



XI Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação
Inovação e inclusão social: questões contemporâneas da informação
Rio de Janeiro, 25 a 28 de outubro de 2010

GT 9: Museu, Patrimônio e Informação
Modalidade de apresentação: Comunicação Oral

Museus e restituição patrimonial - entre a coleção e a ética

Luiz Carlos Borges

Museu de Astronomia e Ciências Afins

Marília Braz Botelho

Museu de Astronomia e Ciências Afins

RESUMO: A restituição de obras de arte, de objetos históricos e etnográficos pelos museus – questão bastante atual e que demanda reflexão - concerne, em última instância, mais às esferas da ética e da política que propriamente a aspectos jurídicos e técnicos. Isto porque a restituição ou repatriamento atinge os museus em seu centro nervoso, qual seja, o modo específico com o qual os museus se relacionam com os objetos de memória. No Brasil, podemos destacar dois casos controversos relativos a coleções etnográficas indígenas que foram objeto de solicitação de restituição: uma, em 1986, respeitante a um machado de pedra semilunar dos índios Krahô que se encontrava no acervo do Museu Paulista; outra, em 2000, a propósito de um manto de plumas Tupinambá que pertence ao Museu Nacional da Dinamarca. Um processo de restituição de obras envolve questões delicadas e complexas tanto de identidade ética e museal, quanto de preservação de patrimônio cultural. É necessário que os museus estejam preparados para enfrentar este tipo de situação que, na atualidade, tem apresentado certa frequência, sobretudo quando se trata de reconhecer a legitimidade das reivindicações de propriedade. Os museus, principalmente os etnográficos, ocupam, nesse quesito, um lugar primordial, pois são eles que mais diretamente se encontram em contato com a realidade de diferentes culturas. O propósito desta comunicação é discutir, a partir desses dois casos, a controversa questão dos pedidos de reintegração de posse de objetos culturais sob a guarda de museus.

Palavras-chave: Coleção, Museu, Patrimônio Cultural, Política, Restituição.



1. Introdução

Os acervos de importantes museus, em especial dos museus europeus, foram em grande parte formados a partir de espólios (sejam aqueles referentes à dominação colonial ou aqueles relativos à presa de guerra), da aquisição de objetos e coleções (especialmente de artefatos etnográficos e de espécimes botânicos, zoológicos e minerais) derivadas de expedições científicas (oficiais e particulares) e da incursão de indivíduos. Kurt Nimuendaju (1883-1945), um dos maiores etnógrafos do Brasil, iniciou sua carreira no campo etnográfico, como formador de coleções que eram vendidas a museus europeus e brasileiros. Além disso, o acervo dos museus também pode ser constituído por meio de doações, dações, depósitos e permutas.

A missão dos museus como agente de preservação da memória, torna essa instituição extremamente zelosa e apegada quanto aos bens de seu acervo, como nos assinala Vera Tostes (2005). Devido ao seu poder devorador de semióforos, como observam Paul Valéry (2005) e Mario Chagas (2005), os museus são parte inseparável da estrutura dos estados e das sociedades que os instituem e os mantêm. Desse modo, além de desempenharem um importante papel na reprodução do *ethos* de um dado modelo de sociedade, os museus são também herdeiros e fiéis depositários de patrimônios amealhados por conquista, apropriação ou compra.

Para efeito da argumentação e dos exemplos que serão abordados nesse estudo de caso sobre restituição, não está em questão a legalidade desses modos de aquisição, uma vez que, dos casos aqui mencionados, foram excluídos meios de aquisição que, a qualquer momento ou diante de qualquer regime jurídico, possam ser considerados ilegais.

Entretanto, e esse é o ponto nodal do nosso argumento, se não se trata do estatuto jurídico do modo como as coleções museais foram sendo formadas – em especial aquelas que resultaram de espólio ou de coleções extraídas de países colônias ou de países economicamente pouco desenvolvidos (porém detentores de enorme riqueza biocultural) – a questão da restituição reside basicamente na atual legitimidade, frente a reivindicações de governos ou de líderes de países ou de povos que se sentem lesados em seu patrimônio. Este é, por exemplo, o caso de países como o Egito e a Grécia que



vem há anos reclamando junto aos governos da Inglaterra, França e Estados Unidos que lhes sejam restituídos objetos de seu patrimônio arqueológico e artístico, os quais lhes foram subtraídos e que se encontram atualmente em diversas instituições museais desses países. O mesmo pode ser dito de sociedades indígenas, cujos descendentes e/ou representantes legais tomaram consciência de seus direitos (seja este reconhecido ou não; seja este apropriado ou não) de solicitar que seus bens patrimoniais lhes sejam devolvidos.

O problema dos acervos de museus frente a reclamações de restituição envolve, naturalmente, uma grande variedade de problemas e questionamentos. Alguns são de ordem técnica: depósito, conservação e preservação desses bens. Outros são de natureza jurídica: alienação patrimonial, estatuto jurídico das reivindicações e de como proceder à restituição. Ainda outros, dizem respeito diretamente ao reconhecimento dos legítimos proprietários desses bens patrimoniais. Essa última questão é particularmente relevante quando se trata de objetos pertencentes a grupos indígenas do passado. De todo modo, da forma como a entendemos, mais do que à esfera jurídica ou técnica, a questão da restituição suscita mais propriamente aspectos éticos e políticos.

No Brasil, conhecem-se dois casos polêmicos envolvendo objetos etnográficos que foram objeto de ações de restituição. O primeiro ocorreu em 1986, quando os índios Krahô pediram ao Museu Paulista para que este restituísse aos reclamantes um machado ceremonial feito de pedra. Após algum tempo, o processo, dando ganho de causa aos Krahô, foi encerrado em 1989 e o machado de pedra semilunar foi restituído a essa tribo. Neste mesmo ano – talvez não por coincidência –, ocorreu o desmembramento das coleções do Museu Paulista, as quais serviram de núcleo para a fundação de mais dois museus na capital paulista: o Museu de Arqueologia e Etnologia (MAE) e o Museu de Zoologia (MZ), ambos ligados à Universidade de São Paulo (USP) e herdeiros do acervo do Museu Paulista.

O segundo ocorreu durante a mostra do *Redescobrimento: Brasil 500 Anos e mais* em São Paulo, como parte de uma série de eventos e exposições relativos às comemorações dos 500 anos de descobrimento do país. Nessa ocasião, alguns representantes Tupinambá da Bahia reivindicaram a devolução de um objeto histórico e etnográfico exposto na mostra: um manto cerimonial dos índios Tupinambá, que é parte integrante do acervo do Nationalmuseet (Museu Nacional) da Dinamarca, que fica em Copenhague.



Nosso estudo sobre a reivindicação de objetos museísticos ocorridos no Brasil teve, como ponto de partida, o tema proposto pelo XXXIIIº Simpósio Anual do ICOFOM/ICOM para o ano de 2010: “Uma nova deontologia mundial para a alienação e a restituição do patrimônio cultural.” Imediatamente, lembramo-nos do caso do manto dos Tupinambá, bastante veiculado na mídia em 2000, por ocasião das comemorações em torno dos 500 anos de descobrimento. Mais anteriormente, havia ainda, o caso do Museu Paulista nos anos de 1980. Realizamos, então, consultas aos arquivos do Museu Paulista e entrevistamos alguns curadores do Museu de Arqueologia e Etnologia de São Paulo. Infelizmente, não pudemos realizar pesquisas exaustivas sobre o assunto, devido aos arquivos do MAE se encontrarem temporariamente indisponíveis. É nesse museu que se conserva atualmente todo o importante processo de restituição aos índios Krahô.

Os casos de restituição de peças dos museus a seus proprietários originais são ainda raros no Brasil. Por isso, tais casos vêm sempre acompanhados de polêmicas, principalmente quando esses objetos são conservados em importantes museus públicos. Juridicamente, toda a questão precisa ser comprovada, mas quando se trata de objetos etnográficos e históricos, as principais perguntas que teríamos que fazer, seriam: quem são ou seriam, atualmente, os legítimos proprietários desse(s) objeto(s)? Quanto aos objetos etnográficos mais raros e frágeis, seria possível a conservação adequada de peça tão preciosa e frágil, que atravessou os séculos, em espaços fora dos museus que dispõem de toda uma infraestrutura adequada?

Problemas identitários e de preservação de patrimônio cultural, são a consequência de um processo de restituição de acervos museísticos. Até certo ponto, os museus, especialmente os museus etnográficos, são capazes de contornar essas questões; outras vezes, porém, elas se revelam incontornáveis do ponto de vista de uma cessão. Sendo os museus, a interface preferencial ao longo dos tempos, no estabelecimento do diálogo entre as culturas (através de objetos tangíveis ou não), eles devem estar preparados para desempenhar um papel modelar, no que tange ao reconhecimento da legitimidade, ou não, de ações de restituição, e na formulação de políticas frente a essas ações.

Nossa abordagem privilegiará os casos nacionais, de objetos patrimoniais desses dois grupos indígenas brasileiros. Procuraremos compreender o processo reivindicatório; a legitimidade das partes envolvidas quanto à posse desses objetos e, finalmente, o que



resultou desse processo e suas consequências, particularmente quanto à criação de um precedente que é simultaneamente cultural, jurídico, político e ético.

2. Objetos de museu e problema identitário

São pouco conhecidos e raros, os objetos culturais de índios brasileiros, provenientes do início da colonização no século XVI. É certo que, naquela época, as terras e as gentes que os europeus colonizaram revelaram organizações sociais e artefatos que despertaram a curiosidade dos povos estrangeiros. Enviados à Europa, em meio a conjuntos de coisas que, aos olhos europeus, apresentavam-se como algo da categoria do “raro, excepcional, extraordinário, exótico e até mesmo monstruoso” (POMIAN, 1984) e, assim, passaram a integrar coleções de *Wunderkammer* e de Gabinetes de Curiosidades. Graças a esses sistemas de colecionamento que proliferaram na Europa entre os séculos XVI e XVIII, os europeus puderam ter contato com uma realidade que lhes era bem distante e bizarra. Posteriormente, esses objetos passaram a constituir o núcleo duro do acervo dos primeiros museus europeus modernos. Os mantos Tupinambá - levados do Brasil para a Europa entre os séculos XVI e XVII - são um exemplo desse processo. No século XIX, vemos o surgimento da Antropologia e dos museus etnográficos. Estes últimos são inseparáveis das investigações antropológicas, a partir das quais se desenvolve a noção de objeto etnográfico, diferenciando-se dos demais objetos culturais.

É justamente essa noção de objeto etnográfico que constitui o ponto de disjunção entre os museus (como guardiões da memória) e os grupos étnicos (produtores de artefatos e de valores culturais intrínsecos). Um exemplo disso ocorreu em 1997, por ocasião da exposição de uma coleção de arte indígena brasileira do século XVIII, proveniente em parte do Museu de Coimbra e em parte da Academia de Ciências de Lisboa. Exposto pela primeira vez no Brasil, na cidade de Manaus, esse acervo suscitou um debate acirrado entre as comunidades indígenas da Amazônia e os responsáveis pela mostra. De um lado, os índios Tikuna haviam notado que as máscaras apresentadas e identificadas como sendo produzidas dos índios Jurupixuna, eram iguais às que eles mesmos faziam e usavam em seus rituais. Esses últimos, já extintos, haviam habitado historicamente o mesmo território hoje ocupado pelos Tikuna. Diante dessa evidência, os Tikuna exigiram a devolução ao seu povo, dos objetos expostos. A possibilidade de restituir os artefatos aos



Tikuna foi discutida com o responsável pela exposição, o antropólogo português José Antonio Braga Fernandes Dias que se recusou a entregar os objetos.

Em determinadas situações, é previsível que uma exposição de objetos etnográficos suscite uma tensão entre grupos étnicos e museus, face à diferença entre a concepção étnica e a museográfica. Com efeito, para os índios esses artefatos estão investidos de valores que refletem seu universo mítico e sobrenatural, onde cada objeto é o resultado de uma complexa rede de conhecimentos, técnicas e modos de usar. É por esse motivo que uma apresentação de objetos culturais nunca é indiferente, pois está permanentemente envolvida em disputa de valores. De modo que, apreciar objetos indígenas é ter diante de si, algo que remonta à imprevisibilidade. O olhar não deve contentar-se com a superfície dos artefatos, “mas mergulhar em estruturas profundas, pois é nesse domínio que esses objetos são mais provocativos e desafiadores” (VAN VELTHEM, 2000).

Isso quer dizer que não devemos compreendê-los tão-somente enquanto encadeamento de formas, volumes e cores, mas como determinados por processos históricos e culturais, simbólicos e imaginários irredutíveis aos padrões estéticos ocidentalizados. De modo geral, trata-se de um produto a ser compartilhado, uma vez que os elementos ético-estéticos estão baseados em uma lógica que interliga o indivíduo e a coletividade, o artista e o grupo. Sendo portanto, cada artefato reconhecido e partilhado por todos os membros daquela sociedade, ele é entendido como um «ser corporificado», e não necessariamente humano. Desse modo, a arte indígena apresenta uma relação constitutiva com a natureza, que é fonte de inspiração e meio de comunicação com o mundo sobrenatural. Nesse último, encontram-se as matrizes estético-míticas (musicais, literárias, decorativas e pictóricas), bem como os entes denominados “mestres das artes”, aqueles que inspiram os artistas indígenas e que, de certa forma, são “os verdadeiros sujeitos da autoria” (VIDAL, 2001).

Esta é uma das razões pelas quais pode ocorrer, uma relação tensa entre os museus etnográficos – enquanto fiéis depositários do patrimônio cultural de diversos povos – e os povos de onde originalmente esses objetos foram recolhidos ou obtidos. Essa tensão, ou mesmo fricção, começa pelo fato mesmo desses objetos sofrerem um inevitável processo de descontextualização (sair da aldeia, isto é, sair do domínio territorial e simbólico que lhe garantia um determinado sentido) e de recontextualização (no cenário do museu, onde



esses objetos, mudando de função, formam coleções, são classificados, acondicionados, expostos e, por consequência, passam a integrar novas redes de sentidos). Para os grupos étnicos produtores desses objetos, ocorre, em relação aos objetos deslocados, um estranhamento causado pelo fato de perceberem tais objetos como conhecidos, mas, ao mesmo tempo, como desprovidos de identidade.

Por outro lado, muitas vezes os objetos musealizados são o único recurso que alguns grupos têm para conhecerem uma parte importante de sua história cultural. Isso acontece frequentemente quando, por diversas razões, alguns grupos indígenas deixam de produzir determinado artefato e, portanto, deixam de transmitir às gerações seguintes a arte e o significado desses objetos. Há casos ainda mais extremos, quando as coleções etnográficas são o único vestígio de populações desaparecidas¹. Este é o caso, por exemplo, do manto Tupinambá de que trataremos mais adiante.

Com relação às coleções etnográficas e seu papel de memória, concordamos com o que diz a antropóloga Regina Abreu: «... os patrimônios etnográficos não expressam as culturas como se fossem retratos ou cópias da realidade. Em vez disso, (...) expressam interpretações produzidas pelos pesquisadores sobre possíveis significados de aspectos encontrados em sistemas culturais complexos» (ABREU, 2008, p. 52). Se para os profissionais e teóricos de museus a asserção acima constitui uma obviedade, isso entretanto não fica claro, muitas vezes, para os visitantes e menos ainda para os representantes de sociedades indígenas que, em visita aos museus, observam objetos que do ponto de vista étnico, encontram-se deslocados. Assim, imbuídos da idéia de passarem a ter o controle jurídico e simbólico sobre coleções etnográficas, alguns grupos indígenas brasileiros construíram museus em suas aldeias. É o caso do Museu Máguta no Acre, pertencente aos índios Tikuna. Esse museu veio referendar a identidade étnica desses índios junto à população não-indígena e aos índios de outras etnias. Através desse museu, os Tikuna reforçaram a todos a sua indianidade. Outro exemplo de participação direta e ativa das populações indígenas na organização de exposições de

¹ No Brasil, existem atualmente 460 mil índios, distribuídos em cerca de 225 grupos étnicos os quais falam cerca de 180 línguas, perfazendo um total de 0,25% do total da população brasileira. Além desses, registram-se cerca de 190 mil índios vivendo fora de terras indígenas, além de grupos nada ou pouco contactados. A FUNAI estuda o pedido de reconhecimento da condição de indianidade de diversos grupos, ou remanescentes, espalhados pelo território brasileiro, como, por exemplo, os Tupi-Guarani de Ubatuba (cf. www.funai.gov.br).



objetos etnográficos vem ocorrendo no Museu do Índio². As exposições ali montadas são elaboradas, mediante a participação de membros da tribo, objeto da exposição. E não raras vezes essas exposições são executadas pelos próprios índios, como aconteceu com a exposição sobre os índios Wayampi³, que foi montada por eles mesmos (cf. ABREU, 2007).

A construção de um diálogo transcultural, não anula a presença institucional e técnica do museu, como tampouco elimina a participação cultural e competente do índio. Ambos se tornam sujeitos nesse processo, quando o museu convida o índio para colaborar na organização e montagem de uma exposição sobre sua própria cultura). Sendo o museu o *locus* onde se realiza a mostra, as técnicas de apresentação dos objetos são obviamente do domínio da Museografia: iluminação, cenografia e todo o tratamento técnico dos objetos. A concepção, o percurso e a contextualização etnográfica das peças ficam a cargo dos índios. O resultado de uma exposição elaborada dessa forma é um produto híbrido de uma visão de mundo, entre a língua-cultura dos índios e a língua-cultura do museu.

Vemos que é possível que entre diversos grupos indígenas haja uma atitude de intervenção frente à sociedade envolvente. No que tange à relação entre essas sociedades e os museus etnográficos, vimos que ela pode ser de natureza complementar, como no caso do Museu do Índio. De todo modo, desde os anos 1980 que os povos indígenas vêm se conscientizando de sua importância e do seu papel na sociedade brasileira e, com isso, foram deixando de lado a passividade e um certo desconforto na assunção de sua indianidade.

2.1. Os Krahô, o machado de pedra e o Museu Paulista

Um dos motivos mais imediatos que levam grupos indígenas⁴ a reivindicar junto a instituições museais, a devolução de artefatos que consideram legitimamente seus⁵, concerne à tomada de consciência desses grupos como sujeitos sociais e históricos. Como consequência, esses índios sentem-se capazes de impetrar ações, reclamando a

² Instituto do Governo Federal, subordinado à Fundação Nacional do Índio (FUNAI), órgão do Ministério da Justiça.

³ Índios que habitam o Estado do Amapá.

⁴ Através de seus líderes ou de seus representantes legais. Muitas vezes, eles são assessorados por antropólogos e associações civis do tipo ONG.

⁵ Portanto, e como implicação, a guarda desses artefatos por essas instituições careceria de legitimidade.



posse de bens que integram seu patrimônio cultural. Outro motivo estaria relacionado à identidade cultural desses grupos cujos valores simbólicos e históricos atuam no imaginário e na memória coletiva dos índios. Os objetos produzidos por essas sociedades desempenham muitas vezes um importante papel ritual, responsável pela reprodução e manutenção identitária desses grupos. Afinal, a memória coletiva é aquela mais propriamente relacionada ao imaginário social instituinte. É aquela que, através da história, conforma os traços fundamentais relativos à noção de identidade, ao mesmo tempo em que se torna responsável pela continuidade cultural de uma dada sociedade. Essas são duas das principais razões que motivaram os Krahô, a solicitar ao Museu Paulista, que lhes fossem restituído o machado de pedra semilunar que, em vários sentidos, representa uma parte importante do *ethos* Khahô.

Quem são os Khahô e qual a importância, para a vida tribal, desse artefato lítico, objeto da ação de restituição? Os índios Krahô pertencem à família linguística Jê, do Tronco Macro-Jê e, juntamente com outras etnias aparentadas, falam a língua Timbira. Atualmente, há cerca de 2.000 indivíduos, que se distribuem em 16 aldeias localizadas na Terra Indígena Kraolândia⁶. Esse território dos Krahô situa-se nos municípios de Goiatim e Itacajá, entre os rios Manoel Alves Grande e Manoel Alves Pequeno, afluentes da margem direita do rio Tocantins, no Estado do Tocantins. Os contatos com a população envolvente começaram a ser registrados desde o século XIX. Após um histórico de conflitos e transferências territoriais, os Krahô finalmente conseguiram se fixar, onde hoje se encontram, tendo sua terra sido homologada pelo governo federal em 1990.

Com relação à denominação «krahô» há algumas controvérsias. Em 1930, quando contactados por Kurt Nimuendajú, ao serem indagados acerca do significado desse nome, os Krahô disseram que significava «pêlo de paca⁷». Entretanto, algum tempo depois, outros Krahô afirmaram que essa denominação lhes havia sido dada pelos «brancos». Embora atendam por esse nome, pelo qual são conhecidos na literatura antropológica, eles se auto-denominam de «mehin». Curiosamente, alguns Krahô também se auto-denominam como «Mãkrare» ou «filhos da ema⁸», um termo que já aparece em textos do

⁶ Considerada a maior área contínua de cerrado, totaliza cerca de 320.000 hectares.

⁷ De 'cra' = paca e 'hô' = pêlo. A *paca* (*Cuniculus paca*) é uma espécie de roedor da família Cuniculidae, e que é encontrada na América do Sul, desde a bacia do Orinoco até o Paraguai.

⁸ De 'mã' = ema, 'kra' = filho, 're' = diminutivo. A ema, também chamada de *nandu* e *nhandu* (*Rhea americana*), é uma ave da família Rheidae, cujo habitat se restringe à América do Sul.

século XIX. Esse fato reforça a hipótese de que o termo « krahô » signifique mesmo «pêlo de paca».

Durante algum tempo, quando se verificou uma despovoação entre as aldeias Krahô, juntamente com um processo de miscigenação com membros da população envolvente, esses índios davam a impressão de que tendiam ao desaparecimento cultural. Além disso, eles estavam sendo envolvidos com um movimento messiânico que visava convencê-los a deixarem de ser índios. Todavia, em 1986, ocorreu um fato que mudou a história dos Krahô: a reivindicação junto ao Museu Paulista da devolução de seu machado de pedra semilunar que, em tempos passados, haviam aparentemente cedido a este museu. Esta ação de restituição está

diretamente relacionada à nova afirmação étnica desses índios. Mais do que um mero capricho ou mudança de opinião, a reivindicação representava um marco importante na afirmação da indianidade desse povo, de suas tradições e de seus valores míticos e socio-culturais.

Como já havíamos dito, depois de marchas e contramarchas judiciais⁹, finalmente foi dado ganho de causa aos Krahô e, após a cerimônia de devolução (Figura 1), os Krahô puderam, finalmente, restituir à sua sociedade esse objeto ritualístico de alto poder simbólico.



Figura 1: Cerimônia em que o Reitor da USP devolve a machadinha que se encontrava conservada no Museu Paulista.
Foto : Alfredo Rizzuti, 1986.

Fonte: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kraho/442>. Acesso em 20 de junho de 2010.

⁹ Infelizmente, não pudemos consultar os arquivos do Museu de Arqueologia e Antropologia (MAE/USP), onde estão atualmente conservados os documentos relativos a esse processo, uma vez que o MAE encontrava-se fechado, em obras, no momento da realização de nossa pesquisa.

Os Krahô tinham costume de reutilizar os objetos arqueológicos que encontravam, readaptando seu uso, colocando novos cabos e, assim, o instrumento era novamente utilizado no cotidiano. Mas, de volta à sociedade Krahô, aquele machado restituído não se parecia com nenhum outro machado. O machado recuperado passou a ter status de machado por excelência, aquele que representava a memória mítica dos Krahô. Ele representava um símbolo da tradição cosmológica desses índios, pois aquele era o machado que havia sido utilizado para matar o chefe dos Cokãmkiere¹⁰. Esse machado lítico representava não apenas a história imemorial dos Krahô, mas também, o símbolo da afirmação Krahô como povo¹¹. Devido a sua importância mítica e simbólica e ao fato de ser um exemplar único, o machado de pedra está sob a guarda da Aldeia Pedra Branca e só é usado em rituais que reúnem todas as aldeias Krahô. Nos rituais menores, os Krahô usam réplicas feitas de madeira (Figura 2).



Figura 2. Índio Krahô portando uma réplica em madeira do machado ritual.

Fonte: <http://karipuna.blogspot.com/2007/11/os-krah-em-ao.html>. Acesso em 20 junho 2010.

¹⁰ Um povo que, nos relatos míticos era o inimigo preferencial dos Krahô. A morte daquele chefe indígena representava um símbolo de afirmação dos índios Krahô.

¹¹ Cf MELATTI, 2007 ; <http://www.eumed.net/libros/2010a/667/Os%20Kraho%20sua%20hi>. e <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kraho>



2.2. Os Tupinambá, o manto ritual e a repatriação

Os Tupinambá históricos, ao contrário dos Krahô, não podem mais falar por si mesmos. Índios da família linguística Tupi-Guarani, do Tronco Tupi, eles dominaram a costa brasileira do norte de São Paulo ao litoral paraense durante o período colonial. A língua e a cultura desses índios predominam na literatura de missionários e viajantes do século XVI aos meados do século XVIII, quando foram considerados extintos. A presença memorial desses índios marca a cultura brasileira, seja no léxico (muitas palavras portuguesas, incluindo-se aí etnônimos, nomes de cidade, de plantas, animais e acidentes geográficos são de origem Tupinambá), seja no hábito alimentar (uso da mandioca, do inhame e de outros alimentos), seja ainda no uso da rede de dormir.

Distribuindo-se por um vasto território, esses índios se dividiam em aldeias que formavam «grupos tribais distintos, espacialmente segregados e solidariamente diferenciados» (FERNANDES, 1989, p. 17). Apesar desse modo territorial e sócio-político de distribuição e do fato de localmente serem chamados por diversos nomes (Tupi, Tamoio, Caeté, Tupinikin, Tupinambá, Potiguar, Tobajara), eles, de fato, formavam uma unidade linguística e cultural. Além do mais, reinava entre as diversas nações Tupinambá, um permanente estado de competição e de guerra ritual. Disso resultavam conquistas territoriais e os prisioneiros eram, ritualisticamente, executados e consumidos. Por outro lado, ocorriam eventuais associações entre diversas aldeias, formando, assim, conjuntos multicomunitários (FAUSTO, 1998), os quais podiam ser imediatamente desfeitos, em função de novos acordos «diplomáticos».

Apesar de não ser possível afirmar com exatidão o número total de índios Tupinambá que habitavam o litoral brasileiro, sabe-se que eles eram certamente numerosos, chegando a cerca de 1 milhão de pessoas no início do século XVI. As aldeias Tupinambá eram fortificadas e bastante populosas, abrigando cerca de 3 mil indivíduos. Esses índios haviam se deslocado do sul de Rondônia para o sudeste e, posteriormente, haviam avançado pela costa em direção ao norte, há cerca de 3 mil anos antes da chegada de Pedro Álvares Cabral. Nos séculos XVI e XVII, os Tupinambá representavam uma nação indígena hegemônica e a sua despopulação e conseqüente desaparecimento como grupo étnico, desde meados do século XVIII, foi relativamente rápido.

Mesmo sendo considerados extintos, há ainda remanescentes ou descendentes Tupinambá no Brasil: os Tupinambá da Bahia, os Tupinikin do Espírito Santo e os atuais Caeté de Alagoas. Em geral esses remanescentes, em consequência do processo histórico de dispersão, de desculturação e de miscigenação, tornaram-se falantes da língua portuguesa. Obviamente, a perda do traço cultural da língua, por mais importante que seja, não os descredencia enquanto índios. A indianidade não se define por esse ou aquele traço cultural (tangível ou intangível), mas por um conjunto de elementos, dentre os quais, a memória de uma história comum¹² e a auto-afirmação.

Durante a invasão holandesa¹³ no Brasil ocorrida no século XVII, Maurício de Nassau era o governante de enclave da Companhia Neerlandesa das Índias Ocidentais em território brasileiro. Ao retornar à Holanda em 1644, levou consigo um manto de plumas – em geral de uso exclusivo de líderes religiosos Tupinambá – que recebera de presente. É muito possível que se tratasse de um manto recebido ou retirado dos índios Caeté que, naquela época, distribuíam-se pelo litoral de Pernambuco. De volta à Europa, Nassau fez doação do manto, mas ainda não são bem conhecidos os caminhos pelos quais esse objeto chegou ao Museu Nacional da Dinamarca, onde até hoje permanece (Figura 3).



Figura 3: Manto de plumas Tupinambá. Nationalmuseet de Copenhague /Departamento de Etnografia.
Fonte: <http://www.sheilaortega.art.br/web/data/docs/cap4b.pdf>. Acesso em 21 junho de 2010.

¹² A herança mítica é um fator determinante nesse processo de auto e de alter identificação.

¹³ O período de dominação holandesa no Brasil iniciou em 1630, quando da conquista de Olinda e Recife, e terminou em 1661, após a assinatura do Tratado de Haia, pelo qual a Holanda reconhece a soberania portuguesa sobre Pernambuco.



De acordo com ORTEGA (2004), o manto¹⁴ era confeccionado mediante uma complexa trama de envira e algodão, entremeada com penas vermelhas de guará (*Eudocinus ruber*) e penas azuis e amarelas de araruna (*Anadorhynchus hyacinthinus*). Existem ao todo, seis mantos Tupinambá remanescentes, todos preservados em acervos de museus europeus: um conservado em Paris (no antigo Museu do Homem e atual Musée du Quai Branly), dois na Itália (Museo Nazionale di Antropologia e Etnologia e no Museo Settaile Dell'Ambrosio), um em Bruxelas (no Musée Royal d'Art et d'Histoire) e outro em Basel na Suíça (Museum Für Volkerkunde), além daquele que está na Dinamarca (cf. ORTEGA, 2004) e que é o mais bem conservado de todos.

O caso do manto Tupinambá, comparativamente ao do machado Krahô, apresentava maior grau de complexidade. Em primeiro lugar, porque tratava-se não apenas de uma restituição, mas também de uma repatriação, de um retorno daquele objeto à sua pátria. Por outro lado, a questão envolvia diversos exemplares e mais de um museu. Em segundo, devido à própria natureza frágil do objeto e de sua propriedade. Em terceiro, diz respeito aos diversos atores envolvidos durante o processo, os quais podiam ser divididos em principais, secundários e coadjuvantes. Os atores principais seriam os representantes indígenas dos Tupinambá e o Nationalmuseet de Copenhague, os governos brasileiro e dinamarquês. Como atores secundários – mas não menos importantes nesse jogo de forças – teríamos as entidades da sociedade civil (associações indígenas, organizações não-governamentais e associações de profissionais ligados à matéria: antropólogos, advogados, museólogos entre outros), órgãos públicos e a imprensa. Os coadjuvantes seriam a população em geral.

Foi o grupo dos Tupinambá de Olivença, estabelecido no município de Ilhéus (BA) e que se auto-reconhece como descendente e herdeiro dos antigos Tupinambá, que requereu a repatriação do manto de plumas. Segundo Ricardo Pamfílio de Souza (2000), teria sido Dona Nivalda, uma representante desses Tupinambá, que ao visitar a exposição *Brasil 500 anos* em São Paulo no ano 2000, quem reconheceu o manto exposto, como o antigo manto sagrado de sua etnia. Assim, por ocasião das celebrações dos 500 anos de descobrimento do Brasil, os índios, em especial os atuais Tupinambá, fizeram uma

¹⁴ Denominado «guara abacu» e «asoyane» pelos Tupinambá, segundo Ortega (2004).



caminhada «para exigir de volta suas terras e *seu manto sagrado, símbolo da identidade étnica dos Tupinambá de Olivença*» (SOUZA, 2000 - grifos nossos).

Para esses índios Tupinambá, o manto era usado em rituais que visavam reafirmar a identidade desse povo, provendo-o de força, tanto contra os inimigos, como para garantir sua sobrevivência histórica e espiritual. Para os Tupinambá, a perda desse manto teve, como consequência, o enfraquecimento e o posterior declínio desses índios. Para Souza ([2000...]), a razão principal que motivou os Tupinambá de Olivença a reivindicar o repatriamento desse manto tem relação, justamente, com a necessidade de reaver a força que esse artefato ritualístico lhes fornecia.

Uma grande parte dessa controvérsia etnográfica e histórica consiste justamente nesse ato de reconhecimento, em que rememoração e imaginário desempenham um papel decisivo. Especialmente, tendo com efeito de horizonte e sustentação um mito fundador (CHAUI, 2001), e confrontado ao fato de que este manto, em particular, é, com grande probabilidade histórica, originário dos Tupinambá de Pernambuco.

Surgiram, então, dois problemas específicos que precisavam ser resolvidos com prioridade. O primeiro, de ordem jurídica, referente ao sujeito da ação e que deveria ser o beneficiário da mesma. Conquanto já tivesse havido manifestações reivindicatórias pela repatriação do manto Tupinambá, no passado, foi durante as comemorações dos 500 anos de descobrimento do Brasil que mais efetivamente (e com mais ressonância nos meios de comunicação), os representantes indígenas interpelaram os governantes e os dirigentes do Museu de Copenhagen para que repatriassem o manto, devolvendo-o a seus legítimos donos. E esta foi a questão nodal do problema. O segundo, de natureza técnica, diria respeito ao local apropriado à conservação do manto restituído.

Conhecendo a organização social dos Tupinambá, centrada na autonomia de cada aldeia, sua dispersão territorial e seu senso de unidade social, sabe-se, no entanto, que esses índios enquanto grupo tribal foi considerado extinto no século XVIII. Sabe-se, também, que o manto – objeto da disputa de repatriação e restituição – era um objeto do século XVI, e que, muito provavelmente, deveria ter pertencido a um pajé caeté de Pernambuco. Assim sendo, poderíamos considerar os atuais Tupinambá de Olivença, Tupinikin e Caeté, os legítimos descendentes e, por conseguinte, os herdeiros dos antigos Tupinambá e do patrimônio cultural daqueles índios?



A resposta seria parcialmente sim e parcialmente não. Sim» porque, a despeito dessa autonomia das aldeias e da rivalidade bélica e ritualística entre elas, os Tupinambá constituíam linguística e culturalmente um só grupo. Parcialmente não, pelos mesmos motivos étnicos e históricos. Esses grupos atuais que se proclamam remanescentes Tupinambá, tampouco formam uma unidade tribal. Assim, quem seriam os legítimos herdeiros do patrimônio cultural Tupinambá: os Tupinambá da Bahia ou os Tupinikin do Espírito Santo? Os Caeté de Alagoas ou uma entidade genérica e supra-étnica denominada de «índios brasileiros»?

Além do mais, deve ser considerado que se trata de um objeto do século XVI, que integrava a coleção particular de Maurício de Nassau, que a levou consigo ao retornar à Europa. Nós não sabemos como esse manto chegou às mãos de Nassau : oferta de chefe tribal, espólio de guerra, troca ritual, expropriação? Sabe-se, até outras evidências em contrário, que o manto, assim como diversos outros objetos etnográficos ou não (espécimes vegetais, animais e minerais), pertencia legalmente a Maurício de Nassau. Sabe-se, também, que ele teria doado o manto como um monumento/documento, pelo seu inestimável valor simbólico e histórico, e igualmente estético (LE GOFF, 1994) para ser exibido e preservado.

Além da questão acerca da legitimidade da posse, seria preciso responder acerca de quem, dentre os possíveis herdeiros, ficaria com a posse do manto e quem se responsabilizaria pela sua guarda e preservação. Afinal, o Museu de Copenhagem vem desempenhando essa função há mais de 300 anos. Ou, o manto Tupinambá deveria ser restituído ao governo brasileiro, pois, afinal, trata-se de um bem patrimonial de todo o povo brasileiro, um objeto de memória que nos rememora uma parte da história do Brasil, legado de um povo cuja importância etnográfica e histórica é inegável?

Restaria ainda a questão estritamente museística: caso esse objeto venha a ser repatriado, quem se encarregaria de sua guarda e manutenção? Atualmente, os índios não têm condições de infra-estrutura para preservar de forma segura e adequada um objeto tão precioso e frágil de sua cultura. Mas, seguramente, há vários museus públicos no Brasil dedicados à etnografia e que estariam aptos a se responsabilizar por esse raro objeto etnográfico: o Museu Nacional da Quinta da Boa Vista no Rio de Janeiro, o Museu de Arqueologia e Antropologia de São Paulo e o Museu Paraense Emílio Goeldi em Belém.



Nenhum acordo foi até hoje celebrado entre o governo brasileiro (e seus principais representados e interessados, os índios Tupinambá remanescentes) e o Museu de Copenhagen. O fato desse objeto ter sido doado por quem na época era o proprietário, aliado ao tempo em que esse museu detém a posse e a guarda do manto, bem como à extinção do grupo local de onde esse objeto se origina, certamente contribuem para dificultar, ética e juridicamente, qualquer ação reivindicatória de devolução ao Brasil, desse bem patrimonial.

3. Conclusão

A restituição de objetos museísticos é uma questão ética e política, que tem muito a ver com a legitimidade da posse. Atualmente, quando um museu é alvo de uma situação de conflito, de reivindicação de objetos que se encontram em seu acervo, frequentemente sua ação se limita ao que determinam as leis de seu país. Mas, independentemente, da legalidade ou legitimidade dessas reivindicações, ainda permanecem situações ambíguas, do ponto de vista cultural, para a maioria dos museus. A situação é ainda mais complexa, quando a aquisição desses objetos resulta de « procedimentos legais », mas que muitas vezes, trata-se de objetos que foram, historicamente, subtraídos do patrimônio cultural de povos subjugados em um passado longínquo.

Por outro lado, como vimos, o museu é movido por uma espécie de “afã devorador antropofágico”, de cuja força transformadora de sentidos e de produção simbólica, “nenhum tipo patrimonial ou nenhuma forma de atividade humana consegue escapar” (CHAGAS, 2005). Existe um duplo e simultâneo movimento de expropriar os objetos de seus contextos originais e reterritorializá-los e ressignificá-los, seja como um elemento de acervo, seja como um elemento expositivo. Essa característica “devoradora” e “canibal”, Valéry (2005, p. 34) também havia realçado, levando-o a constatar que “tudo acaba na parede ou no mostruário... Penso irresistivelmente na banca de jogo que ganha em todos os lances”.

Como Regina Abreu (2005), acreditamos que o museu é movido por uma antropofagia dos sentidos. Outro aspecto dessa característica intrinsecamente onívora dos museus expõe-se no apego ávido de salvaguarda da memória das reservas técnicas, como já observado por Tostes (2005). O zelo com que tais objetos são cuidados e preservados não deixa dúvida quanto ao “valor de preciosidade” (POMIAN, 1984) de que esses objetos



são patrimonialmente investidos. Diante disso, não é difícil perceber que esse apego ao acervo e a tudo o que ele significa para os museus é um obstáculo, quando se trata de questões ligadas à restituição ou à repatriação de objetos que se encontram em seus acervos. Por isso, mais do que uma questão técnica ou jurídica, processos de devolução estão envoltos em questões de ordem ética e política.

Nos casos referentes ao patrimônio cultural brasileiro, após um longo processo administrativo, o Museu Paulista – e os que julgaram a ação movida pelos Krahô – foi suficientemente ou etnograficamente sensível para concordar com a restituição aos reclamantes do machado de pedra semilunar. Com relação ao manto Tupinambá, a questão é bem mais complexa, pois envolve fatores que vão do técnico ao ético, do etnográfico ao histórico. Ambas as partes são capazes de evocar razões e justificativas bem assentadas na história e no direito.

Os dois casos aqui relatados são emblemáticos. O bom senso deve prevalecer, seja qual for a circunstância. Cabe às partes analisar, com relação ao objeto, qual a melhor solução para o impasse. De um lado, um povo que decide reaver a posse desse objeto e do outro, o museu, que ao fim da ação, faz a devolução do objeto cultural aos Krahô. No segundo caso, dada a complexidade da questão, o impasse permanece e o objeto, ainda sob a guarda do Nationalmuseet de Copenhague, continua sendo preservado e, com isso, reatualizando a presença dos Tupinambá.

ABSTRACT

The question of returning art works, historical and ethnographic objects by museums – a current question demanding reflection - raises more ethical and political aspects than legal or technical ones. That is so because restitution strikes the museums in their very core, that is, the specific way museums deal with memory objects. In Brazil two controversial cases about returning works from Indian ethnographical collections were experienced: one in 1986, due to a Krahô semilunar stone axe which integrated the collection of the Museu Paulista; another one in 2000, about a Tupinambá ritual coat that belongs to the National Museum of Denmark. A returning process involves delicate and complex questions concerning to identity both ethnics and museological, as much as those related to the preservation of cultural heritage. Therefore, museums must be prepared to handle such situations, especially how to recognize the legitimacy of claims regarding ownership. Museums, especially the ethnographical ones, are particularly exposed to such cases as they have direct contacts with the reality of different cultures. The purpose of this paper is to discuss, based on those two cases, the controversial issue concerning claims regarding the restitution of cultural objects which are kept in museums.

Keywords: Collection, Cultural Heritage, Museum, Policy, Restitution



REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. *Museus etnográficos e práticas de colecionamento: antropofagia dos sentidos*. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n.31, 2005, p. 100-125.

ABREU, Regina. *Tal Antropologia, qual museu ?* In: ABREU, Regina; CHAGAS, Mario de Souza; SANTOS, Myriam Sepúlveda dos (orgs.). *Museu, coleções e patrimônios: narrativas polifônicas*. Rio de Janeiro: Garamond-MinC/IPHAN/DEMU, 2007. p. 138-178.

ABREU, Regina. *Patrimônios etnográficos e museus: uma visão antropológica*. In: DODEBEI, Vera; ABREU, Regina (orgs.). *E o patrimônio?* Rio de Janeiro: Contracapa/Programa de Pós-Graduação em Memória Social, 2008. p. 33-57.

CHAGAS, Mário. *Museus: antropofagia da memória e do patrimônio*. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 31, 2005, p. 15-25.

CHAUI, Marilena. *Brasil. Mito fundador e sociedade autoritária*. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.

FAUSTO, Carlos. *Fragmentos de história e cultura Tupinambá: da etnologia como instrumento crítico de conhecimento etno-histórico*. In: CUNHA, Manoela Carneiro da (org.). *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998. P. 381-396.

FERNANDES, Florestan. *A organização social dos Tupinambá*. São Paulo : Hucitec/Brasília : Editora UnB, 1989.

KRAHÔ. Disponível em: <http://pib.socioambiental.org/pt/povo/kraho>. Acesso em 24 mai de 2010.

LE GOFF, Jacques. *História e memória*. Campinas: Ed. da UNICAMP, 1994.

MELATTI, Julio Cezar. *Índios do Brasil*. São Paulo: Edusp, 2007.

ORTEGA, Sheila Christina. *Análise das obras de Lygia Pape*. In: ORTEGA, Sheila. *Lygia Pape: indigenismo e engajamento*. Dissertação (Mestrado), 2004. Instituto de Artes/Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2004. Disponível em: <http://www.sheilaortega.art.br/web/index.php?id=52>. Acesso em 21 ju. 2010. p. 106-161. (cap. 4).

OS KRAHÔ: *sua história, sua cultura e seu povo*. Disponível em: <http://translate> <http://www.eumed.net/libros/2010a/667/Os%20Kraho%20sua%20hi...> Acesso em 15 maio 2010.



XI Encontro Nacional de Pesquisa em Ciência da Informação
Inovação e inclusão social: questões contemporâneas da informação
Rio de Janeiro, 25 a 28 de outubro de 2010

POMIAN, Krysztof. *Coleções*. In: ENCICLOPÉDIA EINAUDI. Vol. 1. *Memória, História*. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1984. p. 51-86.

REDESCOBRIMENTO: Brasil 500 e mais. Artes indígenas. São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo, 2000. (Catálogo da exposição, 2000).

SOUZA, Ricardo Pamfílio de. *Folgedos indígenas na Bahia*. [s.d.e., 2000...] Disponível em:

<http://www.fundacaocultural.ba.gov.br/04/revista%20da%20bahia/Folgedos/folgue.htm>.

Acesso em 21 junho 2010.

TOSTES, Vera Lúcia Bottrel. *O problema das reservas técnicas: como enfrentar apego devorador?* Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 31, 2005, p. 74-81.

VALÉRY, Paul. *O problema dos museus*. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 31, 2005, p. 32-35.

VIDAL, Lux. *As artes indígenas e seus múltiplos mundos*. Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, n. 29, 2001, p. 10-41.