordeste. Autores como Gerald Sider (1976), Joseph Gallagher (1984) e Leo Despres (1975)⁴⁰ argumentam ser mais adequada a classificação como grupos “emergentes”, considerando contextos com instabilidade de fronteiras e disputa por recursos fundiários.

Neste contexto, o professor José Maurício Arruti avalia como a emergência dos grupos indígenas no Nordeste foi acompanhada pelo processo de “descoberta de direitos”:

Nas situações de emergência de grupos indígenas no Nordeste, a identidade genérica de “índios” está sempre associada aos “direitos” a que este rótulo faz referência e, em todas as situações já trabalhadas, a recuperação de uma identidade indígena (que é, simultaneamente, a produção de uma identidade Pankararu, Xocó, Potiguara etc.) esteve associada à descoberta da existência desses “direitos”. É simultaneamente ao processo de descoberta dos direitos que aquelas fronteiras, sempre tão porosas e atravessadas pela “mistura” e pelo “sincretismo”, mudam de consistência, que o arranjo político interno às comunidades passa por transformações no sentido de uma maior formalização e que a relação com a memória e com as “tradições” também passa por profundas transformações (Arruti, 1997, p. 26-27).

³⁸ Para maior compreensão sobre a história da vila Tupinambá de Olivença ao longo do século XIX e XX, especialmente quanto à diáspora Tupinambá e à consolidação das comunidades na região, conferir o trabalho de Patrícia Couto (2003).

³⁹ A identificação das aldeias foi realizada conforme Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação da Terra Indígena Tupinambá de Olivença, publicado no Diário Oficial da União em 20.04.2009, e no Diário Oficial do Estado da Bahia em 19.05.2009.

⁴⁰ Os trabalhos mencionados pelo professor José Maurício Arruti são: **Sider**, Gerald M. 1976. “Lumbre Indian Cultural Nationalism or Ethnogenesis”. *Dialectical Anthropology*, 1(2): 161-172; **Gallagher**, Joseph T. 1974. “The Emergence of an African Ethnic Group: The Case of the Ndendeuli”. *The International Journal of American Historical Studies*, 7(1):1-26; e **Despres**, Leo A. 1975. “Towards a Theory of Ethnic Phenomena”. In: *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. Paris: Mouton. pp. 187-207.

A emergência da identidade cultural destes grupos indígenas, juntamente com a afirmação dos direitos inerentes ao ser, manifesta-se como oposição ao processo de etnocídio enfrentado pelas comunidades desde o período colonial. Neste sentido, em diálogo com os estudos de Sider (1976), Arruti destaca que, “se o etnocídio é o extermínio sistemático de um estilo de vida” (Arruti, 1997, p. 27), a etnogênese representa “a construção fraternal de uma autoconsciência e de uma identidade coletiva (de base racial e/ou histórica) contra a ação de um Estado Nacional opressor” (Arruti, 1997, p. 27), aliada à perspectiva de autodeterminação das comunidades.

A caracterização de grupos emergentes a partir da etnogênese, como é o caso da comunidade de Tupinambá de Olivença, é de considerável relevância por permitir que o reconhecimento destes grupos não dependa apenas da etnicidade como elemento fundamental, visto que

[...] não se trata de recuperar etnias, no sentido convencional, mas produzir novos sujeitos políticos, que se organizam mobilizando uma série de elementos de identidade comum e de caráter localizado que remetem a um mesmo passado de escravidão e submissão, a fim de alcançarem novos recursos, em particular os de natureza territorial. (Arruti, 1997, p. 27)

Neste contexto de etnogênese e retomada da ancestralidade, as comunidades Tupinambá de Olivença têm protagonizado a luta pelo reconhecimento de sua identidade e território. Entretanto, apenas em 2001 os Tupinambá de Olivença foram reconhecidos oficialmente como indígenas pela Fundação Nacional dos Povos Indígenas (FUNAI)⁴¹. O reconhecimento do território Tupinambá de Olivença, por sua vez, ainda aguarda a oficialização pelo governo brasileiro. Em 2004, foram iniciados os trabalhos do Grupo Técnico da FUNAI para identificar e delimitar a Terra Indígena. Em 2009, foi publicado o resumo do Relatório Circunstanciado de Identificação e Delimitação (RCID) da Terra Indígena Tupinambá de Olivença⁴² no Diário

⁴¹ As informações sobre os Tupinambá de Olivença são reunidas pelo Instituto Socioambiental e estão disponíveis em: https://pib.socioambiental.org/pt/Povo:Tupinamb%C3%A1_de_Oliven%C3%A7a. Acesso em: 04 ago. 2024.

⁴² Inclusive, o RCID evidencia a resistência Tupinambá de Olivença pelo reconhecimento de seu território, ao citar documentos da imprensa da década de 1930 que registravam solicitações feitas pelo Caboclo Marcelino, liderança histórica do povo, ao já extinto Serviço de Proteção ao Índio (SPI). As mobilizações do Caboclo Marcelino também são registradas em detalhe pelo trabalho de Patrícia Couto (2003).

Oficial da União em 20.04.2009, e no Diário Oficial do Estado da Bahia em 19.05.2009 (CIMI, 2024)⁴³.

Desde então, não houve qualquer andamento significativo no processo demarcatório e, conforme relata o Conselho Indigenista Missionário (Dourado; Miotto, 2024)⁴⁴, ao longo dos últimos 15 (quinze) anos, foram diversas as contestações administrativas que questionaram a validade jurídica do processo, sendo estas especialmente fundadas na tese do marco temporal⁴⁵. Atualmente, a comunidade aguarda a emissão da portaria declaratória, próxima etapa do processo demarcatório, que depende apenas da ação do Governo Federal e do Ministério da Justiça. Cumpre destacar que, por meio do Parecer nº 00942/2023, a Consultoria Jurídica do Ministério da Justiça concluiu pela “regularidade do procedimento administrativo de regulamentação fundiária e demarcação administrativa da TI Tupinambá de Olivença, de ocupação tradicional do Povo Indígena Tupinambá de Olivença”, e destacou não haver “qualquer óbice jurídico para a emissão da portaria” (CIMI, 2024).

Sendo assim, as mobilizações pelo reconhecimento da identidade e território Tupinambá de Olivença se contrapõem às históricas violações de direitos perpetradas contra as comunidades e fortalecem a construção de sua identidade cultural e a reversão da diáspora Tupinambá⁴⁶. Neste sentido, Glicéria Tupinambá narra que, desde a década de 2000, os

⁴³ As informações a respeito do processo demarcatório da TI Tupinambá de Olivença foram extraídas da Nota Técnica produzida pelo Conselho Indigenista Missionário (CIMI) em 2024, disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2024/06/2024-06-13-nota-tecnica-demarcacao-tupinamba-olivenca.pdf>. Acesso em: 04 ago. 2024.

⁴⁴ As informações sobre as etapas do processo demarcatório da TI Tupinambá de Olivença foram extraídas da publicação do CIMI, disponível em: <https://cimi.org.br/2024/06/portaria-tupinamba-olivenca-governo/>. Acesso em: 04 ago. 2024.

⁴⁵ A Lei nº 14.701, de 20 de outubro de 2023, foi promulgada em 27 de dezembro de 2023 e tem por objeto a regulamentação do art. 231 da Constituição Federal, dispondo sobre o reconhecimento, a demarcação, o uso e a gestão de terras indígenas. A normativa tem por fundamento o marco temporal, já declarado inconstitucional pelo Supremo Tribunal Federal no julgamento do tema da Repercussão Geral nº 1031. Neste sentido, conforme apontou a Nota Técnica do CIMI (2024), embora tenham sido suscitados óbices à demarcação do território Tupinambá de Olivença pela tese do marco temporal, a Lei nº 14.701/2023 “não se aplica aos Tupinambá por mais de um motivo. Primeiro, porque ela é inconstitucional ao afrontar a Constituição Federal de 1988; depois, por afrontar decisão do STF que reconheceu a inconstitucionalidade da tese ruralista; terceiro, porque a Lei nasceu com presunção juris tantum de inconstitucionalidade por ter sido posterior ao julgamento do tema 1031; e, por fim, porque a tese regulada pela Lei (marco temporal) não se aplica aos Tupinambá” [...]. A Nota Técnica destaca que a tese do marco temporal não se aplica aos Tupinambá, em consonância com o entendimento fixado pelo Supremo Tribunal no julgamento do Recurso Especial nº 1017365 (Tema 1031/STF), no sentido que não existe um marco temporal para delimitar o conceito de terras tradicionalmente ocupadas.

⁴⁶ Válido destacar que o reconhecimento da etnia Tupinambá de Olivença em 2001 também contribuiu para o aumento da população indígena deste grupo na região e na consequente reversão do processo de diáspora, com o retorno dos parentes e a impulsão das ações de recuperação de áreas em posse de não-indígenas no território Tupinambá, conforme afirma Daniela Alarcon (2022). A anterior e “aparente desorganização dos grupos, a aparente recusa à identidade indígena e a dispersão no contexto regional”, em decorrência dos “vários anos de simultânea repressão e depreciação à identidade indígena teriam provocado a submersão dos “caboclos de Olivença” na população regional” (Couto, 2003, p. 20-21). Neste contexto, o reconhecimento do povo fortaleceu o processo de revitalização cultural e, conseqüentemente, gerou um contexto favorável para que a população dispersa retornasse às suas terras e se identificasse com a sua etnia.

Tupinambá de Olivença tem se engajado em um “processo de recuperação territorial e revitalização cultural” (Silva, 2022).

2.2.2 “Somos tupinambás, queremos o manto de volta”: a visita temporária do manto em 2001 e o início das reivindicações públicas pelo seu retorno

Para além da retomada das terras, este período intenso de lutas e reivindicações coincide com a retomada da memória do povo através da presença do manto Tupinambá. Em 2000, um dos exemplares do manto que estava no Museu Nacional da Dinamarca foi emprestado ao Brasil para a realização da “+500 Mostra do Redescobrimento” pela Fundação Bienal de São Paulo, como parte das celebrações do quinto centenário da chegada dos portugueses ao Brasil. Nesta oportunidade, Nivalda Amaral de Jesus, liderança indígena conhecida como Amotara⁴⁷, visitou a exposição e reconheceu o manto Tupinambá. A liderança relatou que sua bisavó “costumava mencionar um traje sagrado que permaneceu guardado “na igreja dos jesuítas” até ser levado embora” (Roxo, 2021). Em declaração ao Jornal Folha, Amotara declarou “Somos tupinambás, queremos o manto de volta”⁴⁸.

A manifestação de Amotara teve grande repercussão e trouxe visibilidade ao povo Tupinambá de Olivença, desencadeando o processo de demarcação do território, conforme explica Glicéria Tupinambá (2021a), bem como as reivindicações pela repatriação do manto. Para além da mobilização, esta experiência também desencadeou a produção de novos mantos pelo próprio povo. Em 2006, a liderança Glicéria realizou um primeiro esboço do manto⁴⁹, com base em uma fotografia do exemplar que estava na Dinamarca e com o apoio de toda a comunidade para aprender as técnicas de confecção do manto (Tupinambá; Valente, 2021) e adaptá-las para o contexto atual, com a substituição das penas de guará por penas de animais

⁴⁷ Nome indígena de Dona Nivalda. A liderança era mãe de Maria Valdelice Amaral de Jesus, cacica de uma das aldeias que compõem a TI Tupinambá de Olivença (Roxo, 2023).

⁴⁸ A matéria, de autoria de Armando Antenore, foi publicada pelo Jornal Folha em 01.06.2000 e está disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0106200006.htm>. Acesso em: 04 de ago. 2024.

⁴⁹ Além do trabalho precursor de Glicéria Tupinambá, a artista Daiara Tukano também produziu um exemplar do manto, com autorização da comunidade da Serra do Padeiro. Em entrevista, Daiara contou que, após visitar o manto que está no museu de Bruxelas, sentiu que poderia confeccionar um artefato nele inspirado para a exposição *Véxoa*, realizada na Pinacoteca de São Paulo em 2021. O artefato recebeu o nome “Espelho da vida”, e não de “manto”, para respeitar o espaço legítimo dos mantos originais e dos povos tupis detentores deste patrimônio, conforme destacou Daiara. A artista explicou que não se trata de “recriar o manto”, mas utilizar a arte como diálogo da memória em espaços de memória. Isto porque, segundo Daiara, são diversas as obras da Pinacoteca que representam os povos indígenas na perspectiva da colonialidade. Neste contexto, a exposição *Véxoa* foi a primeira intervenção indígena no museu e, por esta razão, a confecção do manto buscou trazer o diálogo da memória na perspectiva indígena. Mais informações sobre a exposição disponíveis em: <https://pinacoteca.org.br/programacao/exposicoes/vexoa-nos-sabemos/>.

criados na comunidade, por exemplo (Tupinambá; Tupinambá; Pavelic, 2024). Este primeiro manto foi posteriormente doado ao Museu Nacional (Alarcon; Silva, 2022)⁵⁰ e integra a coleção “Os Primeiros Brasileiros” desde então⁵¹.

Glicéria afirmou que a produção “foi um marco para a luta de resistência, de demarcação do território e revitalização e fortalecimento da cultura” (Tupinambá, 2021, p. 8). Interessante notar a resistência do manto enquanto patrimônio cultural do povo Tupinambá, visto que, embora não houvesse exemplares do artefato na forma física em terras brasileiras, “o manto resistiu nos últimos trezentos anos apenas como um espectro, herança ancestral” (Tupinambá, 2021b, p. 5), isto é, foi preservado na memória do povo pelo intangível, nos cantos e nas histórias ancestrais. Sendo assim, os mantos tupinambás sintetizam a essência do processo de resgate cultural, memória e resistência, por permitir o reavivamento de tradições e costumes do povo Tupinambá.

2.3 O retorno do manto: percurso da repatriação entre Brasil e Dinamarca

O retorno temporário do manto tupinambá para a Mostra do Redescobrimento em 2000 constituiu um marco para a impulsão do debate sobre a importância da repatriação do artefato para os Tupinambás. Ainda que Amotara tenha solicitado o retorno do manto na declaração realizada ao jornal Folha, nenhuma medida oficial foi adotada à época. A oficialização do pedido somente veio a ser realizada em 2022, seguido por uma série de tratativas diplomáticas. Isto porque, desde o reconhecimento da etnia em 2001, a comunidade esteve empenhada na luta pela demarcação de seu território. Neste processo, os Tupinambá de Olivença já denunciaram diversas violências e sofreram com a criminalização de suas lideranças.⁵²

⁵⁰ Daniela Alarcon e Glicéria Silva (2022, p. 10-11) relatam que, em janeiro de 2006, “durante a festa de São Sebastião, o principal evento do calendário religioso da vila, Lírio Tupinambá (Rosemiro Ferreiro da Silva), o pajé da Serra do Padeiro, incorporou o *encantado* também conhecido como Tupinambá, ao qual o manto foi oferecido. [...] Glicéria narra: “Fiz um pedido ao Tupinambá, então: que recuperemos nossa cultura, nossos modos de fazer, nossas vestimentas, tudo. E ele respondeu: ‘Cada coisa a seu tempo’. Ele me disse para não me preocupar, que tudo aconteceria na hora certa e eu conseguiria. Tudo voltaria, devagar, e eu chegaria lá” (Tupinambá 2021c: 21). Na ocasião, os encantados também declararam que três novas peças deveriam ser feitas e guardadas na aldeia.” (tradução própria).

⁵¹ Glicéria Tupinambá e Renata Valente (2021) destacam que “[a]o serem consultados, os Encantados decidiram que o manto poderia ser doado para fazer parte da exposição “Os Primeiros Brasileiros”, se [...]. Em contrapartida à doação do manto à exposição, os Encantados pediram que outros três mantos fossem feitos [...]. O manto doado ao Museu Nacional, protegido pelos Encantados, não foi atingido pelo incêndio que destruiu grande parte do acervo etnológico da instituição. Longe do Palácio da Quinta da Boa Vista, ficou a salvo no Memorial dos Povos Indígenas, em Brasília, e representa a resistência e força da superação do povo Tupinambá”.

⁵² Pode-se citar a denúncia feita por Rosivaldo Ferreira da Silva, o Cacique Babau, líder da comunidade Tupinambá de Olivença da Serra do Padeiro, acerca das violências sofridas pela comunidade, por meio da Carta aberta do Povo Tupinambá (2014), publicada on-line e disponível em: <https://apur.org.br/2014/03/31/carta-aberta-do-povo-tupinamba/>. O Cacique Babau, juntamente com seu irmão, Teity Tupinambá, chegaram a ser detidos em ação

Após a primeira versão do manto produzida em 2006, Glicéria somente retomou o projeto em 2018, quando visitou as coleções do Museu Quai Branly, na França, e teve acesso a um dos mantos que lá está, oportunidade na qual pôde analisar os detalhes do manto e da sua costura. Glicéria Tupinambá, Jéssica Tupinambá e Nathalie Pavelic (2021) relatam que:

[e]m novembro de 2018, Glicéria e Jéssica Tupinambá foram convidadas a participar dos "Seminários Perspectivas Comparativas sobre os Direitos dos Povos Indígenas", organizados pela professora Irène Bellier, do *Institut interdisciplinaire d'anthropologie du contemporain* (IIAC) [...], onde tiveram acesso ao manto guardado na reserva técnica da instituição. Com a orientação de Fabienne de Pierrebourg, conservadora responsável pelas coleções das Américas, Glicéria analisou minuciosamente o manto, revelando detalhes sobre seus materiais, origens e técnicas de fabricação, bem como práticas culturais ainda em vigor entre o povo Tupinambá (Tupinambá; Tupinambá; Pavelic, 2021, p. 254).

Ao retornar ao Brasil, Glicéria iniciou a produção de um novo manto, desta vez, com a inspiração dos detalhes do exemplar que havia visto presencialmente no museu francês. A produção do novo manto foi motivada pela circunstância da cerimônia de concessão do título de *Doutor Honoris Causae* a seu irmão, Cacique Babau, pela Universidade da Bahia (UNEB). A comunidade da Serra do Padeiro havia decidido que, ao final da cerimônia, o Cacique iria trocar a vestimenta acadêmica pelo manto plumário, como forma de proteção espiritual ao líder (Alarcon; Silva, 2022).

policial realizada no contexto de reintegração de posse em desfavor da comunidade. A prisão foi denunciada pela Carta nº 11/2016, de autoria da Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB), para Victoria Tauli-Corpuz, então Relatora da Organização das Nações Unidas (ONU) para os Povos Indígenas. A carta destaca que o Cacique Babau Tupinambá integra do Programa de Proteção de Defensores dos Direitos Humanos da Secretaria Especial de Direitos Humanos da Presidência da república, e está disponível em: <https://www.povosindigenas.blog.br/v1/2016/04/04/ms-cpi-do-genocidio-tera-amanha-depoimentos-de-liderancas-indigenas/>. Glicéria Tupinambá, que é irmã do Cacique, também foi presa em 2010 com seu filho de 2 (dois) anos de idade, sendo também criminalizada pela sua luta de retomada do território (Alarcon; Silva, 2022, p. 11).

FIGURA 2 – CACIQUE BABAU E O MANTO TECIDO POR GLICÉRIA TUPINAMBÁ



Fonte: Divulgação/Uneb.

Naquele momento, ao ser questionada sobre a possibilidade de repatriação do artefato, Glicéria afirmou que os mantos deveriam permanecer na Europa, visto que a liderança já estava envolvida na produção de novos mantos, e que o retorno da produção já seria compreendido “como uma forma de repatriação por si” (Alarcon; Silva, 2022, p. 13). Entretanto, os Tupinambá da Serra do Padeiro posteriormente revisaram seu posicionamento, especialmente após algumas instituições avançarem no debate sobre o tema, para aceitar o retorno do manto, contanto que alguns exemplares permanecessem na Europa, como forma de memória da resistência Tupinambá no mundo, conforme observa Glicéria Tupinambá (Alarcon; Silva, 2022).

Desde então, entre 2018 e 2022, Glicéria visitou todos os mantos catalogados em museus da Europa. Durante a entrevista realizada, a pesquisadora Renata Curcio Valente relatou que Glicéria foi convidada para participar de workshop do Museu Nacional da Dinamarca, como parte do projeto “*Taking Care*”. Nesta oportunidade, a artista e liderança realizou interpretações sobre as peças que compõem o acervo Tupinambá do museu e explicou o contexto cultural de cada artefato. Principalmente, Glicéria realizou o que chama de “escuta do manto e dos Encantados” (Silva, 2024, p. 169). Assim, as visitas da liderança aos museus trouxeram grande visibilidade para a pauta de retomada Tupinambá, legitimando-a como intérprete do saber ancestral e intangível veiculado pela cultura material do manto, conforme destacou Renata Valente.

FIGURA 3 – GLICÉRIA TUPINAMBÁ VISITA O MANTO



Fonte: Reprodução/BBC. Foto por Renata Curcio Valente.

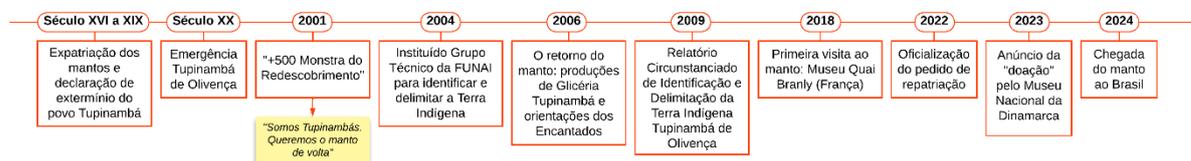
Após o retorno de Glicéria ao Brasil, o Cacique Babau, a Cacica Maria Valdelice Amaral de Jesus⁵³, e a direção do Museu Nacional do Rio de Janeiro escreveram cartas para reivindicar a repatriação do manto, a pedido do Embaixador do Brasil na Dinamarca, Rodrigo de Azeredo Santos. O diplomata iniciou as tratativas para formalizar o pedido junto à Dinamarca após ler a reportagem “Longe de Casa” (Roxo, 2021), na Revista Piauí, publicada em novembro de 2021, e compreender que o Brasil nunca havia formalizado o pedido de devolução (Roxo, 2023).

As cartas foram entregues a Rane Willerslev, diretor do Museu Nacional da Dinamarca, o qual apresentou parecer favorável ao retorno do manto. Na sequência, a reivindicação foi apresentada aos membros do conselho do museu dinamarquês, que recomendaram a doação do manto ao Ministério da Cultura da Dinamarca. Assim, em 31 de maio de 2023, o Ministro da Cultura, Jakob Engel-Schmidt autorizou a volta definitiva do manto ao Brasil. O Embaixador do Brasil na Dinamarca destacou que as tratativas diplomáticas ocorreram em sigilo, e foram centradas exclusivamente entre os museus e a comunidade Tupinambá, de modo a evitar debates sensíveis sobre a repatriação e permitir que a devolução fosse compreendida como uma cooperação entre os países para reconstruir o Museu Nacional (Roxo, 2023).

⁵³ Em carta de 29 de julho de 2022, a Cacica Maria Valdelice escreveu “Os sonhos dos nossos ancestrais, que são também os nossos, seguem vivos. Amotara preservou em sua memória a lembrança da existência de um Manto Sagrado para o nosso povo. Nossos Mantos são ícones da nossa espiritualidade e, por isso, acreditamos que devem estar de pé e vivos, próximos ao seu povo de origem” (Roxo, 2023).

À luz do percurso da repatriação, é possível estabelecer os seguintes marcos históricos sumarizados na seguinte linha do tempo:

FIGURA 4 – LINHA DO TEMPO DO PERCURSO DA REPATRIAÇÃO



Fonte: elaboração própria (2024).

A perspectiva de reconstrução do Museu Nacional, após o incêndio de 2018, alinha-se com a política de reestruturação do acervo que vem sendo desenvolvida pelo próprio museu brasileiro. Conforme relatou a pesquisadora Renata Valente, em diálogo com os estudos do professor João Pacheco de Oliveira, trata-se de proposta inovadora e decolonial para curadoria do acervo do Museu Nacional, com o objetivo de trabalhar a memória dos povos indígenas brasileiros considerando as peças que foram expatriadas. Para realização desta política, o Museu Nacional iniciou pesquisa de levantamento de dados em 2019, para solicitar o compartilhamento de informações aos museus estrangeiros sobre a existência de peças pertencentes ao patrimônio cultural indígena brasileiro em seus acervos.⁵⁴

A identificação das peças pode contribuir para a reconstrução do acervo do Museu Nacional, não necessariamente pela repatriação literal, mas pela disponibilização de um acervo digital, por exemplo, que permite a catalogação dos bens expatriados. Neste contexto, a pesquisadora Renata Valente destacou que estas pesquisas auxiliaram na identificação dos mantos tupinambá pela Europa. A pesquisadora também informou que o acervo digital do Museu Nacional já possui registro de cerca de 40 mil itens de povos indígenas que estão fora do Brasil. Contudo, alertou que pode existir um número ainda maior de artefatos expatriados, visto que não foram incluídas informações sobre os museus dos Estados Unidos e da Ásia, por exemplo.

⁵⁴ Trata-se do Projeto de Coleções Etnográficas Digitalizadas de Museus estrangeiros, iniciativa de pesquisa e extensão que integra as ações do Laboratório de Pesquisa em Etnografia Participativa e Museologia Dialógica (Etno Museu), ligado ao Setor de Etnologia e Etnografia (SEE), do Departamento de Antropologia do Museu Nacional/UFRJ. O projeto tem por objetivo articular pesquisadores, professores, lideranças comunitárias e produtores de bens culturais envolvidos na construção de um espaço autônomo e experimental de troca e produção coletiva sobre memória e história dos povos indígenas, de coletivos afro-brasileiros e de populações marginalizadas. Mais informações disponíveis em: <https://www.etnomuseudigital.com.br/sobre-o-projeto/#>. Acesso em: 04 ago. 2024.

De modo geral, ainda que as tratativas para o retorno do manto tenham sido realizadas no âmbito diplomático, e tenham alcançado uma solução consensual que culminou na devolução da peça como ato de doação do Museu Nacional da Dinamarca, é necessário analisar o protagonismo e papel desempenhado por cada ator envolvido no processo de repatriação. Essencialmente, buscar-se-á evidenciar as ações promovidas pela própria comunidade Tupinambá de Olivença, pelo Museu Nacional e pelo Ministério dos Povos Indígenas⁵⁵, assim como os desafios enfrentados na repatriação.

2.3.1 O protagonismo da comunidade Tupinambá de Olivença e da Serra do Padeiro

Os relatos da comunidade Tupinambá de Olivença permitem compreender que o seu protagonismo em requerer o retorno do manto e em promover ações de revitalização cultural foram fundamentais para que a repatriação pudesse ser concretizada. Ainda que o pedido inicial de Amotara, logo após a Mostra do Redescobrimento em 2001, não tenha sido formalizado pelas autoridades brasileiras à época, o encontro com o manto em território brasileiro tornou-se referencial para que a própria comunidade e seus membros tivessem conhecimento sobre a sobrevivência material do artefato, para além da sua permanência intangível pela ancestralidade dos cantos e histórias Tupinambá.

A pesquisadora Renata Valente contou em sua entrevista que Glicéria Tupinambá já tinha conhecimento sobre a existência do manto e, quando a pesquisadora foi produzir trabalho na Serra do Padeiro, a liderança mencionou que gostaria de conhecer o manto de Copenhague. Renata Valente, então, apresentou as fotografias do artefato. Esta experiência inicial desencadeou os trabalhos de Glicéria para a retomada da produção dos mantos, durante o qual a liderança precisou compreender quais seriam as penas utilizadas para a confecção, qual seria o trançado adequado para a base do manto e como deveria ser realizado este processo, considerando as práticas já existentes na produção artesanal do povo Tupinambá (2020). Nas palavras de Glicéria Tupinambá (2020):

“Este manto representa para nós, Tupinambá, a revitalização da nossa cultura, da nossa língua, dos nossos fazeres, das nossas técnicas. O manto vem desvendando segredos. A confecção do manto traz saberes guardados pelas mulheres tupinambá: tecelagem, traçagem, uso de vários utensílios

⁵⁵ A atuação do Ministério de Relações Exteriores do Brasil também foi relevante para o desenvolvimento do processo de retorno do manto. Entretanto, não foi possível fazer o levantamento de informações diretamente com a Embaixada do Brasil na Dinamarca durante o período desta pesquisa. Nesse sentido, as informações obtidas sobre o papel desempenhado pela diplomacia brasileira se limita a informações secundárias, obtidas por meio das entrevistas realizadas e pelas referências bibliográficas que foram objeto da presente pesquisa..

(principalmente a agulha de tucum), preparação do cordão feito de algodão (antigamente era no fuso) com cera de abelha. Embora o manto tenha sido feito por mim, a confecção envolveu todas as pessoas da comunidade, das crianças aos anciões: na busca das penas, na coleta da cera de abelha tiúba e no ensino das técnicas de tecelagem por anciões da comunidade” (Tupinambá, 2020).

Por esta razão, Glicéria Tupinambá denominou o “processo de feitura do manto através das fotografias e dos sonhos de uma cosmotécnica” (Tupinambá, 2021a). A partir de relatos coletivos, da comunidade, e da cosmologia Tupinambá, a liderança foi o instrumento, “as mãos necessárias para que o manto voltasse a existir” (Tupinambá, 2021a). Entretanto, Glicéria também destaca que a produção atual não constitui réplica dos mantos Tupis do período colonial, visto que os mantos têm personalidade própria, e podem se comunicar (Tupinambá, 2021).

Além disso, a liderança avalia que, embora exista uma conexão entre os mantos coloniais e contemporâneos, estes últimos não são menos valiosos ou autênticos que os primeiros (Alarcon; Silva, 2022). No mesmo sentido, Amy Buono afirma que “a relevância contemporânea dos mantos Tupi para a identidade nacional brasileira deriva do longo histórico colonial destes objetos plumários exilados”, de modo que “eles permanecem até hoje não menos culturalmente relevantes e ritualmente potentes do que eles eram para seus criadores originais” (Buono, 2015, p. 187).

Glicéria Tupinambá também evidencia a profunda conexão entre a produção contemporânea dos mantos e o processo de recuperação territorial. Em uma perspectiva tangível, os Tupinambá precisam estar em posse de seu território para coletar os materiais usados na produção do manto. Já em uma perspectiva cosmológica, o manto é responsável pela mediação entre os Tupinambá e os Encantados. Sendo assim, a retomada do território significa reverter a desapropriação sofrida pelas entidades no processo de invasão e esbulho territorial (Alarcon; Silva, 2022)⁵⁶.

Neste contexto, Glicéria ressalta que produzir o manto “tem forte significado político”, e com as dificuldades de acesso aos mantos tupinambá expatriados, “foi importante trazer à

⁵⁶ Alarcon e Silva explicam que a comunidade da “Serra do Padeiro é frequentemente referida como morada dos encantados. Cada entidade está associada a um lugar específico: um certo pedaço de floresta, um trecho particular de rio, o vento que sopra nesta ou naquela direção. Assim, os encantados foram diretamente afetados pela invasão de não-indígenas e pela destruição do território. Perdidos, eles se tornaram mais fracos; alguns estavam quase adormecidos antes do início do processo de recuperação territorial. No entanto, a conexão com os Tupinambá – muitos dos quais mantinham altares domésticos mesmo na diáspora – nunca foi completamente perdida. Agora, os encantados estão mais fortes. O retorno do manto, entendido como uma demanda e um presente para e dessas entidades, é uma expressão da vitalidade renovada, no quadro da luta pela terra, dos laços entre os Tupinambá e os encantados” (tradução própria, 2022, p. 14).

vida o manto e demonstrar que não é um objeto obsoleto, armazenado em um canto, apenas para ser visto e deteriorado com o tempo. Os mantos têm uma vida e um propósito dentro do seu povo” (Alarcon; Silva, 2022, p. 12). Sendo assim, Glicéria Tupinambá considera que este é o verdadeiro retorno do manto: a retomada de sua produção pelo próprio povo, inserido no contexto de revitalização cultural da comunidade.

As mobilizações de Glicéria Tupinambá para compreender a técnica de feitura do manto a partir dos artefatos expatriados permitiu que ela tivesse acesso aos acervos, apesar dos desafios encontrados, com o apoio de pesquisadores do Museu Nacional e de instituições estrangeiras, e pudesse realizar intervenções para que a importância, história e significado do manto fossem verdadeiramente compreendidos⁵⁷. O Museu Nacional, especificamente, desempenhou um relevante papel tanto na catalogação dos mantos expatriados, como parte da pesquisa de levantamento de dados para o acervo digital, quanto na intermediação com o Museu Nacional da Dinamarca.

2.3.2 O papel desempenhado pelo Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro

Conforme sublinhou o Embaixador Rodrigo Santos (Roxo, 2023), as tratativas diplomáticas foram realizadas considerando exclusivamente os museus e a comunidade Tupinambá de Olivença. Nesse mesmo sentido, durante as entrevistas realizadas, Daiara Tukano e Renata Valente afirmaram que as normas e procedimentos estabelecidos pelos museus também são relevantes e devem ser consideradas, visto que eles figuram como um dos atores principais no processo de repatriação. Isto significa dizer que, para além do direito internacional e das legislações nacionais, o *modus operandi* dos museus pode contribuir ou dificultar o acesso aos acervos sob sua curadoria. O Museu Nacional, por sua vez, promove a reconstrução de coleções e a produção de documentação museológica e de narrativas em parcerias com os povos indígenas.

Em recente pronunciamento público sobre a chegada do manto tupinambá ao Brasil, o Setor de Etnologia e Etnografia (SEE), do Departamento de Antropologia do Museu Nacional, apresentou considerações sobre o desenvolvimento desta parceria. O documento relata que, desde 2022, o SEE acompanhou a pesquisa de Glicéria Tupinambá, na qualidade de aluna do

⁵⁷ Dentre os pesquisadores envolvidos, pode-se citar o trabalho de João Pacheco de Oliveira (MN/UFRJ); Renata Curcio Valente (MN/UFRJ) e Nathalie Pavelic (*Institut Interdisciplinaire d'Anthropologie du Contemporain, Laboratoire d'Anthropologie des Institutions et des Organisations Sociales da Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales* (EHESS); e Universidade Federal da Bahia).

Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, e defendeu a participação direta do povo Tupinambá em todas as etapas do processo de repatriação. Além disso, o pronunciamento reitera os preparativos realizados pelo museu para reunir as condições necessárias de acolhimento, guarda e preservação do artefato.⁵⁸

Fundamental destacar, ainda, que o SEE organizou o Grupo de Trabalho para Acolhimento (GT) ao Manto Tupinambá, instituído pela Portaria MM/FCC/UFRJ nº 14667, publicada em 28 de dezembro de 2023. O GT foi criado para garantir o protagonismo da comunidade nas decisões relativas ao seu patrimônio ancestral e fornecer subsídios para a conservação e preservação do manto, contando com a participação da Cacica Valdelice e da liderança Glicéria Tupinambá. O pronunciamento afirma que as reuniões do GT resultaram em uma série de notas técnicas considerando as demandas apresentadas pelos Tupinambá quanto à recepção e exposição do manto, assim como as necessidades técnicas para sua preservação e conservação.

Deste modo, as ações promovidas pelo Museu Nacional permitem concluir a relevância do papel desempenhado pela instituição, para além das tratativas diretas com o Museu Nacional da Dinamarca, em momentos anteriores e posteriores ao retorno do manto. Foram desenvolvidos estudos preparatórios, com a participação e protagonismo de representantes da comunidade Tupinambá de Olivença, com vistas a garantir a repatriação, com máximo equilíbrio entre as demandas da comunidade, as necessidades técnicas para manutenção do artefato no acervo, e as exigências do museu dinamarquês na qualidade de “doador” do manto expatriado.

Além disso, os pesquisadores do Museu Nacional, como João Pacheco de Oliveira e Renata Valente estiveram em contato com a comunidade Tupinambá de Olivença desde as manifestações iniciais pela repatriação, e auxiliaram no acesso a informações sobre o manto. Ao longo da preparação do pedido formal e tratativas para o retorno do manto, o Museu Nacional também esteve presente, apoiando a comunidade na elaboração das cartas e dialogando diretamente com a Embaixada do Brasil na Dinamarca, com o envolvimento do Ministério de Relações Exteriores brasileiro.

⁵⁸ O pronunciamento do Museu Nacional foi publicado em 14 de julho de 2024 e está disponível em: https://www.instagram.com/p/C9dQ8G_pgjs/?igsh=MWkyZ2ZjNmc5Mm5vZA==. Acesso em: 04 ago. 2024.

2.3.3 O papel desempenhado pelo Ministério dos Povos Indígenas

Por fim, cumpre analisar o papel desempenhado pelo Ministério dos Povos Indígenas na articulação deste processo. Embora o ente ministerial tenha sido criado apenas em 2023, quando as tratativas para a repatriação já estavam em andamento, foi instituído Grupo de Trabalho com a finalidade de acompanhar, apoiar e propor medidas para subsidiar procedimentos envolvendo o retorno de artefatos indígenas que se encontrem em museus situados no exterior, conforme previsto no artigo 8º da Portaria GM/MPI nº 223, de 26 de setembro de 2023. As atividades do GT foram prorrogadas pela Portaria GM/MPI nº 155, de 23 de maio de 2024.

Durante a entrevista, Daniela Alarcon destacou que o manto tupinambá sintetiza a pauta central no GT, e que os artistas indígenas estão no centro do debate da repatriação. Com a criação do GT, Alarcon relatou que o MPI busca apoiar as ações em curso, considerando toda a mobilização existente antes da criação do Ministério. Em suas palavras, o GT almeja “facilitar e solidificar os protocolos” do caminho que já estava aberto para a repatriação. Neste contexto, foram ouvidos os membros do povo Tupinambá de Olivença, os quais também compõem o GT, juntamente aos representantes da APIB e Museu Nacional. Sendo assim, o Ministério conta com a pesquisa engajada da academia e com o protagonismo das comunidades.

Eliel Benites, Diretor do Departamento de Línguas e Memórias Indígenas do MPI (DELING/MPI) e coordenador do GT, destacou também a atuação do GT para estabelecer diretrizes e protocolos de repatriação. Na entrevista realizada, relatou que o primeiro contato do MPI foi diretamente com a comunidade, oportunidade na qual foi realizada uma visita *in loco* para estabelecer o diálogo, quando “o MPI entendeu que haveria uma mobilização da espiritualidade Tupinambá neste processo, para além das questões administrativas”, nas palavras do Diretor. Desta forma, o GT está produzindo documentos, ainda não publicizados, para estabelecer um protocolo de acesso tupinambá ao acervo do museu.

O protocolo estabelecido para o retorno do manto, considerando a agência cosmológica do artefato, auxiliará na construção de uma política estrutural para os povos indígenas sobre o direito à memória e à repatriação. A partir deste diálogo, o MPI almeja mediar e articular a continuidade do processo e deveria realizar visita técnica na comunidade em agosto de 2024⁵⁹, para tratar com os anciãos sobre os rituais a serem feitos para recepção do manto. Isto porque,

⁵⁹ Verificou-se a realização de visita do Museu Nacional do Rio de Janeiro à Terra Indígena Tupinambá de Olivença, comunidade de Itapoã, em 06 de agosto de 2024. Entretanto, não foram identificados encaminhamentos concretos da reunião.

para além da restituição física, Eliel Benites explica que também deve ser feito o retorno “cosmológico” do manto. Ademais, o MPI também irá realizar visita técnica ao Museu Nacional para garantir um evento significativo de abertura da exposição manto, nos termos informados por Eliel Benites. O grupo deve encerrar suas atividades em breve, com a consequente publicação dos relatórios das ações adotadas, caso não haja nova prorrogação.

À luz destas considerações, conclui-se que, embora ambas as instituições analisadas tenham contribuído para apoiar a comunidade Tupinambá de Olivença no pleito, cada uma atuou sobre um aspecto específico no processo de retorno. O Museu Nacional tem sido responsável pelo cuidado técnico, com atenção aos aspectos necessários para a preservação e conservação enquanto instituição depositária do manto. Já o Ministério dos Povos Indígenas tem sido responsável pelo cuidado normativo e coletivo da cosmologia, no sentido em que atua para articular o processo de escuta aos indígenas da comunidade, considerando a amplitude espiritual do artefato, estabelecendo um protocolo jurídico-administrativo válido para os processos de repatriação.

Neste contexto, a própria criação do Ministério dos Povos Indígenas contribui para o avanço do debate sobre a restituição de bens culturais, considerando que sua instituição permite a criação de um espaço de interculturalidade e valorização do protagonismo indígena na elaboração de políticas públicas. Esta abertura à interculturalidade no âmbito da governança pública alinha-se ao entendimento de Catherine Walsh (2007) acerca da importância do reconhecimento da participação indígena no Estado, que propõe uma transformação por permitir o discernimento das diferenças coloniais éticas, políticas e epistêmicas persistentes, e a consequente promoção de políticas públicas interculturais construídas pelos povos indígenas para os povos indígenas.

Considerando as violações de direitos humanos perpetradas desde o período colonial, a criação do Ministério dos Povos Indígenas também pode ser compreendida como contribuição para a justiça de transição no Brasil. Em diálogo com Eneá de Stutz e Almeida (2017), Célia Bernardes e Maíra Pankararu (2021) destacam que a justiça de transição é composta por quatro eixos, sendo estes: i) memória e verdade; ii) reparação; iii) reforma das instituições; e iv) justiça. Conforme leciona Maíra Pankararu (2023), a criação do MPI relaciona-se com o eixo da reforma das instituições, por favorecer o protagonismo indígena na elaboração das políticas de reparação, além de contribuir para a reforma normativa (Carneiro, 2023), por exemplo, pelo desenvolvimento de um protocolo para casos de repatriação futuros e pelas sugestões realizadas pelo GT do Ministério na elaboração do Projeto de Lei nº 118, de 05 de fevereiro de 2024.

2.4 “Revisitando a história para construir um novo futuro”⁶⁰: desafios para o acesso e retorno do manto tupinambá

Identificados o protagonismo e a atuação desempenhada por cada agente no retorno do manto tupinambá, especialmente a partir dos relatos em entrevista, torna-se possível delimitar os desafios que marcam as etapas deste processo, tanto para as instituições envolvidas, como para as comunidades indígenas. Mesmo que se verifique o reconhecimento normativo do direito à repatriação, cada caso traz particularidades que podem inviabilizar a realização do direito na prática. Estes desafios compreendem, essencialmente, o direito de acesso à informação e ao patrimônio expatriado, e podem ser identificados em circunstâncias de:

- i)** conhecimento e identificação dos artefatos indígenas expatriados em museus estrangeiros;
- ii)** acesso aos acervos estrangeiros pelos povos, artistas e pesquisadores interessados;
- iii)** restrição em decorrência das normas nacionais e regulamentos internos dos museus sobre os patrimônios expatriados acessado pelas comunidades interessadas;
- iv)** acesso aos espaços de tratativas diplomáticas entre as instituições envolvidas na repatriação;
- v)** logística e estrutura técnica para transferência, conservação e preservação dos artefatos; e
- vi)** acesso pelas comunidades indígenas aos artefatos ou acervos repatriados.

Em primeiro lugar, o desafio de conhecimento e identificação dos artefatos indígenas espalhados em museus estrangeiros resulta da indisponibilidade, parcial ou absoluta, de informações detalhadas sobre as coleções etnográficas, assim como a origem das peças que compõem estes acervos. Contribui para esta indisponibilidade a escassez de registros escritos e oficiais sobre a incorporação das coleções aos museus, o que poderia permitir traçar indícios do caminho percorrido pelos artefatos expatriados. As características e formatos das informações disponibilizadas pelos museus também acabam por dificultar o mapeamento extensivo do patrimônio cultural indígena expatriado na atualidade.

Este desafio foi relatado com ênfase por Renata Valente, tendo sido identificado na elaboração do Projeto de Coleções Etnográficas Digitalizadas de Museus Estrangeiros, do Laboratório de Pesquisa em Etnografia Participativa e Museologia Dialógica (Etno Museu), no

⁶⁰ Título retirado da expressão de Alarcon; Silva, 2022, p. 6.

âmbito do Museu Nacional. A pesquisadora destacou tanto a dificuldade de contato com os museus estrangeiros que foram procurados para prestar informações sobre seus acervos, quanto a dificuldade decorrente das diferenças linguísticas, exigindo a tradução do conteúdo pesquisado.⁶¹ Neste contexto, o projeto do Museu Nacional é uma potencial ferramenta para superar este desafio e trazer maior visibilidade para a memória e história dos povos indígenas.

Em segundo lugar, o acesso aos acervos estrangeiros pelos povos, artistas e pesquisadores interessados é o desafio seguinte a ser superado quando já identificada a peça ou coleção expatriada. No caso ora em análise, o trabalho desempenhado por Glicéria Tupinambá na confecção dos mantos trouxe visibilidade para a luta do seu povo e permitiu que a liderança pudesse visitar, acessar e participar de eventos nos museus onde estão os exemplares do manto na Europa, a convite das próprias instituições e com o apoio de pesquisadores brasileiros do Museu Nacional. Sendo assim, torna-se evidente a inexistência de um acesso direto às coleções, que depende da intermediação de outros atores institucionais.

Em terceiro lugar, ainda que sejam superados os desafios de conhecimento, identificação e acesso às coleções, as comunidades interessadas também podem enfrentar restrições relacionadas às normas nacionais e aos regulamentos internos dos museus, por exemplo, sobre direitos de imagem do patrimônio acessado. Em entrevista realizada, Daiara Tukano evidenciou que, pelo decurso do tempo, as peças expatriadas acabaram por se tornar tesouro nacional dos museus estrangeiros, de modo que cada país adotará um procedimento interno próprio para verificar se o patrimônio solicitado poderá ser doado⁶². No mesmo sentido, Luiz Piagentini exemplifica a “necessidade de lidar com a desafetação do bem cultural do âmbito do patrimônio público do país que atualmente o detém - no caso em que se encontre em uma coleção pública” (Piagentini, 2021, p. 145), que pode contrariar o princípio da inalienabilidade de bens públicos, frequentemente presente em ordenamentos internos de países com tradição romano-germânica (Piagentini, 2021).

Renata Valente também mencionou as políticas de acesso aos acervos definidas pelo Conselho Internacional de Museus (ICOM) e adotadas por cada museu estrangeiro em seus regulamentos internos. Neste sentido, a pesquisadora evidenciou que a compreensão do debate

⁶¹ Renata Valente explicou que o desafio da diferença linguística decorre também da própria transformação da língua ao longo do tempo, o que pode dificultar ainda mais a compreensão dos registros históricos e informações disponibilizadas por cada peça. Neste sentido, a professora apontou que as informações, em sua maioria, são dispostas para a produção de conhecimento voltada para públicos e nichos específicos, e não para outros países e comunidades.

⁶² O uso do termo “doação” refere-se ao fato das peças já integrarem o tesouro nacional estrangeiro, de modo que a repatriação não constitui uma devolução do ponto de vista do país requerido.

abrange diversas “camadas” normativas, de modo que devem ser consideradas as normas internacionais, nacionais, locais e, por fim, as normas dos próprios museus.

Glicéria Tupinambá, Jéssica Tupinambá e Nathalie Pavelic (2024) também destacam este desafio, especificamente quanto ao direito à imagem, em relato das experiências de pesquisa na França. Em consonância com os trabalhos de James Clifford (2013), Carole Delamour (2022) e Cara Krmpotich (2014)⁶³, as autoras afirmam a crescente preocupação das instituições culturais europeias em “promover um diálogo intercultural e tomar decisões éticas em relação à preservação e exposição dessas peças, visando reduzir as dificuldades e limitações frequentemente associadas ao formato das instituições museológicas” (Tupinambá; Tupinambá; Pavelic; 2024, p. 256).

Válido ressaltar que o formato das instituições é influenciado pelos efeitos da colonialidade na medida em que foram constituídos a partir de acervos resultantes do esbulho de populações marginalizadas no processo de dominação colonial, conforme analisado no primeiro capítulo deste trabalho. Sendo assim, o diálogo intercultural proposto para tomada de decisões éticas quanto ao patrimônio cultural expatriado pode contribuir para atenuar as restrições relativas ao direito de imagem e, até mesmo, de gestão e curadoria das coleções.

Em quarto lugar, caso sejam efetivamente iniciadas as tratativas para a repatriação, as comunidades indígenas interessadas podem enfrentar, ainda, o desafio de acesso aos espaços de negociação entre as instituições. Conforme apontou o Embaixador Rodrigo Santos, as tratativas foram sigilosas e envolveram apenas os museus nacionais e a comunidade Tupinambá de Olivença (Roxo, 2023). Este contexto demonstra a inexistência de um protocolo jurídico-administrativo para os processos de repatriação, o que acaba por restringir o debate à esfera da cooperação político-diplomática, ainda que seja considerada a imperatividade da observância do dever de consulta aos povos, previsto na Convenção nº 169/OIT, e dos demais direitos dos povos indígenas em âmbito nacional e internacional.

Assim, o êxito das tratativas foi fortemente contornado pelo esmero diplomático em não suscitar questões controversas persistentes na esfera jurídica⁶⁴, ainda que a participação e o engajamento da comunidade e seus representantes tenham sido fundamentais ao longo deste processo, pelo envio das cartas e pelas articulações junto ao Museu Nacional do Rio de Janeiro

⁶³ Os trabalhos referenciados são, respectivamente: **Clifford**, James. 2013. *Returns: becoming Indigenous in the twenty-first century*. Cambridge: Harvard University Press. UNESCO, 2022; **Delamour**, Carole. "Introduction: le rapatriement ou la décolonisation des modes d'être en relation." *Revue d'études autochtones*, volume 51, number 1, 2021–2022, p. 7–16; **Krmpotich**, Cara. 2014. *The Force of Family: Repatriation, Kinship, and Memory on Haida Gwaii*. Toronto: University of Toronto Press.

⁶⁴ As questões jurídicas controversas sobre o retorno de bens culturais é analisada de forma mais detalhada no terceiro capítulo, com a apresentação das discussões normativas a nível nacional e internacional.

e ao Ministério dos Povos Indígenas. Ao final, a restituição foi anunciada como “doação” pelo Museu Nacional da Dinamarca, ato voluntário, em uma iniciativa de cooperação institucional e apoio à reconstrução do Museu Nacional do Rio de Janeiro, e não como ato de devolução ou retorno do bem ao Brasil e ao povo Tupinambá.

Embora o anúncio feito pelas instituições ao final das tratativas possa invisibilizar o protagonismo da comunidade ao longo do processo de repatriação, tem-se que o engajamento e escuta dos representantes indígenas no âmbito dos Grupos de Trabalho do MPI e do Museu Nacional do Rio de Janeiro foi central para a adoção de um “protocolo Tupinambá”, com vistas a respeitar a amplitude cosmológica do manto enquanto agente e garantir os cuidados que devem ser observados a nível espiritual para o retorno do artefato. Glicéria Tupinambá evidencia que a repatriação acontece a partir da “escuta do manto e dos Encantados, não somente por uma ação política de articulação entre os países, ou pela reivindicação deste ou daquele grupo” (Silva, 2024, p. 169)⁶⁵.

Considerando que o retorno do manto tupinambá constitui o primeiro caso de repatriação que envolve a participação da comunidade indígena⁶⁶, as tratativas desencadeadas pelas instituições serão referenciais para o estabelecimento do protocolo de repatriação, que está sendo desenvolvido pelo GT do MPI e deve ser também firmado pelo Projeto de Lei nº 118/2023. Por esta razão, a construção de um procedimento regular, que preveja expressamente o engajamento das comunidades, contribuirá para trazer maior previsibilidade e transparência às etapas da repatriação, fortalecendo o protagonismo indígena para requerer o retorno de seus artefatos. Assim, poderão ser materializados outros direitos constitucionais como o direito de petição, o direito à duração razoável do processo, e o direito ao devido processo legal.

Em quinto lugar, outro desafio identificado são as necessidades de logística e estrutura técnica para transferência, conservação e preservação dos artefatos. O patrimônio etnográfico expatriado muitas vezes é composto por peças produzidas há décadas ou centenas de anos,

⁶⁵ Glicéria Tupinambá destaca que a decisão do manto que deveria retornar ao Brasil também foi a partir da escuta dos Encantados: “[o] manto que volta para o Brasil é aquele que os Encantados consideram pronto para voltar. Para além das vontades desses agentes, há a agência do manto e a orientação dos Encantados que prevalecem a todas as decisões humanas, daí a necessidade de desenvolver e respeitar essa sabedoria de escuta (Silva, 2024, p. 169).

⁶⁶ O primeiro caso efetivo de repatriação ao Brasil compreende o acervo do Museu de História Natural de Lille da França, recentemente restituído ao Brasil, no mesmo mês em que o manto tupinambá retornou. Entretanto, o manto constitui a primeira peça indígena repatriada com o engajamento de seu povo. Conforme relatou o entrevistado Seiji Nomura, o caso do Museu de Lille é particular pois não teve envolvimento das comunidades indígenas detentoras da produção dos artefatos que integram o acervo. A coleção repatriada já pertencia ao Museu Nacional dos Povos Indígenas e foi emprestada para o museu estrangeiro, que não renovou o contrato de empréstimo do acervo e permaneceu com as peças sem autorização do governo brasileiro. Sendo assim, foi necessária a intervenção do Ministério Público Federal, considerando a resistência do museu francês em devolver a coleção.

como é o caso do manto tupinambá⁶⁷. Esta condição exige a manutenção de cuidados técnicos específicos, de modo que a transferência física destes artefatos depende de um alto investimento de recursos, tanto o transporte, quanto a conservação e preservação no museu depositário. No caso, o manto tupinambá não pode ver a luz do sol e deve ser conservado em condições ambiente específicas, conforme relatou Daniela Alarcon na entrevista realizada.

Por esta razão, existe certa preocupação pela academia e pelas instituições museológicas, em relação à possibilidade de os bens repatriados permanecerem nos territórios indígenas do povo que reivindica aquele patrimônio, considerando as dificuldades para o estabelecimento de uma estrutura adequada para conservação do patrimônio. Além disso, existem preocupações quanto à própria estrutura e espaço físico do Museu Nacional em ser depositário dos bens, visto que a instituição está sendo reconstruída após o incêndio de 2018. Este desafio também foi identificado por Eliel Benites em sua entrevista, ao especificar a responsabilidade técnica do Museu Nacional pelo cuidado do acervo. Sendo assim, a instituição deve ser objeto da atenção e investimento adequados pelo governo brasileiro, com vistas a receber o suporte necessário para a manutenção estrutural em conformidade com o nível exigido por cada artefato.

Em último lugar, o acesso pelas comunidades aos artefatos ou acervos repatriados também foi identificado como uma problemática em debate sobre o tema. Embora as tratativas tenham como atores principais as instituições museológicas envolvidas e a comunidade indígena interessada, a devolução dos artefatos é realizada para o governo brasileiro. Este desafio foi destacado por Daiara Tukano na entrevista realizada, ao reconhecer que o patrimônio não é repatriado ao povo indígena, mas ao Estado brasileiro. Neste sentido, a artista considerou que subsiste um regime de tutela estatal, pois o artefato repatriado não será considerado como patrimônio da comunidade indígena em específico, mas como objeto de interesse público e nacional.

No caso do manto tupinambá, este desafio tem gerado conflitos protagonizados por parte das comunidades da TI Tupinambá de Olivença. Em 10 de julho de 2024, o Conselho Indígena Tupinambá de Olivença (CITO) publicou o pronunciamento⁶⁸, afirmando que o Museu Nacional do Rio de Janeiro não haveria organizado a recepção do manto em consonância

⁶⁷ O manto repatriado possui uma idade estimada em mais de 300 anos. O manto que está na França e foi visitado por Glicéria Tupinambá, por exemplo, fica guardado em reserva técnica em decorrência do desgaste do tempo, pois é datado por volta de 1550, sendo 100 anos mais antigo que o manto de Copenhague, conforme evidenciou a pesquisadora Renata Valente durante entrevista realizada.

⁶⁸ Pronunciamento do Povo Tupinambá de Olivença sobre o Retorno do Manto Sagrado (2024). Disponível em: https://www.instagram.com/p/C9SGuo_OXKw/?img_index=1. Acesso em: 04 ago. 2024.

com as orientações coordenadas pelo povo Tupinambá. O pronunciamento alega que a Cacica Maria Valdelice Amaral de Jesus apenas teria sido informada sobre a chegada do manto quando ele já estava em território brasileiro, e que não seria possível realizar a recepção espiritual antes da abertura ao público.

O Museu Nacional, por sua vez, publicou Nota do Setor de Etnologia e Etnografia⁶⁹ para esclarecer que, desde o início de 2024, tem produzido uma série de estudos para a preservação do manto, considerando as pautas e demandas apresentadas pelas representantes indígenas Valdelice e Glicéria Tupinambá e pelo MPI no âmbito do GT de Acolhimento do Manto Tupinambá (MN/UFRJ). A Nota explica que, em reunião realizada em 01 de julho de 2024, a Direção do Museu informou que não poderia divulgar a data de chegada do manto por questões de segurança, conforme tratativas com o Museu Nacional da Dinamarca, e que já estariam sendo adotadas iniciativas de acesso ao patrimônio. Estas ações incluem: i) a visita presencial da Cacica Valdelice e Glicéria ao manto para realização dos rituais de boas-vindas necessários; e ii) a organização do evento de apresentação do manto aos indígenas e à sociedade, com a articulação do GT do MPI.

Neste contexto, mesmo com o retorno do manto ao território brasileiro, ainda existem diversas tratativas a serem realizadas para que também se concretize o efetivo retorno ao seu povo, seja pelo acesso da comunidade ao artefato, seja pela possibilidade da visita do manto ao território do povo indígena. Considerando estas particularidades, os servidores Seiji Nomura e Juliano Silva do Museu Nacional dos Povos Indígenas apresentaram como proposta ao GT do MPI um modelo em que o museu atuaria como depositário, e não proprietário, do patrimônio repatriado⁷⁰.

Em sua entrevista, Seiji Nomura explicou que a proposta, ainda em elaboração, permitiria o estabelecimento da cooperação entre o museu e o povo indígena, para além de avaliar a condição da comunidade receber o acervo. Assim, deverá ser criado um protocolo particular para cada caso, firmado por termo de compromisso entre o museu e a comunidade interessada, com previsões específicas de acesso ao acervo e pesquisas científicas e acadêmicas, considerando as particularidades de cada artefato. O servidor destacou, ainda, que a proposta poderia permitir a realização de exposições itinerantes nas proximidades dos territórios

⁶⁹ Nota do Setor de Etnologia e Etnografia do Museu Nacional/UFRJ sobre a chegada do Manto Tupinambá (2024). Disponível em: https://www.instagram.com/p/C9dQ8G_pgjs/?igsh=MWkyZ2ZjNmc5Mm5vZA==. Acesso em: 04 ago. 2024.

⁷⁰ Os servidores atuaram como representantes do Museu Nacional dos Povos Indígenas no GT do MPI e foram consultados na elaboração do Projeto de Lei nº 118/2023. Seiji Nomura atuou especificamente na frente do GT responsável pela propositura do texto do PL.

indígenas, ou a realização de empréstimos do acervo para a comunidade realizar uma exposição dentro do território. Além disso, os artefatos repatriados poderiam ser disponibilizados através de acervo digital⁷¹.

Os desafios apresentados permitem compreender a complexidade da repatriação de bens culturais indígenas, que se estendem desde o momento em que determinado povo indígena tem acesso à informação sobre a existência do patrimônio expatriado, até quando o(s) artefato(s) efetivamente retorna(m) ao território nacional e devem ser estabelecidas ações para sua conservação e preservação. Estes desafios foram identificados no retorno do manto tupinambá e podem evoluir para outras circunstâncias, visto que o caso está em desenvolvimento, com a recente chegada do artefato ao Brasil, e ainda não foi realizada a recepção espiritual do manto pelo povo Tupinambá até o presente momento em que o trabalho está sendo escrito.

Entretanto, a sinalização destas circunstâncias são pontos de atenção a serem considerados em processos de repatriação futuros, especialmente para que os direitos dos povos indígenas sejam assegurados e efetivamente concretizados em cada etapa das tratativas. Neste sentido, o estabelecimento do protocolo de repatriação a partir do caso do manto tupinambá será fundamental para que não só o direito à repatriação seja reconhecido e realizado como direito humano dos povos indígenas, mas que sejam confirmados todos os outros direitos reconhecidos, como o direito à memória, o direito ao patrimônio cultural, e o direito ao território.

Independentemente se os procedimentos futuros estabelecidos pelo Ministério dos Povos Indígenas serão jurídico-administrativos, ou permanecerão na esfera institucional político-diplomática, a delimitação de uma estrutura ou fluxo de andamentos para a repatriação poderá impulsionar o acesso e protagonismo das comunidades indígenas a este direito, com atenção a outros direitos constitucionalmente protegidos. Assim, não se trata apenas de restituir um patrimônio em sua dimensão física, mas fortalecer a retomada da memória, identidade e cultura dos povos indígenas em seus próprios termos.

⁷¹ Sobre a disponibilização do patrimônio através do acervo digital, esta modalidade também pode ser considerada como uma forma de “repatriação virtual”, conforme evidenciam os estudos de Renato Athias. Neste sentido: **Athias, Renato.** Coleções etnográficas, povos indígenas e repatriação virtual: novas questões para um velho debate. De acervos coloniais aos museus indígenas: formas de protagonismo e de construção da ilusão museal. João Pessoa: Universidade Federal da Paraíba, 2019, p. 337-364.

CAPÍTULO 3. CAMINHOS TÉCNICO-JURÍDICOS PARA A RESTITUIÇÃO DE BENS CULTURAIS À LUZ DO PRECEDENTE DO MANTO TUPINAMBÁ E DAS NORMATIVAS DO DIREITO BRASILEIRO E INTERNACIONAL

No primeiro capítulo do presente trabalho, foi apresentado o percurso histórico de violações sofridas pelos povos indígenas no Brasil como resultado do colonialismo e dos efeitos da colonialidade, que permitem evidenciar a configuração da restituição de bens culturais expatriados enquanto direito humano dos povos indígenas. Já no segundo capítulo, foi realizado o estudo de caso do manto tupinambá, de modo a compreender como ocorreu a restituição na prática. Por se tratar do caso suscitado a partir de reivindicações de um povo indígena no Brasil, o retorno do manto tupinambá constitui o marco-paradigma que influenciará possíveis casos de repatriação futuros, especialmente pela estruturação do protocolo que vem sendo desenvolvido pelo GT do Ministério dos Povos Indígenas com base no caso do manto.

Embora a comunidade Tupinambá de Olivença tenha se manifestado publicamente em 2001 pelo retorno do manto, foi apenas em 2022 que as tratativas foram oficializadas junto à Dinamarca com o envio das cartas do Cacique Babau, da Cacica Maria Valdelice Amaral de Jesus e da direção do Museu Nacional do Rio de Janeiro, por intermédio do Embaixador do Brasil na Dinamarca, Rodrigo de Azeredo Santos. Os 23 anos que separam a primeira manifestação de Amotara pelo repatriação e o efetivo retorno do artefato ao Brasil não foram inócuos, mas servem para demonstrar essencialmente os quatro primeiros desafios identificados no tópico 2.4 deste trabalho, sendo estes:

- i)** conhecimento e identificação dos artefatos indígenas expatriados em museus estrangeiros;
- ii)** acesso aos acervos estrangeiros pelos povos, artistas e pesquisadores interessados;
- iii)** restrição em decorrência das normas nacionais e regulamentos internos dos museus sobre os patrimônios expatriados acessado pelas comunidades interessadas; e
- iv)** acesso aos espaços de tratativas diplomáticas entre as instituições envolvidas na repatriação;

O primeiro desafio torna-se evidente ao se considerar o fato que a mobilização para retorno do manto somente pode emergir com o retorno temporário do evento “+500 Mostra do Redescobrimento”, oportunidade na qual a comunidade Tupinambá de Olivença tomou conhecimento e identificou o manto que estava expatriado no Museu Nacional da Dinamarca. O segundo desafio é inteligível pelo processo de revitalização cultural da Tupinambá de

Olivença, que trouxe maior visibilidade às demandas da comunidade e foi intensificado quando Glicéria acessou registros fotográficos do manto, com apoio de pesquisadores do Museu Nacional do Rio de Janeiro e, posteriormente, visitou acervos europeus presencialmente entre 2018 e 2022.

O terceiro e quarto desafios são intrínsecos por revelarem a inexistência de um procedimento regular para a restituição de bens culturais. Este contexto delega a realização das tratativas à esfera político-diplomática, sem uma previsibilidade ou estrutura processual que possibilite o estabelecimento objetivo dos direitos, deveres e responsabilidades dos atores envolvidos. No caso do manto tupinambá, conforme observado por José Angelo Estrella Faria (2023), a restituição foi “um êxito político, e não uma vitória jurídica”, pois resultou da “cooperação cultural” para ajudar a reconstruir o Museu Nacional, o que permitiu “contornar os empecilhos jurídicos e evitar um pronunciamento de qualquer das partes sobre a quem pertence o manto e sobre a legitimidade de sua presença no acervo do museu dinamarquês” (Faria, 2023, p. 514).

A partir dos gargalos estruturais identificados no caso do manto tupinambá, este capítulo busca apresentar um mapeamento e sistematização das normas relacionadas ao patrimônio cultural, a fim de que se possa compreender como o direito à restituição de bens culturais pode ser mobilizado por meio destas ferramentas jurídicas e como ele se configura a nível nacional e internacional, seja de forma expressa ou conexa a outros direitos dos povos indígenas. Após a identificação destes instrumentos, pretende-se realizar uma análise crítica acerca dos principais desafios e lacunas para a realização do direito em questão.

3.1 Normas sobre a proteção do patrimônio cultural indígena e sobre a restituição de bens culturais a nível nacional

No Brasil, três normativas de destaque devem ser consideradas em relação ao tema. Embora ainda haja previsão expressa na legislação brasileira acerca do direito à restituição de bens culturais, é assegurado aos povos indígenas o direito ao patrimônio cultural. Também será analisado o Projeto de Lei nº 118, apresentado em 05 de fevereiro de 2024, ainda em tramitação no Congresso Nacional, que visa instituir a “Política Nacional de Repatriação de Artefatos dos Povos Originários e Tradicionais”.

3.1.1 Constituição Federal de 1988

A Constituição Federal de 1988 (CF/88) representou um marco fundamental na transição para o regime democrático, reconhecendo a luta indígena por autonomia e protagonismo, assim como diversos direitos fundamentais. Conforme narra Ailton Krenak⁷², em entrevista concedida à Yussef Salomão Campos em 2013, a sociedade estava mobilizada em torno de “novos direitos”, dentre os quais se insere o patrimônio cultural:

[...] E demandando como parte da sociedade mobilizada em torno desses novos direitos; para a gente aquilo [patrimônio cultural] eram novos direitos de certa maneira, mas eram novos direitos que tinham implicação direta com a fruição da nossa cultura, das nossas práticas, coisas ligadas com a saúde, com a educação, com a memória, com o próprio acervo material da cultura (Campos, 2018, p. 372).

Ailton Krenak destaca a potência destes direitos, que foi revelada com as mobilizações da Assembleia Nacional Constituinte. Para Krenak, a participação dos povos indígenas na Constituinte foi “muito rica e reflexiva”, porque estavam “ao mesmo tempo descobrindo novos direitos, projetando para o futuro esses novos direitos e inventando, na verdade, inventando novas dimensões de mundo, inventando novos lugares de vivência de exercício da cultura, da subjetividade” (Campos, 2018, p. 376).

Fruto da participação ativa e protagonista das comunidades, o Capítulo VIII traz o reconhecimento de diversos direitos dos povos indígenas. Em primeiro lugar, foram reconhecidos aos “índios” a sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas, nos termos do artigo 231 da CF/88. O §1º do artigo 231 sublinha a configuração da tradicionalidade das terras ocupadas e a sua imprescindibilidade para o bem-estar e a reprodução física e cultural, segundo os seus usos, costumes e tradições. O artigo 232, por sua vez, reconhece a legitimidade dos “índios, suas comunidades e organizações” para ingressar em juízo em defesa de seus direitos e interesses, com a intervenção do Ministério Público em todos os atos do processo.

Em relação à cultura, a Carta Política estabelece o dever do Estado em garantir a todos o pleno exercício dos direitos culturais e o acesso às fontes da cultura nacional, com a proteção das manifestações de culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, nos termos do artigo 215,

⁷² Ailton Krenak participou ativamente nos debates da Assembleia Nacional Constituinte, entre 1987 e 1988, representando a União das Nações Indígenas. Em momento emblemático em defesa das pautas indígenas, pintou seu rosto de jenipapo, num gesto *rin'tá*, armado de luto e de guerra, para evidenciar discordância com as modificações feitas nas reivindicações apresentadas à Comissão de Sistematização (Campos, 2018).

§1º. O direito ao patrimônio cultural é configurado no artigo 216, o qual vale a transcrição *ipsis litteris*:

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à **identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira**, nos quais se incluem:

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico. (grifos próprios)

Torna-se perceptível, portanto, o reconhecimento e relevância dada aos grupos populares, indígenas e afrodescendentes para a formação da cultura brasileira, incluindo tanto o patrimônio material quanto imaterial. Na percepção de Ailton Krenak, este artigo “inaugura [...] um marco jurídico” (Campos, 2018, p. 384), que permite refletir se a cultura e a identidade indígena estariam sendo ameaçadas. Trata-se, portanto, de um instrumento contra atos de agressão à identidade.

Por fim, é válido ressaltar a “universalização do acesso aos bens e serviços culturais”, prevista no inciso II do artigo 216-A da CF/88, que prevê o estabelecimento do Sistema Nacional de Cultura, em regime de colaboração, de forma descentralizada e participativa, enquanto processo de gestão e promoção conjunta de políticas públicas de cultura, democráticas e permanentes. Em consonância com a conclusão de Ailton Krenak, estes artigos permitem visualizar a consolidação de um marco jurídico constitucional para a proteção do patrimônio cultural indígena e, conseqüentemente, fornecem um mínimo respaldo normativo para a repatriação de bens culturais.

3.1.2 Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937

A previsão constitucional acerca da configuração do patrimônio cultural brasileiro amplifica a definição prevista no Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937, o qual organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. O artigo 1º do Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937⁷³ estabelece que o patrimônio nacional compreende os bens cuja

⁷³ **Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Art. 1º.** Constitue o patrimônio histórico e artístico nacional o conjunto dos bens móveis e imóveis existentes no país e cuja conservação seja de interesse público, quer por sua

conservação seja de interesse público, quer por vinculação a fatos históricos memoráveis, quer por “seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico”. Entretanto, o §1º do referido artigo é restrito por reconhecer que os bens somente serão considerados parte integrante do patrimônio histórico e artístico nacional após sua inscrição no Livro do Tombo, em conformidade com o procedimento da lei.

3.1.3 Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000

O Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000, institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, e cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial. Em especial, o artigo 2º da lei define as partes legítimas para provocar a instauração de registro (do patrimônio cultural), dentre as quais se destacam as sociedades ou associações civis, nos termos do inciso IV. Esta previsão é relevante por reconhecer a possibilidade de protagonismo das comunidades produtoras e mantenedoras no processo de registro do patrimônio cultural.

3.1.4 Projeto de Lei nº 118, de 05 de fevereiro de 2024

Embora ainda não exista previsão expressa nas normativas brasileiras sobre a restituição de bens culturais indígenas, está sendo discutido na Câmara dos Deputados a instituição de uma política nacional para tratar do tema. Em fevereiro de 2024, foi apresentado Projeto de Lei (PL) à Câmara dos Deputados para instituição da “Política Nacional de Repatriação de Artefatos dos Povos Originários e Tradicionais”. Trata-se do PL nº 118, de 05 de fevereiro de 2024, de autoria do Deputado Federal Túlio Gadelha (REDE/PE), que foi encaminhado às Comissões de Direitos Humanos, Minorias e Igualdade Racial (CDHMIR); da Amazônia e dos Povos Originários e Tradicionais; da Cultura e da Constituição e Justiça e de Cidadania.

A proposta legislativa institui a referida Política Nacional e tem por objetivo a “restituição e devolução de artefatos culturais e históricos aos povos indígenas, quilombolas e demais comunidades tradicionais do Brasil”, nos termos do artigo 1º do texto apresentado. O artigo 2º do PL caracteriza, ainda, para os efeitos da lei, qual a definição de povos originários, de expressões culturais, e de artefatos. Já o artigo 3º do PL prevê os seguintes objetivos: (i) a busca pela repatriação e devolução voluntária dos artefatos por meio de parcerias, acordos

vinculação a fatos memoráveis da história do Brasil, quer por seu excepcional valor arqueológico ou etnográfico, bibliográfico ou artístico.

bilaterais, tratados internacionais e demais mecanismos legais; (ii) a manutenção de intercâmbio e entendimento com governos e instituições estrangeiras para repatriar artefatos; e (iii) a elaboração de inventários dos artefatos e inseri-los na lista vermelha (*red list* Brasil) para identificar os objetos culturais sujeitos à retirada ilícita do país e de comercialização ilegal no mercado internacional.

Sendo assim, o Projeto de Lei nº 118, de 05 de fevereiro de 2024, surge com a potência de possibilitar o reconhecimento expresso do direito à repatriação no âmbito da legislação brasileira, a qual, embora composta por um arcabouço teórico relevante para a proteção do patrimônio cultural, ainda é silente ao abordar a temática da restituição de bens culturais, especialmente quanto aos artefatos expatriados dos povos indígenas.

3.2 Normas sobre a restituição de bens culturais indígenas a nível internacional

No âmbito internacional, a construção do paradigma da proteção do patrimônio cultural foi acompanhada pela mudança gradativa da filosofia de “espólios de guerra” para a concepção da necessidade de proteção do patrimônio cultural em conflitos armados. Conforme evidencia Carol Roehrenbeck (2010), diversos estudiosos traçam a origem dos princípios que influenciaram a mudança paradigmática para os trabalhos do jurista suíço Emmerich de Vattel na metade do século XVIII, com a publicação da Lei das Nações em 1793. Embora as ideias de Vattel não tenham recebido amplo apoio internacional inicialmente, elas foram posteriormente incorporadas no Código Lieber de 1863, de autoria de Francis Lieber, publicado como instruções militares de campo aos comandantes dos Estados Unidos durante a Guerra Civil (Roehrenbeck, 2010).

O Código Lieber de 1863 é a primeira norma codificada a estabelecer previsões de proteção à propriedade cultural durante conflito armado e, embora não verse sobre o tema deste trabalho, traçou o caminho para as convenções posteriores que foram consolidadas a nível internacional. Neste sentido, Carol Roehrenbeck (2010) leciona que, após a normativa do governo dos Estados Unidos, foram assinadas a Convenção de Haia de 1899 e a Convenção de Haia de 1907, as quais versam sobre os direitos e costumes da guerra por território.

Conforme apresentado no primeiro capítulo, as discussões acerca da proteção do patrimônio cultural foram intensificadas após os danos causados pela Segunda Guerra Mundial. Neste período de transformações na ordem internacional, especialmente com o fortalecimento do multilateralismo global pela criação da Organização das Nações Unidas e suas agências, foram concluídas diversas convenções ao longo da segunda metade do Século XX que

contribuíram para o desenvolvimento da pauta da repatriação de bens culturais na agenda internacional.

Considerando a relevância de cada instrumento internacional para o avanço da pauta, serão brevemente analisadas as seguintes normativas, destacando-se as previsões de maior relevância para o tema: (i) Convenção de Haia de 1954; (ii) Convenção da UNESCO de 1970; (iii) Convenção da UNIDROIT de 1995); e (iv) as Resoluções 3187 de 18 de dezembro de 1973 e 3391 de 19 de novembro de 1975 da AGNU. Também serão analisadas as seguintes normativas relacionadas aos povos indígenas: (i) Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes de 1989; (ii) Declaração de Mataatua sobre o Direito de Propriedade Cultural e Intelectual dos Povos Indígenas de 1993; (iii) Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas de 2007; e (iv) Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2016⁷⁴.

3.2.1 Convenção de Haia de 1954

Conhecida como a Convenção de Haia de 1954, a Convenção para a Proteção de Bens Culturais em Caso de Conflito Armado foi assinada em 14 de maio de 1954, na Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura (UNESCO). O Brasil promulgou a Convenção pelo Decreto Legislativo nº 32 de 1956. Trata-se do “primeiro acordo internacional compreensivo sobre a proteção da propriedade cultural” (Roehrenbeck, 2010, p. 195).

Vale destacar algumas previsões da Convenção de 1954. O artigo IV (3) estabelece o comprometimento dos Estados Partes em “fazer cessar, quando necessário, qualquer ato de roubo, de pilhagem e de apropriação indevida de bens culturais, qualquer que seja a forma de que venham revertidos êsses atos [...]”. O Protocolo da Convenção determina, ainda, o comprometimento de cada Estado Parte em restituir, “no fim das hostilidades, às autoridades competentes do território anteriormente ocupado, os bens culturais que se encontrem no seu território, caso os ditos bens tenham sido exportados”, nos termos do parágrafo I (3) da normativa.

⁷⁴ As normativas mencionadas foram consideradas para análise por trazer menções à proteção do patrimônio cultural. Para contribuir com a objetividade do texto, são destacadas apenas as previsões de maior relevância para o tema da repatriação.

3.2.2 Convenção da UNESCO de 1970

A segunda norma internacional de relevância para o tema na atualidade é a Convenção da UNESCO sobre as Medidas a Serem Adotadas para Proibir e Impedir a Importação, Exportação e Transferência de Propriedade Ilícita dos Bens Culturais (1970). Esta Convenção foi assinada em Paris em 14 de novembro de 1970 e promulgada no Brasil pelo Decreto nº 72.312, de 31 de maio de 1973. Trata-se do primeiro instrumento internacional que endereçou o fluxo de bens culturais, o problema do tráfico ilícito de antiguidades e a pilhagem de sítios arqueológicos. Neste contexto, a normativa é prospectiva, isto é, requer a implementação de legislação pelos Estados Partes, conforme alerta Roehrenbeck (2010). Entretanto, para além do Decreto que promulgou a Convenção no Brasil, não foi implementada qualquer forma de regulamentação específica no ordenamento interno.

Apesar da natureza prospectiva, a Convenção da UNESCO de 1970 traz relevantes reconhecimentos para o direito à repatriação de bens culturais, abrindo caminho para o maior detalhamento das legislações nacionais e para a fundamentação de acordos bilaterais de repatriação. O artigo 7 (b) (ii) da Convenção estabelece o comprometimento dos Estados Partes em adotar medidas apropriadas, após a solicitação do Estado parte de origem, para recuperar e restituir quaisquer bens culturais roubados e importados após a entrada em vigor da Convenção para ambos os Estados interessados. O referido dispositivo estabelece que as solicitações serão feitas por via diplomática.

Assim, a Convenção da UNESCO de 1970 reconhece o direito de recuperação e restituição de quaisquer bens culturais roubados e importados, entretanto, restringe a configuração do direito apenas a partir da entrada em vigor da Convenção. Quanto a esta restrição temporal, o artigo 15 da Convenção esclarece que não é impedida aos Estados Partes a conclusão de acordos especiais entre si, sobre a restituição de bens culturais removidos, por qualquer razão, de seu território de origem, antes da entrada em vigor da presente Convenção para os Estados em questão.

Quanto aos Estados que participaram das negociações da Convenção, necessário destacar que o sistema internacional ainda estava marcado pela existência de países sob dominação colonial ou imperialista, de modo que não poderiam atuar como sujeitos soberanos e independentes e participar do debate sobre o seu patrimônio que também foi expatriado ao longo do período de exploração colonial. Neste contexto, a década de 1970 foi o período em

que diversos países africanos lograram sua independência política, marcando um processo de descolonização do continente (Kraychete, 2018)⁷⁵.

Por esta razão, embora tenham sido realizados debates relevantes para a proteção do patrimônio cultural, estes não contaram com a participação necessária de países que também foram alvo da expatriação e exploração de seus patrimônios em períodos anteriores à entrada em vigor da Convenção. Este cenário evidencia que a dominação colonial ainda era tacitamente validada e beneficiada pela convivência do sistema internacional à época. Neste sentido, a Declaração Universal dos Direitos Humanos, proclamada pela Assembleia Geral das Nações Unidas em 1948, reconhece a aplicabilidade de suas disposições “tanto entre as populações dos próprios Estados membros como entre as dos territórios colocados sob a sua jurisdição” em clara referência aos territórios ainda sob dominação colonial.

3.2.3 Convenção da UNIDROIT de 1995

A terceira normativa relevante sobre a proteção do patrimônio cultural a nível internacional está inserida no escopo do direito privado. Trata-se da Convenção sobre Bens Culturais Furtados ou Ilicitamente Exportados, concluída pelo Instituto Internacional para a Unificação do Direito Privado (UNIDROIT) em Roma, em 24 de junho de 1995, e promulgada no Brasil pelo Decreto nº 3.166, de 14 de setembro de 1999. Esta normativa foi elaborada a pedido da UNESCO que, ao perceber os desafios de implementação da Convenção de 1970 para questões de direito privado, solicitou a complementação ao Instituto (Roehrenbeck, 2010).

A Convenção de 1995 é mais detalhada quanto aos procedimentos de requerimento para a restituição de bens culturais por indivíduos privados, e almeja evidenciar a extensão das obrigações dos Estados em respeitar as normativas de controle de exportações. Uma vantagem desta Convenção é a sua auto-executabilidade, no sentido que não exige a implementação a nível nacional, mas a sua desvantagem seria a irretroatividade, visto que somente pode ser aplicada após a data de ratificação por cada Estado Parte (Roehrenbeck, 2010).

Um aspecto inicial a ser sublinhado desta Convenção é a preocupação, logo no preâmbulo, em especificar os danos irreparáveis do tráfico ilícito de bens culturais para o “patrimônio cultural das comunidades nacionais, tribais, autóctones ou outras, bem como para o patrimônio comum dos povos”. A referência ao patrimônio cultural destas comunidades, nas

⁷⁵ Conforme evidencia Elsa Sousa Kraychete (2018, p. 388), “[a]té o final de 1959, registra Andrade (2016), o continente africano contava com apenas 10 países independentes, um ano depois, já contava a África com 27 estados autônomos. Entre 1971 e 1980, mais nove países conquistaram a sua independência. Restou apenas a Namíbia, então sob a tutela da África do Sul, mas que, em 1990, tornou-se um estado independente”.

quais se inserem os povos indígenas, não havia sido pontuada nas demais convenções sobre o tema. O artigo 2º da normativa de 1995 também avança ao especificar a possibilidade dos bens culturais, a título religioso ou profano, serem revestidos de uma importância para arqueologia, a pré-história, a história, a literatura, a arte ou a ciência.

Para além destas especificações, a Convenção do UNIDROIT de 1995 versa sobre a prescritibilidade do direito à restituição de bens culturais. De modo geral, o artigo 3 (3) estabelece que qualquer solicitação de restituição deve ser apresentada em no máximo 3 (três) anos a partir do momento em que o solicitante tiver conhecimento do local onde se encontra o bem cultural e a identidade do possuidor e, em qualquer caso, dentro do prazo de 50 (cinquenta) anos a partir do momento do furto. Entretanto, o artigo 3 (4) prevê a imprescritibilidade do direito caso o bem cultural constitua parte integrante de um monumento ou de um sítio arqueológico identificados, ou faça parte de uma coleção pública. A ressalva do dispositivo é no sentido que o único prazo prescricional para estes casos seria referente aos 3 (três) anos contados a partir do momento em que o solicitante tomou conhecimento do local e posse do bem cultural.

O artigo 3 (8), por sua vez, destaca que a restituição de um bem cultural sacro ou revestido de uma importância coletiva, que seja utilizado “por uma comunidade autóctone ou tribal” de um Estado Contratante para fins tradicionais ou rituais submete-se ao prazo prescricional aplicável às coleções públicas, isto é, imprescritível quanto ao momento do furto e prescritível em 3 (três) anos após o conhecimento do local e posse do bem cultural. Embora esta pareça ser uma previsão favorável para a realização do direito à repatriação, a imposição do prazo prescricional restringe as possibilidades de êxito das comunidades indígenas, que teriam de se organizar em um prazo curto para mobilizar os meios e ferramentas da restituição.

Por fim, é válido evidenciar que o artigo 5 (1) da Convenção possibilita que um Estado Contratante da Convenção requeira a tribunal ou a qualquer outra autoridade competente de outro Estado Contratante a determinação do retorno de um bem cultural ilicitamente exportado do território do Estado Requerente. Neste contexto, a alínea (3) (d) do referido artigo classifica o uso tradicional ou ritual do bem cultural por parte de uma comunidade autóctone ou tribal como um dos interesses aptos a justificar a determinação de retorno do bem cultural requerido.

3.2.4 Resoluções 3187 de 18 de dezembro de 1973 e 3391 de 19 de novembro de /1975 da AGNU

Considerando as lacunas da Convenção da UNESCO de 1970 para as demandas de restituição de bens culturais expatriados em circunstâncias coloniais, a Assembleia Geral das Nações Unidas aprovou resoluções sobre o tema, dentre as quais se destacam a Resolução 3187 de 1973, intitulada “Restituição de obras de arte a países vítimas de expropriação”, e a Resolução 3391 de 1975, homônima à normativa de 1973, que acenou à reunião do Comitê de Especialistas para Estudar a Restituição de Obras de Arte, realizada em 1976, incluindo bens culturais em período de “ocupação estrangeira e colonial anterior à Convenção de 1970” (Acerbi, 2019, p. 29).

A Resolução 3187 de 18 de dezembro de 1973 *afirma* que a pronta restituição de *objets d'art*, monumentos, peças de museu, manuscritos e outros documentos, sem cobrança, constitui “justa reparação pelo dano causado”, nos termos do texto da Resolução. Neste contexto, a normativa *reconhece* as obrigações especiais daqueles países que tiveram acesso aos objetos valiosos como resultado de uma ocupação colonial ou estrangeira. Já a Resolução 3391 de 19 de novembro de 1975, para além de acenar à realização da reunião do Comitê de Especialistas, também convoca os países que ainda não restituíram *objets d'art*, monumentos, peças de museu, manuscritos, para que assim procedessem, com vistas a fortalecer o entendimento e a cooperação internacional.

Quanto à reunião do Comitê de Especialistas realizada em 1976, o grupo produziu um documento final, publicado em 1978⁷⁶, no qual foram delineados seis princípios para os procedimentos de restituição de bens culturais, e recomendou ao Diretor-Geral da UNESCO o estabelecimento de um órgão internacional responsável pela facilitação de negociações bilaterais entre países para retorno e restituição de propriedade cultural e pelo encorajamento à conclusão de acordos neste sentido. Trata-se do Comitê Intergovernamental de Promoção do Retorno da Propriedade Cultural a seus Países de Origem ou sua Restituição no caso de Apropriação Ilícita, criado oficialmente em 1978 pela Resolução 20 C/ 4/7.6/5 da vigésima Conferência Geral da UNESCO como um órgão intergovernamental permanente⁷⁷.

A atuação do Comitê é independente da Convenção da UNESCO de 1970 e visa constituir um foro em que os Estados, sejam estes Partes da Convenção ou não, possam apelar

⁷⁶ Committee of Experts on the Establishment of an Intergovernmental Committee Concerning the Restitution or Return of Cultural Property (cc-78/conf. 609/6). Dakar, 20-23 March 1978, Final Report.

⁷⁷ Disponível em: <https://www.unesco.org/en/fight-illicit-trafficking/return-and-restitution?hub=416>. Acesso em: 26 ago. 2024.

ao Comitê para requerer a devolução de propriedade cultural de fundamental importância em casos que não estejam amparados pelas convenções internacionais.⁷⁸ Em consonância com o artigo 3 (2) do Estatuto do Comitê Internacional, Tayeb Moulefera (1979) destaca que os princípios delineados pelo Comitê de Especialistas sobre o estabelecimento do Comitê Intergovernamental possibilitam a discussão sobre como os países de origem da propriedade cultural apreciam-na. Isto porque “[a] noção de ‘fundamental’ nem sempre é percebida da mesma forma por aqueles que reivindicam a propriedade e por aqueles que a devolvem” (Moulefera, 1979, p. 11).

Conforme observa Vitória Acerbi (2019), o Comitê atua como uma via possível para acordos de restituição, mediando os países envolvidos e realizando assessoramentos de pesquisa, mediação e conciliação. Entretanto, o Comitê não possui força normativa, de modo que os Estados não são vinculados às recomendações apresentadas pelo Comitê. Até junho de 2024, o Comitê Intergovernamental possibilitou a resolução de 6 (seis) casos de restituição.⁷⁹

3.2.5 Convenção nº 169 da OIT sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes de 1989

A Convenção sobre Povos Indígenas e Tribais em Países Independentes de 1989, conhecida como Convenção nº 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT), foi concluída em Genebra, em 27 de junho de 1989, e aprovada no Brasil pelo Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002. Contudo, somente entrou em vigor para a comunidade internacional em 5 de setembro de 1991, e para o Brasil em 25 de julho de 2003⁸⁰. A Convenção é um marco no reconhecimento expresso de diversos direitos dos povos indígenas, influenciando reformas constitucionais e legais na América Latina, e sendo invocada pelas próprias comunidades indígenas e por outros atores na defesa de seus direitos e interesses perante tribunais (Courtis, 2009).

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Conforme aponta Vitória Acerbi (2019, p. 30), os casos bem-sucedidos foram: (i) a restituição de 12000 peças pré-colombianas ao Equador por parte da Itália em 1983; (ii) o retorno de partes do painel de arenito de Tique com o zodíaco dos EUA para a Jordânia em 1986; (iii) a devolução da antiga República Federal Alemã para a Turquia de tábuas cuneiformes Bogazköy em 1987; (iv) o retorno da coluna Phra Narai dos EUA à Tailândia em 1998; (v) a restituição da Máscara Makondé da Suíça à Tanzânia em 2010; e (vi) a devolução da Esfinge Boğazköy, de parte da Alemanha à Turquia, em 2011. As atividades do Comitê estão publicizadas em: <https://www.unesco.org/en/fight-illicit-trafficking/return-and-restitution?hub=416>.

⁸⁰ Aprovada pelo Decreto Legislativo nº 143, de 20 de junho de 2002; depositado o instrumento de ratificação junto ao Diretor Executivo da OIT em 25 de julho de 2002; entrada em vigor internacional em 5 de setembro de 1991, e, para o Brasil, em 25 de julho de 2003, nos termos de seu artigo 38; e promulgada em 19 de abril de 2004.

Dentre as noções e princípios fundamentais trazidos pela Convenção, como “autoidentificação”, “territórios tradicionais”, “autonomia”, “consulta”, “usos e costumes”, a normativa também estabelece, nos termos do artigo 2º (1), a imperatividade da promoção plena e efetiva de direitos sociais, econômicos e culturais dos povos, respeitada a sua identidade social e cultural, os seus costumes e tradições, e as suas instituições.

Neste sentido, embora a Convenção nº 169 da OIT contribua para a consolidação do reconhecimento de diversos direitos fundamentais dos povos indígenas, assim como seja dotada de força normativa para garantir a adequada imposição dos deveres aos Estados Partes, a Convenção não traz nenhuma previsão específica quanto ao direito à repatriação de bens culturais, ainda que sejam estabelecidos mecanismos essenciais que devem ser levados em consideração para a efetivação dos direitos sociais e culturais dos povos.

3.2.6 Declaração de Mataatua sobre os Direitos à Propriedade Cultural e Intelectual dos Povos Indígenas de 1993

A Declaração de Mataatua sobre o Direito à Propriedade Cultural e Intelectual dos Povos Indígenas foi concluída em Whakatane em 18 de junho de 1993, como resultado das discussões da Primeira Conferência Internacional sobre os Direitos à Propriedade Cultural e Intelectual dos Povos Indígenas, realizada na Nova Zelândia por convocatória das nove comunidades de Mataatua. A conferência está inserida no âmbito da Organização Mundial da Propriedade Intelectual (OMPI) e contou com delegações de representantes indígenas de Ainu (Japão), Austrália, Ilhas Cook, Fiji, Índia, Panamá, Peru, Filipinas, Suriname, Estados Unidos e Aotearoa⁸¹.

Embora a Declaração de Mataatua não seja dotada de força normativa para fins jurídicos, ela condensa discussões relevantes das comunidades participantes da Conferência de 1993 em recomendações elaboradas aos povos indígenas, aos Estados e às agências nacionais e internacionais. Se comparada às convenções analisadas no presente capítulo, a Declaração de Mataatua apresenta de forma bem mais detalhada e assertiva tópicos relacionados ao valor do conhecimento indígena, biodiversidade e biotecnologia, gestão ambiental, arte, música, linguagem e outras formas culturais físicas e espirituais, como resultado do protagonismo indígena na Conferência.

⁸¹ Nome indígena para a Nova Zelândia na língua maori, conforme tradução do Dicionário Maori disponível em: <https://maoridictionary.co.nz/search?keywords=aotearoa>.

O preâmbulo sublinha que “os primeiros beneficiários do conhecimento indígena (direitos de propriedade cultural e intelectual) devem ser os descendentes indígenas diretos daquele conhecimento”. A primeira seção da normativa apresenta as recomendações aos povos indígenas no desenvolvimento de políticas e práticas, dentre as quais figura o desenvolvimento e manutenção “de suas práticas e sanções para a proteção, preservação e revitalização de suas propriedades culturais e intelectuais tradicionais” (tópico 1.6). Já a segunda seção elenca as recomendações aos Estados e agências nacionais e internacionais. Em relação aos objetos culturais, a Declaração determina explicitamente que museus e outras instituições devem providenciar ao país e aos povos indígenas envolvidos um inventário de quaisquer objetos culturais sob sua posse, nos termos do item 2.13 da referida seção. A Declaração determina, ainda, que os objetos culturais devem ser oferecidos de volta aos seus detentores tradicionais, conforme o item 2.14.

Sendo assim, torna-se perceptível como a Declaração de Mataatua transcende o enquadramento convencional existente na ordem internacional por ser mais direta e específica quanto aos direitos envolvidos na propriedade cultural e intelectual dos povos indígenas, assim como quais são os deveres dos atores estatais, nacionais e internacionais para a garantia e concretização destes direitos, nos quais se insere a repatriação de bens culturais.

3.2.7 Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2007

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas foi adotada por resolução da Assembleia Geral das Nações Unidas em sessão de 13 de setembro de 2007. A normativa determina aos Estados nacionais o dever de reparação aos povos indígenas pela subtração de qualquer propriedade cultural, intelectual, religiosa ou espiritual sem consentimento prévio informado ou em violação a suas normas tradicionais (Mathias; Yamada, 2010), o que inclui a repatriação de bens culturais. Esta normativa reconhece solene e expressamente o direito à repatriação de bens culturais, conforme aponta José Angelo Estrella Faria (2023).

O artigo 8 (2) (b) da Declaração aponta que os Estados devem estabelecer mecanismos efetivos para a prevenção e o ressarcimento de todo ato que tenha por objeto ou consequência a alienação de suas terras ou recursos. O artigo 11 (1) prevê os direitos dos povos a praticar e revitalizar as suas tradições e costumes culturais. Neste artigo, o tópico 2 prevê o dever dos Estados em proporcionar reparação por meio de mecanismos eficazes, como a restituição, estabelecida conjuntamente com os povos indígenas, de bens culturais, intelectuais, religiosas

e espirituais, dos quais tenham sido privados sem seu consentimento livre, e informação prévia, ou em violação de suas leis, tradições e costumes.

O artigo 12 trata especificamente das práticas espirituais e religiosas, determinando aos Estados o dever de facilitar o acesso e ou a repatriação de objeto de culto e restos humanos, dos povos indígenas, mediante mecanismos transparentes e eficazes, sempre destacando o dever de atuação conjunta com os povos indígenas interessados. O artigo 31, por sua vez, destaca o direito dos povos indígenas em manter, controlar, proteger e desenvolver seu patrimônio cultural e intelectual, assim como estabelece o dever dos Estados em adotar medidas eficazes para reconhecimento e proteção do exercício destes direitos, conjuntamente com os povos indígenas envolvidos.

Torna-se evidente, portanto, que a Declaração das Nações Unidas de 2007 avança no reconhecimento expresso do direito à repatriação de bens culturais a nível internacional, reiterando a inafastável importância da atuação dos povos indígenas conjuntamente ao Estado para a criação de mecanismos eficazes na realização e concretização de seus direitos. Entretanto, a própria Declaração destaca que os direitos nela reconhecidos constituem apenas “as normas mínimas para a sobrevivência, a dignidade e bem-estar dos povos indígenas do mundo”, nos termos de seu artigo 43, o que evidencia a necessidade de aprofundamento das discussões no cenário internacional com o protagonismo dos povos indígenas.

3.2.8 Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas de 2016

A Declaração Americana sobre os Direitos dos Povos Indígenas foi aprovada na terceira sessão plenária da Organização dos Estados Americanos⁸², realizada em 15 de junho de 2016. Dentre os direitos previstos na Declaração Americana, destacam-se o direito à identidade e à integridade cultural, previsto no artigo XIII⁸³, e o direito à proteção do patrimônio cultural e da propriedade intelectual, disposto no artigo XXVIII. Sendo assim, a Declaração Americana considera a natureza multidimensional do patrimônio cultural dos povos indígenas, tangível e

⁸² Aprovada pela Resolução: AG/RES.2888 (XLVI-O/16).

⁸³ O nível de detalhamento e precisão do artigo XIII vale a transcrição *ipsis litteris* de seu enunciado: **Artigo XIII Direito à identidade e à integridade cultural** 1. Os povos indígenas têm direito a sua própria identidade e integridade cultural e a seu patrimônio cultural, tangível e intangível, inclusive o histórico e ancestral, bem como à proteção, preservação, manutenção e desenvolvimento desse patrimônio cultural para sua continuidade coletiva e a de seus membros, e para transmiti-lo às gerações futuras. 2. Os Estados oferecerão **reparação** por meio de **mecanismos eficazes, que poderão incluir a restituição, estabelecidos juntamente com os povos indígenas, a respeito dos bens culturais, intelectuais, religiosos e espirituais de que tenham sido privados sem seu consentimento livre, prévio e informado, ou em violação de suas leis, tradições e costumes** (OEA, 2007, grifo próprio).

intangível, histórico e ancestral, assim como destaca a importância da proteção, preservação, manutenção e desenvolvimento desse patrimônio cultural para a continuidade coletiva no presente e para as gerações futuras. Como possível mecanismo eficaz de reparação, a Declaração cita a restituição dos bens culturais, intelectuais, religiosos e espirituais, o que contribui para a consolidação da pauta na agenda internacional enquanto direito humano dos povos indígenas.

3.3 Desafios e limitações para a realização do direito à repatriação a nível nacional e internacional

As convenções, resoluções e declarações analisadas demonstram a conformação mínima de um marco jurídico para reconhecimento e possível realização dos direitos dos povos indígenas em lograr a restituição de bens culturais como forma de reparação pelas violações sofridas a suas tradições e costumes ancestrais. Contudo, a pesquisa realizada demonstrou que inexistem procedimentos regulares para desenvolvimento dos processos de repatriação. Ainda que as normativas estabeleçam direitos, deveres e responsabilidades mínimas para os atores envolvidos, subsistem lacunas administrativas, jurídicas e econômicas para o adequado desenvolvimento dos procedimentos e consequente êxito dos casos.

A partir da leitura crítica das normativas analisadas, torna-se possível identificar quatro entraves iniciais para a realização do enquadramento normativo do direito à repatriação na esfera técnico-jurídica, sendo estas: (i) as limitações do direito positivo para a resolução de controvérsias sobre a titularidade e eventual restituição dos bens; (ii) as limitações em decorrência do decurso do tempo; (iii) as limitações pactuais das convenções da ONU e da UNIDROIT, visto que só são aplicáveis aos Estados Partes; e (iv) a fragilidade da efetivação das declarações que não possuem a mesma força normativa das convenções no âmbito internacional.

Em primeiro lugar, as limitações do direito positivo originam-se do fato que, especialmente no âmbito do direito privado ocidental, não é sempre possível aferir com precisão o vínculo ancestral existente entre o bem expatriado e a comunidade a qual pertencia, uma vez que os institutos e conceitos do direito positivo “exigem a determinação das circunstâncias da aquisição original e das transmissões subsequentes de cada objeto [...] até sua entrada no acervo do museu ou coleção em que se encontre”, conforme aponta José Angelo Estrella Faria (2023, p. 513), o que em determinados casos é inviável pela impossibilidade de rastreamento exato do objeto e pela ausência de documentação.

Este primeiro entrave conduz à segunda limitação verificada nas normativas, em decorrência das restrições temporais: i) pela ausência de documentação comprobatória, seja pela perda ou inexistência de registros, que impede o rastreamento da cadeia de transmissão dos objetos expatriados; e ii) pela aplicabilidade das convenções internacionais com força normativa, sendo estas a Convenção da UNESCO de 1970 e a Convenção da UNIDROIT de 1995. A limitação temporal quanto a ausência de documentação comprobatória insere-se no contexto de expropriação das comunidades indígenas à época colonial. Já a questão da aplicabilidade das convenções é destacada por Carol Roehrenbeck (2010), Karine Lima da Costa (2018) e José Angelo Estrella Faria (2023), no sentido que as normativas não são retroativas e, portanto, não se aplicam a situações que precedam a sua entrada em vigor, por força do princípio *tempus regit actum*. Além disso, os prazos prescricionais da Convenção da UNIDROIT de 1995 contribuem para restrição do direito.

A terceira limitação corresponde à natureza factual das convenções da UNESCO e da UNIDROIT, visto que estas somente poderão ser aplicadas aos Estados Partes, ou seja, aqueles países que efetivamente assinaram e ratificaram os tratados, estando sujeitos à força normativa de suas disposições. Sendo assim, em um contexto de negociação, as convenções podem não ser consideradas com a mesma imperatividade caso um dos Estados não tenha realizado o procedimento adequado de internalização da norma.

Por fim, a quarta limitação compreende a ausência de força normativa das declarações, as quais, diferentemente dos tratados, não são juridicamente vinculantes, embora expressem princípios e direitos fundamentais, podendo ser classificadas como instrumentos de *soft law* (Shelton, 2010). É por esta razão que “[a]pesar de todas as recomendações e declarações políticas de intenção de respeitar os costumes e tradições dos povos indígenas, o direito internacional privado, também, se presta como ferramenta do imperialismo cultural”, nas palavras de Estrella Faria (2023, p. 511).

À luz destas considerações, é possível concluir que, embora tenham sido realizados inúmeros avanços pelas normativas quanto ao reconhecimento da proteção ao patrimônio cultural dos povos indígenas, subsistem desafios para a concretização do direito à repatriação. A ausência de pacificação a respeito do tema na agenda internacional dificulta a realização deste direito e o reconhecimento expresso da importância da participação efetiva e engajamento dos povos indígenas nos processos de reivindicação.

Estes desafios e limitações impostos no contexto normativo internacional revelam o favorecimento dos países do Norte global no processo de elaboração das normas internacionais e, conseqüentemente, de formulação do direito, mesmo com os esforços para complementação

das lacunas deixadas pelas convenções e com os avanços propiciados pelo conjunto de declarações relativas aos povos indígenas. Isto porque elementos como a irretroatividade e prescritibilidade, previstos nos textos convencionais (UNESCO, 1970 e UNIDROIT, 1995), limitam a configuração do direito à repatriação, e podem ser consideradas como efeitos diretos da colonialidade de poder.

Em primeiro lugar, a colonialidade manifesta-se pela própria ausência de participação dos Estados que ainda estavam sob dominação colonial no período de negociação das principais convenções sobre o tema, o que revela, de certa forma, a conivência ao colonialismo e a desconsideração destes países enquanto sujeitos de direitos soberanos e independentes na ordem internacional. Em segundo lugar, a colonialidade também se verifica pela ausência de um debate engajado com a sociedade civil à época da elaboração do texto, ou com comunidades originárias interessadas, como na construção da Declaração de Mataatua.

Além disso, nenhuma das normativas apresentadas especifica medidas para regulamentação do procedimento de repatriação a nível internacional ou, ao menos, indica elementos mínimos para instituição do procedimento a nível nacional⁸⁴. Embora tenha sido criado o Comitê Intergovernamental da UNESCO para solução de controvérsias relacionadas ao retorno de bens culturais expatriados, trata-se de jurisdição voluntária sem força vinculante, de modo que a adoção das recomendações do Comitê pode ser adotada ou não pelos países envolvidos.

Sendo assim, ainda que o sistema internacional forneça o enquadramento legal e certos mecanismos para subsidiar a resolução de casos envolvendo a repatriação de bens culturais, a ausência de força vinculante ou de padrões mínimos para a condução das tratativas contribui para que os efeitos da colonialidade favoreçam os países do Norte global. As tratativas são restritas à esfera diplomática, de modo que dependem do êxito político das negociações, apesar das normativas em vigor. Neste contexto, os desafios, limitações e lacunas identificadas refletem a conformação do sistema político global que não garante o acesso, a participação direta e o protagonismo de comunidades originárias interessadas na repatriação e, por conseguinte, limita o acesso à justiça pelos sujeitos coletivos de direito.

⁸⁴ Ainda que a Convenção da UNIDROIT de 1995 estabeleça alguns deveres e responsabilidades para cada Estado parte, não é definido um procedimento padrão para os pedidos de repatriação. O texto convencional evidencia, somente, a possibilidade de requerimento de repatriação via tribunal ou qualquer outra autoridade competente entre os Estados Contratantes, conforme delimitado no art. 5 (1) da Convenção. No mesmo sentido, as Resoluções da AGNU apresentadas no tópico 3.2.4 deste capítulo complementam lacunas deixadas pela Convenção da UNESCO de 1970, entretanto, não são dotadas de força normativa.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A pesquisa buscou responder à pergunta: qual a importância da restituição de bens expatriados para os povos indígenas no Brasil e quais são os caminhos técnico-jurídico possíveis a partir do estudo do caso do retorno do manto tupinambá? A partir do estudo do caso do retorno do manto tupinambá, tornou-se possível compreender a amplitude da dimensão simbólica do bem, tanto para a revitalização da cultura do povo Tupinambá de Olivença, na medida em que a presença do manto coloca em destaque a luta da comunidade pela sua existência, após serem declarados extintos, pela sua cultura, expatriada, e pelo seu território, em processo de demarcação.

Neste sentido, o retorno do manto é símbolo vivo de memória, resumindo em si o passado, o presente e o futuro. O passado, pois remonta às violências e às expropriações impostas aos povos indígenas do Brasil desde o período colonial, e a resistência coletiva na luta pelo reconhecimento da existência e do território. O presente, pois marca o processo de revitalização e emergência cultural do povo Tupinambá de Olivença, contribuindo para manutenção e fortalecimento da memória viva, dos saberes e da ancestralidade das comunidades. O futuro, pois o caso constitui precedente para os casos futuros de repatriação que poderão ser solicitados, a partir do protocolo jurídico-administrativo em desenvolvimento pelo GT do MPI.

A partir da análise do caso, tornaram-se evidentes as lutas protagonizadas pelo povo Tupinambá de Olivença para o reconhecimento da sua existência, identidade e ancestralidade, em suas dimensões material e imaterial. Estas lutas têm por objetivo acessar o “bem necessário para se viver” que, no caso, é materializado pela revitalização, retomada e fortalecimento da cultura e da espiritualidade através do retorno do manto, que é um agente ancestral. Considerando todas estas camadas de significado, o retorno do manto tupinambá representa um marco paradigmático no Brasil para a compreensão das variáveis envolvidas no processo de restituição de bens culturais.

A partir da análise das normativas, foi possível identificar que, embora o tímido reconhecimento do direito à repatriação a nível internacional pudesse gerar a expectativa de outros procedimentos “garantidores” de direitos, subsistem lacunas para a efetiva constituição destes procedimentos, que são pouco estruturados. A ausência de uma estrutura significa dizer que não existe procedimento específico e regulamentado que permita maior previsibilidade e garantia de direitos e deveres ao longo do processo, de modo que as tratativas são delegadas à esfera político-diplomática. Ainda que tenham sido estabelecidos certos deveres e

responsabilidades pelas normativas internacionais, e tenha sido criado o Comitê Intergovernamental da UNESCO para resolução de controvérsias em sede de jurisdição voluntária, o que se verifica é a ausência de garantias para reforçar o cumprimento das normas, que depende do êxito político das tratativas diplomáticas.

A análise possibilitou compreender que a atual conformação do sistema internacional não acompanha as balizas fundamentais para a realização dos direitos humanos em contexto decolonial. Embora a Convenção nº 169 da OIT estabeleça as exigências de consulta das comunidades indígenas para o consentimento prévio, livre e informado, subsistem limitações para o efetivo protagonismo e autonomia dos povos indígenas para participar ativamente e exigir o cumprimento das normas em um sistema de garantias de direitos nas instituições. Estas limitações decorrem da própria característica do campo das tratativas e dos desafios apontados na seção 2.4 deste trabalho.

O reconhecimento das comunidades indígenas enquanto protagonistas também deve ser considerado fundamental no processo de repatriação, o que inclui a capacidade autônoma em definir a importância material e imaterial do bem para a sua coletividade, torna-se fundamental o estabelecimento de estratégias de reivindicação e efetivação deste direito. Reivindicação no sentido de permitir a adequada postulação do direito a nível nacional e internacional. Efetivação no sentido de propiciar mecanismos para concretização do requerimento da comunidade. Ainda que não seja possível a plena repatriação do artefato ao território, a estratégia de efetivação pode ser qualificada pela garantia de acesso ao bem com base em protocolos estabelecidos em consulta ao povo, ou pela criação de acervos virtuais e medidas concretas para que possa ser exercido o direito e protagonismo destes sujeitos para gestão, manutenção e cuidado material e espiritual do bem repatriado.

A atuação do Ministério dos Povos Indígenas e, especificamente, do Grupo de Trabalho criado para tratar da restituição de bens culturais indígenas, volta-se com atenção para estabelecer um protocolo jurídico-administrativo que compreenda as estratégias de efetivação do direito à repatriação apontadas, como política pública intercultural. Neste sentido, a mobilização do Ministério dos Povos Indígenas traz perspectivas positivas para contribuir com o melhor desenvolvimento do tema a nível nacional e pode ser analisada com ainda mais detalhe em pesquisas futuras, na medida em que a documentação produzida pelo GT for publicizada e o caso do manto tupinambá tenha novas atualizações.

Além disso, verifica-se que a criação de um Ministério eminentemente indígena provoca fissuras nas estruturas do Estado, na medida em que os aspectos espirituais da ancestralidade do manto foram tratados a nível governamental como um aspecto relevante a ser considerado

no processo de repatriação do manto, o que demonstra uma abertura à interculturalidade e a inclusão de outras cosmovisões que não apenas a visão hegemônica do Estado no processo de elaboração de políticas públicas.

Desta forma, o protagonismo dos povos indígenas poderá constituir, de fato, a sua condição enquanto sujeitos visibilizados e humanizados no processo de titulação de direitos, em uma extensa agenda que envolve a autodemarcação, a retomada de seus territórios e de sua cultura. As instituições e museus são convidados a colaborar com estratégias conjuntas para repensar a relação dos museus com a Arte Indígena, para além dos deveres estatais já elencados, como o esforço do MPI em instituir um protocolo para restituições futuras. Esta cooperação, a partir do paradigma referencial do manto tupinambá, poderá permitir a consolidação de procedimentos para um maior protagonismo dos povos indígenas na proteção e gestão sobre seus patrimônios culturais e na expansão da realização de seus direitos humanos.

Por fim, válido destacar que o debate acerca da restituição de bens culturais no Brasil deve ser cada vez mais aprofundado com os avanços propiciados pelo retorno do manto tupinambá. O Museu Nacional do Rio de Janeiro tem promovido esforços para mapear acervos indígenas brasileiros pelo mundo, e já são diversas as comunidades que estão cientes da existência de artefatos expatriados e desejam a sua restituição. O que o cenário requer, portanto, é o estabelecimento de um protocolo jurídico-administrativo robusto, ainda que as tratativas permaneçam na esfera político-diplomática, de modo a garantir o direito pleno de participação, engajamento e, sobretudo, protagonismo das comunidades indígenas interessadas no pleito da repatriação. A partir deste diálogo institucional e intercultural, espera-se que tratativas futuras possam ser facilitadas, e o acesso ao direito efetivado, afastando o efeito ilusório do mero reconhecimento normativo da restituição como direito, e concretizando o efeito transformador dos direitos humanos na realidade de proteção e revitalização cultural dos povos indígenas do Brasil.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ACERBI, Vitória dos Santos. **O direito à arte e à história: repatriação e restituição de bens culturais em disputa no Brasil**. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em História) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora. Minas Gerais, 2019.

ALARCON, Daniela Fernandes. “VOCÊ PODE IR PARA O FUNDO DO MUNDO, MAS SEMPRE VOLTA PARA A ALDEIA”: OS TUPINAMBÁ DA SERRA DO PADEIRO, SUL DA BAHIA, E O RETORNO DOS PARENTES. **Revista Prelúdios**, v. 9, n. 10, p. 138–164, 2022. Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/revistapreludios/article/view/37163>. Acesso em: 4 ago. 2024.

ALARCON, Daniela Fernandes. SILVA, Glicéria Jesus da. **Bringing the Feathered Mantle Back: Cultural Revitalization among the Tupinambá, Brazil**. Delivered at the Second International Conference “Dispossessions in the Americas,” at the University of Pennsylvania, in Philadelphia, November 17-18, 2022.

ALMEIDA, Eneá de Stutz e. Uma breve introdução à Justiça de Transição no Brasil. In: ALMEIDA, Eneá de Stutz e (org.). **Justiça de Transição no Brasil: apontamentos**. Curitiba: Editora CRV, 2017. p. 13-14.

AMADO, Luiz Henrique Eloy Amado. O DIREITO QUE NASCE DA ALDEIA. In: SOUSA Júnior, José Geraldo de (org.). **O Direito Achado na Rua: Introdução crítica ao direito como liberdade**. Brasília: OAB Editora; Editora Universidade de Brasília, 2021, p. 503-509.

ARRUTI, José Maurício Andion. A emergência dos "remanescentes": notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, 1997, 3: 7-38. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/mana/a/QBXXBw99XxgcmcS35sND3Rk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 04 ago. 2024.

ASSEMBLEIA GERAL DAS NAÇÕES UNIDAS. A/RES/3187 (XXVIII), aprovada na 28ª Sessão da AGNU de 18 de dezembro de 1973. *Restitution of works of art to countries victims of appropriation*. Disponível em: <https://digitallibrary.un.org/record/190996?v=pdf>. Acesso em: 26 mai. 2024.

_____. A/RES/3391(XXX), aprovada na 30ª Sessão da AGNU de 19 de novembro de 1975. *Restitution of works of art to countries victims of appropriation*. Disponível em: <https://digitallibrary.un.org/record/189355?v=pdf>. Acesso em: 26 mai. 2024.

AZEVEDO, Thales de. Catequese e aculturação. **Leituras de Etnologia Brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, p. 365-384, 1976. Disponível em: https://etnolinguistica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aazevedo-1976-catequese/Azevedo_1976_CatequeseEAculturacao.pdf. Acesso em: 08 ago. 2024.

BELFORT SALES, Lucia Fernanda Inácio. **Direitos negados, patrimônios roubados: desafios para a proteção dos conhecimentos tradicionais, recursos genéticos e expressões culturais tradicionais dos povos indígenas no cenário**. Ronda Alta: Instituto Kaingang, 2023.

BERNARDES, Célia Regina Ody. PANKARARU Maíra de Oliveira Carneiro. **POVOS INDÍGENAS COMO SUJEITOS COLETIVOS DE DIREITOS À MEMÓRIA, VERDADE,**

REPARAÇÃO E RESPONSABILIZAÇÃO. In: **Justiça de transição e democracia**. 1ed. Assessoria Socioculturais e Educacionais, 2021, p. 71-89. Disponível em: <https://justicadetransicaoedemocracia.blogspot.com/p/download.html>. Acesso em: 30 ago. 2024.

BRANDÃO, Pedro. **Colonialidade do Poder, Biodiversidade e Direito**. 1ª ed. Lumen Juris, 2023.

BRASIL. Constituição da República Federativa do Brasil. Brasília: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Decreto nº 3.551, de 04 de agosto de 2000. Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências. Brasília: Diário Oficial da União, 07 de agosto de 2000.

BRASIL. Decreto-Lei n. 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional. Rio de Janeiro: Diário Oficial da República Federativa do Brasil, 06 de dezembro de 1937.

BRITO, Ênio José da Costa. Em busca de um diálogo possível. **Revista de Estudos da Religião**, 2013, 1-4. Disponível em: <https://www.pucsp.br/rever/relatori/brito02.htm>. Acesso em: 08 mai. 2024.

BUONO, Amy J. “‘Their treasures are the feathers of birds.’ Tupinambá featherwork and the image of America.” In: RUSSO, Alessandra; WOLF, Gerhard; FANE, Diana (Ed.). **Images take flight: feather art in Mexico and Europe 1400-1700**. Munich: Hirmer, 2015. p. 179-188.

BUONO, Amy J. Tupi featherwork and the dynamics of intercultural exchange in early modern Brazil. In: ANDERSON, Jaynie (Ed.). **Crossing cultures: conflict, migration, convergence: The proceedings of the 32nd International Congress in the History of Art, Melbourne**. Melbourne: Melbourne University Press, 2009. p. 291-295.

CAMPOS, Yussef Daibert Salomão de. O patrimônio cultural e o protagonismo indígena na Constituinte de 1987/88. Entrevista com Ailton Krenak. **Horizontes Antropológicos**, 2018, v. 24, p. 371-389.

CARNEIRO, Maíra de Oliveira. "**Nossa história não começa em 1988**": o direito dos povos indígenas à luz da justiça de transição. 2023. Dissertação (Mestrado em Direito) – Universidade de Brasília, Brasília, 2023. Disponível em: <http://repositorio2.unb.br/jspui/handle/10482/47319>. Acesso em: 30 ago. 2024.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Nota Técnica. Terra Indígena Tupinambá de Olivença**, 2024. Disponível em: <https://cimi.org.br/wp-content/uploads/2024/06/2024-06-13-nota-tecnica-demarcacao-tupinamba-olivenca.pdf>. Acesso em: 04 ago. 2024.

CONSELHO INDIGENISTA MISSIONÁRIO. **Povos Indígenas Extintos**, 2004. Disponível em: <https://cimi.org.br/2004/09/22194/>. Acesso em: 01 jun. 2024.

COSTA, Karine Lima da. Pensar o patrimônio cultural por meio da repatriação e restituição de bens culturais. **Patrimônio e Memória**, 2018, v. 14, n. 2, p. 256-271. Disponível em: <https://pem.assis.unesp.br/index.php/pem/article/view/876>. Acesso em: 12 mai. 2024.

COURTIS, Christian. Anotações sobre a aplicação da Convenção 169 da OIT sobre povos indígenas por tribunais da América Latina. **Sur. Revista Internacional de Direitos Humanos**, 2009, v. 6, n. 10, p. 52-81. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/sur/a/czXwTF5VFt4m4LCw5Fx4Tdy/?lang=pt>. Acesso em: 26 mai. 2024.

COUTO, Patrícia Navarro de Almeida. **Os filhos de Jaci: ressurgimento étnico entre os Tupinambá de Olivença–Ilhéus-BA**. 2003. 202 f. Tese (Doutorado em Antropologia) – Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2003. Disponível em: <https://pineb.ffch.ufba.br/downloads/12486996012003%20COUTO,%20Patricia%20-%20Ressurgimento%20Tupinamba.pdf>. Acesso em: 03 ago. 2024.

CRESWELL, John W. **Projeto de pesquisa: métodos qualitativo, quantitativo e misto**. 2. ed. Tradução de Luciana de Oliveira da Rocha. Porto Alegre: Artmed, 2007.

DOURADO, Maiara. MIOTTO, Tiago. **Sem barreira jurídica, portaria da TI Tupinambá de Olivença depende apenas de decisão do governo Lula**. Conselho Indigenista Missionário, 2024. Disponível em: <https://cimi.org.br/2024/06/portaria-tupinamba-olivenca-governo/>. Acesso em: 04 ago. 2024.

DUE, Berete. Artefatos brasileiros no Kunstkammer Real/ Brazilian artefacts in the Royal Kunstkammer. In: BERLOWICZ, Barbara; DUE, Berete; PENTZ, Peter; WAEHLE, Espen (Ed.). **Albert Eckhout volta ao Brasil: 1644-2002/ Albert Eckhout returns to Brazil: 1644-2002**. Copenhagen: National Museum of Denmark, 2002. p. 187-195.

ESCRIVÃO FILHO, Antonio. SOUSA Júnior, José Geraldo. **Para um debate teórico-conceitual e político sobre os direitos humanos**. Belo Horizonte: Editora D'Plácido, 2016.

FARIA, José Angelo Estrella. “Seus únicos tesouros são penas de pássaros”: reflexões jurídicas sobre patrimônio cultural indígena brasileiro em museus estrangeiros. **Revista de Direito Internacional**, v. 20, n. 2, 2023, p. 499-526. Disponível em: <https://www.publicacoes.uniceub.br/rdi/article/view/9179>. Acesso em: 25 mai. 2024.

FONSECA, Livia Gimenes Dias da. **Despatriarcalizar e decolonizar o estado brasileiro: um olhar pelas políticas públicas para mulheres indígenas**. 2016. Tese (Doutorado em Direito) — Universidade de Brasília, Brasília, 2016. Disponível em: <http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/22132?locale=en>. Acesso em: 30 ago. 2024.

FRANÇOZO, Mariana. ‘Dressed like an Amazon’: The transatlantic trajectory of a red feather coat. In: HILL, Kate (Ed.). **Museums and biographies: stories, objects, identities**. Woodbridge: The Boydell Press, 2012. p. 187-199.

FRANÇOZO, Mariana; VANDER VELDEN, Felipe. Never quite abandoned, never sufficiently studied: Brazilian indigenous objects in European museums. **Indiana**, v. 37, n. 2, p. 9–24, 2020. Disponível em: <https://journals.iai.spk-berlin.de/index.php/indiana/article/view/2791>. Acesso em: 03. ago. 2024.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do Oprimido**. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.

GALLOIS, Dominique T. Materializando saberes imateriais: experiências indígenas na Amazônia Oriental. **Revista de Estudos e Pesquisas**, Brasília: FUNAI, v. 4, n. 2, p. 95-116, 2007.

GEERTZ, Clifford. O impacto do conceito de cultura sobre o conceito de homem. In: **A Interpretação das Culturas**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1933 [1973].

HERRERA FLORES, Joaquín. **A (re)invenção dos direitos humanos**. Tradução de Carlos Roberto Garcia; Antônio Henrique Graciano Suxberger; Jefferson Aparecido Dias. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2009.

INSTITUTO INTERNACIONAL PARA A UNIFICAÇÃO DO DIREITO PRIVADO. **Convenção sobre Bens Culturais Furtados ou Ilicitamente Exportados**. Conferência do Instituto Internacional para a Unificação do Direito Privado. Roma, 1995.

KANT DE LIMA, Roberto. BAPTISTA LUPETTI, Bárbara Gomes. Como a Antropologia pode contribuir para a pesquisa jurídica? Um desafio metodológico. **Anuário Antropológico**, 2014, p. 9-37.

KRAYCHETE, Elsa Sousa. APROXIMAÇÕES PARA COMPREENDER A ÁFRICA CONTEMPORÂNEA. **Cadernos do CEAS: Revista crítica de humanidades**, [S. l.], n. 245, p. 388–394, 2018. DOI: 10.25247/2447-861X.2018.n245.p388-394. Disponível em: <https://cadernosdoceas.ucsal.br/index.php/cadernosdoceas/article/view/504>. Acesso em: 11 ago. 2024.

LAPLANTINE, François. A pré-história da Antropologia. In: **Aprender Antropologia**. São Paulo: Brasiliense, 1989, p. 37-53.

LARAIA, Roque de Barros. Parte 2: Como opera a cultura. In: **Cultura: um conceito antropológico**. Companhia das Letras, 1986.

LYRA FILHO, Roberto. Desordem e processo: um posfácio explicativo. In: LYRA, Doreodó Araújo (org.). **Desordem e processo: estudos em homenagem a Roberto Lyra Filho**. Porto Alegre: Sergio Fabris, 1986, p. 263-333.

MACHADO, Maíra Rocha. O estudo de caso na pesquisa em direito. In: MACHADO, Maíra Rocha (Org.). **Pesquisar empiricamente o direito**. São Paulo: Rede de Estudos Empíricos em Direito, 2017, p. 357-389.

MALDONADO-TORRES, Nelson. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago. GROSFOGUEL, Ramón. **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, p. 127-168.

MARTINS, Patrícia. Resenha de *A alma das coisas: patrimônios, materialidade e ressonância*, de José Reginaldo Gonçalves, Nina Pinheiro Bitar e Roberta Sampaio Guimarães. **Anuário Antropológico**, v. 39, n. 2, p. 343-348, 2014.

MATHIAS, Fernando. YAMADA, Erika. **Declaração da ONU sobre direitos dos povos indígenas**. Instituto Socioambiental, 2010. Disponível em: https://pib.socioambiental.org/pt/Declara%C3%A7%C3%A3o_da_UNU_sobre_direitos_dos_povos_ind%C3%ADgenas. Acesso em: 25 mai. 2024.

MENDONÇA, Diego. CARVALHO, Euzamara de. BURTI, Mayane. FEITOZA, Paulo César Machado. BRANDÃO, Pedro. ANTÃO, Renata Cristina do Nascimento. SILVA, Tedney Moreira da. O Direito Achado na Rua: Desafios, Tarefas e Perspectivas Atuais. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. **O Direito Achado na Rua: Concepção e Prática**. Coleção Direito Vivo, vol. 2. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2015, p. 213-260

MOULEFERA, Tayeb. Algeria. In: UNESCO. **Museum: return and restitution of cultural property**. Paris: Unesco, 1979. v. 31, n. 1, p. 10-11. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000062658>. Acesso em: 16 mai. 2024.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. **Declaração das Nações Unidas sobre os direitos dos povos indígenas**. Resolução da Assembleia Geral da Organização das Nações Unidas. 107ª sessão plenária. Nova Iorque, 2007.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS PARA A EDUCAÇÃO, A CIÊNCIA E A CULTURA. **Convenção para a proteção dos bens culturais em caso de conflito armado**. Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura. Haia, 1954.

_____. **Committee of Experts on the Establishment of an Intergovernmental Committee Concerning the Restitution or Return of Cultural Property (cc-78/conf. 609/6)**. Dakar, 20-23 March 1978, Final Report. Paris: Unesco, 1978, 18 p. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000033337>. Acesso em: 26 mai. 2024.

_____. **Convenção relativa às medidas a serem adotadas para proibir e impedir a importação, exportação e transferência de propriedades ilícitas dos bens culturais**. Conferência Geral da Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e a Cultura. Paris, 1970.

_____. **Estatuto do Comitê Intergovernamental para a Promoção do Retorno dos Bens Culturais aos seus Países de Origem ou sua Restituição em caso de Apropriação Ilícita**. Paris, 1978.

_____. **Resolution 20 C/4/7.6/5**. Records of the General Conference, 20th session, 24 October to 28 November 1978. Paris, 1978. Disponível em: <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000114032.nameddest=4.7.6.5>. Acesso em: 26 mai. 2024.

PIAGENTINI, Luiz G. de S. **O retorno e a restituição de bens culturais: a extensão de sua aplicação pós-moderna sob uma perspectiva transcivilizacional**. 2021. Dissertação

(Mestrado em Direito Internacional) - Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2021.

PIZARRO, Cynthia. La entrevista etnográfica como práctica discursiva: análisis de caso sobre las pistas meta-discursivas y la emergencia de categorías nativas. **Revista de antropología**, [S. l.], v. 57, n. 1, p. 461-496, 2014. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/ra/article/view/87770>. Acesso em: 11 ago. 2024.

PORTO, Inês da Fonseca. NOLETO, Mauro Almeida. APOSTOLOVA, Bistra Stefanova. **Sujeito de Direito Coletivo**. Seminário de Pesquisa na Graduação: Você pesquisa? Então... mostre!. Brasília: Universidade de Brasília, 1991.

QUINTERO, Pablo. Notas sobre la teoría de la colonialidad del poder y la estructuración de la sociedad en América Latina. **Papeles de Trabajo**, Rosario, v. 19, n. 3, p. 1-15, 2020.

RIBEIRO, Berta. Museu e memória: reflexões sobre o colecionamento. **Revista de Antropologia**, v. 30-32, p. 489-510, 1987-1989. Disponível em: https://etnolingustica.wdfiles.com/local--files/biblio%3Aribeiro-1992-museu/Ribeiro_1992_MuseuEMemoria_Colecionamento.pdf. Acesso em: 04 ago. 2024.

RIBEIRO, Berta G.; VAN VELTHEM, Lucia H. Coleções etnográficas: documentos materiais para a história indígena e da etnologia. In: CARNEIRO DA CUNHA, Manuela (Org.). **História dos Índios no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, Secretaria Municipal de Cultura, 1992. p. 103-112. Disponível em: http://professor.ufop.br/sites/default/files/mas/files/ribeiro_e_vanvelthem_colecoes_etnograficas.pdf. Acesso em: 11. ago. 2024.

ROEHRENBECK, Carol A. Repatriation of Cultural Property – Who Owns the Past? An Introduction to Approaches and to Selected Statutory Instruments. **International Journal of Legal Information**, 2010, v. 38, n. 2, p. 185-200.

ROXO, Elisângela. **A volta do manto tupinambá**. Folha de São Paulo, 27 jun. 2023. Disponível em: <<https://piaui.folha.uol.com.br/volta-do-manto-tupinamba/>>. Acesso em: 3 ago. 2024.

ROXO. 2021. **Longe de casa**. Folha de São Paulo, nov. 2021. Disponível em: https://www.google.com/url?q=https://piaui.folha.uol.com.br/materia/longe-de-casa-2/&sa=D&source=docs&ust=1723245211282380&usg=AOvVaw1rvhaacTdd68ipHwQTH_n_p. Acesso em: 3 ago. 2024.

SAID, Edward. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. Tradução Rosaura Eichenberg. 1ª Ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SANTILLI, Juliana. Patrimônio imaterial e direitos intelectuais coletivos. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, v. 32, p. 44-61, 2005.

SILVA, Glicéria de Jesus. **These Objects Are Our Ancestors: It Is Time to Listen to Them**. 2022. Delivered at the Second International Conference “Dispossessions in the Americas,” at the University of Pennsylvania, in Philadelphia, November 17-18, 2022.

_____. O Voo do Manto e o Pouso do Manto: Uma Jornada pela Memória Tupinambá em um relato sobre a exposição Manto em Movimento. **dObra [s]–revista da Associação Brasileira de Estudos de Pesquisas em Moda**, 2024, 40: 162-188. Disponível em: <https://dobras.emnuvens.com.br/dobras/article/view/1817>. Acesso em: 11 jun. 2024.

SHELTON, D. International Law and Relative Normativity. In: EVANS, M. **International Law**. Oxford University Press, 2010, p. 160.

SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. **Movimentos Sociais – A Emergência de Novos Sujeitos: o Sujeito Coletivo de Direitos**. Belo Horizonte: XIII Conferência Nacional da OAB. Anais, 1990.

_____. Discurso social e cidadania: movimento social e práticas instituintes de direito (ética e direitos humanos). **Revista Ethos**. Brasília: Sociedade de Estudos e Pesquisas Éticas de Brasília – SEPEB, 2000, p. 171-190.

_____. O direito como liberdade e consciência. In: SOUSA JÚNIOR, José Geraldo de. **Ideias para a cidadania e para a justiça**. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor/Sindjus – Sindicato dos Trabalhadores do Poder Judiciário e do Ministério Público da União do DF, 2008.

_____. **O Direito Achado na Rua: Concepção e Prática**. Coleção Direito Vivo, vol. 2. Rio de Janeiro: Editora Lumen Juris, 2015.

SOUZA, Marcela Stockler Coelho de. A cultura invisível: conhecimento indígena e patrimônio imaterial. **Anuário Antropológico**, 2010, 35, 1, p. 149-174. Disponível em: <https://journals.openedition.org/aa/813>. Acesso em: 30 mai. 2024.

SURUÍ, Txai. **A volta do manto Tupinambá**. Folha de São Paulo, 17 jul. 2024. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/colunas/txai-surui/2024/07/a-volta-do-manto-tupinamba.shtml>. Acesso em: 2 ago. 2024.

TUPINAMBÁ, Célia. 2021. “O Manto Tupinambá.” **Revista ODÛ – Contracolonialidade e Oralitura**, v. 1, p. 8–15, 2021. Disponível em: https://issuu.com/revistaodu/docs/revista_od_online_-_vers_o_issuu. Acesso em: 11 jun. 2024.

TUPINAMBÁ, Glicéria. “A visão do manto.” **Revista Zum**, v. 21, 7 dez. 2021a. <https://revistazum.com.br/revista-zum-21/a-visao-do-manto/>. Acesso em: 11 jun. 2024.

_____. O Manto é Feminino/Assojaba Ikunhãwara. In: CAFFÉ, J., GONTIJO, J., TUGNY, A., TUPINAMBÁ, G. (orgs.). **Kwá yepé turusú yuriri assobaja tupinambá: essa é a grande volta do manto tupinambá**. Brasília: Conversas em Gondwana, 2021b, p. 18-24. Disponível em: <https://www.yumpu.com/en/document/read/65935132/catalogo-kwa-yepe-turusu-yuiri-assojaba-tupinamba>. Acesso em: 02 jun. 2024.

_____. **Tupinambá mantle**. Another Sky Project, 2020. Disponível em: <https://umoutroceu.ufba.br/en/2021/04/22/tupinamba-mantle/>. Acesso em: 02 jun. 2024.

TUPINAMBÁ, Glicéria; VALENTE, Renata Curcio. **Manto Tupinambá**. Museu Nacional, 2021. Disponível em: https://www.museunacional.ufrj.br/see/objetos_manto_tupinamba.html. Acesso em: 04 ago. 2024.

TUPINAMBÁ, Glicéria; TUPINAMBÁ, Jéssica; PAVELIC, Nathalie. “Mais do que objetos”: duas lideranças e pesquisadoras Tupinambá em busca dos seus “ancestrais” na França. **Argumentos-Revista do Departamento de Ciências Sociais da Unimontes**, 2024, 21.1: 250-278. <https://www.periodicos.unimontes.br/index.php/argumentos/article/view/7550>. Acesso em: 04 ago. 2024.

VAZ, Clarissa Machado de Azevedo. VIEIRA, Renata Carolina Corrêa. SUJEITO COLETIVO DE DIREITO E OS NOVOS MOVIMENTOS SOCIAIS: a luta por direitos de acesso à terra e território. p. 523-537. In: SOUSA Júnior, José Geraldo de (org.) et al. **O Direito Achado na Rua: Introdução crítica ao direito como liberdade**. Brasília: OAB Editora; Editora Universidade de Brasília, 2021, p. 503-509.

VIEIRA, Renata Carolina Corrêa; ESCRIVÃO FILHO, Antonio. O DIREITO ACHADO NA RUA E A RELAÇÃO ‘DIREITO E MOVIMENTOS SOCIAIS’ NA TEORIA DO DIREITO BRASILEIRO. **Direito.UnB - Revista de Direito da Universidade de Brasília**, [S. l.], v. 6, n. 2, p. 67-92, 2022. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/revistadedireitounb/article/view/44789>. Acesso em: 4 maio. 2024.

VIEIRA, Renata Carolina Corrêa. **Povos indígenas, Povos e comunidades tradicionais e agricultores familiares: a disputa pelo direito no Conselho de Gestão do Patrimônio Genético**. 2021. Dissertação (Mestrado em Direitos Humanos e Cidadania) — Universidade de Brasília, Brasília, 2021. Disponível em: <http://icts.unb.br/jspui/handle/10482/43436>. Acesso em: 13 mar. 2024.

WALSH, Catherine. Interculturalidad y colonialidad del poder. Un pensamiento y posicionamiento “otro” desde la diferencia colonial. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago. GROSGOUEL, Ramón. **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, p. 47- 62.

XAVIER, José Roberto Franco. Algumas notas sobre a entrevista qualitativa de pesquisa. In: MACHADO, Maíra Rocha (Org.). **Pesquisar empiricamente o direito**. São Paulo: Rede de Estudos Empíricos em Direito, 2017, p. 119-160.