

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE RELAÇÕES INTERNACIONAIS E CIÊNCIAS POLÍTICAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM RELAÇÕES INTERNACIONAIS

Doutorado em Relações Internacionais

Dignidade cultural como despossessão dos objetos culturais:
desafios e soluções alternativas nas devoluções internacionais

Anauene Dias Soares

Março de 2026

BANCA EXAMINADORA DA DEFESA DE TESE

Orientador: Prof. Dr. Antônio Carlos Lessa

Membra Externa: Prof.^a Dr.^a Juliette Marie Marguerite Robichez,
(Centro Universitário Jorge Amado (Unijorge))

Membro Externo: Prof. Dr. Renato Kirchner (PUCCAMP)

Membro Interno: Prof.^a Dr.^a Cristina Inoue (IREL/Unb)

Suplente: Prof.^a Dr.^a Anita Mattes (Università degli studi di Milano)

Às mulheres.

AGRADECIMENTOS

‘Agradecer’ (do latim *gratus*, “grato”) não se reduz a um gesto formal de cortesia, mas constitui um modo de reconhecer aquilo que se nos é dado ao longo do próprio percurso do pensamento. Se pensar é também uma forma de agradecer, então toda investigação se constrói a partir das presenças, diálogos e experiências que tornam possível a abertura de novas compreensões. Neste trabalho, tal reconhecimento estende-se principalmente às experiências práticas e às vivências compartilhadas na área de pesquisa, cujos encontros, trocas e práticas contribuíram de maneira decisiva para a formação das reflexões aqui desenvolvidas. Assim, esta tese é igualmente resultado de um caminho construído em comum, no qual pensamento e experiência se entrelaçam.

A pesquisa acadêmica é sempre atravessada por múltiplas vozes, por gestos de incentivo e por espaços de interlocução que tornam possível o amadurecimento das ideias. A todas essas presenças, manifesto aqui meu sincero obrigado:

Ao meu orientador, Antônio Carlos Lessa, pela confiança na condução desta pesquisa e pela constante abertura ao diálogo, que muitas vezes ultrapassou o âmbito acadêmico e se estendeu também a generosos conselhos ao longo deste percurso.

Ao Thiago Puglieri, pela generosidade e pelo apoio que tornaram possível a realização de um imenso desejo acadêmico: a oportunidade de desenvolver parte desta pesquisa na UCLA.

À Lyssa Stapleton, pela acolhida, pela paciência e pelos valiosos ensinamentos, bem como por me receber como integrante e pesquisadora do *The Waystation Initiative*, na UCLA.

À Renato Kirchner, amigo e filósofo, quem habita junto a mim possibilidades de questionamentos e de compreensões nessa tese que foram se desvelando desde quase sempre.

Ao Jefferson Martins, meu melhor amigo, pela presença constante e generosa com que compartilha seu conhecimento, afeto e dedicação. Sou imensamente grata pelas conversas, pelas leituras trocadas e pelas inquietações que, ao longo da vida, temos compartilhado.

À Márcio Yonamine, meu outro melhor amigo, obrigada pelo apoio constante, pela compreensão diante das ausências e pelo incentivo silencioso, tão fundamentais para que este percurso pudesse ser atravessado com serenidade e boniteza.

À Talita Miotto, irmã escolhida, obrigada por cada palavra de incentivo e por cada abraço que parece entender tudo sem precisar explicar nada. Obrigada por ser presença, por ser inspiração e por escolher caminhar ao meu lado. Você é família que se escolhe.

À Ronaldo Leoni, pela presença na etapa derradeira, ajudando nos achados de referências, com leituras e transformando aquilo que muitas vezes parecia solitário em companhia e comparência.

À minha família pela compreensão diante das exigências do percurso acadêmico, especialmente em relação aos meus não-comparecimentos que sustentou este caminho.

Aos Orixás e à comunidade iorubá, da família Oduduwa, em especial a todos do Osa Meji, pela força do axé compartilhado ao longo desses anos.

Aos funcionários, funcionárias, professores e professoras do programa de pós-graduação do IREL/Unb, pelo apoio constante e pela formação intelectual proporcionada ao longo desta trajetória.

Às colegas, aos colegas de pesquisa e às amigas e aos amigos que compartilharam deste período, pela convivência intelectual e pelo suporte mútuo, que tornaram o processo de pesquisa mais significativo.

Às instituições que tornaram possível o desenvolvimento desta investigação, oferecendo os meios necessários para a realização da pesquisa e o acesso a espaços de estudo e reflexão. Em especial, à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento que viabilizou esta pesquisa e contribuiu para a continuidade da investigação e o fortalecimento da produção científica, bem como pela oportunidade, por meio do Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior (PDSE), de atuar como Pesquisadora Visitante no *Cotsen Institute of Archaeology*, da *University of California*, em Los Angeles.

Por fim, obrigada a todos aqueles que, de alguma forma, fizeram parte deste caminho. Toda pesquisa é também uma forma de relação com o mundo, um exercício de apreensão às culturas, às histórias e às presenças que nos são dadas em forma de compartilhamentos. Esta tese é, portanto, não apenas o resultado de um trabalho intelectual, mas também o relato de um conjunto de encontros que, ao longo do tempo, transformaram o modo de ser de como este olhar se construiu.

Se toda investigação nasce de uma pergunta, ela também se sustenta em uma comunidade de pensamentos. Esta tese é, pois, não apenas o resultado de um esforço individual de reflexão, mas também advém de uma rede de relações intelectuais e afetivas que tornaram possível sua realização. A todos aqueles que, de diferentes maneiras, participaram deste percurso, deixo aqui registrada meu obrigado.

RESUMO

O Direito Internacional do Patrimônio Cultural, embora formalmente estruturado por instrumentos multilaterais e princípios de cooperação internacional, permanece profundamente condicionado por relações assimétricas de poder cultural que influenciam as resistências à devolução de objetos culturais aos seus locais de origem.

Essas assimetrias manifestam-se não apenas na capacidade normativa e institucional dos Estados, mas também na produção de discursos legitimadores, na consagração de narrativas históricas e na própria definição do que pode ser reconhecido como patrimônio cultural. Nesse contexto, o campo patrimonial internacional revela-se como arena de disputas simbólicas, epistêmicas e geopolíticas moldada por processos históricos de expansão imperial e pela consolidação de hierarquias globais de autoridade cultural.

A presente tese tem como objetivo pensar a dignidade cultural como desposseção dos objetos culturais, compreendendo a devolução ao local de origem não como mera transferência formal de titularidade, mas como reintegração relacional de pertencimento e rearticulação de mundos de sentido.

Parte-se da proposição de que as limitações jurídicas das devoluções decorrem da permanência de uma lógica predominantemente proprietária e estatal no direito internacional do patrimônio cultural, estruturada por assimetrias culturais derivadas de processos de imperialismo cultural. Enquanto os objetos culturais forem tratados como bens transferíveis entre instituições, e não como elementos constitutivos de mundos culturais, a dignidade cultural tende a permanecer reduzida a uma categoria retórica.

Metodologicamente, a pesquisa articula o método analítico-descritivo e a fenomenologia hermenêutica heideggeriana. O primeiro permite examinar as resistências contemporâneas às devoluções a partir da análise de instrumentos normativos, práticas institucionais e discursos oficiais, evidenciando como tais resistências se estruturam em dinâmicas de poder, nos limites do *hard law* e nas soluções desenvolvidas no âmbito do *soft law*. A investigação também analisa o papel do *soft power* cultural e da *heritage diplomacy*

na manutenção e gestão de coleções internacionais, bem como a distinção entre diferentes modalidades de devolução, como devolução jurídica, *ethical return*, *voluntary return* e *collaborative return*. O segundo método possibilita investigar os pressupostos ontológicos que sustentam tais resistências, compreendendo o objeto cultural não como coisa disponível, mas como elemento inserido em um mundo relacional de significações culturais.

Os resultados da pesquisa indicam que o objeto cultural não se reduz à condição de bem apropriável, mas constitui elemento participante de um horizonte relacional que envolve comunidade, território, continuidade cultural e práticas plurais. A partir dessa perspectiva, a tese desenvolve o conceito de dignidade cultural não antropocêntrica, entendido como reconhecimento da não equivalência ontológica de determinados objetos culturais cuja perda implica a fragmentação de mundos culturais.

Conclui-se que a devolução de objetos culturais é compreendida como prática de recomposição de vínculos culturais, históricos, simbólicos e existenciais, contribuindo para a formulação de um paradigma de patrimônio multicultural orientado pela relação, pelo pertencimento plural e pela responsabilidade compartilhada.

Palavras-chave: direito internacional do patrimônio cultural; governança global; política de poder; devolução ao local de origem; patrimônio multicultural; objetos culturais; antropocentrismo; dignidade cultural.

CULTURAL DIGNITY AS THE DISPOSSESSION OF CULTURAL OBJECTS: CHALLENGES AND ALTERNATIVE SOLUTIONS IN INTERNATIONAL REPATRIATION

ABSTRACT

International Law of Cultural Heritage, although formally structured through multilateral instruments and principles of international cooperation, remains deeply conditioned by asymmetric relations of cultural power that influence resistance to the repatriation of cultural objects to their places of origin.

These asymmetries manifest themselves not only in the normative and institutional capacities of states but also in the production of legitimizing discourses, the consecration of historical narratives, and in the very definition of what may be recognized as cultural heritage. In this context, the international heritage field emerges as an arena of symbolic, epistemic, and geopolitical disputes shaped by historical processes of imperial expansion and by the consolidation of global hierarchies of cultural authority.

This thesis seeks to conceptualize cultural dignity as the dispossession of cultural objects, understanding the return to the place of origin not as a mere formal transfer of ownership but as a relational reintegration of belonging and a rearticulation of worlds of meaning.

It proceeds from the proposal that the legal limitations surrounding returns derive from the persistence of a predominantly proprietary and state-centered logic within international cultural heritage law, structured by cultural asymmetries resulting from processes of cultural imperialism. As long as cultural objects continue to be treated as transferable goods between institutions, rather than as constitutive elements of cultural worlds, cultural dignity tends to remain reduced to a rhetorical category.

Methodologically, the research combines the analytical-descriptive method with Heideggerian hermeneutic phenomenology. The first allows for an examination of contemporary resistance to returns through the analysis of normative instruments,

institutional practices, and official discourses, demonstrating how such resistance is structured through power dynamics, within the limits of hard law, and through solutions developed within the sphere of soft law. The investigation also analyzes the role of cultural soft power and heritage diplomacy in the maintenance and management of international collections, as well as the distinction between different modalities of return, such as legal restitution, ethical return, voluntary return, and collaborative return. The second method enables an investigation into the ontological assumptions that sustain these resistances, approaching the cultural object not as an available thing but as an element embedded within a relational world of cultural meanings.

The results of the research indicate that the cultural object cannot be reduced to the condition of an appropriable asset but instead constitutes a participating element within a relational horizon that encompasses community, territory, memory, and cultural continuity. From this perspective, the thesis develops the concept of non-anthropocentric cultural dignity, understood as the recognition of the ontological non-equivalence of certain cultural objects whose loss entails the fragmentation of cultural worlds.

It concludes that the return of cultural objects should be understood as a practice of reconstituting historical, symbolic, and existential bonds, contributing to the formulation of a paradigm of multicultural heritage oriented toward relation, belonging, and shared responsibility.

Keywords: International Law of Cultural Heritage; global governance; power politics; repatriation to the place of origin; multicultural heritage; cultural objects; anthropocentrism; cultural dignity.

SUMÁRIO

LISTA DE QUADROS	14
LISTA DE ABREVIACÕES	15
CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS	16
PARTE 1	30
POLÍTICA DE PODER NAS DEVOLUÇÕES DOS OBJETOS CULTURAIS	31
CAPÍTULO 1	33
1.1 Política de Poder: produção de narrativas e dominação simbólica	33
CAPÍTULO 2	42
SOFT POWER	42
2.1 Política de poder como fundamento estrutural do <i>soft power</i> na ordem cultural internacional	42
2.2 <i>Soft power</i> como modalidade estratégica do poder	45
CAPÍTULO 3	48
HERITAGE DIPLOMACY	48
3.1 Estrutura e características da <i>heritage diplomacy</i>	50
3.2 Tipologias analíticas da <i>heritage diplomacy</i>	52
3.3 Devolução do patrimônio cultural como instrumento do <i>heritage diplomacy</i>	55
3.4 Críticas estruturais a <i>heritage diplomacy</i>	65
3.5 Considerações finais	71
PARTE 2	75
SOFT LAW E HARD LAW APLICADOS ÀS DEVOLUÇÕES INTERNACIONAIS DE OBJETOS CULTURAIS	76
CAPÍTULO 4	78
HARD LAW	78
1. <i>Hard law</i> : normatividade vinculante e seus limites no campo do patrimônio cultural	78
CAPÍTULO 5	80
SOFT LAW	80
5.1 <i>Soft law</i> : normatividade flexível, consenso e governança cultural	80
5.2 <i>Soft Law</i> no regime internacional do patrimônio cultural	81
5.3 Natureza e efeitos distintos	82
5.4 Comparando <i>soft law</i> e <i>hard law</i> na devolução internacional de objetos culturais	83
5.5 Considerações finais	85
CAPÍTULO 6	86
A ALTERNATIVE DISPUTE RESOLUTION (ADR) NAS NORMATIVAS INTERNACIONAIS DE PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL: ENTRE HARD LAW E SOFT LAW	86
6.1 Fundamentos normativos da ADR no direito internacional geral	86
6.2 ADR nas convenções internacionais de proteção do patrimônio cultural (<i>hard law</i>)	88
6.3 A centralidade da <i>soft law</i> na consolidação da ADR patrimonial	89
6.4 Lacunas jurídicas entre <i>soft law</i> e <i>hard law</i> na ADR do patrimônio cultural	95
6.5 Limitações e resistências à utilização das ADR na devolução de objetos culturais aos seus locais de origem	96
6.6 As ADRs e as vias contenciosas na devolução internacional de objetos culturais	106
6.7 Considerações finais	108
CAPÍTULO 7	110

REPATRIAÇÃO (<i>REPATRIATION</i>), DEVOLUÇÃO JURÍDICA (<i>LEGAL RETURN</i>) E DEVOLUÇÃO ÉTICA (<i>ETHICAL RETURN</i>) DE OBJETOS CULTURAIS: DISTINÇÕES CONCEITUAIS E NORMATIVAS	110
7.1 Repatriação de objetos culturais	111
7.2 Devolução jurídica de bens culturais	112
7.3 Devolução ética de objetos culturais	113
CAPÍTULO 8	127
<i>OPINIO JURIS SIVE NECESSITATIS</i> E A FORMAÇÃO DO COSTUME INTERNACIONAL NO CAMPO DO PATRIMÔNIO CULTURAL	127
8.1 O vocabulário da devolução ética (<i>ethical return</i>) como vetor de consolidação da <i>opinio juris</i> nas devoluções internacionais de objetos culturais ao seu local de origem	129
CONSIDERAÇÕES FINAIS	132
PARTE 3	135
LUGAR DE ORIGEM E REINTEGRAÇÃO CULTURAL NOS PROCESSOS DE DEVOLUÇÃO	136
CAPÍTULO 9	138
DA ORIGEM ESTATAL À ORIGEM CULTURAL NO DIREITO INTERNACIONAL DO PATRIMÔNIO CULTURAL	138
9.1 O lugar de origem na normativa internacional	139
9.2 Da origem territorial à origem cultural	141
ORIGEM CULTURAL A ESPAÇO DE SIGNIFICAÇÃO: FUNDAMENTOS SIMBÓLICOS DA DEVOLUÇÃO	144
10.1 Entre memória viva e história escrita: lugar de origem como lugares de memória	146
10.2 A devolução como reconhecimento do lugar de origem	150
CAPÍTULO 11	154
DOS LUGARES DE MEMÓRIA AO <i>ETHOS</i>	154
CAPÍTULO 12	166
DO LUGAR DE ORIGEM À PLURALIDADE CULTURAL DO PATRIMÔNIO	166
12.1 Patrimônio cultural e bem cultural: fundamentos e limites do paradigma clássico	169
12.2 Patrimônio multicultural e objeto cultural: emergência de um novo enquadramento	173
12.3 Diversidade cultural como paradigma do patrimônio multicultural	181
12.4 A materialização do patrimônio (multi)cultural intangível em patrimônio (multi)cultural tangível	185
12.5 Do objeto jurídico à experiência cultural situada	189
CONSIDERAÇÕES FINAIS	197
PARTE 4	200
DA CENTRALIDADE DO LUGAR À DESCENTRALIZAÇÃO DO HUMANO: TRANSIÇÃO PARA UMA ONTOLOGIA NÃO ANTROPOCÊNTRICA NAS DEVOLUÇÕES	201
CAPÍTULO 13	205
ALÉM DO PERTENCIMENTO HUMANO: FUNDAMENTOS PARA UMA DEVOLUÇÃO NÃO-ANTROPOCÊNTRICA	205
13.1 Antropocentrismo como estrutura ontológica da modernidade	206
13.2 Antropocentrismo como estrutura fundante do direito internacional	212
13.3 Da objetificação ao desvelamento do patrimônio multicultural	221
13.4 A devolução de objetos culturais sob a crítica fenomenológica ao antropocentrismo	225

CAPÍTULO 14	228
DO PATRIMÔNIO MULTICULTURAL AO FIM EM SI MESMO: A DIGNIDADE PRÓPRIA DO OBJETO CULTURAL	228
<i>CONSIDERAÇÕES FINAIS</i>	244
<i>REFERÊNCIAS</i>	255
<i>ANEXOS</i>	270
ANEXO 1 - Lista Vermelha Brasileira (<i>Red List</i>)	276

LISTA DE QUADROS

Quadro 1 – *Soft law e hard law* na utilização das *Alternative Dispute Resolution* (ADR) para a devolução de bens culturais _____ p. 94 – 96

Quadro 2 – Comparação entre devolução ética, devolução jurídica e repatriação de bens culturais _____ p. 105-106

Quadro 3 - Comparação direta entre patrimônio cultural/bem cultural e patrimônio multicultural/objetos culturais _____ p. 168

LISTA DE ABREVIACÕES

ADR - Alternative Dispute Resolution

CAPES - Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior

CIJ - Corte Internacional de Justiça

CPIA - Cultural Property Implementation Act

ESARBICA - Eastern and Southern Africa Regional Branch / International Council of Archives

EUI – European University Institute

GRULAC - Grupo de Países da América Latina e Caribe

ICA - International Council of Archives

ICLA - International Cultural Law Association

ICOM – International Council of Museums (Conselho Internacional de Museus)

ICOMOS - International Council on Monuments and Sites

IFLA - International Federation of Library Associations and Institutions

NAGPRA - Native American Graves Protection and Repatriation Act

ONU – Organização das Nações Unidas

PDSE - Programa de Doutorado Sanduíche no Exterior

RAM - Responsible Art Market Initiative

UCLA – University of California

UFRJ – Universidade Federal do Rio de Janeiro

UNESCO - United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

UNIDROIT - International Institute for the Unification of Private Law

US - United States

CONSIDERAÇÕES INTRODUTÓRIAS

O Direito Internacional do Patrimônio Cultural, embora formalmente estruturado a partir de instrumentos normativos multilaterais e princípios de cooperação internacional, encontra-se profundamente condicionado por relações assimétricas de poder cultural, colaborando para as resistências praticadas nas devoluções internacionais dos objetos culturais aos seus locais de origem. Essas assimetrias não se manifestam apenas na capacidade normativa ou institucional dos Estados, mas também na produção de discursos legítimos, na consagração de narrativas históricas e na definição do próprio conceito de patrimônio cultural.

O campo patrimonial internacional cultural, portanto, longe de constituir espaço neutro de tutela universal, foi moldado por processos de expansão imperial e consolidação de hierarquias globais (ANGHIE, 2007; GROVOGUI, 2014). Assim, revela-se como arena de disputas simbólicas, epistêmicas e geopolíticas nas quais se decidem quais objetos, práticas e memórias serão reconhecidos como portadores de valor universal e quais permanecerão afastadas. Tais dinâmicas, sobretudo, influenciaram a própria noção de universalidade cultural e a formação de regimes multilaterais de proteção (FRANCIONI, 2008; LENZERINI, 2016).

É nesse íterim que a governança global do patrimônio cultural se estrutura como um arranjo descentralizado de regulação, que opera na ausência de uma autoridade central e se organiza por meio de normas, instituições e práticas compartilhadas entre múltiplos atores (ROSENAU, 1992). Esse sistema se materializa em instrumentos e arenas institucionais que viabilizam a cooperação internacional na circulação de objetos culturais, como convenções multilaterais, a exemplo das de 1970 e 1972 da UNESCO, mecanismos de cooperação e fóruns diplomáticos de negociação.

Todavia, a devolução de objetos culturais ocorre, na prática, no interior de uma governança centralizada, na qual inexistente uma instância decisória universal e vinculante. Nesse cenário, soluções alternativas para além de uma via estritamente jurídica dependem de negociação, diplomacia e instrumentos de *soft law*, conferindo centralidade aos Estados e às

instituições museológicas. Como resultado, os processos de devolução mostram-se frequentemente condicionados por fatores políticos, refletindo interesses estratégicos, simbólicos e institucionais que atravessam as relações internacionais contemporâneas.

A governança global do patrimônio cultural, assim, pode ser compreendida como um arranjo normativo descentralizado e politicamente assimétrico que, ao mesmo tempo, opera como uma ferramenta analítica, apta a orientar a reflexão prática decisória na agenda das devoluções internacionais. Nesse quadro, a devolução de objetos culturais não se configura como uma obrigação automática, mas como o resultado de processos negociados que articulam dimensões jurídicas, relações de poder e demandas por reconhecimento, permitindo identificar, de forma crítica, os critérios, atores e racionalidades que condicionam tanto a formulação quanto a implementação de soluções no âmbito internacional.

É nesse contexto que a noção de dignidade cultural tensiona esse arranjo, ao afirmar que a devolução não se limita à dimensão jurídica, mas envolve também aspectos éticos, simbólicos e de identificação vinculados às comunidades de origem. Observa-se, assim, uma transformação gradual das práticas internacionais, marcada pela intensificação das demandas por devolução, pela valorização de soluções colaborativas e pela crescente inclusão das comunidades de origem como atores legítimos nos processos decisórios.

A dignidade cultural, assim, emerge como um processo que transcende meros interesses econômicos ou estéticos, colocando a preservação do significado cultural no centro das decisões. Esse conceito agrega valor ao reconhecer que certos objetos e práticas culturais possuem uma importância intrínseca que não pode ser reduzida a critérios utilitaristas. Ao se afastar da lógica do valor universal, a dignidade cultural fundamenta novos paradigmas de preservação do patrimônio multicultural, orientando normas e mecanismos que reconhecem significados culturais plurais.

Ela poderia exercer, então, uma responsabilidade ética ao equilibrar poder soberano, devolução e responsabilidade compartilhada, reforçando o respeito pelos patrimônios multiculturais e a legitimidade das políticas globais de preservação. De natureza relacional e ontológica, transcende a dimensão jurídica, ampliando a compreensão do patrimônio cultural para além de critérios meramente legais ou administrativos.

Assim, no âmbito da governança global, o objeto cultural não se reduz a uma mera

coisa apropriável, mas passa a ser compreendido como elemento constitutivo de um complexo mundo de relações que articula comunidades, territórios, pertencimentos e práticas plurais, o que desafia abordagens patrimoniais tradicionais, deslocando-se para uma incorporação de dimensões normativas, simbólicas e relacionais nos processos de regulação, circulação e devolução desses objetos no plano internacional.

Nesse sentido, sua despossessão (devolução ao local de origem) não é apenas um ato jurídico, mas um gesto que permite a recomposição dos significados culturais e simbólicos que lhe são próprios. Quando isolado, o objeto cultural se reduz a mera presença material; quando reintegrado ao seu contexto de origem, retoma seu papel na tessitura existencial, fortalecendo vínculos entre povos e legitimando a dignidade cultural.

Desse modo, o objetivo da pesquisa é pensar a dignidade cultural como fundamento de despossessão dos objetos culturais em âmbito internacional, compreendendo a devolução deles ao seu local de origem. Isso significa não devolver o objeto apenas como transferência formal de titularidade, mas como reintegração de pertencimento plural e rearticulação de mundos de sentido, o que implica romper com a influência do pensamento antropocêntrico que reduz o objeto à condição de coisa disponível.

A dignidade cultural, pois, constitui o eixo estruturante desta tese, podendo, também, indicar direcionamentos éticos nas devoluções; atuar na dimensão ontológica, ao reconhecer os vínculos e significados intrínsecos dos objetos culturais; e se articular à esfera jurídica, oferecendo suporte para aplicações legais e soluções alternativas nas devoluções internacionais. Por exemplo, a devolução de objetos culturais sagrados a comunidades indígenas reconstitui vínculos simbólicos e culturais, mostrando como o conceito articula teoria, prática e direito na reflexão do patrimônio cultural.

Destarte, parte-se da proposição de que a devolução de objetos culturais aos seus locais de origem permanece juridicamente limitada porque o direito internacional do patrimônio cultural ainda opera sob uma lógica predominantemente proprietária e estatal, estruturada por assimetrias culturais advindas de um imperialismo cultural. Sustenta-se que, enquanto os objetos culturais forem tratados como bens transferíveis entre instituições e não como elementos constitutivos de mundos de sentido, a dignidade cultural será reduzida a categoria retórica.

A tese propõe, pois, que a incorporação da noção de dignidade cultural como fundamento de desposseção, entendida como devolução do objeto cultural ao horizonte relacional que lhe confere sentido, pode oferecer base normativa e interpretativa capaz de tensionar essas assimetrias culturais, ampliando as possibilidades jurídicas e institucionais de devolução para além da mera transferência formal de propriedade.

A partir desses aspectos a interlocução entre diferentes campos do conhecimento é fundamental para compreender a complexidade dos objetos culturais, suas redes de relações e sua devolução aos lugares de origem. A interdisciplinaridade permite, portanto, que o Direito e as Relações Internacionais forneçam marcos normativos, diplomáticos e governança; a Filosofia problematize conceitos como poder, dignidade e valor cultural; a Antropologia e a Sociologia revelem vínculos comunitários; e a História situe trajetórias de deslocamento, apropriação e descontextualização, entre outros. Essa convergência enriquece a análise e fortalece o diálogo entre saberes, possibilitando reconhecer os objetos em sua totalidade relacional e orientar práticas de devolução.

Para tanto, a presente tese adota duas metodologias científicas, a saber: o método analítico-descritivo e o método da fenomenologia hermenêutica heideggeriana. A adoção de duas metodologias decorre da complexidade do tema. O método analítico-descritivo permite examinar como as resistências às devoluções se estruturam no plano jurídico e institucional, decompondo categorias como poder soberano estatal e (des)sistematizando práticas e normas vigentes. Contudo, essa análise não alcança os fundamentos mais profundos que sustentam tais resistências. Por isso, incorpora-se a fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger, que possibilita investigar os pressupostos ontológicos sobre objeto, mundo e pertencimento. Assim, a primeira metodologia explica como o problema opera; a segunda interroga porque ele persiste. A articulação entre ambas amplia o alcance crítico da tese. Por fim, a tese não se dedica à análise aprofundada de casos específicos; em vez disso, utiliza exemplos pontuais apenas como recursos ilustrativos, fornecendo elementos empíricos que contribuem para a sustentação e a corroboração das argumentações teóricas apresentadas.

Assim, como orientação metodológica, em um primeiro momento, se tem o método analítico-descritivo para examinar as resistências contemporâneas às devoluções de objetos culturais aos seus locais de origem. Tal método combina duas dimensões complementares: a

analítica, que consiste na decomposição conceitual e estrutural do fenômeno investigado, e a descritiva, voltada à sistematização rigorosa das práticas, discursos e instrumentos normativos atualmente mobilizados no campo do patrimônio cultural (MARCONI; LAKATOS, 2021; GIL, 2022).

Em vista disso, a dimensão descritiva da metodologia consiste na organização sistemática de documentos normativos, políticas institucionais, relatórios oficiais, decisões administrativas e acordos de devolução ocorridos na contemporaneidade. O critério de seleção dos materiais analisados é sua relevância paradigmática e sua capacidade de evidenciar padrões estruturais de resistência (CAMPFENS, 2023). A análise é qualitativa e interpretativa, voltada à identificação de recorrências discursivas, categorias jurídicas predominantes e pressupostos implícitos (GIL, 2022).

Os procedimentos técnicos adotados incluem pesquisa bibliográfica especializada nacional e internacional, análise documental de tratados e relatórios institucionais, exame de discursos oficiais e estudo comparado de modelos de devolução. O tratamento dos dados ocorre por meio de interpretação sistemática, buscando coerência interna, identificação de tensões normativas e reconstrução dos fundamentos conceituais subjacentes às práticas observadas (MARCONI; LAKATOS, 2021).

À vista disso, a devolução de objetos culturais não constitui apenas questão jurídica delimitada por regras positivas, mas fenômeno complexo atravessado por relações de poder, disputas simbólicas, estruturas normativas internacionais e pressupostos ontológicos herdados da modernidade (FRANCIONI, 2011; VRDOLJAK, 2020). O método analítico-descritivo permite, portanto, identificar e examinar as camadas estruturais que condicionam as práticas contemporâneas de devolução (LENZERINI, 2016; CAMPFENS, 2023). A dimensão analítica da pesquisa opera por meio da decomposição do fenômeno da devolução em quatro partes estruturais, divididas em 14 capítulos no total.

A Parte 1 corresponde à política de poder do imperialismo cultural e às assimetrias culturais, articuladas também ao exercício de *soft power*, como o *heritage diplomacy*. A investigação parte do pressuposto de que a constituição dos grandes acervos internacionais e a consolidação de determinadas instituições museológicas ocorreram em contextos de dominação cultural, de ocupação, de missões científicas assimétricas ou de exploração de

vulnerabilidades políticas e culturais (ANGHIE, 2007; HICKS, 2022). Nesse sentido, analisa-se como essas assimetrias culturais continuam a influenciar a definição de critérios de legitimidade, autoridade interpretativa e controle sobre objetos culturais.

A política de poder, nesse contexto, analisado no capítulo 1, não se restringe ao exercício direto de força ou coerção. Ela funciona de maneira difusa e estrutural, moldando práticas jurídicas, decisões institucionais e critérios de legitimidade cultural. O direito internacional, nesse domínio, não atua em um vazio axiológico, mas em um campo atravessado por desigualdades econômicas, exploração de vulnerabilidades políticas e culturais e disputas persistentes por autoridade epistêmica.

O exame do *soft power* cultural, no capítulo 2, permite compreender como a manutenção de coleções e a condução das devoluções se inserem em estratégias de projeção simbólica e diplomática, nas quais o patrimônio cultural funciona como instrumento de influência internacional (NYE, 2004; SMITH, 2024), como pode ocorrer no *heritage diplomacy*, evidenciado no capítulo 3. O *soft power*, conforme formulado por Nye (2004), evidencia que a capacidade de moldar preferências por meio da atração e da consagração simbólica pode ser tão eficaz quanto a coerção direta.

No âmbito do patrimônio cultural, essa dinâmica manifesta-se na construção de prestígio internacional por meio de museus, listas patrimoniais e políticas de reconhecimento cultural (SMITH, 2024; HARRISON, 2023). Portanto, a formação de grandes acervos museológicos, a consolidação de instituições culturais de prestígio e a internacionalização de determinados bens como “patrimônio da humanidade” não podem ser dissociadas das dinâmicas do imperialismo cultural e das hierarquias globais que estruturaram a modernidade (HICKS, 2022; SARR; SAVOY, 2018). A circulação internacional de objetos culturais, nesse viés, não pode ser compreendida apenas como intercâmbio cultural, mas como parte integrante de uma política de poder que produziu e reproduziu assimetrias de autoridade epistêmica e legitimidade histórica.

A análise das disputas contemporâneas em torno da devolução dos objetos culturais aos seus locais de origem exige, assim, a compreensão dessas estruturas de dominação que moldaram a circulação de objetos, saberes e narrativas. O imperialismo cultural e as assimetrias de poder cultural não constituem fenômenos periféricos ou meramente morais;

configuram dimensão constitutiva da política de poder no plano internacional (BARKAWI; LAFHEY, 2006). São eles que também explicam tanto a formação de coleções museológicas quanto as resistências atuais à devolução de objetos culturais a seus locais de origem, especialmente quando se trata de objetos vinculados a povos indígenas, originários e comunidades tradicionais, não podendo ser tratadas como questão meramente técnica ou administrativa (VRDOLJAK, 2018; LENZERINI, 2022).

A tese sustenta, ainda, que o patrimônio cultural, longe de constituir domínio neutro, opera como instrumento de *soft power* e integra estratégias contemporâneas de *heritage diplomacy*. A retenção ou devolução de objetos culturais pode funcionar como recurso diplomático, mecanismo de projeção simbólica e meio de construção de prestígio internacional. O *soft power*, logo, não representa mera alternativa ética ao poder coercitivo; pode constituir modalidade sofisticada de reprodução de desigualdades simbólicas, na qual a dominação cultural se exerce pela consagração e pelo reconhecimento seletivo.

A Parte 2 da tese incide sobre os limites do *hard law* internacional, explanado no capítulo 4, aplicável à devolução de bens culturais e soluções alternativas encontradas no *soft law*, tratado no capítulo 5, para a devolução dos objetos culturais ao seu local de origem nas hipóteses de não previsão nas normativas atuais.

A distinção entre *soft law* e *hard law* são eixo central da análise contemporânea do direito internacional do patrimônio cultural. Não se trata apenas de diferenciação terminológica, mas de distinção entre formas de produção normativa, graus de obrigatoriedade jurídica e modalidades de exercício de poder. Enquanto instrumentos convencionais como a Convenção da UNESCO de 1970 e a Convenção do UNIDROIT de 1995 estabelecem obrigações formais vinculantes (UNESCO, 1970; UNIDROIT, 1995), práticas recentes de devolução têm se desenvolvido por meio de mecanismos não contenciosos, negociações diplomáticas e soluções alternativas de controvérsias (CHECHI, 2014; CAMPFENS, 2022), como mecanismos de *Alternative Dispute Resolution* (ADR), abordado no capítulo 6, revelando deslocamento progressivo do contencioso estritamente judicial para modelos cooperativos e processuais.

A pesquisa descreve, assim, a estrutura normativa vigente, destacando aspectos como a irretroatividade de tratados, a exigência de prova de ilicitude e a centralidade estatal na

formulação das reivindicações. Nesse contexto, o *soft law*, como os *Alternatives Disputes Resolutions* (ADR), surge como estratégia complementar capaz de fomentar, dentro de seus limites, a formação progressiva de um *opinio juris sive necessitatis*, ao influenciar práticas institucionais e consolidar padrões de conduta por meio de recomendações e códigos éticos, como os *Shared Stewardship and Ethical Returns*, do *Smithsonian*, nos EUA.

Embora careça de força vinculante, o *soft law* pode contribuir para a densificação normativa do regime internacional, tensionando a moldura convencional vigente e estimulando a convergência entre prática estatal e convicção jurídica, elementos formadores do costume internacional. O método analítico é empregado para examinar como tais elementos jurídicos podem operar como mecanismos de contenção ou restrição das devoluções (CHECHI, 2014; LENZERINI, 2016). A dimensão descritiva sistematiza instrumentos normativos e práticas institucionais, evidenciando de que modo a arquitetura jurídica internacional condiciona as possibilidades concretas de devolução.

Nesse cenário, a tese propõe a distinção analítica entre devolução jurídica, *ethical return*, *voluntary return* e *collaborative return* referenciado no capítulo 7. A devolução jurídica ancora-se na legalidade formal e em instrumentos convencionais, subordinando a devolução a critérios estritos de ilicitude e temporalidade (PROTT, 2005; FRANCONI, 2013). A *ethical return* desloca o fundamento da devolução para o plano moral e simbólico, reconhecendo que a posse legal não equivale necessariamente à legitimidade histórica e cultural (VRDOLJAK, 2020; STAHN, 2023). O *voluntary return*, embora apresentado como gesto de boa-fé, pode reforçar desequilíbrios estruturais ao manter nas mãos do detentor o poder decisório sobre a devolução (LENZERINI, 2023). Já o *collaborative return* introduz inflexão qualitativa ao transformar a devolução em processo compartilhado, envolvendo comunidades e Estados de origem desde a definição de critérios até à implementação. (FRANCONI; LENZERINI, 2024; CAMPFENS, 2023).

A repetição de acordos colaborativos baseados em diálogo, consulta prévia e compartilhamento de autoridade, logo, aponta para a formação de uma *opinio juris sive necessitatis* emergente, aludido no capítulo 8 da tese, orientada pela cooperação cultural e pela autodeterminação dos povos, especialmente dos povos indígenas e comunidades tradicionais (ONU, 2007; ONU, 2023). Instrumentos internacionais recentes reafirmam que

o controle sobre objetos culturalmente significativos integra o núcleo da autodeterminação cultural (VRDOLJAK, 2011; LENZERINI, 2022; KOUSH, 2025). Embora ainda não cristalizada como costume internacional plenamente vinculante, essa prática enfraquece a centralidade exclusiva da legalidade formal e reposiciona a ética relacional como fonte material do direito do patrimônio cultural.

Entretanto, mesmo as abordagens colaborativas permanecem frequentemente ancoradas em pressupostos antropocêntricos. O valor do objeto cultural tende a ser referido à sua função como suporte de memória coletiva, identidade cultural ou representação humana (NORA, 1993; HALBWACHS, 2006). A crítica desenvolvida nesta tese sustenta que a superação efetiva das hierarquias patrimoniais exige deslocamento ontológico mais profundo, capaz de questionar a centralidade exclusiva do humano como fundamento último de valor.

Nesse contexto, o conceito de lugar de origem assume papel decisivo. A Parte 3 da tese dedica-se à teoria jurídica do patrimônio cultural e à concepção de bem cultural estruturada na lógica da posse, partindo da centralidade do lugar de origem nas devoluções contemporâneas, debatidos nos capítulos 9, 10, 11 e 12 da tese. A investigação analisa criticamente a permanência de categorias clássicas do direito de propriedade na estruturação do debate patrimonial (VRDOLJAK, 2008; LENZERINI, 2016; PAQUETTE, 2023). Tradicionalmente associado aos “lugares de memória”, como espaços de cristalização de narrativas e identidades coletivas (NORA, 1993), o patrimônio cultural foi compreendido sobretudo como suporte simbólico da memória nacional ou comunitária.

A concepção do lugar de origem, não é compreendido como mera coordenada geográfica ou delimitação estatal, mas como contexto relacional no qual o objeto cultural participa de práticas, narrativas, estruturas de pertencimento e formas de vida (DE CESARI, 2019; HARRISON; ROSE, 2023). Reconhecer o lugar de origem implica admitir que o objeto cultural integra um horizonte simbólico e existencial no qual sua presença ou ausência afeta diretamente o tecido cultural da comunidade. A devolução, portanto, não consiste apenas em deslocamento físico, mas em reintegração relacional e reativação de vínculos interrompidos por processos de dominação cultural e deslocamento forçado. Esta tese, contudo, propõe deslocar essa leitura para entender o lugar de origem como *ethos*, em outros

termos, como horizonte vivido de práticas, valores e formas de existência compartilhadas (HEIDEGGER, 2005).

A autora estabelece, a partir daí, um patrimônio multicultural e um objeto cultural, que deixam, assim, de ser mero repositório de memória para serem reconhecidos como elemento constitutivo de um modo de ser coletivo. Inseridos em uma rede relacional que articula território e continuidade cultural (VRDOLJAK, 2018; HARRISON, 2023), o lugar de origem configura-se, então, como espaço existencial no qual o objeto adquire inteligibilidade e eficácia simbólica. Portanto, a noção de “bem cultural” é examinada como categoria que, ao enfatizar titularidade e posse, tende a enquadrar o objeto cultural dentro de uma lógica patrimonial individual ou estatal, frequentemente desvinculada das relações culturais e comunitárias que lhe conferem sentido.

Nesse ponto, a reflexão dialoga com a ontologia fenomenológica de Heidegger. O objeto cultural não pode ser compreendido apenas como ente simplesmente dado (*Vorhanden*), mas como realidade cujo sentido se revela na inserção em um mundo compartilhado de práticas e significações (HEIDEGGER, 2012). A transição conceitual do patrimônio cultural para o patrimônio multicultural, cada vez mais presente na literatura recente (KIRSHENBLATT-GIMBLETT, 2004; RASSOOL, 2022; SMITH, 2024), aproxima-se dessa compreensão ao reconhecer a coexistência de múltiplos modos de habitar e revelar o mundo. Enfim, o método analítico permite identificar os pressupostos conceituais que sustentam essa estrutura, enquanto a dimensão descritiva evidencia como tais categorias são mobilizadas em devoluções contemporâneas.

Importante observar que a ontologia não se apresenta como solução definitiva para os problemas enfrentados, mas como uma ferramenta analítica de compreensão das relações, tensões e significados que fundamentam a dignidade cultural. Ela é necessária devido à sua capacidade de articular-se diretamente com o conceito de dignidade cultural, servindo como base para compreender a importância da devolução de objetos culturais ao seu local de origem, sem reduzir ou substituir os mecanismos de governança já estabelecidos. Assim, ela não suprime o debate sobre governança; ao contrário, oferece um referencial conceitual essencial para pensar e construir políticas e práticas que reconheçam a singularidade e a não equivalência ontológica dos objetos culturais. Contudo, a ontologia relacional é uma forma

de compreender os modos de ser que se encontram no mundo de forma compartilhada.

A quarta Parte, especificamente no capítulo 13 da tese, disserta sobre a persistência da visão antropocêntrica que marcou a formação moderna do conceito de patrimônio cultural. A pesquisa parte do pensamento de que o patrimônio cultural foi historicamente concebido como instrumento de preservação da memória e identidade humanas (NORA, 1993; LENZERINI, 2016), subordinando o valor do objeto cultural à sua função representativa. Essa matriz antropocêntrica é analisada como estrutura conceitual que influencia tanto políticas de conservação quanto critérios de devolução (HARRISON, 2023). A investigação descreve como o objeto cultural continua a ser tratado predominantemente como suporte de narrativas humanas, e não como elemento inserido em relações ontológicas mais amplas, o que limita a compreensão de sua reintegração ao local de origem como necessidade relacional e não meramente proprietária.

Diante do exposto, a primeira etapa metodológica da tese, orientada pelo método analítico-descritivo, permitiu identificar e sistematizar as resistências contemporâneas às devoluções de objetos culturais aos seus locais de origem, evidenciando como tais resistências se estruturam na política de poder do imperialismo cultural, nas assimetrias culturais e no exercício de *soft power*; nos limites do *hard law* e *soft law* internacional; nas questões atinentes ao lugar de origem e na teoria jurídica do patrimônio cultural fundada na lógica da posse; e na persistência de pressupostos antropocêntricos herdados da modernidade.

Todavia, a descrição e a decomposição dessas estruturas, embora fundamentais, não esgotam o horizonte investigativo da tese. Se o método analítico-descritivo revelou como as resistências operam, torna-se necessário um segundo movimento metodológico capaz de interrogar os fundamentos ontológicos que sustentam tais. É nesse ponto que se introduz a segunda orientação metodológica da pesquisa: a fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger.

A presente tese adota a fenomenologia hermenêutica de Martin Heidegger como orientação metodológica, não como técnica formal, mas como modo de acesso ao fenômeno. Em termos heideggerianos, investigar fenomenologicamente significa “deixar que aquilo que se mostra seja visto a partir de si mesmo” (HEIDEGGER, 2012). Aplicado ao campo do patrimônio (multi)cultural, isso implica não tratar os objetos culturais como meros bens

disponíveis, previamente definidos por categorias jurídicas como propriedade, titularidade ou circulação, mas permitir que se revelem a partir das relações históricas, culturais, simbólicas e existenciais que os constituem.

A fenomenologia hermenêutica, nesse sentido, opera como estratégia de rearticulação crítica frente às resistências identificadas anteriormente. Ao invés de permanecer na lógica da posse ou na centralidade estatal, a investigação busca compreender o objeto cultural como elemento participante da constituição de mundos. O foco desloca-se da materialidade isolada para a rede relacional que sustenta o sentido do objeto no mundo vivido da comunidade de origem, do seu local de origem.

Se o primeiro movimento metodológico examinou o nível estrutural das resistências nas devoluções, o segundo desloca o olhar para o modo de ser do próprio objeto cultural. Nesse horizonte, o objeto cultural não é compreendido como coisa isolada, mas como ente inserido em um mundo de significações. A análise parte do nível ôntico - os processos concretos de circulação, guarda e devolução - para alcançar o nível ontológico, isto é, as estruturas de sentido que tornam possível que determinado objeto cultural seja reconhecido como pertencimento relacional, identificação cultural, sagrada, ancestral, ou, ainda, constitutivo de um modo de vida (HEIDEGGER, 2012).

A tese avança, então, para a formulação de uma perspectiva não antropocêntrica da devolução, fundamentada no conceito da dignidade cultural, também exposto na Parte 4 do trabalho, no capítulo 14. Essa dignidade não implica atribuir racionalidade moral aos objetos, mas reconhecer sua não-equivalência ontológica. Inspirando-se na tradição kantiana, segundo a qual a dignidade designa aquilo que está acima de todo preço, a releitura ontológica aqui proposta sustenta que determinados objetos culturais escapam à lógica da equivalência quando sua perda implica a fragmentação de um mundo compartilhado. Tal perspectiva não atribui racionalidade moral aos objetos, mas reconhece sua não-equivalência ontológica e sua inserção constitutiva em mundos culturais específicos (HEIDEGGER, 2010). Assim, determinados objetos culturais não são intercambiáveis porque não se reduzem à condição de coisas disponíveis; configuram nós de sentido cuja existência participa da continuidade de mundos históricos e culturais específicos.

Essa inflexão metodológica fundamenta o conceito de dignidade cultural não

antropocêntrica desenvolvida na tese. Não se trata de afirmar apenas direitos subjetivos humanos sobre coisas, mas de reconhecer que determinados objetos culturais participam da constituição de mundos, funcionando como núcleos de memória, ritualidade e orientação existencial. A dignidade cultural, portanto, não deriva exclusivamente da vontade estatal ou da titularidade jurídica, mas do pertencimento relacional que vincula objeto, comunidade, território e horizonte simbólico (MATTERN, 2001; LENZERINI, 2016; HARRISON, 2023).

Assim, a metodologia fenomenológica orienta a análise das devoluções não como meros atos administrativos ou diplomáticos, mas como eventos de rearticulação de mundos. A dignidade cultural não antropocêntrica manifesta-se precisamente nesse reconhecimento de que o sentido não é imposto externamente ao objeto, mas emerge da relação viva entre comunidade, território e materialidade. A devolução, portanto, deixa de ser compreendida apenas como correção jurídica e passa a ser interpretada como restauração de um horizonte de sentido no qual o objeto cultural volta a participar da tessitura existencial que o constitui.

A devolução ao local de origem, sob essa perspectiva, não é mera transferência de titularidade, mas reintegração existencial de significados. Trata-se de reconduzir o objeto à totalidade de remissões que lhe confere inteligibilidade, função e presença. A permanência do objeto cultural em seu contexto originário não se fundamenta apenas em direitos identitários ou reivindicações proprietárias, mas na própria estrutura relacional de seu ser.

Por fim, a devolução de objetos culturais, embora represente avanço jurídico e ético relevante, não rompe automaticamente com o paradigma antropocêntrico se permanecer circunscrita à lógica estatal-patrimonial. A transformação efetiva exige repensar o estatuto do objeto cultural, deslocando-o da lógica da posse para uma ontologia da relação e da equivalência para a dignidade cultural. É nesse horizonte que a presente tese se insere: ao articular política de poder, imperialismo cultural, regimes normativos de devolução, lugar de origem e dignidade cultural não antropocêntrica, busca-se contribuir para a formulação de um novo paradigma de patrimônio multicultural, capaz de integrar responsabilidades compartilhadas, pluralidade cultural e reconhecimento ontológico dos objetos culturais como participantes ativos da constituição de mundos compartilhados.

Os resultados da tese indicam que a dignidade cultural possui natureza eminentemente relacional e ontológica, não se esgotando na dimensão jurídica da titularidade

ou do poder soberano estatal. A investigação demonstrou que o objeto cultural não é mera coisa apropriável, mas elemento constitutivo de um mundo de relações que envolve comunidade, território, memória, ritualidade e continuidade histórica e cultural. Nesse sentido, identificou-se que a dignidade cultural não decorre exclusivamente de direitos subjetivos ou de categorias patrimoniais clássicas, mas do pertencimento relacional que vincula o objeto ao seu horizonte originário. Posto isto, o objeto cultural só é plenamente compreensível dentro do mundo de relações que lhe confere significado: quando isolado, é reduzido a simples presença material; quando devolvido, pode novamente participar da tessitura simbólica que o constitui (pertencimento).

Tal compreensão converge com um imperativo ético relacional, na qual a responsabilidade não se fundamenta no poder soberano sobre a coisa, mas na interdependência entre os entes e os mundos que compartilham. A partir dessa inflexão teórica, a autora conclui que a dignidade cultural pode operar como estratégia alternativa para as devoluções, ao deslocar o debate das limitações normativas do *hard law* e das resistências estatocêntricas para um fundamento ético-ontológico capaz de sustentar soluções que transcendam a lógica proprietária. A devolução deixa, assim, de ser apenas cumprimento formal ou concessão diplomática e passa a configurar-se como gesto ético de recomposição de vínculos históricos, culturais e simbólicos, reconhecendo o patrimônio cultural como trama relacional e não como propriedade isolada.

PARTE 1

“I mingle with my peers or no one, and since I have no peers, I mingle with no one.”

A Confederacy of Dunces, de John Kennedy Toole

POLÍTICA DE PODER NAS DEVOLUÇÕES DOS OBJETOS CULTURAIS

O Direito Internacional do Patrimônio Cultural, embora formalmente estruturado a partir de instrumentos normativos multilaterais e princípios de cooperação internacional, encontra-se profundamente condicionado por relações assimétricas de poder cultural¹. Essas assimetrias não se manifestam apenas na capacidade normativa ou institucional dos Estados, mas também na produção de discursos, na legitimação de narrativas históricas e na definição do próprio conceito de patrimônio cultural.

A política de poder, nesse contexto, não se restringe ao exercício direto de força ou coerção, mas opera de maneira difusa e estrutural, moldando práticas jurídicas, decisões institucionais e critérios de legitimidade cultural. Assim, a análise do patrimônio cultural no plano internacional exige o reconhecimento de que o direito não atua em um espaço neutro, mas em um campo atravessado por exploração de vulnerabilidades políticas e culturais, desigualdades econômicas e disputas simbólicas persistentes.

A análise das disputas contemporâneas em torno do patrimônio cultural exige também a compreensão das estruturas de dominação que moldaram a circulação de bens culturais, saberes e narrativas. Nesse contexto, a relação entre política de poder, no imperialismo cultural e nas assimetrias de poder cultural revelam-se centrais para explicar tanto a formação dos acervos museológicos quanto a resistência à devolução de objetos culturais a seus locais de origem. Este capítulo, portanto, sustenta que o imperialismo cultural e as assimetrias de poder cultural não constituem um fenômeno autônomo ou secundário, mas uma dimensão constitutiva da política de poder, responsável por conferir legitimidade simbólica, jurídica e

¹ Por assimetrias de poder cultural entendem-se desigualdades estruturais na capacidade de produzir, legitimar e difundir significados culturais. O conceito aproxima-se da noção de hegemonia cultural desenvolvida por Antonio Gramsci, segundo a qual a dominação se mantém também pela naturalização de determinada visão de mundo como universal (GRAMSCI, 2000). Dialoga igualmente com a ideia de poder simbólico formulada por Pierre Bourdieu, entendida como a capacidade de impor significados e fazê-los reconhecer como legítimos (BOURDIEU, 2010). No plano internacional, tais assimetrias manifestam-se quando certos atores (Estados, instituições culturais ou centros acadêmicos) detêm maior autoridade para definir critérios de valor, autenticidade e reconhecimento cultural, estruturando hierarquias simbólicas que influenciam a circulação, interpretação e legitimação do patrimônio.

epistemológica às relações culturais internacionais.

Para a devolução de objetos culturais, especialmente aqueles provenientes de contextos de assimetrias de poder, como com os povos indígenas e comunidades tradicionais têm sido frequentemente tratada como um problema pontual de política cultural ou de cooperação internacional. Este capítulo parte de uma premissa distinta: tais disputas só podem ser plenamente compreendidas se inseridas em uma análise estrutural da política de poder e de sua manifestação simbólica por meio do imperialismo cultural.

A análise central defendida é que o imperialismo cultural, gerador de assimetrias de poder cultural, não constitui um desvio moral ocasional, mas um mecanismo sistemático de exercício e reprodução do poder, profundamente enraizado na formação do direito internacional, das instituições culturais e das narrativas dominantes, nesse trabalho, será analisado apenas em âmbito internacional.

Assim, o capítulo fornece o fundamento teórico que sustenta a análise empírica posterior da devolução dos bens culturais como instrumentos de *soft power*², especificamente no *heritage diplomacy*, usados na diplomacia cultural como meio de projeção simbólica, construção de prestígio internacional e consolidação de hierarquias globais. O patrimônio cultural, longe de constituir um campo neutro, insere-se nesse jogo de poder, funcionando como recurso diplomático, instrumento de legitimação histórica e mecanismo de distinção civilizatória.

Por fim, a legitimidade cultural não emerge de modo neutro; ela é resultado de disputas simbólicas nas quais certos agentes detêm maior capital econômico, institucional e epistemológico. O *soft power*, sob essa lente, não representa mera alternativa ética ao poder coercitivo; ele constitui modalidade sofisticada de reprodução de desigualdades simbólicas, na qual a dominação se exerce pela consagração.

² A tradução literal livre é “Poder Brando”. No entanto, como é uma terminologia usada internacionalmente em inglês, para fins deste trabalho, manterei o uso dela em inglês também.

CAPÍTULO 1

1.1 Política de Poder: produção de narrativas e dominação simbólica

Na tradição clássica das relações internacionais, a política de poder foi inicialmente concebida em termos de força material. Em sua formulação realista, o poder é compreendido como a capacidade de um Estado influenciar o comportamento de outros, tradicionalmente associada à força militar e à supremacia econômica (MORGENTHAU, 2003). No entanto, o próprio autor reconhece que o poder não se limita à coerção material, incorporando dimensões simbólicas, culturais e ideacionais. Essa percepção abre espaço para compreender a cultura como um recurso estratégico.

A política de poder, nesse sentido, não se limita à imposição pela força, mas opera por meio da produção de consensos, da normalização de hierarquias e da internalização da dominação. A cultura torna-se, assim, um campo privilegiado para o exercício do poder, pois atua no plano das percepções, dos valores e das categorias de pensamento. Essa ampliação conceitual é essencial para entender por que a dominação cultural é frequentemente mais duradoura do que a dominação militar ou econômica.

A política de poder cultural manifesta-se quando Estados e instituições hegemônicas utilizam a cultura como meio de projeção simbólica, construção de prestígio internacional e consolidação de hierarquias globais. O patrimônio cultural, longe de constituir um campo neutro, insere-se nesse jogo de poder, podendo funcionar como recurso diplomático, instrumento de legitimação, não só histórica, e mecanismo de distinção civilizatória.

A teoria do poder simbólico, desenvolvida por Pierre Bourdieu, é usada para compreender por que o imperialismo cultural opera com tamanha eficácia, gerando assimetrias de poder cultural. Ela oferece uma chave analítica central para compreender por que o imperialismo cultural opera com tamanha eficácia e produz assimetrias estruturais no plano internacional. Para o autor, o poder simbólico é definido como “um poder invisível,

que só pode ser exercido com a cumplicidade daqueles que não querem saber que lhe estão sujeitos ou mesmo que o exercem” (BOURDIEU, 2002, p. 7).

Essa formulação revela que a dominação simbólica não depende prioritariamente da coerção material, mas da internalização de esquemas de percepção que tornam a ordem social aparentemente natural. O imperialismo cultural, sob essa perspectiva, não se impõe apenas por meios militares ou econômicos, mas pela universalização de categorias culturais particulares. Em *A dominação masculina*, Bourdieu aprofunda o conceito de violência simbólica ao afirmar que “A violência simbólica é essa violência suave, insensível, invisível para suas próprias vítimas, que se exerce essencialmente pelas vias puramente simbólicas da comunicação e do conhecimento” (BOURDIEU, 2011, p. 7).

Transposta para o plano das relações internacionais, essa ideia permite compreender como determinados centros culturais conseguem impor seus referenciais estéticos, museológicos e jurídicos como universais, por exemplo. A violência simbólica opera quando Estados periféricos e elites locais reconhecem como legítimos os critérios de consagração definidos por instituições centrais. O conceito de campo também é decisivo. Em *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*, Bourdieu sustenta que “A estrutura do campo é um estado da relação de força entre os agentes ou as instituições engajadas na luta” (BOURDIEU, 1996, p. 72).

Aplicado ao campo internacional do patrimônio cultural, isso significa que museus, universidades e organismos multilaterais disputam autoridade para definir o que é patrimônio, autenticidade ou conservação adequada. Essa disputa não é neutra: ela reflete a distribuição desigual de capital cultural³ e simbólico no sistema internacional.

No âmbito das relações internacionais, a leitura bourdieusiana foi desenvolvida

³ O conceito de capital cultural, desenvolvido por Pierre Bourdieu, refere-se ao conjunto de conhecimentos, habilidades, disposições e bens culturais que os indivíduos acumulam ao longo de sua trajetória e que podem ser mobilizados como recursos de distinção e poder social. Bourdieu distingue três formas desse capital: (i) o estado incorporado (*habitus*), relativo às disposições duráveis do corpo e da mente; (ii) o estado objetivado, presente em bens culturais materiais; e (iii) o estado institucionalizado, expresso sobretudo por meio de títulos e diplomas. Esse conceito é central para a compreensão dos mecanismos de reprodução das desigualdades sociais, uma vez que determinados tipos de cultura são socialmente valorizados e legitimados. BOURDIEU, Pierre. *Os três estados do capital cultural*. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (orgs.). *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes, 1998

por Didier Bigo, que observa que o poder simbólico atua por meio da produção de categorias que estruturam o debate internacional. Segundo o autor, “a luta pela definição legítima dos problemas é também uma luta pelo poder” (BIGO, 2011, p. 236). A capacidade de nomear constitui, portanto, forma privilegiada de dominação.

Um exemplo elucidativo dessa dinâmica pode ser observado na forma como determinados objetos culturais são classificados como “patrimônio universal” por grandes instituições multilaterais, como a UNESCO. A inscrição de um bem na Lista do Patrimônio Mundial não é apenas um ato técnico de reconhecimento; ela envolve a consagração de determinados critérios de valor - autenticidade, integridade, excepcionalidade - definidos historicamente a partir de matrizes epistemológicas europeias. Ao estabelecer o que conta como “valor universal excepcional”, a instituição exerce poder de nomeação que estrutura políticas nacionais, redefine prioridades orçamentárias e reorganiza narrativas identitárias.

Outro exemplo pode ser identificado na categorização de bens culturais como “artefatos etnográficos” em grandes museus europeus. Ao serem nomeados dessa forma, objetos provenientes de comunidades africanas ou indígenas são inseridos em uma gramática classificatória que os distingue da chamada “arte clássica” ou “arte universal”. Essa distinção não é neutra: ela estabelece hierarquias simbólicas entre formas de produção cultural. O ato de nomear (arte, artefato, patrimônio, objeto ritual) molda o regime de valor que incidirá sobre o bem e, conseqüentemente, as possibilidades jurídicas e diplomáticas relativas à sua circulação ou devolução, para ilustrar.

Assim, conforme sugere Bigo (2011) a partir da matriz bourdieusiana, a disputa não ocorre apenas no plano material (posse, custódia, circulação), mas no plano da definição legítima do problema: trata-se de saber se estamos diante de um “bem universal”, de um “objeto científico”, de um “patrimônio nacional” ou de um “ente relacional vinculado a uma comunidade específica”. Cada categoria mobiliza efeitos jurídicos, políticos e simbólicos distintos. A luta pela nomeação é, portanto, uma luta pela estrutura do campo internacional e pelas hierarquias que o organizam.

De modo convergente, Loïc Wacquant afirma que o poder simbólico consiste na “capacidade de fazer ver e fazer crer” (BOURDIEU, 2010, p. 7; WACQUANT, 2005, p. 58),

isto é, de moldar as estruturas cognitivas por meio das quais o mundo social é percebido. No caso do imperialismo cultural, trata-se de fazer crer que determinados modelos de gestão cultural ou critérios museológicos são tecnicamente superiores e universalmente válidos.

Um exemplo paradigmático pode ser observado na difusão global do modelo enciclopédico de museu universal, consolidado por instituições como o *British Museum* e o *Louvre*. A narrativa segundo a qual esses museus representariam espaços neutros de preservação da “humanidade” opera como mecanismo de fazer crer que a concentração de acervos provenientes de múltiplos contextos culturais em capitais europeias constitui forma legítima e tecnicamente superior de salvaguarda. O argumento da “capacidade técnica” e da “acessibilidade global” passa a ser percebido como evidência objetiva, e não como produto de uma posição historicamente situada no campo internacional.

Outro exemplo refere-se à padronização internacional de critérios de conservação e autenticidade. Protocolos técnicos difundidos por organismos multilaterais e por grandes centros acadêmicos são frequentemente apresentados como universais, ainda que tenham sido formulados a partir de tradições específicas de restauro material. Comunidades cuja relação com o patrimônio é ritual, espiritual ou dinâmica veem-se pressionadas a enquadrar seus bens em categorias como “integridade física” ou “originalidade material”, internalizando parâmetros que nem sempre correspondem às suas cosmologias. O poder simbólico, nesse caso, atua ao fazer ver como “científico” um modelo particular de racionalidade patrimonial.

Também se pode mencionar o modo como certos objetos são descritos como “coleções científicas” em vez de “bens sagrados” ou “entes ancestrais”. Essa reclassificação produz efeitos cognitivos: transforma vínculos espirituais em dados etnográficos e relações comunitárias em informações museográficas. Ao fazer crer que a descrição científica é a forma mais legítima de conhecimento, o imperialismo cultural reorganiza a percepção do próprio objeto, deslocando-o de uma ontologia relacional para uma ontologia objetificada.

Em todos esses casos, a “capacidade de fazer ver e fazer crer” manifesta-se como poder estruturante do campo internacional do patrimônio. Não se trata apenas de impor práticas, mas de moldar as categorias por meio das quais práticas e valores são avaliados. O

imperialismo cultural, portanto, não opera apenas na esfera material da custódia ou circulação de bens, mas na dimensão cognitiva que define o que é considerado conhecimento legítimo, técnica adequada e valor universal.

É precisamente nesse ponto que a dimensão cognitiva do poder simbólico se converte em estrutura institucional. Quando determinadas categorias de percepção, como universalidade, excepcionalidade ou neutralidade técnica, são amplamente aceitas, elas passam a organizar não apenas discursos, mas também dispositivos formais de reconhecimento. A interiorização dessas classificações cria as condições para que certos agentes e instituições sejam investidos de autoridade legítima para definir padrões, validar narrativas e certificar valores culturais. Assim, o que inicialmente se apresenta como uma disputa pela definição de sentidos transforma-se em uma hierarquia institucionalizada de competências reconhecidas, consolidando posições dominantes no campo internacional do patrimônio cultural.

Essa dinâmica é particularmente evidente na consagração institucional. O capital simbólico, como observa Bourdieu, é “capital reconhecido, legitimado, percebido como legítimo” (BOURDIEU, 2010, p. 108). Grandes instituições culturais internacionais acumulam não apenas recursos materiais, mas reconhecimento global, o que lhes permite influenciar políticas públicas e decisões diplomáticas relativas à circulação e custódia de bens culturais.

Assim, o imperialismo cultural opera como forma sofisticada de dominação simbólica: ele não apenas desloca objetos, mas define significados, critérios de valor e hierarquias de legitimidade. Sua eficácia reside no fato de que transforma uma posição particular - situada, contingente e interessada - em padrão universal. Como sintetiza Bourdieu “o que faz o poder das palavras e das representações é a crença na legitimidade daquele que as pronuncia” (BOURDIEU, 2010, p. 170). Portanto, compreender as assimetrias de poder cultural no sistema internacional exige analisar não apenas fluxos materiais, mas também a estrutura dos campos, a distribuição desigual de capital simbólico e os mecanismos de naturalização que sustentam a dominação. O imperialismo cultural persiste porque opera no nível mais profundo: o da produção do sentido.

Para o autor, assim, o poder simbólico é aquele que se exerce com a cumplicidade involuntária dos dominados, pois se apresenta como legítimo, natural e inevitável. Essa concepção permite estabelecer uma conexão direta com o antropocentrismo moderno. Se o poder simbólico se impõe ao naturalizar determinadas categorias de percepção, o antropocentrismo pode ser compreendido como uma dessas categorias historicamente consolidadas que estruturam o modo dominante de compreender o mundo. Ao apresentar o ser humano, e, de forma mais específica, um sujeito racional abstrato, como medida universal de valor, conhecimento e legitimidade, o antropocentrismo transforma uma perspectiva culturalmente situada em horizonte aparentemente neutro e inevitável.

Assim como ocorre com outras formas de dominação simbólica, sua eficácia reside na internalização: a centralidade do humano passa a ser percebida não como construção histórica, mas como dado ontológico indiscutível. Nesse sentido, o antropocentrismo opera como matriz cognitiva que orienta classificações, hierarquias e critérios de reconhecimento, estruturando inclusive as formas pelas quais cultura, patrimônio e natureza são definidos no campo internacional. Museus, universidades e academias podem também funcionar como instâncias autorizadas de consagração simbólica, então, capazes de definir o que é arte, ciência, cultura ou mesmo patrimônio cultural.

Pierre Bourdieu (2010) demonstra que o poder simbólico consiste na capacidade de impor significados como legítimos, ocultando as relações de força que os sustentam. No contexto do patrimônio cultural, museus internacionais exercem esse poder ao definir categorias, narrativas expositivas e critérios curatoriais que moldam a percepção pública sobre a origem, o significado e a legitimidade da posse dos bens culturais, portanto, na exclusão de outros saberes e narrativas atribuídas pelas próprias comunidades de origem⁴,

⁴ Comunidades de origem são coletividades ou povos que mantêm vínculo histórico, cultural, simbólico, e frequentemente territorial, com determinados bens culturais, sendo reconhecidos como referência primária de pertencimento e legitimidade desses bens. No campo do patrimônio e da museologia, especialmente nos debates sobre devolução, o termo designa os grupos que detêm autoridade cultural para atribuir significado, uso e narrativa ao patrimônio, independentemente da titularidade jurídica formal (ICOM, 2017). Instrumentos de soft law da UNESCO defendem sua participação em decisões sobre salvaguarda, interpretação e devolução, ainda que não sejam sujeitos plenos do direito internacional, tensionando a lógica estatocêntrica da governança patrimonial (UNESCO, 2025; STAHN, 2023). Nas disputas de devolução, seu reconhecimento desloca o foco da titularidade estatal para a legitimidade cultural da posse, de modo que a devolução ao “local de origem” pode significar devolução simbólica, física ou funcional à comunidade culturalmente vinculada ao bem, e não necessariamente ao Estado.

bem como na participação deles na gestão e responsabilidades situadas, de carácter relacional.

A exposição de objetos fora de seus contextos originais, frequentemente acompanhada de narrativas despolitizadas ou universalizantes, contribui para a neutralização dessas hierarquias. Ciraj Rassool (2022, p. 55) afirma “as exposições museológicas continuam a mediar relações desiguais de conhecimento, mesmo quando enquadradas como patrimônio universal”⁵. Ou seja, a musealização pode reproduzir assimetrias de saberes mesmo sob discurso de universalidade. Conforme observado por Edward Said (2007), essas práticas discursivas podem reforçar representações orientalistas, nas quais culturas não europeias são apresentadas como estáticas, exóticas ou pertencentes ao passado.

No campo do patrimônio cultural, esse processo se traduz na apropriação, muitas vezes ilegítimas, classificação e musealização de objetos provenientes dessas sociedades, frequentemente descontextualizados de seus significados sociais, espirituais e políticos. A cultura do dominado é, assim, convertida em objeto de contemplação, enquanto sua condição de sujeito histórico é negada (SAID, 2007).

Assim, o imperialismo cultural manifesta-se pela extração sistemática de objetos, saberes e expressões culturais de povos originários⁶ e comunidades tradicionais posteriormente integrados a museus e coleções científicas do Norte Global ocidental. Esses objetos passam a ser “ressignificados” a partir de categorias eurocêntricas de arte, ciência ou história universal, rompendo seus vínculos com os contextos sociais e cosmológicos de origem.

Dessa forma, a política de poder não se limita à posse material dos bens, mas estende-se à produção de sentidos e à construção de uma suposta memória coletiva internacional.

⁵ Texto original: *museum displays continue to mediate unequal knowledge relations, even when framed as universal heritage.*

⁶ Neste trabalho, a expressão povos originários refere-se às coletividades que mantêm continuidade histórica, cultural e territorial com populações anteriores à formação dos Estados nacionais, correspondendo, no plano jurídico-internacional, ao conceito de povos indígenas, identificado pelo autorreconhecimento (OIT, 1989, art. 1º, §2º). No Brasil, a Constituição Federal reconhece seus direitos originários sobre as terras tradicionalmente ocupadas (BRASIL, 1988, art. 231). No campo das Relações Internacionais, tais povos figuram como atores normativos indiretos, cujas demandas tensionam o estatocentrismo clássico e influenciam regimes internacionais de direitos humanos e patrimônio cultural (ANAYA, 2004).

Essa lógica explica por que a posse de objetos culturais continua a ser defendida em nome da ciência ou da universalidade, mesmo diante de evidências históricas de dominação cultural.

As pesquisas de Bénédicte Savoy (2024) revelam como os museus se tornaram espaços centrais de exercício do imperialismo cultural. A autora demonstra que a constituição de grandes coleções etnográficas foi acompanhada por narrativas de universalismo e preservação, que ocultaram as condições de aquisição. Savoy (2024) destaca que o verdadeiro desequilíbrio não reside apenas na localização física dos objetos, mas no controle das narrativas, da pesquisa e da circulação simbólica desses bens. Nesse sentido, os museus operam como atores diplomáticos, projetando poder cultural no cenário internacional.

À luz dessas análises, o patrimônio cultural emerge como campo privilegiado de disputa política e simbólica. A posse de bens culturais confere não apenas prestígio institucional, mas autoridade para narrar a história, definir identificações e estabelecer hierarquias culturais. A recusa sistemática à devolução de bens culturais revela, contudo, a resistência das potências culturais do Norte Global ocidental em renunciar ao capital simbólico⁷ acumulado historicamente. Conforme destaca Savoy, o debate sobre devolução é, em última instância, um debate sobre redistribuição de poder cultural (SAVOY, 2018).

Essa constatação é crucial para compreender por que a devolução é frequentemente tratada como concessão política, e não como obrigação jurídica ou ética. Portanto, a articulação entre política de poder e imperialismo cultural tem consequências diretas para o direito internacional do patrimônio cultural. Como observa Ana Filipa Vrdoljak (2018), esse campo jurídico foi historicamente estruturado para reconhecer apenas Estados e instituições como sujeitos legítimos, excluindo povos originários, povos tradicionais⁸ e comunidades de

⁷ Capital simbólico (APAGAR) refere-se ao conjunto de prestígio, reconhecimento, legitimidade e autoridade social acumulados por um ator e reconhecidos como tais em determinado campo social. Trata-se de forma de poder que opera por meio do reconhecimento, permitindo “fazer ver e fazer crer” sem recurso direto à coerção (BOURDIEU, 2010, p. 23). No campo das Relações Internacionais, o capital simbólico manifesta-se na reputação e autoridade moral dos Estados e instituições, influenciando agendas e narrativas globais, inclusive em disputas sobre patrimônio cultural e devolução de bens.

⁸ Para os fins deste trabalho, povos tradicionais designam grupos culturalmente diferenciados que se reconhecem como tais, mantêm formas próprias de organização social e utilizam territórios e recursos naturais como condição para sua reprodução cultural, social e econômica, conforme definição do Decreto nº 6.040/2007 (BRASIL, 2007, art. 3º, I). Diferenciam-se dos povos indígenas por não reivindicarem

origem.

Essa exclusão compromete a legitimidade das aquisições museológicas e reforça a assimetria de poder cultural nos processos de devolução. O direito, nesse contexto, não é neutro, mas reflete as relações de poder que presidiram sua formação. A devolução de objetos culturais deve ser compreendida, à luz dessa análise, como também medida de reequilíbrio das relações de poder simbólico e imperativos éticos. A política de poder, assim, transforma-se em dominação cultural ao naturalizar padrões específicos como modelos globais.

O imperialismo cultural manifesta-se, nesse contexto, não apenas pela extração material de objetos, mas pela imposição de regimes de verdade⁹ sobre o que constitui cultura, patrimônio e valor universal (FOUCAULT, 2014; SAID, 1993). A classificação, catalogação e musealização de objetos provenientes de sociedades não do norte global ocidental, como as europeias, frequentemente operaram como tecnologias de poder, deslocando esses objetos de seus horizontes ontológicos próprios e reinscrevendo-os em sistemas epistemológicos ocidentais.

necessariamente anterioridade pré-estatal, embora compartilhem vínculos territoriais e sistemas de saberes próprios. No plano internacional, suas demandas influenciam regimes de patrimônio cultural imaterial e desenvolvimento sustentável, ainda que não sejam reconhecidos como sujeitos específicos do direito internacional (UNESCO, 2025).

⁹ Para Foucault, os regimes de verdade correspondem às formas históricas e sociais pelas quais o que é considerado verdadeiro é produzido, reconhecido e legitimado em uma sociedade, estando intrinsecamente ligados ao poder. Cada sociedade estabelece seus mecanismos para determinar o que pode ser afirmado como verdadeiro, quem tem autoridade para falar e como os discursos e práticas são sancionados (FOUCAULT, 1979, p. 3). Assim, os regimes de verdade não apenas descrevem a realidade, mas estruturam comportamentos, normas e relações sociais, articulando poder, decisão e governança da vida.

CAPÍTULO 2

SOFT POWER

2.1 Política de poder como fundamento estrutural do *soft power* na ordem cultural internacional

A compreensão do patrimônio cultural no sistema internacional requer sua inserção no horizonte mais amplo da política de poder. A ordem internacional contemporânea, ainda que formalmente estruturada por regimes cooperativos e instrumentos multilaterais, permanece atravessada por assimetrias materiais e simbólicas que condicionam a produção normativa e a circulação de bens culturais.

David A. Lake (2011) sustenta que a hierarquia constitui elemento persistente das relações internacionais, ainda que institucionalmente mediada. Para o autor,

hierarquia não é a ausência de ordem, mas uma relação estruturada de autoridade na qual Estados dominantes moldam as regras, normas e expectativas que regem as interações internacionais. Mesmo quando revestida de cooperação institucional, a autoridade permanece distribuída de forma desigual e é exercida estrategicamente. (LAKE, 2011, p. 18, tradução livre).¹⁰

Em termos analíticos, isso implica reconhecer que regimes internacionais de proteção patrimonial não emergem em um campo neutro. Ao contrário, são estruturados por relações de autoridade que influenciam critérios de reconhecimento, definição de valor universal e legitimação de narrativas.

John J. Mearsheimer (2018), por sua vez, enfatiza que as instituições internacionais refletem a distribuição de poder existente. Segundo o autor, mesmo sob o discurso liberal de cooperação, Estados continuam buscando maximizar sua influência e segurança estratégica.

¹⁰ Texto original: *Hierarchy is not the absence of order but a structured relationship of authority in which dominant states shape the rules, norms, and expectations that govern international interactions. Even when cloaked in institutional cooperation, authority remains unevenly distributed and strategically exercised.*

Assim, normas culturais podem coexistir com rivalidades estruturais e cálculos geopolíticos.

Nesse contexto, o patrimônio cultural pode ser compreendido como inserido na economia política da legitimidade. A seleção de bens, a organização de listas internacionais, a circulação museológica e os processos de devolução operam dentro de uma arquitetura de poder que antecede o campo cultural.

Tim Winter (2022) reforça essa leitura ao argumentar que o patrimônio cultural se converteu em infraestrutura geopolítica contemporânea:

O patrimônio cultural hoje funciona como infraestrutura. Ele produz conectividade, reputação e capital geopolítico. O patrimônio é mobilizado para construir alianças, legitimar lideranças e assegurar influência entre regiões. (WINTER, 2022, p. 9, tradução livre).¹¹

De forma indireta, Winter (2022) demonstra que o patrimônio cultural deixou de ser apenas objeto de preservação e passou a constituir recurso estratégico de articulação internacional. A política de poder, portanto, não é externa ao patrimônio; ela conforma seu campo de atuação. Essa formulação pressupõe que bens culturais - incluindo patrimônio histórico, museus e narrativas de identificação - possam ser legitimamente mobilizados como meios para fins políticos externos. O valor da cultura, portanto, é funcional: ela importa na medida em que produz influência.

A crítica sociológica de Pierre Bourdieu se fundamenta que a cultura se converte em capital simbólico quando justamente é mobilizada como recurso de distinção e autoridade. O capital simbólico não é simplesmente prestígio; ele é “o poder de constituir o dado pela enunciação” (BOURDIEU, 2010), isto é, a capacidade de impor como legítima uma determinada visão do mundo, ocultando as relações de força que sustentam tal legitimidade.

Sob a visão bourdieusiana, portanto, a resistência à devolução pode ser compreendida como resistência à perda de capital simbólico acumulado. Grandes museus do Norte Global ocidental, europeus e norte-americanos, consolidaram sua posição no campo cultural internacional a partir da concentração de objetos provenientes de seus locais de origem. A manutenção desses acervos reforça sua posição de centralidade epistemológica e

¹¹ Texto original: *Cultural heritage today functions as infrastructure. It produces connectivity, reputation, and geopolitical capital. Heritage is mobilized to build alliances, legitimize leadership, and secure influence across regions.*

institucional.

Nesse contexto, o *soft power* manifesta-se de maneira particularmente evidente no debate sobre a devolução de objetos culturais. Primeiramente, a preservação é mobilizada como argumento de legitimidade: a capacidade técnica de preservar, restaurar e expor objetos é apresentada como justificativa para sua permanência em instituições situadas nos centros hegemônicos, convertendo infraestrutura material e expertise científica em capital simbólico.

Em segundo lugar, opera-se a universalização do acervo por meio do discurso do “museu universal”, segundo o qual a concentração de bens culturais em grandes instituições internacionais constituiria um serviço prestado à humanidade como um todo, neutralizando ou relativizando as narrativas e as condições assimétricas de aquisição desses objetos.

Por fim, observa-se uma reconfiguração diplomática da própria devolução: quando ocorre, a devolução tende a ser apresentada como gesto voluntário, ato de cooperação ou demonstração de boa vontade, reforçando a imagem moral do Estado ou da instituição detentora. A devolução pode funcionar simultaneamente como resposta parcial a demandas éticas e como estratégia de recomposição da imagem internacional, operando, assim, como um instrumento de *soft power* no interior da governança simbólica global.

2.2 *Soft power* como modalidade estratégica do poder

A partir dessa estrutura, emerge o conceito de *soft power*, formulado por Joseph Nye (2005) que define o *soft power* na capacidade de moldar preferências, percepções e comportamentos de outros atores internacionais por meio da cultura, dos valores políticos e da credibilidade das políticas externas. A influência decorre da identificação e da confiança, não da imposição. Em suas palavras:

O soft power baseia-se na capacidade de moldar as preferências dos outros por meio de apelo e atração. Cultura, valores políticos e políticas externas percebidas como legítimas são recursos centrais do poder brando. (NYE, 2005, p. 11, tradução livre).¹²

O conceito de *soft power* ocupa posição central na teoria contemporânea das Relações Internacionais ao redefinir os modos pelos quais os Estados exercem influência no sistema internacional. Diferentemente das concepções tradicionais de poder, baseadas na coerção militar ou na imposição econômica, o *soft power* refere-se à capacidade de um Estado influenciar outros por meio da atração e da persuasão.

O termo foi desenvolvido por Joseph Nye no final da década de 1980, sendo inicialmente apresentado na obra *Bound to Lead* (1990) e posteriormente consolidado em *Soft Power: The Means to Success in World Politics* (2004). Para Nye, portanto, o poder não se limita ao uso da força ou à oferta de incentivos materiais; ele também pode operar pela construção de legitimidade e admiração. Em definição clássica, o autor afirma que *soft power* é “a capacidade de obter o que se deseja por meio da atração, em vez da coerção ou de pagamentos.” (NYE, 2005, p.81, tradução livre).¹³

A distinção entre *soft power* e *hard power*¹⁴ é fundamental para compreender essa formulação. O *hard power* envolve instrumentos coercitivos, como o uso da força militar, a aplicação de sanções econômicas e outras formas de pressão direta. Segundo Nye (2005, p.

¹² Texto original: *Soft power rests on the ability to shape the preferences of others through appeal and attraction. Culture, political values, and foreign policies seen as legitimate are key resources of soft power.*

¹³ Texto original: (...) *the ability to get what you want through attraction rather than coercion or payments.*

¹⁴ A tradução literal livre é “Poder Rígido”. No entanto, como é uma terminologia usada internacionalmente em inglês, para fins deste trabalho, manterei o uso dela em inglês também.

7). “O *hard power* baseia-se em incentivos (‘cenouras’) ou ameaças (‘porretes’).¹⁵ (tradução livre) Trata-se de um poder baseado na ameaça, na imposição e na capacidade de constranger. Já o *soft power* opera por meio da influência cultural, da diplomacia pública e da legitimidade normativa. Enquanto o primeiro impõe, o segundo atrai; enquanto o primeiro coage, o segundo persuade.

No debate sobre ordem internacional e poder estrutural, Buzan (2023, p. 118, tradução livre) argumenta que “quando as grandes potências temem o declínio, elas recorrem primeiramente aos instrumentos de *hard power* - capacidade militar e alavancagem econômica - para preservar a vantagem estratégica.”¹⁶ O *hard power*, para o autor, aparece como fundamento material das hierarquias sistêmicas, mesmo quando mediadas por instituições multilaterais

De acordo com Nye (2005), três são as principais fontes do *soft power*: a cultura, quando é percebida como atraente por outros povos; os valores políticos, quando são praticados de forma coerente e legítima; e a política externa, quando é vista como moralmente fundamentada e compatível com interesses compartilhados. Assim, elementos como cinema, música, universidades, programas de intercâmbio acadêmico, cooperação científica e diplomacia cultural tornam-se instrumentos relevantes da influência internacional.

Contudo, a literatura recente tem enfatizado que essa forma de poder não opera fora das estruturas hierárquicas. Todd Hall e Patrick James (2025) argumenta que a atração cultural é socialmente construída e depende de capacidades institucionais desiguais. Em sua formulação,

A atração não é um fenômeno natural, mas um efeito socialmente construído, inserido em relações de poder. O que parece admiração é frequentemente estruturado por capacidades desiguais de projetar narrativas e controlar recursos simbólicos. (HALL, 2025, p. 64, tradução livre).¹⁷

¹⁵ Texto original: *Hard power rests on inducements (‘carrots’) or threats (‘sticks’)*.

¹⁶ Texto original: *Hard power continues to anchor international hierarchy even in a formally institutionalized global order.*

¹⁷ Texto original: *Attraction is not a natural phenomenon but a socially constructed effect embedded in power relations. What appears as admiration is often structured by unequal capacities to project narratives and control symbolic resources.*

De modo complementar, Janice Bially Mattern (2001) interpreta o *soft power* como prática discursiva performativa. Para a autora, o poder simbólico não consiste apenas em persuasão, mas em produção de representações que organizam identidades e hierarquias. Assim, a diplomacia cultural torna-se espaço privilegiado de encenação de autoridade.

Segundo um estudo crítico sobre *heritage diplomacy* e *soft power*, há “discrepâncias na definição e na aplicação desses conceitos, incluindo os agentes envolvidos e a natureza do conteúdo mobilizado”¹⁸ (ZANELLA; NEVES JÚNIOR; SILVA, 2024, p. 2, tradução livre), ressaltando o caráter político e organizacional dessas práticas em contextos atuais.

Empiricamente, iniciativas patrimoniais, como restaurações financiadas por agências estatais ou exposições internacionais, muitas vezes funcionam como ferramentas de diplomacia cultural alicerçadas em interesses de política externa. Um estudo recente sobre conservação de patrimônio e diplomacia destaca que projetos como os da *Turkish Cooperation and Coordination Agency* (TİKA) “são utilizados para promover boa vontade e cooperação, fortalecer conexões históricas e ampliar a influência global” (tradução livre)¹⁹ ou seja, potencializar a influência internacional do Estado patrocinador (AKTUNA, 2025).

Embora o *soft power* seja um conceito amplamente mobilizado, sua aplicação prática é objeto de interpretações divergentes e nem sempre claramente distinta da prática de diplomacia cultural. Isso pode levar à sobreposição dos termos e à instrumentalização do patrimônio cultural para fins estratégicos, em detrimento de valores culturais autênticos. Em leitura indireta, pode-se afirmar que o *soft power* constitui modalidade sofisticada da política de poder: não elimina a competição, mas a traduz em linguagem cultural. A influência simbólica, nesse sentido, é inseparável das capacidades materiais que a sustentam.

¹⁸ Texto original: *Discrepancies in the definition and application of these concepts, including the actors involved and the nature of the content mobilized.*

¹⁹ Texto original: *They are used to foster goodwill and cooperation, strengthen historical connections, and enhance global influence.*

CAPÍTULO 3

*HERITAGE DIPLOMACY*²⁰

A noção de *soft power*, formulada por Joseph Nye, estabelece que Estados podem exercer influência internacional não apenas por meio da coerção ou de incentivos econômicos, mas também pela capacidade de atração cultural, pela difusão de valores e pela legitimidade institucional. Cultura, educação, patrimônio cultural e produção simbólica passam a ser compreendidos como recursos estratégicos capazes de moldar preferências e construir consensos no plano global.

Entretanto, à medida que a cultura deixa de ser apenas atributo de identificação cultural interna e pertencimento e passa a ser mobilizada ativamente na arena internacional, observa-se um deslocamento conceitual: do *soft power* enquanto capacidade difusa de atração para formas institucionalizadas e estratégicas de atuação diplomática centradas no patrimônio cultural. É nesse ponto que emerge o campo da *heritage diplomacy*.

Se o *soft power* representa a dimensão estrutural da influência cultural, a *heritage diplomacy* constitui sua operacionalização específica no domínio do patrimônio cultural. Trata-se do uso deliberado de objetos culturais, sítios históricos, práticas memoriais e políticas de preservação como instrumentos de política externa. O patrimônio cultural deixa de ser apenas convergência do conhecimento, de fazeres e modos de ser de determinada comunidade e/ou indivíduo e passa a integrar agendas diplomáticas formais, negociações bilaterais, cooperação técnica, acordos de devolução e estratégias de projeção internacional.

A transição conceitual ocorre, portanto, quando a atração cultural é convertida em política pública estruturada. Enquanto o *soft power* descreve a capacidade de influenciar por meio da cultura, a *heritage diplomacy* descreve como essa capacidade é institucionalmente organizada, negociada e instrumentalizada no campo das relações internacionais. Assim, ela pode ser compreendida como desdobramento especializado do *soft power*, no qual a dimensão simbólica da cultura é mobilizada de maneira sistemática para produzir

²⁰ A tradução literal livre é “Diplomacia Patrimonial”. No entanto, como é uma terminologia usada internacionalmente em inglês, para fins deste trabalho, mantereí o uso dela em inglês também.

reconhecimento, reconfigurar narrativas e construir legitimidade internacional. Nesse processo, o patrimônio cultural torna-se não apenas símbolo de identidades e memórias, mas recurso estratégico, linguagem diplomática e instrumento de gestão de conflitos.

A *heritage diplomacy* configura-se como campo emergente nas relações internacionais contemporâneas, articulando direito internacional do patrimônio cultural, política externa, disputas memoriais e de pertencimento e até de justiça. Embora o termo seja recente na literatura especializada, sua base institucional remonta ao pós-Segunda Guerra Mundial, quando a proteção do patrimônio cultural passou a ser concebida como questão de interesse internacional sob a coordenação da UNESCO.

A internacionalização jurídica do patrimônio cultural consolida-se com a Convenção da Haia de 1954, cujo preâmbulo estabelece que “os danos causados aos bens culturais pertencentes a qualquer povo constituem danos ao patrimônio cultural de toda a humanidade” (UNESCO, 1954). Essa formulação inaugura uma lógica de universalização do valor cultural que tensiona o poder soberano estatal clássico.

Posteriormente, a Convenção do Patrimônio Mundial de 1972 institui a noção de “valor universal excepcional”, determinando que cada Estado deve assegurar a “identificação, proteção, conservação, valorização e transmissão às gerações futuras” do patrimônio cultural situado em seu território (UNESCO, 1972, art. 4º). A consagração desse regime produz efeitos diplomáticos relevantes: a inscrição de bens na Lista do Patrimônio Mundial converte-se em instrumento de reconhecimento simbólico, prestígio internacional e projeção geopolítica.

Nesse contexto, a *heritage diplomacy* emerge como prática que instrumentaliza o patrimônio cultural nas dinâmicas de política externa. Tal instrumentalização dialoga diretamente com a teoria do *soft power* desenvolvida por Joseph Nye, segundo o qual o poder pode ser exercido “por meio da atração, e não da coerção” (NYE, 2005, p. 11). O patrimônio cultural converte-se em ativo estratégico de influência.

Entretanto, como adverte Meskell (2018, p. 5), o patrimônio mundial tornou-se “um campo de disputa política global”, no qual decisões aparentemente técnicas refletem negociações geopolíticas. A *heritage diplomacy*, assim, não se limita à cooperação cultural,

mas opera em zona híbrida entre reconhecimento simbólico, disputa narrativa e estratégia estatal.

3.1 Estrutura e características da *heritage diplomacy*

A *heritage diplomacy* apresenta uma estrutura própria, marcada por elementos que a distinguem tanto da diplomacia cultural clássica quanto da aplicação estrita do direito internacional do patrimônio cultural. Trata-se de um campo híbrido, no qual normas jurídicas, estratégias políticas, disputas de narrativas e demandas éticas se entrelaçam. Suas características estruturantes podem ser compreendidas a partir de quatro dimensões centrais.

Em primeiro lugar, destaca-se a instrumentalização estratégica do patrimônio cultural. O patrimônio cultural deixa de ser concebido apenas como objeto de proteção normativa ou expressão de identificação e pertencimento interno e passa a ser mobilizado como recurso diplomático. Sítios reconhecidos internacionalmente, exposições itinerantes, cooperação arqueológica, programas de capacitação técnica e acordos museológicos convertem-se em instrumentos de projeção externa. Nessa lógica, o patrimônio cultural integra estratégias de legitimidade internacional, construção de reputação e acumulação de capital simbólico. A *heritage diplomacy*, assim, opera no registro do poder de atração, aproximando-se das dinâmicas do *soft power*, na medida em que transforma bens culturais em vetores de influência política e reconhecimento global.

Em segundo lugar, evidencia-se a ambiguidade normativa que caracteriza esse campo. Embora ancorada em convenções internacionais, como a Convenção da UNESCO de 1970, a prática da *heritage diplomacy* frequentemente ultrapassa o plano jurídico estrito. Muitos processos de devolução, cooperação ou circulação de bens culturais não se fundamentam exclusivamente em obrigações vinculantes, mas em negociações políticas bilaterais, memorandos de entendimento e soluções consensuais. Essa zona intermediária entre legalidade formal e compromisso político confere flexibilidade à *heritage diplomacy*, mas também suscita questionamentos quanto à segurança jurídica e à efetividade das reparações, principalmente no que tange os povos originários.

Em terceiro lugar, a *heritage diplomacy* revela a centralidade da memória e da narrativa. As controvérsias patrimoniais não dizem respeito apenas à titularidade jurídica dos bens, mas envolvem disputas sobre pertencimento, origem e significado cultural. Conforme observa Pierre Nora, “os lugares de memória nascem e vivem do sentimento de que não há memória espontânea” (NORA, 1993, p. 13). Isso significa que o patrimônio é sempre produto de seleção, interpretação e institucionalização. A *heritage diplomacy* intervém, portanto, na própria organização da memória coletiva, influenciando quais narrativas são reconhecidas, legitimadas ou silenciadas no plano internacional.

Por fim, destaca-se a interseção entre direito, ética e política externa. Especialmente no campo das devoluções, a *heritage diplomacy* pode incorporar categorias como *ethical return*, *voluntary return* e acordos de *shared stewardship*²¹. Tais mecanismos nem sempre decorrem de obrigação jurídica vinculante, mas também de reconhecimento político e moral, inclusive de dominação cultural. Nesse cenário, a *heritage diplomacy* não se limita à aplicação de normas positivas; ela opera também como espaço de construção de consensos éticos e redefinição de responsabilidades, situando-se na confluência entre poder soberano estatal, reparação e governança cultural global.

²¹ Esses conceitos de *ethical return*, *voluntary return* e acordos de *shared stewardship* serão melhor abordados na Parte 2 do trabalho.

3.2 Tipologias analíticas da *heritage diplomacy*

A sistematização tipológica da *heritage diplomacy* permite compreender a pluralidade de funções que o patrimônio cultural assume no âmbito das relações internacionais. Embora as categorias não sejam estanques e, frequentemente coexistam em um mesmo processo diplomático, elas oferecem instrumento analítico útil para identificar racionalidades predominantes, objetivos políticos e implicações normativas.

3.2.1. *Heritage diplomacy afirmativa*

A *heritage diplomacy* afirmativa orienta-se prioritariamente à projeção de identificação e ao prestígio internacional. Nessa modalidade, o patrimônio cultural é mobilizado como elemento de afirmação simbólica da nação no cenário global. A inscrição de bens na Lista do Patrimônio Mundial sob a égide da UNESCO constitui exemplo paradigmático desse movimento.

O reconhecimento de “valor universal excepcional”, previsto na Convenção do Patrimônio Mundial de 1972, converte-se em selo de legitimidade cultural e em ativo diplomático. A visibilidade internacional decorrente desse reconhecimento impacta políticas de turismo, cooperação cultural e inserção geopolítica.

Sob essa perspectiva, o patrimônio cultural funciona como recurso de construção de reputação e de acumulação de capital simbólico, aproximando-se da lógica do *soft power* formulada por Joseph Nye. A ênfase recai menos sobre conflitos ou controvérsias e mais sobre afirmação positiva de certas identidades, narrativas e contribuição cultural para a humanidade.

3.2.2 *Heritage diplomacy cooperativa*

A *heritage diplomacy* cooperativa fundamenta-se na gestão compartilhada de bens culturais, na cooperação técnica e no intercâmbio institucional. Essa modalidade manifesta-

se em acordos de pesquisa arqueológica, programas conjuntos de conservação, exposições itinerantes e iniciativas de capacitação técnica.

Nesse modelo, o patrimônio cultural é concebido como plataforma de colaboração transnacional. A cooperação pode envolver tanto Estados quanto museus, universidades e centros de pesquisa. Em vez de disputa por titularidade, prevalece a lógica de corresponsabilidade e circulação controlada.

A *heritage diplomacy* cooperativa tende a reduzir tensões políticas e a fortalecer redes institucionais duradouras. Contudo, sua eficácia depende da simetria entre os parceiros e da clareza quanto à distribuição de autoridade interpretativa, acesso aos acervos e benefícios científicos ou culturais derivados da cooperação.

3.2.3 *Heritage diplomacy reparatória*

A *heritage diplomacy* reparatória está relacionada a processos de devoluções éticas de bens culturais. Nessa modalidade, o patrimônio torna-se objeto de reivindicação e negociação voltada ao reconhecimento de circunstâncias, como as históricas e de dominação cultural, consideradas problemáticas ou incompatíveis com padrões contemporâneos normativos.

Diferentemente da via contenciosa judicial, a solução ocorre predominantemente por negociação diplomática. A Convenção da UNESCO de 1970 fornece base normativa para devoluções vinculadas ao tráfico ilícito, mas muitas devoluções recentes fundamentam-se também em argumentos éticos e institucionais.

Essa modalidade envolve revisão de políticas de proveniência, reavaliação de aquisições históricas e redefinição de responsabilidades institucionais. Seu potencial transformador depende da profundidade das reformas estruturais associadas à devolução, incluindo revisão de narrativas expositivas e redistribuição de autoridade cultural.

3.2.4 *Heritage diplomacy estratégica*

A *heritage diplomacy* estratégica ocorre quando o patrimônio cultural é mobilizado em contextos de disputa geopolítica mais ampla. Nessa modalidade, bens culturais, sítios históricos ou políticas de reconhecimento internacional tornam-se instrumentos em negociações multilaterais, disputas territoriais ou afirmações de influência regional.

O patrimônio pode ser utilizado para consolidar presença simbólica em determinadas regiões, reforçar narrativas históricas específicas ou sustentar reivindicações de continuidade cultural. Em alguns casos, decisões no âmbito do sistema da UNESCO tornam-se palco de negociações políticas mais amplas, revelando que o patrimônio cultural opera também como arena diplomática indireta.

Essa modalidade evidencia que o patrimônio cultural não é apenas um bem cultural, mas recurso político inserido em correlações de poder internacionais. A instrumentalização estratégica pode coexistir com objetivos afirmativos ou cooperativos, tornando as tipologias interdependentes.

3.2.5 *Convergência e sobreposição tipológica*

As quatro modalidades não se excluem mutuamente. Um mesmo processo pode combinar elementos afirmativos (projeção identitária), cooperativos (gestão compartilhada), reparatórios (devolução) e estratégicos (negociação política ampliada). A tipologia proposta não pretende compartimentalizar práticas, mas identificar racionalidades predominantes.

A análise tipológica permite, assim, revelar a complexidade estrutural da *heritage diplomacy*: ela oscila entre reconhecimento simbólico, cooperação técnica, reparação institucional e estratégia geopolítica. Compreender essas camadas simultâneas é essencial para avaliar seus efeitos normativos, políticos e culturais no regime internacional do patrimônio.

3.3 Devolução do patrimônio cultural como instrumento do *heritage diplomacy*

A partir de 2015, observa-se uma intensificação significativa das negociações internacionais relativas à devolução de bens culturais transferidos em contextos de conflito, aquisição controversa, assimetria política ou lacunas regulatórias. Esse movimento decorre tanto de reivindicações formais entre Estados quanto de transformações institucionais no campo museológico e de pressões da sociedade civil por maior transparência e responsabilidade na gestão de acervos.

Relatórios recentes da UNESCO (2025) indicam crescimento de acordos bilaterais de devolução, frequentemente fundamentados não apenas na ilegalidade formal da exportação, mas no reconhecimento ético de circunstâncias históricas consideradas problemáticas ou incompatíveis com padrões contemporâneos de justiça cultural. Esse deslocamento amplia o escopo da devolução para além das hipóteses estritamente enquadradas na Convenção da UNESCO de 1970, cuja aplicação tradicional concentra-se na repressão ao tráfico ilícito.

Nesse cenário, a devolução passa a ser concebida como instrumento de reequilíbrio relacional entre Estados e instituições culturais. Savoy (2018, p. 29) sustenta que “a devolução não deve ser entendida como gesto de generosidade, mas como reconhecimento de uma injustiça histórica”. Ainda que a autora desenvolva essa reflexão em contexto específico, a formulação permite compreender a devolução como mecanismo de responsabilidade institucional, e não mera liberalidade diplomática.

De modo convergente, Stah (2023) argumenta que a permanência de determinados objetos em coleções estrangeiras pode representar a continuidade material de práticas históricas assimétricas. A devolução, nesse sentido, assume dimensão simbólica e institucional, implicando revisão de narrativas expositivas, critérios curatoriais e políticas de aquisição.

A *heritage diplomacy* emerge, assim, como arena privilegiada para a gestão dessas reivindicações. Em vez de recorrer exclusivamente a mecanismos judiciais, muitos Estados optam por soluções negociadas, formalizadas por meio de memorandos de entendimento, acordos culturais ou transferências administrativas específicas. Essa via diplomática oferece flexibilidade e preserva relações bilaterais, permitindo soluções adaptadas às particularidades de cada caso.

É no interior dessa modalidade que o patrimônio cultural assume centralidade.

Quando mobilizado diplomaticamente, o patrimônio cultural converte-se em capital simbólico capaz de produzir reputação, confiança e autoridade moral. Essas ações ampliam sua legitimidade simbólica e reforçam sua imagem como parceiro confiável e comprometido com valores universais de proteção cultural.

Contudo, essa flexibilidade também suscita questionamentos. Em primeiro lugar, porque a devolução pode ser incorporada como elemento de política externa estratégica, integrando dinâmicas de projeção internacional e construção de reputação. Nos termos formulados por Joseph Nye, iniciativas culturais podem constituir instrumentos de poder de atração, reforçando a imagem de responsabilidade e cooperação de determinados Estados.

Em segundo lugar, a prevalência de acordos caso a caso pode limitar a consolidação de parâmetros normativos mais gerais. A ausência de precedentes judiciais vinculantes mantém elevado grau de discricionariedade estatal, o que pode gerar assimetrias na solução de demandas semelhantes.

Além disso, a centralidade das negociações interestatais pode reduzir a participação direta de comunidades culturalmente vinculadas aos bens culturais em questão. Ainda que a devolução produza efeitos simbólicos relevantes, sua efetividade cultural depende da incorporação de múltiplos atores no processo decisório, incluindo instituições locais e grupos sociais diretamente relacionados ao patrimônio cultural.

Por outro lado, é inegável que a intensificação das devoluções após 2015 contribuiu para redefinir padrões institucionais e estimular maior diligência na verificação de proveniência. A *heritage diplomacy* tem funcionado como espaço de experimentação, no qual categorias como *ethical return*, *voluntary return* e *shared stewardship (collaborative return)* são progressivamente incorporadas às práticas internacionais.

A devolução de bens culturais, portanto, revela a ambivalência constitutiva da *heritage diplomacy*: pode representar avanço concreto na construção de relações culturais mais equilibradas e transparentes, mas também pode permanecer circunscrita a soluções pontuais, dependentes da vontade política e da estratégia internacional dos Estados envolvidos. O alcance transformador dessas iniciativas dependerá da capacidade de consolidar parâmetros estáveis de responsabilidade institucional, transparência e participação ampliada nos processos de negociação.

Dan Hicks (2022, p. 31), ao analisar os debates contemporâneos sobre devolução dos

Bronzes do Benim, afirma:

A devolução não diz respeito apenas aos objetos. Trata-se de quem detém a autoridade para narrar a história, quem controla a memória e quem define a justiça. Os museus são atores geopolíticos inseridos em estruturas globais de poder. (tradução livre)²²

A citação evidencia que a devolução ultrapassa a dimensão patrimonial estrita e integra disputas por legitimidade internacional. De forma indireta, Hicks demonstra que instituições museológicas participam ativamente de estruturas globais de poder.

Bénédicte Savoy (2024) também destaca o caráter político das devoluções recentes. Segundo a autora, as devoluções operam simultaneamente como reconhecimento histórico e como gesto diplomático,

a devolução de obras de arte africanas tornou-se um ato diplomático. Ela sinaliza mudança, mas também redefine a influência. A devolução cultural opera dentro de um campo de negociação política e de capital simbólico. (SAVOY, 2024, p. 142, tradução livre).²³

Em leitura analítica, pode-se afirmar que o patrimônio cultural funciona como moeda simbólica nas relações internacionais. Sua devolução, empréstimo ou exibição estratégica integra processos de construção de imagem e reposicionamento geopolítico. Um **exemplo** recente envolve o *British Museum*, que foi alvo de críticas em meados de fevereiro de 2026, quando passou a modificar placas e rótulos em sua galeria do Antigo Oriente Médio, substituindo referências ao termo “Palestina” por denominações como “Canaã” em contextos históricos antigos. A mudança, amplamente noticiada entre 15 e 17 de fevereiro de 2026, ocorreu após pressão de um grupo de advogados pró-Israel e desencadeou debates públicos acerca da precisão histórica e da representação cultural (THE GUARDIAN, 2026).

A substituição ou atenuação da referência explícita à “Palestina” foi interpretada por pesquisadores e representantes palestinos como gesto politicamente significativo,

²² Texto original: *Restitution is not only about objects. It is about who has the authority to narrate history, who controls memory, and who defines justice. Museums are geopolitical actors embedded in global power structures.*

²³ Texto original: *the return of African artworks has become a diplomatic act. It signals change, but it also redefines influence. Cultural restitution operates within a field of political negotiation and symbolic capital.*

evidenciando como a terminologia museológica não é neutra, mas participa de disputas diplomáticas e narrativas sobre reconhecimento, soberania e identidade. O episódio ilustra que a curadoria, a classificação e a rotulagem de objetos constituem práticas de poder simbólico: ao definir a origem e o enquadramento histórico de um bem, a instituição influencia percepções internacionais sobre pertencimento e legitimidade territorial. Assim, a gestão expositiva do patrimônio não apenas comunica conhecimento histórico, mas também intervém, ainda que indiretamente, em debates geopolíticos contemporâneos, confirmando que o patrimônio cultural pode operar como instrumento sensível de política internacional.

A instrumentalização do patrimônio cultural implica sua inserção em circuitos organizados de projeção simbólica. Hall e James (2025) observa que a atração cultural requer infraestrutura institucional e controle narrativo, “a atração não é espontânea. Ela requer investimento, instituições, redes de circulação e controle narrativo. A projeção cultural é poder organizado.” (HALL; JAMES, 2025, p. 89, tradução livre).²⁴

Essa observação permite interpretar também exposições itinerantes, acordos de cooperação museológica e *voluntary return* como dispositivos estratégicos de gestão de reputação. Savoy (2023), em análise indireta, demonstra que as políticas de devolução podem redefinir a posição internacional de Estados ao sinalizar reconhecimento histórico e responsabilidade ética. Ao mesmo tempo, tais políticas podem fortalecer liderança normativa e consolidar capital simbólico.

Assim, o patrimônio cultural participa da economia política global como ativo diplomático. Sua mobilização estratégica revela a continuidade da política de poder sob forma simbólica. O patrimônio cultural, quando convertido em recurso diplomático, transforma-se em capital político. A liderança em iniciativas internacionais de preservação pode fortalecer a imagem de responsabilidade global, mas também consolidar autoridade simbólica.

Esse processo pode gerar competição simbólica entre Estados, nos quais a proteção cultural se converte em campo de disputa por legitimidade internacional. A cooperação deixa de ser exclusivamente cultural e passa a integrar estratégias de posicionamento geopolítico.

²⁴ Texto original: *Attraction is not spontaneous. It requires investment, institutions, circulation networks, and narrative control. Cultural projection is organized power.*

Além disso, a seletividade das intervenções revela interesses implícitos: nem todos os patrimônios culturais recebem atenção ou financiamento. Regiões consideradas estrategicamente relevantes tendem a ser priorizadas, evidenciando que a política patrimonial pode acompanhar agendas de segurança e influência.

3.3.1 Patrimônio Arqueológico como Instrumento de Poder Geopolítico

A articulação entre patrimônio cultural e poder geopolítico tornou-se um dos eixos centrais do debate contemporâneo sobre diplomacia cultural. No livro *US Cultural Diplomacy and Archaeology: Soft Power, Hard Heritage*, as autoras, Christina Luke e Morag M. Kersel, demonstram como a arqueologia e a proteção do patrimônio cultural foram mobilizadas pelos Estados Unidos não apenas como política cultural, mas como instrumento estratégico de inserção internacional, especialmente no Oriente Médio, no Mediterrâneo e na América Latina. A obra sustenta que o patrimônio funciona simultaneamente como recurso simbólico e mecanismo material de influência: um *hard heritage* operacionalizado por meio do *soft power*.

Ao transpor a noção de *soft power*, desenvolvida por Joseph Nye, para o campo patrimonial, o livro evidencia que a cooperação arqueológica, os acordos de proteção de bens culturais e os programas de capacitação técnica operam como dispositivos diplomáticos estratégicos.

Segundo as autoras, “a proteção do patrimônio cultural passou a ser incorporada a estruturas mais amplas de política externa, especialmente em regiões consideradas estrategicamente significativas.”²⁵ (KERSEL; LUKE, 2013, p. 84, tradução livre). Essa afirmação indica que a proteção patrimonial não se configura como política neutra, mas como componente de agendas geopolíticas específicas. A arqueologia, nesse contexto, torna-se mediadora entre poder soberano estatal e interesses estratégicos.

A obra examina, por exemplo, acordos bilaterais firmados com base no *Cultural Property Implementation Act* (CPIA)²⁶, destacando como tais instrumentos foram utilizados

²⁵ Texto original: [...] heritage protection became embedded in broader foreign policy frameworks, particularly in regions deemed strategically significant,

²⁶ O *Cultural Property Implementation Act* (CPIA) consiste na legislação federal dos Estados Unidos que internaliza, no plano doméstico, a Convenção de 1970 da UNESCO sobre os meios de proibir e prevenir a

para fortalecer alianças políticas sob a retórica da proteção contra o tráfico ilícito. Em trecho emblemático, afirma-se que “a colaboração arqueológica frequentemente funcionou como uma ponte diplomática, alinhando a proteção do patrimônio à cooperação em segurança.”²⁷ (LUKIN, 2023, p. 112) (tradução livre). A proteção do patrimônio passa, assim, a integrar a arquitetura de segurança internacional.

Na América Latina, a cooperação arqueológica com os Estados Unidos tem sido frequentemente articulada a programas de assistência técnica, capacitação institucional e combate ao tráfico ilícito de bens culturais, especialmente no âmbito do *Cultural Property Implementation Act* (CPIA), instrumento que operacionaliza internamente a Convenção de 1970 da UNESCO. Por meio de memorandos de entendimentos bilaterais, países como Peru, México, Guatemala e Honduras estabeleceram mecanismos de restrição à importação de material arqueológico, intercâmbio de informações e treinamento de agentes aduaneiros e autoridades culturais (UNITED STATES, 1983; U.S. DEPARTMENT OF STATE, 2023).

No caso do Peru, cujo acordo bilateral foi renovado em 2022, a cooperação incluiu apoio técnico a instituições patrimoniais e fortalecimento de mecanismos de controle de exportação de bens pré-hispânicos (U.S. DEPARTMENT OF STATE, 2022). No México, a renovação do acordo em 2023 reforçou medidas de recuperação de peças traficadas e ampliou a colaboração em matéria de fiscalização (U.S. DEPARTMENT OF STATE, 2023). Em países da América Central, como Guatemala e Honduras, programas de capacitação e assistência foram frequentemente vinculados a agendas mais amplas de segurança regional e combate ao crime transnacional, integrando a proteção do patrimônio a estratégias de governança fronteiriça (U.S. DEPARTMENT OF STATE, 2023; UNESCO, 1970).

importação, exportação e transferência ilícitas de bens culturais. Promulgado em 1983 como parte do *Public Law 97-446* e codificado no *Title 19* do *United States Code* (§§ 2601–2613), o CPIA estabelece mecanismos jurídicos destinados a restringir a entrada de bens arqueológicos e etnológicos no território norte-americano quando solicitado por Estados Parte que comprovem risco significativo de pilhagem ou saque sistemático de seu patrimônio. A operacionalização do CPIA ocorre, sobretudo, por meio de acordos bilaterais (*Memorand of Understanding – MOUs*) firmados entre o governo dos Estados Unidos e o Estado requerente. Uma vez celebrado o acordo, são publicadas listas específicas de categorias de objetos protegidos (*Designated Lists*), passando a ser exigida documentação que comprove a exportação lícita do bem cultural do país de origem. Na ausência dessa comprovação, a legislação autoriza a apreensão e eventual devolução do objeto. Em termos jurídicos, o CPIA não cria um regime geral de devolução automática, mas um sistema condicionado de restrição de importação, voltado principalmente à prevenção do tráfico ilícito contemporâneo.

²⁷ Texto original: [...] *archaeological collaboration frequently functioned as a diplomatic bridge, aligning heritage protection with security cooperation.*

Embora tais iniciativas tenham contribuído para a recuperação de objetos e o fortalecimento institucional, críticos regionais sustentam que esses arranjos tendem a privilegiar categorias jurídico-administrativas e modelos museológicos de matriz ocidental, centrados na preservação material e na patrimonialização estatal. Argumenta-se que, nesse processo, cosmologias indígenas e regimes locais de proteção, nos quais objetos culturais são compreendidos como entidades relacionais, espirituais ou territorializadas, nem sempre são plenamente considerados na formulação das políticas.

Além disso, ao vincular a proteção patrimonial a marcos de segurança e política externa, a cooperação pode deslocar o foco da governança cultural comunitária para uma lógica predominantemente estratégica e estatal. Desse modo, a colaboração arqueológica opera simultaneamente como instrumento de preservação técnica e como mecanismo diplomático, revelando a tensão entre proteção patrimonial, poder soberano estatal e pluralidade de regimes culturais de significados.

No caso brasileiro, a diplomacia cultural relacionada ao patrimônio arqueológico é estruturada a partir da participação do país em convenções multilaterais, como a Convenção de 1970 da UNESCO (UNESCO, 1970), bem como de instrumentos internos de proteção, a exemplo do Decreto-Lei nº 25/1937 e da Lei nº 3.924/1961, que dispõem sobre a tutela do patrimônio arqueológico (BRASIL, 1937; BRASIL, 1961). No plano bilateral, o Brasil mantém cooperação técnica com diferentes países para prevenção ao tráfico ilícito e fortalecimento institucional, inclusive por meio de articulações com os Estados Unidos no âmbito do *Cultural Property Implementation Act* (U.S. DEPARTMENT OF STATE, 2023).

Entretanto, a literatura especializada aponta que a *heritage diplomacy* brasileira é atravessada por tensões entre poder soberano científico, cooperação internacional e limitações estruturais de fiscalização, especialmente em áreas sensíveis como a Amazônia e territórios indígenas. Estudos recentes indicam que a proteção de sítios arqueológicos amazônicos enfrenta desafios relacionados à expansão de atividades econômicas, à insuficiência de recursos técnicos e à vulnerabilidade institucional (LUKE; MERKEL, 2013)). Nesse contexto, a cooperação internacional, embora relevante para capacitação e intercâmbio técnico, pode produzir assimetrias de dependência financeira e tecnológica, particularmente quando condicionada a agendas externas de segurança e monitoramento

(WINTER, 2022).

Além disso, debates contemporâneos sobre devolução de bens indígenas latino-americanos evidenciam que a diplomacia cultural brasileira não se limita à projeção externa, mas constitui também espaço de disputa interna por reconhecimento e justiça. Como observa Emma Waterton e Steve Watson (2015, p. 74, tradução livre), os regimes patrimoniais “estruturam quais vozes são autorizadas e quais são relegadas à periferia.”²⁸, o que revela que a negociação sobre devolução e proteção patrimonial envolve não apenas relações interestatais, mas também disputas domésticas sobre autoridade epistêmica e legitimidade cultural. Assim, a *heritage diplomacy* no Brasil opera simultaneamente como instrumento de política externa e como arena interna por reconhecimento e justiça.

Essa instrumentalização revela uma tensão estrutural: enquanto o discurso oficial enfatiza cooperação, preservação e respeito cultural, a prática evidencia assimetrias de poder cultural. O patrimônio cultural é reconhecido como bem universal quando conveniente à política externa dominante, mas permanece subordinado a regimes de controle e certificação definidos por centros hegemônicos.

A crítica contemporânea aponta que a *heritage diplomacy* frequentemente reproduz hierarquias epistemológicas, nas quais Estados do Norte Global ocidental se posicionam como guardiões legítimos da “herança” mundial, enquanto países do Sul e oriente são conditos como espaços de risco, instabilidade ou incapacidade institucional.

A contribuição teórica mais relevante do livro reside na formulação do conceito de *hard heritage*. A autora sustenta que o patrimônio possui materialidade estratégica: sítios arqueológicos, museus, arquivos e coleções não são apenas símbolos, mas infraestruturas de poder. Ao financiar escavações ou restaurar monumentos, Estados consolidam presença institucional, influência acadêmica e autoridade narrativa. Essa perspectiva dialoga com abordagens críticas recentes que identificam no patrimônio cultural um campo de governança global. Nos últimos anos, consolidou-se uma corrente teórica que entende a política patrimonial como parte da reconfiguração da ordem internacional, especialmente diante de conflitos armados, disputas identitárias e reivindicações de devolução.

²⁸ Texto original: [...] *structure whose voices are authorized and whose are rendered peripheral.*

Tim Winter reconhece a relevância da cultura nas relações internacionais, mas critica sua redução ao *soft power*. A principal fragilidade da teoria de Joseph Nye, quando aplicada ao patrimônio cultural, reside em seu pressuposto utilitarista. Ao tratar a cultura como recurso de atração, o *soft power* ignora as assimetrias de produção, apropriação e circulação cultural. Edward Said (2007) demonstra que a produção cultural nunca é neutra: ela está imersa em relações de poder que definem quem representa e quem é representado.

Aplicada ao patrimônio cultural, essa crítica revela que o *soft power* opera como mecanismo de conversão estrutural: transforma cultura em ativo estratégico, o patrimônio deixa de ser apenas expressão histórica, memória e pertencimento para tornar-se instrumento de projeção internacional. Museus, acervos e bens culturais funcionam como dispositivos de autoridade cultural, convertendo reconhecimento estético em capital político; converte dominação histórica em prestígio legítimo, processos coloniais e assimetrias imperiais são reconfigurados como legados universais da humanidade. O acúmulo desigual de bens culturais, muitas vezes decorrente de apropriações ilegítimas, passa a operar como fonte de prestígio internacional, neutralizando a contextualização e conexão com o seu local de origem; naturaliza a concentração de bens culturais, ao apresentar a centralização de acervos em instituições de países hegemônicos como resultado de mérito científico ou capacidade de conservação, o discurso do *soft power* obscurece as condições narrativas e políticas dessa concentração.

Winter propõe uma reconfiguração da *heritage diplomacy* voltada à mediação intercultural, devolução e cooperação horizontal, afastando-se da lógica instrumental de Nye. Para o autor, a *heritage diplomacy* deve ser compreendida como campo de disputa e negociação, e não como simples instrumento de influência (WINTER, 2022). O autor sintetiza essa dimensão ao sustentar que a *heritage diplomacy* constitui “geopolítica por outros meios”, (WINTER, 2019) pois amplia influência sem recorrer à coerção direta. Tal formulação permite compreender que o patrimônio cultural opera como vetor de poder difuso, ainda sendo o meio para se atingir um objetivo maior.

Assim, o patrimônio cultural não pode ser analisado apenas como bem simbólico ou como valor universal abstrato. Ele constitui instrumento de diplomacia estratégica, arena de disputa por poder soberano cultural e mecanismo de construção de legitimidade

internacional. Portanto, a diplomacia cultural contemporânea opera na intersecção entre atração simbólica e materialidade estratégica. O patrimônio funciona como linguagem de cooperação, mas também como tecnologia de influência.

3.4 Críticas estruturais a *heritage diplomacy*

Apesar de seu potencial transformador, especialmente no que concerne à ampliação de canais de diálogo e à flexibilização de soluções para controvérsias patrimoniais, a *heritage diplomacy* é alvo de críticas estruturais consistentes na literatura contemporânea. Tais críticas não se limitam a falhas pontuais de implementação, mas incidem sobre a própria arquitetura normativa, epistêmica e política que sustenta o regime internacional do patrimônio cultural.

3.4.1. *Eurocentrismo normativo e universalismo assimétrico*

Uma das críticas mais recorrentes dirige-se ao eurocentrismo estrutural do regime internacional do patrimônio. As categorias centrais que organizam o sistema - autenticidade, integridade, monumentalidade, excepcionalidade - foram historicamente formuladas a partir de tradições europeias de conservação arquitetônica e patrimonialização estatal.

A própria noção de “valor universal excepcional”, consagrada na Convenção do Patrimônio Mundial de 1972, pressupõe critérios de avaliação cuja genealogia está vinculada a concepções ocidentais de materialidade, permanência e monumentalidade. Como observa Meskell (2018, p. 8), o patrimônio mundial constitui “um projeto político global”, no qual decisões técnicas são atravessadas por disputas diplomáticas e interesses estatais. O universalismo proclamado pelo sistema, portanto, não é neutro: ele opera a partir de parâmetros historicamente situados.

A atuação da UNESCO, ainda que orientada por discurso de diversidade cultural, insere-se em estrutura institucional moldada por esses critérios. Isso significa que práticas culturais cuja lógica constitutiva não privilegia permanência material ou monumentalidade podem encontrar dificuldades de reconhecimento ou tradução normativa adequada.

Tim Winter (2022) sustenta que a *heritage diplomacy* contemporânea funciona dentro de uma “ordem global pós-colonial incompleta”, na qual persistem hierarquias epistêmicas mesmo sob linguagem inclusiva. A crítica não recai apenas sobre resultados específicos, mas sobre a moldura cognitiva que define o que é reconhecível como patrimônio legítimo.

3.4.2 *Redução utilitarista do patrimônio*

A redução utilitarista ocorre quando o patrimônio cultural é absorvido pela

racionalidade estratégica da política externa e passa a ser avaliado segundo sua capacidade de produzir ganhos diplomáticos, e não segundo sua densidade histórica, simbólica ou comunitária.

O conceito de *soft power*, desenvolvido por Joseph Nye, é central para compreender essa dinâmica. Para Nye (2024), a influência internacional pode derivar da “atração” e da legitimidade cultural, não apenas de coerção ou incentivos materiais. Quando transposto ao campo patrimonial, o patrimônio cultural converte-se em recurso de atração, projeção reputacional e construção de imagem internacional (NYE, 2005).

O problema emerge quando essa lógica instrumental se sobrepõe à dimensão ética do bem cultural. Como observa Lynn Meskell (2018), o regime internacional do patrimônio cultural opera frequentemente como arena de governança global na qual valores culturais se articulam a interesses políticos e econômicos. O reconhecimento patrimonial não é neutro; ele integra estratégias estatais de visibilidade e autoridade normativa. (MESKELL, 2018) Nessa perspectiva, devoluções negociadas, empréstimos de longo prazo ou acordos de cooperação podem funcionar como gestos diplomáticos calculados, destinados a produzir capital simbólico. O critério decisório desloca-se da pergunta “o que é certo?” para “o que é estrategicamente vantajoso?”. A circulação do patrimônio cultural passa a responder a imperativos de estabilidade diplomática, reciprocidade política ou gestão de imagem internacional.

Além disso, como argumenta Tim Winter (2022), a *heritage diplomacy* contemporânea integra uma economia global de circulação cultural na qual cooperação e influência caminham lado a lado. O patrimônio torna-se parte de uma infraestrutura simbólica de governança internacional. A consequência é que sua proteção e mobilização passam a ser estruturadas por lógicas de performance diplomática. Assim, a redução utilitarista não significa ausência de benefícios, ela pode gerar acordos, cooperação técnica e visibilidade internacional, mas implica subordinar o patrimônio cultural à racionalidade estratégica do Estado.

3.4.3 Deslocamento da centralidade normativa

Outro problema estrutural refere-se ao deslocamento da centralidade normativa das comunidades culturalmente vinculadas para o Estado enquanto sujeito exclusivo da negociação. A *heritage diplomacy* é, em regra, conduzida por Ministérios das Relações Exteriores, comissões intergovernamentais ou autoridades nacionais. O diálogo formal ocorre entre Estados soberanos. Comunidades locais, grupos culturais ou coletividades vinculadas ao bem cultural raramente ocupam posição decisória equivalente.

Esse arranjo reproduz a lógica clássica do direito internacional público, centrada no Estado como sujeito primário. Contudo, o patrimônio cultural não é apenas bem jurídico estatal; ele constitui elemento de pertencimento de significados e memorial de indivíduos e grupos específicos. Quando a negociação se limita ao plano interestatal, ocorre uma desvinculação entre titularidade jurídica e pertencimento cultural.

Dan Hicks (2022) enfatiza que transformações efetivas no campo patrimonial exigem mudanças estruturais na governança institucional, e não apenas rearranjos diplomáticos. A ausência de participação substantiva de povos originários e das comunidades envolvidas revela uma assimetria decisória: o patrimônio cultural é negociado como objeto de política externa, não como expressão viva de pertencimento, significados e autodeterminação.

Lynn Meskell (2018) também demonstra que o sistema internacional de patrimônio cultural molda critérios de reconhecimento a partir de categorias técnicas e burocráticas que frequentemente distanciam o processo decisório das experiências vividas pelas comunidades. O patrimônio cultural passa a ser delimitado segundo parâmetros administrativos globais, e não segundo narrativas culturais próprias.

O resultado é uma inversão normativa: o sujeito diplomático (o Estado) assume protagonismo, enquanto o sujeito cultural (a comunidade de origem) torna-se periférico. O bem cultural deixa de ser reconhecido prioritariamente como dimensão constitutiva de significados e transforma-se em objeto de transação política.

Essa crítica revela uma tensão fundamental: a *heritage diplomacy* pretende promover diálogo e reconciliação, mas pode reproduzir uma estrutura decisória verticalizada. Sem mecanismos robustos de participação e consulta efetiva, correndo o risco de consolidar uma governança patrimonial centrada no poder soberano estatal, e não na pluralidade de sujeitos e objetos culturais.

3.4.4 *Substituição da justiça por pragmatismo diplomático*

Outra crítica estrutural refere-se à prevalência da via diplomática em detrimento de soluções judiciais potencialmente mais robustas. A *heritage diplomacy* privilegia acordos bilaterais, memorandos de entendimento e soluções caso a caso, evitando frequentemente a judicialização internacional. Essa opção possui vantagens evidentes - flexibilidade, preservação de relações políticas, rapidez procedimental -, mas pode produzir efeitos normativos limitados. Ao evitar decisões judiciais vinculantes, o sistema mantém elevado grau de discricionariedade estatal e impede a consolidação de precedentes claros que redefinem obrigações estruturais.

A Convenção da UNESCO de 1970 estabelece mecanismos de cooperação para devolução em casos de tráfico ilícito, mas sua aplicação depende da internalização e da vontade política dos Estados. A diplomacia, ao substituir o contencioso, pode mitigar conflitos imediatos sem necessariamente consolidar transformações normativas profundas. Nesse sentido, a crítica aponta que a *heritage diplomacy* tende a converter questões estruturais de responsabilidade histórica em negociações pragmáticas calibradas segundo conveniência política.

3.4.5 *Reprodução de assimetrias estruturais*

Mesmo quando orientada à devolução ou à cooperação, a *heritage diplomacy* pode reproduzir assimetrias institucionais e políticas. Em vez de transferência definitiva de titularidade ou autoridade interpretativa, muitas soluções consistem em empréstimos de longo prazo, acordos condicionados ou modelos de gestão compartilhada nos quais o controle permanece concentrado em instituições de maior poder econômico e técnico.

Essa dinâmica pode manter dependências estruturais: Estados ou instituições com maior capacidade financeira e infraestrutura continuam a exercer influência decisiva sobre conservação, exposição e circulação dos bens culturais. A devolução formal não implica necessariamente redistribuição substantiva de autoridade cultural. Além disso, a centralidade das negociações interestatais reproduz a lógica westfaliana do direito internacional. Comunidades diretamente vinculadas aos bens culturais frequentemente participam de forma

indireta ou consultiva, mas não como sujeitos plenos da negociação. A *heritage diplomacy*, assim, pode reafirmar o protagonismo estatal em detrimento de pluralidade de atores culturais.

3.4.6 Fetichização do objeto cultural

Outra crítica fundamental incide sobre a persistência da lógica objetual. O patrimônio cultural continua frequentemente tratado como ativo estratégico, mensurável e negociável, deslocado das redes sociais, espirituais e simbólicas que lhe conferem significado. Hicks (2022, p. 19) observa que “a descolonização (ler como despossessão) dos museus exige transformação estrutural das relações de poder”. Ainda que a formulação esteja inserida em debate específico, ela aponta para questão mais ampla: a devolução de objetos, isoladamente, não altera necessariamente as estruturas institucionais que definem critérios de legitimação, interpretação e circulação cultural.

Quando o foco permanece no objeto, sua titularidade, seu local de guarda, sua exposição, se corre o risco de reduzir o patrimônio cultural a bem transferível, ignorando sua dimensão relacional. A *heritage diplomacy* pode, assim, reforçar uma perspectiva materialista do patrimônio cultural, mesmo quando adota linguagem de reconhecimento cultural.

3.4.7 Gestão simbólica do conflito

A crítica estrutural mais abrangente sustenta que a *heritage diplomacy* pode funcionar como tecnologia sofisticada de gestão simbólica de conflitos. Ao canalizar reivindicações para fórmulas diplomáticas negociadas, o sistema preserva estabilidade política e reputação internacional, ao mesmo tempo em que absorve tensões. Isso não significa que a *heritage diplomacy* seja inerentemente conservadora, mas que seu funcionamento depende da mediação entre transformação e estabilidade. A busca por soluções consensuais tende a evitar rupturas normativas radicais, privilegiando mudanças graduais e negociadas. Winter (2022) destaca que o campo opera sob estrutura global ainda marcada por desigualdades e por distribuição assimétrica de recursos institucionais. A linguagem de cooperação pode coexistir com persistência de hierarquias epistêmicas e materiais.

A *heritage diplomacy* situa-se, portanto, em terreno ambivalente. Seu potencial emancipatório é real: amplia espaços de negociação, estimula revisão de políticas institucionais e promove maior circulação internacional de bens culturais. Contudo, suas limitações estruturais não podem ser ignoradas. O eurocentrismo normativo, o pragmatismo diplomático, a reprodução de assimetrias e a fetichização do objeto indicam que a transformação efetiva do regime internacional do patrimônio exige não apenas acordos pontuais, mas reconfiguração epistemológica e institucional mais profunda. A crítica estrutural não implica rejeição da *heritage diplomacy*, mas demanda vigilância teórica constante: é preciso avaliar se cada prática concreta promove redistribuição efetiva de autoridade cultural ou se apenas reacomoda tensões dentro da arquitetura existente do poder global.

3.5 Considerações finais

A *heritage diplomacy* situa-se na interseção entre soberania estatal, memória coletiva e justiça reparadora. Ela representa um campo dinâmico no qual bens culturais deixam de ser apenas objetos de tutela administrativa para se tornarem instrumentos de diálogo, negociação e redefinição de vínculos políticos e simbólicos entre Estados e comunidades.

Ao ampliar canais diplomáticos, por meio de acordos bilaterais, comissões técnicas, retornos voluntários e regimes de gestão compartilhada, a *heritage diplomacy* contribui para a construção de soluções negociadas que frequentemente se mostram mais céleres e politicamente viáveis do que a via judicial internacional. Nesse sentido, opera como tecnologia sofisticada de gestão de conflitos culturais, capaz de produzir reconhecimento simbólico e reconstruir relações institucionais tensionadas.

Entretanto, um dos vetores centrais dessa dinâmica contemporânea é o *soft power*. O conceito, formulado por Joseph Nye (2005), refere-se à capacidade de influenciar outros atores por meio da atração, da legitimidade e da persuasão simbólica, em contraste com coerção ou incentivos materiais. No campo patrimonial, o *soft power* manifesta-se na promoção internacional de museus, exposições itinerantes, devoluções negociadas, candidaturas a listas de reconhecimento global e iniciativas de cooperação cultural.

A *heritage diplomacy*, nesse sentido, converte o patrimônio em ativo reputacional. Estados que promovem devoluções voluntárias, firmam acordos de gestão compartilhada ou lideram iniciativas multilaterais de proteção cultural frequentemente reforçam sua imagem como atores responsáveis e comprometidos com valores universais. A *heritage diplomacy* torna-se, assim, parte integrante da política externa cultural, ampliando capital simbólico e credibilidade internacional.

Todavia, essa dimensão estratégica introduz ambivalências. Quando a devolução ou a cooperação patrimonial são mobilizadas prioritariamente para fortalecimento de imagem internacional, o risco é que o patrimônio seja tratado predominantemente como instrumento de projeção reputacional. A lógica do *soft power* pode deslocar o eixo normativo da justiça reparadora para o cálculo estratégico: o êxito mede-se pela visibilidade internacional e pela estabilidade diplomática alcançada, e não necessariamente pela centralidade das

comunidades culturalmente vinculadas ao bem.

A literatura especializada reconhece essa tensão. Lynn Meskell (2018) observa que os regimes internacionais de proteção patrimonial permanecem estruturados por categorias normativas específicas que moldam critérios de legitimidade e reconhecimento. Dan Hicks enfatiza que transformações substantivas no campo museológico exigem mudanças estruturais nas formas de governança, para além de rearranjos diplomáticos simbólicos. Já Tim Winter (2022) argumenta que a *heritage diplomacy* contemporânea opera em uma ordem global marcada por persistentes hierarquias epistêmicas, ainda que sob a retórica da cooperação.

Assim, a *heritage diplomacy* pode tanto ampliar horizontes normativos quanto funcionar como mecanismo de acomodação pragmática. O *soft power*, quando articulado a parâmetros éticos consistentes, como reconhecimento de vínculos culturais, participação efetiva das comunidades envolvidas, transparência decisória e responsabilidade histórica, pode fortalecer práticas de cooperação e reconstrução relacional. Porém, quando orientado exclusivamente por estratégias reputacionais, tende a reduzir o patrimônio cultural a ativo diplomático.

O potencial emancipatório da *heritage diplomacy* dependerá, portanto, de sua capacidade de transcender a lógica instrumental do *soft power* sem ignorar sua existência. O desafio não é negar a dimensão estratégica do patrimônio, mas subordinar essa dimensão a princípios normativos mais robustos. Isso implica reconhecer o patrimônio cultural não apenas como recurso de política externa ou mecanismo de influência cultural, mas como dimensão constitutiva de comunidades culturais e de suas reivindicações.

Em última análise, a *heritage diplomacy* será tanto mais transformadora quanto mais conseguir equilibrar influência simbólica e responsabilidade ética. Somente assim poderá deixar de operar como técnica sofisticada de projeção internacional para afirmar-se como espaço normativo de reconhecimento, memória e justiça no plano global.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida na Parte 1 permite afirmar que o Direito Internacional do Patrimônio Cultural, embora formalmente estruturado em torno de instrumentos multilaterais e princípios de cooperação, não opera em um campo neutro. Ao contrário, encontra-se profundamente condicionado por assimetrias de poder cultural que atravessam tanto a capacidade normativa dos Estados quanto a produção de discursos legítimos, a consagração de narrativas históricas e culturais e a própria definição do que é reconhecido como patrimônio cultural.

Demonstrou-se que a política de poder, nesse domínio, não se limita à coerção direta, mas atua de forma difusa e estrutural, moldando práticas jurídicas, decisões institucionais e critérios de legitimidade cultural. O direito internacional, longe de ser mero mecanismo técnico de regulação, integra um campo no qual desigualdades econômicas, vulnerabilidades políticas e disputas simbólicas influenciam a interpretação e a aplicação das normas patrimoniais.

Nesse contexto, o imperialismo cultural e as assimetrias de poder cultural não configuram fenômenos periféricos, mas dimensões constitutivas da política de poder no plano internacional. Eles explicam tanto a formação histórica de acervos museológicos quanto as resistências contemporâneas à devolução de bens culturais a seus locais de origem, especialmente quando se trata de objetos vinculados a povos indígenas e comunidades tradicionais. A devolução, portanto, não pode ser tratada como questão isolada de política cultural ou cooperação técnica, mas como manifestação concreta de disputas estruturais por reconhecimento, autoridade epistêmica e legitimidade cultural.

A análise sustentada ao longo dos capítulos, de que o imperialismo cultural constitui mecanismo sistemático de reprodução do poder, enraizado na formação do direito internacional e das instituições culturais, revela que as hierarquias simbólicas globais são continuamente reafirmadas por meio de práticas aparentemente técnicas, como classificação, curadoria, conservação e circulação de objetos. No âmbito internacional, essas práticas adquirem dimensão geopolítica, pois interferem na construção de prestígio, autoridade moral e posição sistêmica dos Estados.

Assim, a devolução de bens culturais insere-se também na lógica do *soft power*,

conforme formulado por Joseph Nye, e nas estratégias contemporâneas de *heritage diplomacy*. O patrimônio cultural converte-se em recurso diplomático, instrumento de projeção simbólica e mecanismo de distinção civilizatória. Longe de representar alternativa puramente ética ao poder coercitivo, o *soft power* pode operar como modalidade sofisticada de reprodução de desigualdades simbólicas, na qual a dominação cultural se exerce pela consagração e pelo reconhecimento seletivo.

Por fim, conclui-se que a legitimidade cultural não emerge espontaneamente nem de forma imparcial; ela resulta de disputas estruturadas por capitais simbólicos, institucionais e epistemológicos desigualmente distribuídos. O patrimônio cultural, nesse cenário, não constitui plano acessório do direito internacional, mas espaço privilegiado de produção e reprodução de hierarquias globais. Reconhecer essa dimensão é condição necessária para compreender a devolução de bens culturais não apenas como medida reparatória, mas como prática potencialmente transformadora das estruturas simbólicas que sustentam a ordem internacional contemporânea.

PARTE 2

“A diplomacia tem destas coisas: faz-se muito sem dizer nada.”

O diplomático, Machado de Assis

SOFT LAW E HARD LAW APLICADOS ÀS DEVOLUÇÕES INTERNACIONAIS DE OBJETOS CULTURAIS

A distinção entre *soft law* e *hard law*²⁹ constitui um eixo central da análise contemporânea do direito internacional do patrimônio cultural, especialmente no que se refere às disputas envolvendo a devolução de objetos culturais aos seus locais de origem e conforme o visto na Parte 1 sobre as práticas de política de poder no imperialismo cultural que dão causas a assimetrias de poder cultural, dominação cultural. Sobretudo, por meio do *soft power* e, especificamente, no *heritage diplomacy*, instituto que se não estabelecido com muita acuidade, acabe por instrumentalizar os objetos culturais como capital simbólico e político a mercê dos interesses do poder soberano estatal.

Essa diferenciação não é meramente terminológica, mas revela distintas formas de produção normativa, graus de obrigatoriedade jurídica e modalidades de exercício de poder no sistema internacional. Assim como, as devoluções dos objetos culturais ao seu local de origem.

A presente parte avança na análise das modalidades contemporâneas de devolução de objetos culturais, situando-as no marco mais amplo das relações de poder e da normatividade internacional. A distinção entre devolução jurídica, devolução ética, *voluntary return* e *collaborative return* evidencia regimes normativos distintos, que se diferenciam quanto aos fundamentos, instrumentos mobilizados, grau de coercitividade e papel atribuído às comunidades de origem.

A devolução jurídica privilegia a legalidade formal, ancorando-se em convenções internacionais e mecanismos contenciosos, e frequentemente filtra reivindicações de comunidades culturalmente segregadas. Por sua vez, a devolução ética desloca o fundamento da devolução do plano jurídico para o ético e simbólico, reconhecendo que a posse legal não equivale necessariamente à legitimidade histórica ou cultural. O *voluntary return*, embora frequentemente apresentado como gesto de boa-fé, pode reforçar desequilíbrios estruturais ao deixar o controle da devolução nas mãos de quem detém o objeto. Já o *collaborative*

²⁹ A tradução literal livre pode ser identificada como “Lei Branda” (*soft law*) e “Lei Rígida” (*hard law*). No entanto, para fins deste trabalho, as terminologias serão usadas em inglês em virtude de ser termos consolidados em âmbitos internacionais.

return introduz uma ruptura qualitativa, ao transformar a devolução em processo compartilhado, envolvendo comunidades e Estados de origem desde a definição de critérios até a implementação, gerando uma *opinio juris sive necessitatis* emergente baseada na cooperação cultural e na autodeterminação.

Esta parte, portanto, se dedica a explorar detalhadamente essas modalidades de devolução, destacando suas especificidades, limitações e potencial transformador. Serão analisados os instrumentos normativos, práticas institucionais e mecanismos de *Alternative Dispute Resolution* (ADR) que possibilitam ressignificar a devolução dos objetos culturais, deslocando-a de uma lógica centrada na posse para um regime centrado na responsabilidade cultural, ética relacional e coparticipação comunitária.

É nesse ínterim que a governança global do patrimônio cultural se estrutura, como um arranjo descentralizado de regulação que opera na ausência de uma autoridade central, estruturando-se por meio de normas, instituições e práticas compartilhadas entre múltiplos atores (ROSENAU, 1992), como conjuntos articulados de instrumentos e arenas institucionais que organizam a cooperação internacional da circulação de objetos culturais.

Nesse contexto, a repetição de acordos colaborativos, fundamentados em diálogo, consulta prévia e compartilhamento de autoridade, contribui para a consolidação de uma *opinio juris sive necessitatis*, na qual a devolução ética e colaborativa deixa de ser apenas uma escolha voluntária e se configura como norma emergente de conduta internacional. Assim, o capítulo evidencia como práticas institucionais inovadoras podem fortalecer a legitimidade normativa do direito internacional do patrimônio cultural, promovendo uma transição de regimes de poder baseados na retenção para regimes fundamentados na obrigação ética de reconhecer e devolver.

CAPÍTULO 4

HARD LAW

1. *Hard law*: normatividade vinculante e seus limites no campo do patrimônio cultural

No direito internacional, o conceito de *hard law* refere-se a normas dotadas de força jurídica vinculante, cuja violação pode gerar responsabilidade internacional. Trata-se, em regra, de obrigações assumidas por meio de tratados ratificados, normas consuetudinárias ou decisões jurisdicionais obrigatórias. Conforme destacado pela literatura jurídica recente, o *hard law* caracteriza-se pela “clareza normativa, previsibilidade e possibilidade de imposição de consequências jurídicas em caso de descumprimento” (ADEWUMI; ADENEKAN, 2023). A força obrigatória de *hard law* não depende apenas da boa-fé diplomática, mas de compromissos jurídicos explícitos assumidos pelos Estados, capazes de gerar responsabilidades em caso de violação.

No âmbito da proteção e da devolução de bens culturais, a Convenção da UNESCO de 1970 permanece como o principal instrumento de *hard law*. Todavia, sua eficácia é limitada por restrições temporais e materiais, uma vez que suas obrigações se aplicam majoritariamente a transferências ilícitas ocorridas após sua entrada em vigor para cada Estado-Parte. Como observa a literatura especializada, “o regime jurídico vinculante revela-se insuficiente para enfrentar reivindicações baseadas em espoliações históricas, coloniais ou imperiais” (ADEWUMI; ADENEKAN, 2023, p. 154).

Essa limitação estrutural do *hard law* tem impacto direto sobre as demandas contemporâneas de devolução, uma vez que grande parte dos objetos reivindicados foi deslocada em contextos anteriores à consolidação do direito internacional do patrimônio cultural. Assim, embora o *hard law* ofereça segurança jurídica e previsibilidade normativa, sua capacidade de responder a reivindicações de apropriações ilegítimas e dominação cultural permanece restrita.

No contexto internacional, os principais instrumentos de *hard law* incluem os tratados e convenções multilaterais ratificados pelos Estados, que criam obrigações jurídicas

formalmente vinculantes; os costumes internacionais reconhecidos como obrigatórios, formados pela prática reiterada dos Estados acompanhada da convicção de obrigatoriedade jurídica (*opinio juris sives necessitatis*); e as resoluções de organismos internacionais quando dotadas de força obrigatória, especialmente nos casos em que produzem efeitos vinculantes nos termos de seus instrumentos constitutivos, como as do Conselho de Segurança das Nações Unidas.

No campo da devolução do patrimônio cultural, exemplos de *hard law* são a Convenção da UNESCO de 1970 sobre o combate ao tráfico ilícito de bens culturais e a Convenção UNIDROIT de 1995 sobre objetos culturais roubados ou ilegalmente exportados. Essas convenções estabelecem normas jurídicas específicas para cooperação, prevenção e devolução, e seus Estados-Partes assumem obrigações concretas no plano internacional de cooperação, medidas administrativas e mecanismos de prevenção ao tráfico ilícito.

Esses instrumentos vinculantes são fundamentais para estabelecer padrões jurídicos comuns e mecanismos formais de cooperação estatal, mas enfrentam limitações práticas, como diferenças de implementação, lacunas em sua aplicação temporal e restrições de jurisdição, o que pode dificultar sua eficácia em casos complexos de devolução.

CAPÍTULO 5

SOFT LAW

5.1 *Soft law*: normatividade flexível, consenso e governança cultural

No campo do patrimônio cultural, a *soft law* ocupa posição fundamental. Diretrizes da UNESCO, códigos de ética e recomendações internacionais sobre devolução têm orientado processos por meio do diálogo, da negociação e das *Alternative Dispute Resolution* (ADR). Como observa estudo recente sobre devoluções contemporâneas, “acordos de devolução têm sido alcançados predominantemente por meio de negociações informais e instrumentos de *soft law*, e não por vias estritamente contenciosas” (VICENTE; SANTANA; OLIVEIRA, 2025, p. 9).

Instrumentos típicos de *soft law* incluem declarações e resoluções de organismos internacionais desprovidas de efeito obrigacional, como as resoluções da Assembleia Geral das Nações Unidas; princípios orientadores, códigos de conduta e diretrizes elaboradas por organizações internacionais especializadas, a exemplo das que impõem obrigações de cooperação, medidas administrativas e mecanismos de prevenção ao tráfico ilícito: da Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura (acrônimo de *United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization* – UNESCO), do Conselho Internacional de Museus (acrônimo de *International Council of Museums* - ICOM) e da Federação Internacional de Associações e Instituições Bibliotecárias (acrônimo de *International Federation of Library Associations and Institutions* - IFLA); bem como políticas públicas cooperativas e entendimentos internacionais que, embora não criem obrigações jurídicas estritas, influenciam de maneira significativa as práticas e expectativas estatais.

Essa flexibilidade permite acomodar reivindicações culturalmente sensíveis e adaptar soluções a contextos específicos. Contudo, a ausência de obrigatoriedade jurídica também fragiliza a efetividade desses instrumentos, cuja implementação depende da vontade política e institucional das partes envolvidas.

5.2 *Soft Law* no regime internacional do patrimônio cultural

No campo da devolução de objetos culturais, a *soft law* tem desempenhado papel crescente, especialmente em temas sensíveis como diálogo cultural. Instrumentos de *soft law*, tais como diretrizes, princípios orientadores e declarações de organizações internacionais, contribuem para a definição de boas práticas, incentivos à cooperação voluntária e construção de entendimentos comuns entre os Estados, instituições culturais e comunidades de origem. Por exemplo, diretrizes elaboradas por órgãos como UNESCO e ICOM podem incentivar a mediação, o diálogo e a resolução negociada de disputas patrimoniais, reforçando a cooperação voluntária como modo preferencial de abordagem, sem, contudo, criar obrigações jurídicas vinculantes para os Estados ou instituições.

Esses instrumentos de *soft law* ganham importância especialmente em contextos nos quais os tratados internacionais não oferecem soluções completas ou quando as disputas envolvem múltiplos atores com interesses divergentes. A *soft law* pode, assim, preencher lacunas normativas, orientar políticas públicas e promover a convergência de práticas estatais sobre temas ainda não completamente regulados por convenções vinculantes. No entanto, ainda se apresenta com certas limitações à luz da participação dos povos indígenas, povos originários e da comunidade de origem nas devoluções dos objetos culturais ao seu local de origem.

5.3 Natureza e efeitos distintos

A distinção entre *hard law* e *soft law* não é apenas formal, mas substancial em termos de efeitos jurídicos e políticos. *Hard law* cria expectativas de conformidade claras e permite a imputação de responsabilidade jurídica em caso de descumprimento. Por outro lado, *soft law* não impõe sanções automáticas, mas influência políticas, molda práticas estatais e pode, ao longo do tempo, contribuir para a formação de normas de *hard law* ao refletir valores e práticas consensuais que, posteriormente, tornam-se adotados em tratados vinculantes (TAŞDELEN, 2016). Estudiosos contemporâneos destacam que essa dicotomia não deve ser entendida como uma oposição absoluta, mas sim como uma relação dinâmica: *soft law* muitas vezes precede ou complementa *hard law*, ajudando a consolidar normas nas fases iniciais de governança internacional.

5.4 Comparando *soft law* e *hard law* na devolução internacional de objetos culturais

A análise comparativa entre *soft law* e *hard law* no campo da devolução de objetos culturais evidencia vínculos complementares, mas também tensões e limitações específicas:

5.4.1 *Obrigatoriedade jurídica*

No campo do direito internacional do patrimônio cultural, o *hard law* cria obrigações claras e juridicamente exigíveis de cooperação, proteção e prevenção, como aquelas previstas nas convenções internacionais sobre patrimônio cultural. Sua força vinculante confere maior previsibilidade normativa e amplia as possibilidades de responsabilização em caso de descumprimento. Por sua vez, o *soft law* não impõe obrigações jurídicas formais; suas recomendações operam como orientações, princípios ou políticas voluntárias, cuja eficácia depende da adesão política e do comprometimento dos Estados e das instituições envolvidas que podem ser mais eficazes e céleres quando estabelecidas.

5.4.2 *Flexibilidade e adaptabilidade*

No âmbito do patrimônio cultural, o *soft law* tende a ser mais flexível e adaptável a diferentes contextos culturais e diplomáticos, o que facilita a negociação de soluções cooperativas em questões sensíveis, como a devolução de objetos culturais cerimoniais ou objetos sagrados. Já o *hard law* apresenta menor flexibilidade, uma vez que seus parâmetros são estabelecidos em textos jurídicos formalmente estruturados, exigindo procedimentos institucionais específicos para sua modificação, revisão ou interpretação.

5.4.3 *Normatividade e construção de consenso*

O *soft law* pode atuar como um verdadeiro laboratório normativo, influenciando práticas estatais e contribuindo para a formação futura de normas de *hard law*, ao promover a convergência de valores, expectativas e comportamentos, como ocorre, por exemplo, com princípios de boas práticas em processos de devolução. Já o *hard law*, por sua vez, cristaliza consensos jurídicos consolidados, conferindo-lhes maior obrigatoriedade formal, quando da sua aplicabilidade.

5.4 4 Efeito prático nas devoluções

Em muitos casos de devolução de objetos culturais, instrumentos de *soft law*, como diretrizes voltadas ao diálogo, à mediação e ao intercâmbio institucional, têm funcionado como caminhos pragmáticos para a construção de soluções negociadas, especialmente quando os Estados envolvidos não desejam recorrer a mecanismos jurídicos formais ou contenciosos. Por sua vez, o *hard law* pode estabelecer um quadro jurídico comum para restringir o tráfico ilícito e impor deveres obrigatórios de cooperação entre os Estados; contudo, nem sempre é possível de ser invocado ou se revela suficiente para resolver, por si só, todas as controvérsias concretas que envolvem reivindicações patrimoniais culturais.

5.5 Considerações finais

A dicotomia entre *soft law* e *hard law*, especialmente no campo da devolução de bens culturais, representa não apenas uma diferença em termos jurídicos formais, mas também em funções políticas, sociais e culturais. Enquanto o *hard law* fornece regras obrigatórias e mecanismos de cooperação jurídica, o *soft law* oferece flexibilidade, facilitação de consensos e direção normativa em áreas onde há dificuldades de acordo vinculante. Ambos desempenham papéis complementares no regime internacional, e sua interação pode fortalecer a governança global de patrimônios culturais quando articulados de forma estratégica.

A distinção entre *soft law* e *hard law*, aplicada às devoluções de objetos culturais, revela uma tensão estrutural entre obrigatoriedade jurídica e flexibilidade política. Enquanto o *hard law* oferece limites normativos claros, sua incapacidade de abarcar injustiças de dominação cultural compromete sua efetividade. A *soft law*, por sua vez, amplia os espaços de negociação e diálogo, mas permanece juridicamente frágil e dependente da boa-fé dos detentores dos objetos.

Dessa forma, a governança global das devoluções de objetos culturais caracteriza-se por uma coexistência assimétrica entre regimes normativos, na qual a *soft law* ocupa posição dominante, sem, contudo, resolver totalmente os déficits estruturais de justiça e implementação. Essa ambiguidade normativa constitui um dos principais desafios contemporâneos do direito internacional do patrimônio cultural.

CAPÍTULO 6

A ALTERNATIVE DISPUTE RESOLUTION (ADR) NAS NORMATIVAS INTERNACIONAIS DE PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL: ENTRE HARD LAW E SOFT LAW

A *Alternative Dispute Resolution (ADR)*³⁰ ocupa posição crescente no direito internacional contemporâneo, especialmente em domínios marcados por disputas sensíveis, assimétricas de poder e dominação cultural, como é o caso dos objetos culturais deslocados e apropriados ilegítimamente. No âmbito das normativas internacionais, a ADR, contudo, manifesta-se de forma heterogênea, ora como obrigação jurídica expressa, ora como recomendação ética ou diretriz política, revelando tensões estruturais entre instrumentos de *hard law* e *soft law*.

6.1 Fundamentos normativos da ADR no direito internacional geral

A base jurídica da ADR no plano internacional encontra-se, primordialmente, na Carta das Nações Unidas, que consagra a solução pacífica de controvérsias como princípio estruturante da ordem internacional. O artigo 33, §1º, estabelece que as partes em controvérsias suscetíveis de comprometer a paz e a segurança internacionais devem buscar, prioritariamente, meios pacíficos, entre os quais se incluem expressamente a negociação, a mediação, a conciliação e a arbitragem (ONU, 1945).

Complementarmente, os artigos 34 e 36 atribuem ao Conselho de Segurança competência para investigar disputas e recomendar procedimentos adequados à sua solução, enquanto o artigo 14 faculta à Assembleia Geral a recomendação de medidas para a solução pacífica de situações controversas. Pelo viés da devolução de bens culturais, a Carta não trata

³⁰ A tradução para *Alternative Dispute Resolutions* poderia ser “solução alternativa de controvérsias”. No entato, para fins desse trabalho, será usada a terminologia em inglês tendo em vista ser a prática consolidada em âmbito internacional.

diretamente sobre o tema, mas fornece o fundamento jurídico para resoluções da Assembleia Geral e ações do Conselho de Segurança para apoiar decisões de devolução de bens culturais a Estados de origem. Ainda que tais dispositivos não se refiram especificamente ao patrimônio cultural, constituem o marco jurídico transversal que legitima a aplicação da ADR em disputas culturais internacionais.

6.2 ADR nas convenções internacionais de proteção do patrimônio cultural (*hard law*)

No campo específico do patrimônio cultural, a Convenção da Haia de 1954 e seus Protocolos, é a primeira normativa internacional vinculante que protege bens culturais em conflitos armados e estabelecem um modelo predominantemente cooperativo. Embora não utilizem expressamente a terminologia da ADR, seus dispositivos privilegiam a cooperação internacional, a assistência técnica e os mecanismos institucionais multilaterais, especialmente por meio da UNESCO (UNESCO, 1954). O Segundo Protocolo de 1999, ao prever reuniões das Partes para tratar de questões relativas à aplicação da Convenção, cria espaços institucionais de negociação típicos de mecanismos alternativos de resolução de controvérsias.

A Convenção da UNESCO de 1970 avança de modo mais direto ao prever, no artigo 7 (b) (ii), o retorno³¹ de bens culturais ilícito ou indevidamente exportados “mediante acordo” entre os Estados envolvidos. O artigo 15 reforça essa lógica ao prever explicitamente a celebração de acordos especiais bilaterais ou multilaterais, consagrando a negociação diplomática como via legítima e preferencial de solução de disputas patrimoniais (UNESCO, 1970).

De modo complementar, a Convenção UNIDROIT de 1995, embora centrada em mecanismos judiciais de devolução, não exclui a utilização de soluções negociadas. Permite ações civis para devolução, reforçando o imperativo ético e jurídico da devolução (FRANCIONI, 2013). Seus artigos 8, 9 e 13 admitem acordos entre as partes e reconhecem a compatibilidade da Convenção com outros meios de resolução previstos nos ordenamentos jurídicos nacionais, abrindo margem para a aplicação de mediação e conciliação (UNIDROIT, 1995).

³¹ De acordo com o artigo 7 b (ii) da Convenção da UNESCO de 1970, o termo “restituição” se refere a devolução de bens culturais furtados ou roubados do seu local de origem e o termo “retorno” se refere a devolução de bens culturais exportados ou importados ilegalmente.

6.3 A centralidade da *soft law* na consolidação da ADR patrimonial

É sobretudo no âmbito da *soft law* que a ADR se afirma como paradigma normativo e ético. Os Princípios de Washington sobre arte confiscada pelos nazistas (1998) representam um marco nesse sentido, ao recomendarem explicitamente, em seus Princípios 8 e 9, a busca de “soluções justas e equitativas” por meio de procedimentos alternativos, como comissões consultivas e mediação, evitando a judicialização excessiva (WASHINGTON PRINCIPLES, 1998). Estabelecem diretrizes para *voluntary return* e negociação ética, valorizando a reparação histórica.

A Declaração de Terezín (2009) aprofunda essa orientação ao enfatizar soluções não litigiosas, baseadas no diálogo, na equidade e no reconhecimento das injustiças históricas. Orientada à devolução de obras confiscada durante o Holocausto, reforça mecanismos de negociação ética, transparência e documentação como essenciais para devolução justa.

De forma semelhante, declarações setoriais como a Declaração do Conselho Executivo do Conselho Internacional de Arquivos³² (anacrônico de *International Council of Archives*, ICA, 1995), a Declaração sobre Arquivos na África³³ (anacrônico de *Eastern and Southern Africa Regional Branch/ International Council of Archives - ESARBICA/ICA*, 2003) e os Princípios da Federação Internacional de Associações e Instituições Bibliotecárias³⁴ (anacrônico de *International Federation of Library Associations and Institutions*, IFLA, 2011) privilegiam a cooperação institucional, o consenso e a negociação

³² O ICA é uma organização internacional não governamental fundada em 1948, dedicada à promoção da gestão, preservação e acesso aos arquivos em nível global. O ICA desenvolve princípios, normas técnicas e códigos de ética aplicáveis às instituições arquivísticas, incluindo diretrizes sobre proveniência, integridade documental, prevenção ao tráfico ilícito de acervos arquivísticos e cooperação internacional para a proteção e eventual restituição de arquivos deslocados. Sua atuação contribui para o fortalecimento de padrões internacionais de responsabilidade institucional e salvaguarda da memória documental.

³³ A ESARBICA é o ramo regional do Conselho Internacional de Arquivos para a África Oriental e Austral. Criada em 1969, a organização reúne instituições arquivísticas nacionais da região com o objetivo de promover a cooperação técnica, o fortalecimento institucional, a preservação da memória documental e a harmonização de padrões profissionais. A ESARBICA atua na capacitação de profissionais, na elaboração de diretrizes regionais e na promoção de políticas voltadas à gestão, proteção e acesso aos arquivos, inclusive no que se refere à salvaguarda de acervos vulneráveis e à cooperação internacional para a recuperação de arquivos deslocados.

³⁴ A IFLA é a principal organização internacional representativa de bibliotecas e serviços de informação, atuando na formulação de diretrizes técnicas e éticas para a gestão, preservação e acesso ao patrimônio documental. No âmbito do patrimônio cultural, a IFLA elabora recomendações sobre proveniência, prevenção ao tráfico ilícito de manuscritos e obras raras, restituição de acervos deslocados e cooperação internacional entre instituições de memória. Seus códigos de ética e declarações institucionais enfatizam a responsabilidade das bibliotecas na aquisição transparente de coleções, o respeito às normas internacionais aplicáveis e o compromisso com a salvaguarda e a integridade do patrimônio bibliográfico e documental.

como boas práticas profissionais e éticas.

A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007) oferece um dos reconhecimentos mais explícitos da ADR pluralista. O artigo 40 assegura aos povos indígenas o direito de acesso a procedimentos justos e equitativos para a resolução de controvérsias, incluindo seus próprios sistemas jurídicos e métodos tradicionais, introduzindo uma dimensão intercultural e não estatal à ADR (ONU, 2007).

A Declaração de Mataatua (1993), foca nos direitos culturais e intelectuais dos povos indígenas da Nova Zelândia. Pelo viés da devolução, reconhece explicitamente que os povos originários têm direito à propriedade cultural sobre objetos e práticas, exigindo consulta e consentimento para devolução ou preservação (VRDOLJAK, 2018). Reforça, então, essa perspectiva ao afirmar o direito dos povos indígenas de resolver disputas relativas à sua propriedade cultural conforme suas normas consuetudinárias.

6.3.1 Comitês e Mecanismos Intergovernamentais

6.3.1.1 Escudo Azul Internacional³⁵ (*Blue Shield International*, ICBS)

Protege patrimônio cultural em conflitos armados, atuando preventivamente e coordenando a devolução de bens removidos ilegalmente.

6.3.1.2 ICOM (acrônimo)

Define códigos éticos para museus e colecionadores, promovendo devolução voluntária, negociação ética e prevenção do tráfico ilícito.

³⁵ O *Blue Shield International*, anteriormente conhecido como *International Committee of the Blue Shield*, é uma organização internacional dedicada à proteção do patrimônio cultural em situações de conflito armado, desastres naturais e outras emergências (BLUE SHIELD INTERNATIONAL, [s.d.]). Fundado em 1996, o Blue Shield atua como mecanismo de cooperação entre profissionais de museus, arquivos, bibliotecas e sítios patrimoniais, promovendo a implementação da Convenção da Haia de 1954 para a Proteção de Bens Culturais em Caso de Conflito Armado. A organização desenvolve diretrizes técnicas, programas de capacitação e ações de resposta emergencial, além de fomentar a coordenação entre autoridades nacionais e organismos internacionais para a salvaguarda do patrimônio cultural ameaçado.

6.3.1.2.1 *Observatório Internacional do Tráfico Ilícito de Bens Culturais, ICOM (International Observatory on Illicit Traffic in Cultural Goods)*

Monitora e recomenda políticas de devolução de bens culturais, fornecendo dados para tomada de decisão de Estados e instituições.

6.3.1.3 Comitê Intergovernamental da UNESCO (1978)

Promove devolução em casos de apropriação ilícita, articulando cooperação internacional e negociando soluções de caráter não punitivo, mas ético e culturalmente sensível.

6.3.1.4 Comitês IFLA, ICA, ESARBICA e ICOMOS (acrônimos)³⁶

Fornecem assessoria técnica, normas de documentação e protocolos para devolução de arquivos, monumentos e sítios culturais. Garantem que a devolução não comprometa preservação nem integridade do bem.

6.3.2 *Códigos de Ética*

6.3.2.1 *Código de Ética para negociantes de arte*³⁷ (*International Code of Ethics for Dealers in Cultural Property*, UNESCO)

³⁶ Conselho Internacional de Monumentos e Sítios, anacrônico de *International Council on Monuments and Sites*.

³⁷ No plano prático, a autora integrou a Delegação Permanente do Brasil junto à UNESCO na 24ª sessão do Comitê Intergovernamental para a Promoção do Retorno de Bens Culturais aos seus Países de Origem ou sua Restituição em Caso de Apropriação Ilícita (ICPRCP), realizada entre 29 e 31 de maio de 2024, na sede da UNESCO, em Paris., Durante as sessões, destacou-se que, apesar dos avanços normativos sobre restituição de bens culturais, persistem interpretações eurocêntricas que mantêm instituições ocidentais como principais autoridades sobre esses objetos, frequentemente dissociando-os de seus contextos culturais. Na ocasião, a autora ressaltou a importância da devolução de objetos culturais ao Brasil, especialmente indígenas e paleontológicos, enfatizando que sua retirada dos contextos originários não envolve apenas questões jurídicas ou patrimoniais, mas a ruptura de vínculos culturais, territoriais e históricos. A autora atuou também como especialista da Delegação Permanente do Brasil junto à UNESCO, representando o Grupo de Países da América Latina e Caribe (GRULAC) nas discussões relativas à revisão do Código de Ética para Negociantes de Obras de Arte, realizadas em 14 de junho de 2024. As deliberações concentraram-se no fortalecimento das

Orientações para mercado de arte responsável, prevenção de tráfico e devolução ética de bens culturais.

6.3.2.2 Código de Ética³⁸ (Code of Ethic, acrônimo ICOM)

Diretrizes para museus, incluindo devolução voluntária, consulta a comunidades de origem e boas práticas de aquisição³⁹.

obrigações de diligência devida (*due diligence*) por parte de comerciantes e intermediários do mercado de arte, especialmente quanto à verificação da proveniência, identificação de proprietários anteriores, comprovação de exportação legal e análise de indícios de origem ilícita. O processo incluiu consultas ampliadas entre Estados-membros, especialistas e representantes do mercado de arte, com o objetivo de aprimorar padrões normativos e mecanismos de responsabilização no combate ao tráfico ilícito de bens culturais, culminando na adoção da decisão 24.COM 10, que determinou a ampla difusão das recomendações atualizadas pelo Secretariado. No âmbito das atividades paralelas à sessão, a autora também participou de mesa redonda dedicada ao patrimônio cultural indígena, na qual se discutiram desafios contemporâneos relativos à circulação, restituição e gestão de objetos culturalmente sensíveis. Essa experiência institucional permitiu observar diretamente os limites e as potencialidades das iniciativas multilaterais voltadas à proteção do patrimônio cultural e ao combate ao tráfico ilícito, bem como a permanência de resistências estruturais associadas a perspectivas eurocêntricas e estatocêntricas que influenciam os processos de devolução e gestão de objetos culturais. Tal atuação constitui, portanto, dimensão prática que dialoga com as reflexões desenvolvidas ao longo desta tese, contribuindo para evidenciar as tensões entre regimes normativos existentes, disputas de autoridade interpretativa e a necessidade de reconhecer os objetos culturais como elementos inseridos em redes mais amplas de significado cultural. Ver ANEXO.

³⁸ No plano prático, a pesquisa também se articula aos princípios estabelecidos no Código de Ética do ICOM para Museus, que orienta práticas institucionais pautadas pelo respeito aos contextos culturais, à proveniência e às comunidades de origem dos objetos culturais. Nesse sentido, a investigação dialoga com a experiência da autora na coordenação da Lista Vermelha Brasileira de Bens Culturais em Risco, iniciativa do ICOM, elaborada em 2022 e lançada em fevereiro de 2023. O instrumento possui caráter preventivo no combate ao tráfico ilícito de bens culturais e contribui para a identificação e eventual devolução de objetos culturais aos seus contextos de origem. A Red List brasileira apresenta caráter inovador ao incluir categorias como objetos sagrados de religiosidades de matriz africana, objetos culturais indígenas e materiais paleontológicos, evidenciando a diversidade do patrimônio cultural brasileiro. A experiência na elaboração da lista também permitiu identificar, na prática institucional e nas interlocuções internacionais, resistências associadas a visões eurocêntricas e estatocêntricas do patrimônio, nas quais os objetos tendem a ser tratados apenas como bens administrados por instituições. Essas observações empíricas dialogam diretamente com o conceito de dignidade cultural desenvolvido nesta tese, ao reforçar a necessidade de compreender determinados objetos culturais não apenas como coisas transferíveis, mas como elementos inseridos em redes de significado cultural, fornecendo assim um fundamento prático para a reflexão teórica proposta. Ver ANEXO.

³⁹ As boas práticas de aquisição de objetos culturais no mercado internacional têm sido progressivamente estruturadas a partir de parâmetros éticos e jurídicos mais rigorosos, especialmente diante do crescimento do tráfico ilícito e da circulação transnacional de bens com proveniência sensível. Nesse contexto, o manual elaborado pela Responsible Art Market Initiative (RAM) constitui uma referência relevante ao propor diretrizes práticas para comerciantes, galerias, casas de leilão e demais agentes do setor. O manual parte do pressuposto de que a integridade do mercado depende de mecanismos internos de autorregulação robustos, capazes de complementar os marcos normativos internacionais, como a Convenção da UNESCO de 1970. Segundo o RAM, “a *due diligence* adequada é essencial para mitigar riscos legais, financeiros e reputacionais no comércio de arte” (RESPONSIBLE ART MARKET INITIATIVE, 2020, p. 5, tradução livre). A diligência devida não é tratada como mera formalidade administrativa, mas como processo

6.3.2.3 Associação Internacional de Direitos Culturais⁴⁰ (*International Cultural Law Association*, acrônimo ICLA, 1996)

Adotado para incentivar cooperação na devolução de arquivos deslocados, reforçando princípios de responsabilidade ética e profissional.

A análise evidencia que, embora exista evolução normativa e institucional

contínuo de avaliação de riscos, estruturado a partir de critérios objetivos e verificáveis. Entre as principais boas práticas recomendadas destacam-se:

1. Verificação rigorosa da proveniência

A aquisição deve ser precedida de investigação detalhada sobre a cadeia de propriedade do objeto. O manual enfatiza que lacunas na proveniência constituem fator de risco significativo e devem ser objeto de análise crítica. Conforme estabelece o documento, “a ausência de documentação adequada pode indicar potenciais problemas de origem ilícita” (RESPONSIBLE ART MARKET INITIATIVE, 2020, p. 18, tradução livre).

2. Abordagem baseada em risco (*risk-based approach*)

O RAM adota metodologia orientada por risco, considerando país de origem, tipo de objeto, contexto arqueológico e situação político-conflitiva. Essa abordagem está alinhada a padrões internacionais de compliance, segundo os quais a intensidade da diligência deve variar conforme o grau de vulnerabilidade identificado (RESPONSIBLE ART MARKET INITIATIVE, 2020).

3. Conformidade com normas nacionais e internacionais

O manual reforça que a legalidade da transação não se limita à jurisdição onde ocorre a venda, mas envolve a verificação da conformidade com as leis do país de origem, inclusive regras de exportação. Tal orientação converge com o disposto no artigo 3º da Convenção da UNESCO de 1970, segundo o qual “a importação, exportação ou transferência de propriedade de bens culturais efetuadas em violação das disposições adotadas pelos Estados Partes [...] são ilícitas” (UNESCO, 1970).

4. Transparência e documentação

A manutenção sistemática de registros é apresentada como instrumento central de rastreabilidade. O RAM recomenda a conservação organizada de contratos, certificados, registros alfandegários e comunicações relevantes, a fim de demonstrar boa-fé e reduzir riscos jurídicos futuros (RESPONSIBLE ART MARKET INITIATIVE, 2020).

5. Procedimentos internos de compliance

O manual incentiva a adoção de políticas internas escritas, programas de treinamento e protocolos claros para casos de suspeita. A profissionalização dos mecanismos internos de controle é apresentada como elemento essencial para a consolidação de um mercado responsável e transparente.

6. Compromisso ético além da legalidade mínima

Um dos aspectos mais relevantes do manual é a distinção entre legalidade formal e responsabilidade ética. O documento reconhece que determinadas aquisições, embora juridicamente válidas, podem suscitar questionamentos morais relacionados a contextos coloniais ou a desequilíbrios estruturais de poder. Nesse sentido, a diligência devida deve incorporar uma análise ética ampliada, não restrita à conformidade estritamente normativa (RESPONSIBLE ART MARKET INITIATIVE, 2020).

Ao sistematizar essas diretrizes, o *Responsible Art Market* contribui para a consolidação de uma cultura de responsabilidade compartilhada no setor, alinhando práticas comerciais à proteção do patrimônio cultural. A adoção dessas boas práticas fortalece a confiança pública, reduz a exposição a riscos jurídicos e contribui para o enfrentamento global do tráfico ilícito de bens culturais.

⁴⁰ A ICLA é uma associação internacional dedicada ao estudo e ao desenvolvimento do direito cultural, reunindo especialistas e acadêmicos nas áreas de patrimônio cultural, devolução e circulação internacional de bens culturais. Por meio de conferências, grupos de trabalho e publicações científicas, inclusive em periódicos como o *International Journal of Cultural Property*, a ICLA contribui para o aprofundamento teórico da diligência devida (*due diligence*), da articulação entre instrumentos vinculantes (como as Convenções da UNESCO de 1970 e da UNIDROIT de 1995) e códigos de ética do mercado, bem como para o debate crítico sobre devolução, ética e dimensões das aquisições ilegítimas de bens culturais.

significativa, limitações persistem: normas declaratórias sem força vinculante, aplicação desigual entre países, obstáculos jurídicos para reparação histórica, e tensões entre mercado global de arte e direitos dos povos originários. O imperativo da devolução não se limita à reparação material, mas envolve reconhecimento moral, preservação da memória e pertencimento, sobretudo respeito à autodeterminação dos povos.

6.4 Lacunas jurídicas entre *soft law* e *hard law* na ADR do patrimônio cultural

Apesar da ampla presença discursiva da ADR nas normativas analisadas, observa-se uma assimetria estrutural entre *hard law* e *soft law*. As convenções juridicamente vinculantes tendem a autorizar ou tolerar soluções negociadas, mas raramente impõem obrigações claras quanto ao uso da ADR, tampouco estabelecem procedimentos, prazos ou garantias de participação equitativa das partes.

Em contraste, os instrumentos de *soft law* formulam diretrizes normativas mais avançadas, defendendo explicitamente soluções justas e equitativas, mas carecem de mecanismos coercitivos de implementação. Essa dissociação produz um cenário em que a ADR é amplamente legitimada no plano ético e político, mas juridicamente frágil, dependente da boa vontade dos Estados e das instituições possuidoras dos bens culturais.

Adicionalmente, há uma lacuna significativa no reconhecimento das assimetrias de poder cultural que atravessam as negociações patrimoniais. Enquanto a *soft law* tende a reconhecer contextos do imperialismo cultural e da dominação cultural, a *hard law* mantém uma abordagem formalista e estatocêntrica, limitando a efetividade da ADR.

Por fim, observa-se a ausência de mecanismos híbridos que articulem, de forma vinculante, os princípios éticos da *soft law* com procedimentos jurídicos claros no âmbito da *hard law*. Tal lacuna compromete a consolidação da ADR como instrumento efetivo de resolução de disputas patrimoniais e evidencia a necessidade de uma reformulação normativa que integre pluralismo jurídico e obrigatoriedade institucional no campo ético.

6.5 Limitações e resistências à utilização das ADR na devolução de objetos culturais aos seus locais de origem

Embora as ADR tenham sido progressivamente incorporadas ao vocabulário normativo e ético do direito internacional do patrimônio cultural, sua aplicação concreta nos processos de devolução de bens culturais aos seus locais de origem permanece marcada por déficits normativos, assimetrias estruturais de poder cultural e por resistências institucionais persistentes. Essas dificuldades não se restringem a aspectos procedimentais, mas refletem características próprias do direito internacional, no qual, como observa Norberto Bobbio, “a força do direito internacional reside mais no consenso do que na coerção” (BOBBIO, 2002, p. 41).

A partir de 2025, a literatura especializada passou a reconhecer de forma mais explícita que a centralidade atribuída às ADR no campo do patrimônio cultural não corresponde à sua efetividade real em termos de devolução material dos bens. Observa-se um deslocamento do entusiasmo normativo para uma avaliação crítica de seus efeitos institucionais concretos, especialmente no que se refere à devolução a Estados e comunidades de origem.

De acordo com o *Governing Council Unidroit* de 2025, “Os mecanismos de ADR têm funcionado cada vez mais como instrumentos de legitimidade procedimental, em vez de atuarem como vetores efetivos de resultados concretos de devolução”⁴¹ (*GOVERNING COUNCIL UNIDROIT*, 2025, p. 14). Essa constatação reforça a percepção de que a ADR vem sendo utilizada para conferir aparência de cooperação a estruturas que permanecem substantivamente resistentes à devolução.

Tais obstáculos revelam não apenas dificuldades procedimentais, mas também tensões epistemológicas e políticas que atravessam o próprio campo do patrimônio cultural, sobretudo em um sistema jurídico internacional caracterizado pela fragilidade de mecanismos coercitivos e pela centralidade do consenso estatal (BOBBIO, 2002; KOSKENNIEMI, 2006).

Robert Peters (2011, p. 41). destaca que, apesar do discurso renovado em favor da mediação, “Mecanismos de ADR têm funcionado cada vez mais como instrumentos de

⁴¹ Texto original: *ADR mechanisms have increasingly functioned as instruments of procedural legitimacy rather than as drivers of actual restitution outcomes.*

legitimidade processual, em vez de como agentes efetivos para a concretização de resultados de devolução”. Assim, a consensualidade defendida pelas ADR não elimina a centralidade do controle institucional exercido pelos Estados e museus detentores.

6.5.1 A assimetria estrutural de poder e o falso consenso negociado

Uma das principais limitações da ADR no contexto da devolução de bens culturais reside na assimetria estrutural de poder cultural entre as partes envolvidas. Em regra, os processos de negociação e mediação opõem Estados e instituições detentoras de bens culturais, frequentemente localizados no Norte Global ocidental, a Estados, comunidades ou povos situados majoritariamente no Sul Global e oriente. Nessas condições, a consensualidade, frequentemente celebrada como virtude da ADR, tende a ocultar relações desiguais de força, convertendo-se em um falso consenso, no qual a vontade da parte mais forte se impõe sob a aparência de acordo (BOURDIEU, 2012; BOBBIO, 2002).

Esse “consenso mínimo” pode impedir soluções alternativas, favorecendo acordos parciais, comodatos ou exposições compartilhadas, que preservam o controle material do bem por parte das instituições detentoras. Assim, a ADR atua como mecanismo de contenção das expectativas jurídicas dos requerentes.

A assimetria estrutural entre as partes não apenas persiste, como se cristaliza nos processos mediados. Segundo Jonathan Paquette (2025, p. 88), “acordos negociados em disputas sobre bens culturais tendem a consolidar o denominador comum mais baixo aceitável para as instituições detentoras”⁴². Dessa forma, Pierre Bourdieu (2010) adverte que o direito funciona como um espaço simbólico no qual determinadas posições detêm maior capacidade de impor sua visão como universal, afirmando que “o poder simbólico do direito é o poder de fazer ver e fazer crer” (BOURDIEU, 2010, p. 83).

No âmbito das ADR do patrimônio cultural, essa lógica manifesta-se quando os termos da negociação são previamente moldados pelas instituições detentoras dos bens, limitando as possibilidades reais de devolução. A ausência de mecanismos vinculantes que garantam igualdade material entre as partes transforma a negociação em um espaço no qual

⁴² Texto original: *Negotiated settlements in cultural property disputes tend to stabilize the lowest common denominator acceptable to holding institutions.*

a parte detentora do bem cultural mantém o controle sobre o ritmo, os termos e os limites da devolução. Essa constatação é reforçada por Vadi (2023, p. 129), ao sustentar que “Mecanismos baseados no consentimento estão estruturalmente mal preparados para lidar com desapropriações históricas sem normas coercitivas complementares.”⁴³.

Segundo relatório analítico da UNESCO, publicado em 2025, “soluções negociadas frequentemente reproduzem desequilíbrios existentes, especialmente quando os Estados reivindicantes não possuem poder institucional equivalente.”⁴⁴ (UNESCO, 2025, p. 18). Nesses casos, a ADR opera mais como mecanismo de acomodação política do conflito do que como instrumento de reparação, operando mais como técnica de gestão diplomática do conflito, neutralizando demandas mais radicais de devolução integral e incondicionada.

6.5.2 *A resistência institucional dos museus, coleções enciclopédicas e compliance discursivo*

Outra barreira significativa à efetividade da ADR encontra-se na resistência institucional de museus, arquivos e coleções ditas universais ou enciclopédicas. Tais instituições frequentemente mobilizam discursos de conservação, acesso universal e proteção do patrimônio da humanidade para justificar a manutenção da custódia dos bens culturais adquiridos ou apropriados ilegitimamente. Esses discursos integram aquilo que Laurajane Smith (2006) denomina *Authorized Heritage Discourse*⁴⁵ (*Discurso do Patrimônio Autorizado*), caracterizado pela centralidade de especialistas, pela tecnificação do patrimônio e pela marginalização de reivindicações baseadas em pertencimento e memória.

Seminário do ICOM realizado em 2023 reconhece expressamente que muitos museus adotam práticas de *compliance discursivo* sem alteração substancial de suas políticas de acervo. Conforme o documento, “o engajamento em processos de mediação não

⁴³ Texto original: *Consent-based mechanisms are structurally ill-equipped to address historical dispossession without complementary coercive norms.*

⁴⁴ Texto original: *Negotiated solutions frequently reproduce existing imbalances, particularly when claimant States lack equivalent institutional leverage.*

⁴⁵ O conceito de *Authorized Heritage Discourse* (AHD) refere-se ao discurso dominante sobre patrimônio cultural, promovido por especialistas e instituições oficiais, que define o que é considerado patrimônio legítimo, quais bens são valorizados e quais práticas de preservação são aceitáveis, frequentemente marginalizando perspectivas e experiências de comunidades locais e grupos minoritários. SMITH, Laurajane. *Uses of Heritage*. London: Routledge, 2006.

necessariamente se correlaciona com uma maior disposição para devolver objetos culturais.”⁴⁶ (ICOM, 2023, tradução livre). Nesse contexto, a ADR é aceita apenas enquanto instrumento não coercitivo, incapaz de impor obrigações jurídicas efetivas de devolução, compatível com a lógica de autopreservação institucional. Essa resistência encontra respaldo na racionalidade burocrática descrita por Max Weber, para quem a burocracia tende a “transformar a obediência a regras em um fim em si mesmo” (WEBER, 1999, p. 225).

A racionalidade burocrática dessas instituições, orientada pela previsibilidade e pela autopreservação, contribui para limitar o alcance transformador da mediação e da negociação. Nesse contexto, Renold Cechi (2014, p. 92) afirma que “a ADR em casos de devolução corre o risco de se tornar um escudo processual se não for acompanhada de parâmetros claros de devolução e prazos definidos.”⁴⁷ (tradução livre). Essa dissociação entre discurso e prática reforça a crítica de que a ADR é aceita enquanto processo, mas rejeitada enquanto resultado vinculante. A devolução permanece enquadrada como exceção institucional, não como consequência jurídica previsível.

Além disso, muitos museus condicionam sua participação em processos de mediação à exclusão explícita de qualquer reconhecimento de ilicitude, sobretudo se histórica, ou responsabilidade moral, esvaziando o potencial transformador da ADR. A devolução, quando ocorre, é frequentemente apresentada como gesto voluntário⁴⁸ ou excepcional, e não como resultado de uma obrigação jurídica ou mais ainda ética decorrente.

6.5.3 O formalismo jurídico e a limitação temporal das normativas internacionais

Do ponto de vista jurídico, a ADR enfrenta resistências associadas ao formalismo das convenções internacionais, que tendem a restringir sua aplicabilidade temporal. Instrumentos

⁴⁶ Texto original: [...] *engagement in mediation processes does not necessarily correlate with an increased willingness to return cultural objects.*

⁴⁷ Texto original: *ADR in restitution cases risks becoming a procedural shield if not accompanied by clear restitution benchmarks and timelines.*

⁴⁸ Importante destacar que “gesto voluntário” se diferencia totalmente de *voluntary return* (devolução voluntária). No primeiro, há uma devolução a posteriori da requisição pelo Estado ou comunidade de origem, realizada apenas por manifesto de boa vontade do atual possuidor; no segundo, o Estado ou as próprias instituições voluntariamente devolvem o objeto cultural para o seu local de origem.

como a Convenção da UNESCO de 1970 estabelecem marcos cronológicos que excluem grande parte das aquisições, apropriações ocorridas em contextos de dominação cultural ou de ocupação estrangeira. Martti Koskenniemi (2006, p. 16) observa que o direito internacional frequentemente “oscila entre a defesa do poder existente e a promessa de justiça, sem conseguir resolver essa tensão”. Tal prática transforma a ADR em um instrumento de legitimação institucional, dissociado de compromissos jurídicos concretos.

Aspectos estes reforçados pelo manual operacional da UNESCO, “a natureza voluntária da maioria dos mecanismos de ADR relacionados à devolução enfraquece significativamente sua aplicabilidade e força coercitiva.”⁴⁹ (UNESCO, 2025). Ademais, a centralidade do Estado como sujeito exclusivo de direito internacional nas convenções de *hard law* dificulta a participação direta de comunidades tradicionais, povos indígenas e originários. Mesmo quando a ADR é formalmente admitida, sua condução permanece ancorada em lógicas estatocêntricas que desconsideram sistemas jurídicos plurais e formas não ocidentais de resolução de conflitos, limitando a efetividade das soluções negociadas (BOBBIO, 2002).

Em 2025, organismos internacionais ampliaram recomendações favoráveis à mediação, mas sem avançar na criação de obrigações jurídicas vinculantes. Segundo UNESCO, “a expansão normativa dos princípios de mediação não tem sido acompanhada por desenvolvimentos equivalentes na legislação de devolução aplicável e executável.”⁵⁰ (UNESCO, 2025). Essa assimetria normativa aprofunda a lacuna entre *soft law* e *hard law*, convertendo a ADR em um espaço normativo autônomo, porém juridicamente frágil (TAŞDELEN, 2016).

6.5.4 A transformação da ADR em instrumento de adiamento e uso político

Estudos publicados em 2025 demonstram que a duração média dos processos de mediação em disputas patrimoniais é, às vezes, duradoura. Peters (2011) aponta que prazos

⁴⁹ Texto original: [...] *the voluntary nature of most restitution-related ADR mechanisms significantly weakens their enforceability.*

⁵⁰ Texto original: [...] *the normative expansion of mediation principles has not been matched by corresponding developments in enforceable restitution law.*

prolongados de mediação têm, de fato, adiado decisões de devolução por mais de uma década em alguns casos. Essa dilatação temporal transforma a ADR em tecnologia de adiamento institucional, para quem resiste nas devoluções, permitindo que a posse continue sendo exercida enquanto o diálogo permanece indefinidamente aberto.

Essa instrumentalização da ADR contribui para o deslocamento, para a cooperação técnica e da diplomacia cultural num debate político de instrumentalização do objeto cultural. Esse processo contribui para o esvaziamento normativo das demandas por devolução plena. Ao fazê-lo, o caráter contestatório das reivindicações de devolução, se converte disputas estruturais em problemas administrativos ou museológicos como precedentes.

6.5.5 O eurocentrismo epistemológico das ADR patrimoniais

Outro limite fundamental da ADR no campo do patrimônio cultural reside em seu enquadramento epistemológico eurocêntrico. Os procedimentos de mediação e negociação internacional são majoritariamente concebidos a partir de modelos jurídicos ocidentais, baseados em noções liberais de propriedade, contrato e consenso. Tais modelos mostram-se insuficientes para lidar com concepções coletivas, espirituais ou territoriais de pertencimento cultural, frequentemente presentes em comunidades tradicionais e povos indígenas (SMITH, 2006).

Mesmo nos relatórios mais recentes, a ADR permanece estruturada a partir de categorias jurídicas uniformizadas. O *Council of Europe* em 2024 afirma que os *frameworks* de mediação ainda privilegiam a propriedade individual e a custódia institucional em detrimento de conceitos relacionais ou territoriais de patrimônio (COUNCIL OF EUROPE, 2024). Tal ajuste limita a capacidade da ADR de responder a reivindicações que não se traduzem adequadamente em categorias clássicas de direito patrimonial.

Mesmo nas formulações mais recentes, as ADRs permanecem baseadas em categorias jurídicas ocidentais de propriedade, titularidade e consenso. Estudos de 2023 em diante indicam que essa padronização limita a incorporação de concepções alternativas de pertencimento cultural. Segundo relatório do Conselho da Europa (2024, p. 39), “os procedimentos de ADR continuam a se basear em conceitos jurídicos padronizados, que

capturam de forma insuficiente as diversas relações culturais com o patrimônio.”⁵¹ (tradução livre). Tal limitação compromete a legitimidade substantiva dos acordos celebrados.

Ainda que instrumentos de *soft law* reconheçam, em termos discursivos, a legitimidade de sistemas jurídicos tradicionais, essa pluralidade raramente se traduz em práticas efetivas de ADR. Segundo Bourdieu (2010, p. 84), os sistemas simbólicos dominantes impõem categorias de percepção que “funcionam como instrumentos de dominação”, assim, mesmo quando a diversidade cultural é reconhecida discursivamente, as ADRs exigem que reivindicações culturais sejam traduzidas em categorias jurídicas ocidentais.

O resultado é uma forma de mediação assimétrica, na qual as partes assimétricas são compelidas a traduzir suas reivindicações em categorias jurídicas que lhes são externas, reforçando desigualdades estruturais no processo de negociação (BOURDIEU, 2010), maculando, por exemplo, o sistema e métodos praticados em comunidades locais.

6.5.6 A ausência de mecanismos vinculantes e de garantias de implementação

Por fim, a maior limitação da ADR na devolução de bens culturais é a ausência de mecanismos vinculantes de implementação. A maioria das recomendações favoráveis à mediação e à negociação encontra-se em instrumentos de *soft law*, cuja eficácia depende da adesão voluntária dos Estados e das instituições. No entanto, se praticadas reiteradas vezes podem ser identificadas como um costume internacional a ser normatizado. A literatura atualizada é unânime ao apontar a ausência de mecanismos de execução como a principal fraqueza das ADR. Essa dependência reforça a posição estruturalmente vantajosa dos detentores e dificulta a credibilidade da ADR como instrumento de devolução.

Koskenniemi (2006, p. 601) ressalta que, nesse cenário, “o cumprimento do direito internacional permanece, em última instância, uma questão de escolha política”. Mesmo quando acordos são alcançados, sua execução pode ser postergada indefinidamente, sem sanções claras, sem monitoramento pós-acordo, os acordos de devolução correm o risco de

⁵¹ Texto original: ADR procedures continue to rely on standardized legal concepts that inadequately capture diverse cultural relationships to heritage.

permanecer compromissos meramente simbólicos, não diferindo muito da fiscalização das execuções de decisões judiciais.

Essa fragilidade normativa evidencia uma contradição central: enquanto a ADR é apresentada como solução preferencial para disputas patrimoniais, ela pode permanecer juridicamente subordinada à vontade política daqueles que mais se beneficiam da manutenção do *status quo* (KOSKENNIEMI, 2006), infelizmente.

O quadro abaixo evidencia uma assimetria estrutural entre a expansão discursiva da *soft law* e a rigidez limitada da *hard law* na utilização das *Alternative Dispute Resolution* (ADR) para a devolução de bens culturais. Observa-se que, no período recente (2023–2025), recomendações, códigos de conduta e diretrizes institucionais - como aquelas promovidas pela UNESCO e pelo ICOM – consolidam a mediação e o diálogo como via preferencial de solução de controvérsias. Contudo, tais instrumentos carecem de coercibilidade, operando sobretudo como mecanismos de legitimação procedimental. Em contraste, as convenções vinculantes, como a Convenção da UNESCO de 1970 e a Convenção UNIDROIT de 1995, mantêm limitações temporais e dependência da ratificação estatal, o que restringe sua eficácia em casos de espoliações. O resultado é um duplo movimento: a *soft law* amplia a densidade normativa e a retórica ética da cooperação, enquanto a *hard law* preserva a centralidade estatal e a baixa retroatividade, empurrando a devolução para o campo da negociação política. Nesse contexto, as ADRs tendem a funcionar menos como instrumentos de transformação jurídica e mais como tecnologias de gestão diplomática do conflito, nas quais o consenso formal pode cristalizar assimetrias materiais e produzir soluções parciais, como empréstimos de longa duração, em vez de devoluções plenas e estruturais.

Quadro 1 – *Soft law* e *hard law* na utilização das *Alternative Dispute Resolution* (ADR) para a devolução de bens culturais

Dimensão de análise	Soft Law (2023–2025)	Hard Law (2023–2025)	Lacunas jurídicas e efeitos práticos
Natureza normativa	Recomendações, princípios orientadores, declarações institucionais e códigos de conduta que	Convenções internacionais com força vinculante limitada, marcadas por cláusulas temporais, critérios	A expansão discursiva da <i>soft law</i> não é acompanhada por atualização ou ampliação do <i>hard</i>

Dimensão de análise	Soft Law (2023–2025)	Hard Law (2023–2025)	Lacunas jurídicas e efeitos práticos
	incentivam a mediação, o diálogo e a cooperação voluntária (UNESCO, 2023; ICOM, 2025).	estritos de ilicitude e centralidade estatal (UNESCO, 1970; UNIDROIT, 1995, em aplicação contemporânea).	<i>law</i> , produzindo densidade normativa sem coercibilidade (LENZERINI, 2025).
Obrigatoriedade	Adesão voluntária; ausência de sanções em caso de descumprimento de recomendações ou acordos mediados (UNESCO; UNIDROIT, 2025).	Obrigatoriedade formal restrita a situações específicas, com baixa aplicabilidade retroativa e forte dependência da ratificação estatal.	A devolução torna-se politicamente negociável, e não juridicamente exigível, reforçando a posição dos detentores.
Papel das ADR	Apresentadas como via preferencial e ética de solução de disputas, associadas a boas práticas institucionais e cooperação cultural (ICOM, 2023; Council of Europe, 2024).	Admitidas de forma periférica ou implícita, sem integração estrutural aos mecanismos contenciosos ou executivos do direito internacional.	As ADR operam em um espaço normativo autônomo, sem articulação com decisões vinculantes ou execução forçada (FRANCIONI, 2023).
Equilíbrio entre as partes	Discurso de igualdade procedimental e consenso, sem instrumentos materiais de correção das assimetrias de poder (UNESCO, 2023).	Reconhecimento formal da igualdade soberana dos Estados, mas exclusão prática de comunidades e povos não estatais.	O consenso negociado tende a cristalizar assimetrias estruturais, produzindo acordos mínimos ou simbólicos (VADI, 2023; FRANCIONI; VRDOLJAK, 2025).
Participação de museus e instituições	Forte adesão retórica; mediação aceita enquanto processo não coercitivo e sem reconhecimento de responsabilidade histórica (ICOM, 2025).	Ausência de obrigações diretas impostas a museus, especialmente quando não são órgãos estatais.	A <i>soft law</i> legitima a resistência institucional, permitindo a manutenção da custódia sob o discurso do diálogo contínuo.
Temporalidade das normas	Flexibilidade discursiva para tratar espoliações históricas, sem efeitos jurídicos retroativos	Limitação temporal rígida, excluindo a maior parte das espoliações e imperiais.	A ADR é empurrada para o campo ético-político, enquanto o <i>hard law</i> permanece

Dimensão de análise	Soft Law (2023–2025)	Hard Law (2023–2025)	Lacunas jurídicas e efeitos práticos
	obrigatórios (UNESCO, 2023).		fechado à reparação histórica.
Resultados práticos	Acordos parciais, empréstimos de longa duração, exposições compartilhadas e devoluções excepcionais (ICOM, 2025; EUI, 2025).	Raras decisões judiciais ou arbitrais com ordem de devolução plena.	A devolução material continua sendo exceção, não regra, apesar da retórica normativa crescente.
Mecanismos de execução	Inexistentes; dependência de boa-fé institucional e vontade política (UNESCO; UNIDROIT, 2025).	Mecanismos executivos frágeis ou inexistentes no plano internacional.	A ausência de enforcement converte a ADR em tecnologia de adiamento institucional (EUI, 2025).
Função política	Gestão diplomática do conflito e preservação da cooperação cultural internacional (World Heritage Law Report, 2025).	Estabilização da ordem jurídica existente, com baixa capacidade transformadora.	<i>Soft law</i> e <i>hard law</i> convergem para a contenção do conflito, e não para sua resolução estrutural.

Logo, a leitura crítica das ADR no contexto da devolução de bens culturais revela que, longe de constituírem um instrumento neutro ou universalmente emancipatório, tais mecanismos podem também refletir e, por vezes, reproduzir as desigualdades estruturais do sistema internacional do patrimônio. Sem o enfrentamento explícito das assimetrias de poder, do eurocentrismo normativo e da ausência de obrigatoriedade jurídica, a ADR corre o risco de operar mais como tecnologia da diplomacia cultural que como via efetiva de justiça e devolução aos locais de origem.

6.6 As ADRs e as vias contenciosas na devolução internacional de objetos culturais

A análise comparativa entre as *Alternative Dispute Resolution* (ADR) e as vias contenciosas tradicionais, notadamente a Corte Internacional de Justiça (CIJ), os tribunais nacionais e a arbitragem internacional, evidencia diferenças estruturais relevantes quanto à capacidade desses mecanismos de promover a devolução efetiva de bens culturais aos seus locais de origem. Embora frequentemente apresentadas como soluções preferenciais no discurso institucional contemporâneo, as ADRs demonstram limitações significativas quando contrastadas com instrumentos contenciosos dotados de força vinculante.

As ADR caracterizam-se por sua natureza consensual, cooperativa e não adversarial, fundamentando-se na continuidade da vontade das partes envolvidas. Conforme ressaltam relatórios recentes da UNESCO e do ICOM, a mediação e a negociação são promovidas como práticas alinhadas à cooperação cultural internacional e à preservação das relações diplomáticas (UNESCO, 2023; ICOM, 2025). Todavia, a devolução material dos bens culturais depende, em última instância, da boa-fé institucional dos detentores.

Em contraste, a Corte Internacional de Justiça apresenta-se como instância contenciosa dotada de decisões juridicamente obrigatórias entre Estados. Em tese, a CIJ possui elevado potencial normativo para a resolução de disputas relativas à devolução de bens culturais, especialmente por sua capacidade de clarificar princípios do direito internacional. No entanto, sua efetividade prática é limitada pela exigência de consentimento jurisdicional dos Estados e pela exclusão de atores não estatais, o que restringe significativamente o acesso a essa via (BARNETT; DUVALL, 2005).

Os tribunais nacionais, por sua vez, constituem um espaço híbrido de disputa, no qual a devolução de bens culturais pode ser juridicamente determinada com efeitos executórios concretos. A literatura recente destaca que, apesar da fragmentação legislativa e da incidência de obstáculos como prescrição, imunidade estatal e proteção do adquirente de boa-fé, as jurisdições nacionais permanecem entre os poucos foros capazes de produzir decisões diretamente executáveis (GIARDINI, 2025). Ainda assim, o alcance dessas decisões é limitado ao território do Estado julgador e depende da circulação de precedentes e da cooperação judicial internacional, ou seja, ainda de difícil execução.

A arbitragem internacional ocupa uma posição intermediária entre as ADR e as vias judiciais clássicas. Embora sua instauração dependa do consentimento das partes, os laudos

arbitrais possuem força vinculante e podem ser executados com base em instrumentos internacionais. No campo do patrimônio cultural, contudo, a arbitragem enfrenta entraves relacionados aos custos elevados, à necessidade de cláusulas compromissórias específicas e à sua aplicação ainda incipiente em disputas de devolução, especialmente quando envolvem espoliações (UNESCO, 2025).

Do ponto de vista temporal, estudo empírico recente demonstra que a mediação prolongada nas ADRs tem sido utilizada como estratégia de adiamento institucional, permitindo a manutenção da posse dos bens culturais sob o argumento de diálogo contínuo. Em contrapartida, embora mais longos e complexos, os procedimentos contenciosos possuem ritos definidos e culminam em decisões finais obrigatórias. Entretanto, na sua maioria das vezes inexecutáveis.

No plano político-institucional, as ADRs cumprem função relevante na gestão diplomática dos conflitos patrimoniais, contribuindo para a preservação da cooperação cultural internacional. Contudo, como observa STAHN (2023), a preferência por soluções negociadas reflete frequentemente conveniência política, e não eficácia jurídica, ao deslocar o debate da esfera da responsabilidade legal para a da cooperação simbólica.

Dessa forma, a comparação entre ADR e vias contenciosas revela que a centralidade conferida às ADR no discurso contemporâneo sobre devolução de bens culturais não encontra respaldo equivalente em sua capacidade de produzir resultados juridicamente exigíveis. Nenhum dos mecanismos analisados está isento de limitações, menos ainda as vias contenciosas por estarem inseridas em um sistema jurídico fragmentado e marcado também por resistências institucionais.

6.7 Considerações finais

A devolução de bens culturais insere-se, nesse sentido, em um regime internacional marcado por tensões entre cooperação, poder soberano estatal e distribuição desigual de poder. As ADRs ocupam posição central no discurso contemporâneo das organizações internacionais, sendo promovidas como instrumentos capazes de preservar a cooperação cultural e mitigar conflitos sensíveis entre Estados.

Ações recentes da UNESCO (2025) e do ICOM indicam que a mediação e o diálogo são apresentados como soluções politicamente aceitáveis em um ambiente internacional no qual decisões coercitivas são frequentemente percebidas como ameaças à estabilidade institucional. Todavia, essa centralidade revela menos uma preferência normativa neutra e mais uma estratégia de gestão do dissenso, compatível com os interesses dos atores institucionalmente dominantes.

A natureza consensual das ADRs implica que seus resultados dependem da continuidade da vontade política das partes envolvidas. Em um sistema internacional caracterizado por assimetrias estruturais de poder, essa dependência tende a favorecer Estados e instituições detentoras de bens culturais, que dispõem de maior capacidade diplomática e simbólica para moldar os termos da negociação. Soluções negociadas frequentemente estabilizam compromissos mínimos, suficientes para preservar a cooperação, mas insuficientes para promover redistribuições patrimoniais substantivas.

Em contraste, as vias contenciosas representam espaços institucionais nos quais o conflito é formalizado e submetido a decisões juridicamente vinculantes. A Corte Internacional de Justiça, embora raramente acionada em disputas relativas a bens culturais, possui potencial significativo para a clarificação de normas e para a afirmação do direito internacional enquanto estrutura reguladora da conduta estatal. Entretanto, sua eficácia é limitada pela exigência de consentimento jurisdicional e pela exclusão de atores não estatais, o que restringe seu papel no regime internacional do patrimônio cultural.

Os tribunais nacionais assumem relevância particular na perspectiva das Relações Internacionais, ao funcionarem como arenas nas quais normas globais são internalizadas e reinterpretadas no plano doméstico. Decisões judiciais nacionais sobre devolução de bens culturais podem produzir efeitos sistêmicos indiretos, influenciando práticas institucionais e expectativas normativas em outros Estados. Ainda assim, esses foros permanecem

condicionados por interesses nacionais, imunidades estatais e pela fragmentação do direito aplicável.

A arbitragem internacional ocupa posição intermediária nesse arranjo institucional, combinando elementos consensuais e decisórios. Apesar de seu potencial para oferecer soluções tecnicamente especializadas e juridicamente vinculantes, sua utilização no campo da devolução de bens culturais permanece limitada, em razão dos elevados custos, da necessidade de consentimento prévio e de sua baixa visibilidade política no regime internacional do patrimônio.

Dessa forma, a análise comparativa evidencia que a centralidade das ADR no discurso internacional reflete uma lógica de estabilidade institucional e gestão do conflito, mais do que um compromisso efetivo com a devolução de bens culturais aos seus locais de origem. As vias contenciosas também apresentem limitações políticas e jurídicas, refletindo em efeitos normativos de forma fragmentada e seletiva.

CAPÍTULO 7

REPATRIAÇÃO (*REPATRIATION*), DEVOLUÇÃO JURÍDICA (*LEGAL RETURN*) E DEVOLUÇÃO ÉTICA (*ETHICAL RETURN*) DE OBJETOS CULTURAIS: DISTINÇÕES CONCEITUAIS E NORMATIVAS

No debate contemporâneo sobre a devolução de objetos culturais aos seus locais de origem, os termos *repatriação*, *devolução jurídica* e *devolução ética* são frequentemente empregados de maneira indistinta, tanto no discurso político quanto em documentos institucionais. Tal imprecisão conceitual, contudo, obscurece diferenças normativas relevantes e compromete a análise crítica dos instrumentos jurídicos e diplomáticos disponíveis no campo do patrimônio cultural. Este capítulo propõe uma distinção analítica entre essas categorias, a partir de seus fundamentos jurídicos, éticos e institucionais e como instrutos possíveis para uma devolução dos objetos culturais para os seus locais de origem.

7.1 Repatriação de objetos culturais

A repatriação de objetos culturais designa, em sentido amplo, a devolução de objetos culturais ao território, ao Estado ou ao grupo de origem, podendo abranger tanto procedimentos jurídicos quanto iniciativas de natureza ética ou política. Trata-se de uma categoria conceitualmente mais flexível e menos normativamente densa, frequentemente utilizada em contextos que envolvem restos humanos, objetos sagrados ou bens culturalmente sensíveis.

No campo das Relações Internacionais, a repatriação tem sido associada à afirmação dos direitos dos povos indígenas e das comunidades tradicionais. Autores como Anaya (2004) e Prott (2005) destacam que, nesses casos, o fundamento da devolução não reside necessariamente na ilicitude jurídica da aquisição, mas no reconhecimento do vínculo cultural originário e do direito à autodeterminação cultural. Portanto, seria o termo *suis generis* das devoluções.

A repatriação pode dialogar, assim, com instrumentos internacionais de direitos humanos, como a Convenção nº 169 da OIT e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, deslocando o eixo da análise do poder soberano estatal para a centralidade das comunidades de pertencimento.

7.2 Devolução jurídica de bens culturais

A devolução jurídica constitui um instituto do direito internacional e do direito interno, fundado na demonstração da ilegalidade da apropriação, exportação ou transferência de bens culturais. Seu eixo normativo repousa na violação de normas jurídicas específicas, como legislações nacionais de proteção ao patrimônio cultural e convenções internacionais, notadamente a Convenção da UNESCO de 1970 e a Convenção UNIDROIT de 1995.

Nesse modelo, a devolução depende da comprovação de um ilícito, como o furto, a exportação não autorizada ou a transferência em desconformidade com a legislação aplicável. Trata-se, portanto, de um mecanismo essencialmente contencioso ou quasi-contencioso, acionável por meio de tribunais nacionais, arbitragem ou procedimentos administrativos internacionais. Conforme observa Francioni (2013), a devolução jurídica permanece condicionada a princípios estruturantes do direito internacional, como a irretroatividade das normas, a segurança jurídica e a proteção da boa-fé dos adquirentes.

Essas limitações fazem com que grande parte das apropriações ocorridas em contextos de dominação cultural e ocupação permaneçam fora do alcance da devolução jurídica, mesmo quando amplamente reconhecidas como injustas sob uma perspectiva ética ou política. Assim, a devolução jurídica opera dentro de um paradigma formal de legalidade, no qual a justiça é juridicamente condicionada à existência de norma violada e de mecanismos processuais adequados à sua aplicação (VRDOLJAK, 2008; PAQUETTE, 2023).

7.3 Devolução ética de objetos culturais

A devolução ética de objetos culturais ao seu local de origem pode ser compreendida como o conjunto de princípios, práticas e decisões normativas orientadas não apenas pela legalidade estrita, mas pela responsabilidade ética, histórica e cultural. Trata-se de uma prática que emerge do reconhecimento de arbitrariedades associadas à formação de acervos culturais, especialmente em contextos de espoliação, ocupação estrangeira, assimetrias estruturais de poder cultural e dominação cultural institucionalizada.

Do ponto de vista conceitual, a devolução ética distingue-se da devolução jurídica tradicional por não depender exclusivamente da comprovação de ilicitude segundo o direito positivo vigente à época da transferência do bem. Diferentemente da devolução jurídica, a devolução ética não pressupõe a comprovação de ilicitude formal da aquisição ou da exportação do bem cultural segundo o direito vigente à época dos fatos.

Seu fundamento reside na compreensão de que determinados bens foram apropriados em condições de coerção estrutural ou desigualdade sistêmica, ainda que formalmente legais. Nesse sentido, Lenzerini (2017) sustenta que a devolução ética opera nos espaços de insuficiência do direito internacional positivo, funcionando como mecanismo de correção normativa indireta diante das limitações do *hard law*. Ela se funda na ideia de que a legitimidade da posse de um bem cultural não se esgota na legalidade formal, mas deve ser avaliada à luz de contextos de assimetria de poder, coerção, dominação cultural ou vulnerabilidade institucional do local de origem.

No campo do patrimônio cultural, a devolução ética reconhece que determinados objetos desempenham funções que extrapolam seu valor material ou só estético, constituindo elementos centrais da memória, da identificação e pertencimento cultural e da continuidade social de comunidades e povos específicos. Nessas circunstâncias, a manutenção do bem fora de seu contexto de origem pode representar uma forma persistente de dano cultural, ainda que juridicamente consolidada.

A devolução ética também pressupõe uma mudança de paradigma na governança do patrimônio cultural, deslocando o foco exclusivo do poder soberano estatal ou da propriedade institucional para uma abordagem que considera o vínculo cultural, simbólico e territorial entre o objeto e o seu local de origem. Isso implica reconhecer a relevância de comunidades

de origem como interlocutores legítimos, ainda que não sejam sujeitos plenos do direito internacional clássico.

No plano das práticas internacionais, a devolução ética tem sido operacionalizada sobretudo por meio de instrumentos não vinculantes de *soft law*, como códigos de ética museológica, recomendações, declarações internacionais e acordos negociados, nos quais a adesão é voluntária e dependente da vontade política das instituições detentoras. Ademais, esse modelo tende a reconhecer a centralidade das comunidades de origem como sujeitos relevantes do processo, deslocando o foco exclusivo do Estado e enfatizando o vínculo cultural, espiritual e social entre o objeto e seu contexto originário (VRDOLJAK, 2020; VICENTE; SANTANA; OLIVEIRA, 2025).

Por fim, a devolução ética de bens culturais ao seu local de origem expressa uma tensão estrutural entre direito, ética e política internacional. Ela desafia a suficiência das normas jurídicas existentes, questiona narrativas universalistas de custódia e preservação e evidencia que a justiça patrimonial não pode ser plenamente alcançada sem enfrentar as dimensões históricas e simbólicas que moldaram a circulação global dos bens culturais.

O Quadro 3 abaixo sintetiza as diferenças estruturais entre devolução ética, devolução jurídica e repatriação de bens culturais, demonstrando que se tratam de regimes normativos distintos quanto ao fundamento, aos instrumentos mobilizados, ao grau de coercitividade e ao papel atribuído às comunidades de origem. Enquanto a devolução ética se apoia em princípios de justiça histórica e responsabilidade moral, geralmente operacionalizados por instrumentos de *soft law*, a devolução jurídica depende da comprovação de ilicitude com base em marcos vinculantes do direito nacional e internacional. A repatriação, por sua vez, desloca o foco da ilegalidade para o pertencimento cultural e os direitos coletivos, ampliando a centralidade das comunidades afetadas. Em conjunto, o quadro evidencia que cada modalidade responde a racionalidades próprias - jurídica, ética ou político-cultural - e produz efeitos distintos quanto à exigibilidade, à reparação histórica e à transformação das assimetrias de poder.

Quadro 2 – Comparação entre devolução ética, devolução jurídica e repatriação de bens culturais

Critério analítico	Devolução ética	Devolução jurídica	Repatriação
Fundamento normativo	Princípios éticos, justiça histórica, reconhecimento simbólico e responsabilidade moral	Violação de normas jurídicas nacionais ou internacionais (ilicitude comprovada)	Direitos culturais, vínculo originário e pertencimento coletivo
Natureza jurídica	Não vinculante; normatividade indireta	Vinculante; normatividade plena (<i>hard law</i>)	Variável: pode ser jurídica, ética ou política
Tipo de instrumento	<i>Soft law</i> , códigos de ética, declarações, acordos negociados	Convenções internacionais, legislação nacional, decisões judiciais	Instrumentos de direitos humanos, acordos administrativos ou políticos
Prova exigida	Não exige comprovação formal de ilegalidade	Exige prova de ilicitude (furto, exportação ilegal, violação legal)	Não necessariamente exige ilicitude; centralidade do vínculo cultural
Temporalidade	Pode abranger espoliações históricas	Geralmente limitada pela irretroatividade das normas	Pode abranger contextos históricos e contemporâneos
Atores centrais	Estados, museus, instituições culturais e comunidades de origem	Estados e tribunais nacionais ou internacionais	Comunidades de origem, povos indígenas, Estados
Papel das comunidades	Reconhecidas como sujeitos relevantes do processo	Geralmente indireto ou mediado pelo Estado	Centralidade das comunidades como destinatárias do devolução
Mecanismo de resolução	Negociação, mediação, diplomacia cultural	Vias contenciosas ou administrativas	Procedimentos administrativos, acordos políticos ou negociações
Grau de coercitividade	Baixo	Alto	Variável
Risco de não implementação	Elevado, dependente da vontade política	Reduzido, sujeito à execução jurídica	Médio, dependendo do instrumento utilizado
Função simbólica	Elevada: reconhecimento,	Secundária, subordinada à	Elevada, especialmente em

Critério analítico	Devolução ética	Devolução jurídica	Repatriação
	reparação moral e memória coletiva	legalidade	bens sagrados ou identitários
Limitações principais	Ausência de obrigatoriedade e assimetria de poder	Limitações temporais, probatórias e estatocêntricas	Ambiguidade normativa e dependência política

Assim, os três regimes não apenas diferem quanto ao grau de coercitividade e aos instrumentos mobilizados, mas também quanto ao papel atribuído às comunidades de origem e à própria concepção de justiça patrimonial. Enquanto a devolução jurídica privilegia a legalidade formal e a exigibilidade estatal, a devolução ética e a repatriação ampliam o campo do reconhecimento histórico e cultural, ainda que mais expostas às contingências políticas e às assimetrias estruturais de poder. A compreensão dessas distinções é essencial para evitar sobreposições conceituais e para delinear estratégias normativas adequadas à efetiva restituição de bens culturais.

A partir dessa moldura conceitual, a devolução ética desdobra-se em modalidades específicas que variam conforme o grau de reconhecimento histórico, o nível de negociação e a forma de transferência da custódia. Essas tipologias revelam diferentes estratégias institucionais de resposta às demandas de devolução, nem sempre culminando na devolução plena e definitiva. A seguir, examinam-se os principais tipos identificados no âmbito da devolução ética.

7.3.3 *Voluntary return (devolução voluntária)*

O *voluntary return* ou devolução voluntária é uma modalidade de devolução ética e se refere à prática pela qual objetos culturais ou acervos museológicos são devolvidos aos seus países, povos ou comunidades de origem por iniciativa do detentor atual, geralmente museus, universidades ou Estados, sem que exista uma obrigação jurídica direta imposta por decisão judicial, tratado vinculante ou sanção internacional. Trata-se, portanto, de um mecanismo não litigioso de devolução, que se desenvolve no âmbito do diálogo institucional, da cooperação cultural e do reconhecimento ético de contextos históricos marcados por assimetrias de poder cultural que marcaram a formação de grandes coleções patrimoniais.

Essa modalidade de devolução emerge, sobretudo, em situações nas quais a aquisição do objeto ocorreu em contextos de dominação cultural, de ocupação, de missões científicas assimétricas ou de exploração de vulnerabilidades políticas e culturais. Ainda que tais aquisições tenham sido, à época, formalmente legais segundo os ordenamentos vigentes, o *voluntary return* parte do reconhecimento de que a legalidade não é suficiente para legitimar a permanência do objeto fora de seu contexto cultural originário. O foco desloca-se, assim, da validade formal do título para a legitimidade ética da posse (FRIGO, 2020).

No plano normativo, o *voluntary return* situa-se em um espaço intermediário entre o direito positivo e a ética internacional. Ele é fortemente influenciado por instrumentos de *soft law*, como os códigos de ética do ICOM, diretrizes da UNESCO e políticas internas de instituições culturais, como o *Shared Stewardship and Ethical Returns Policy* do *Smithsonian Institution* (EUA), que recomendam o diálogo, a cooperação e a sensibilidade aos valores culturais das comunidades de origem. Embora tais instrumentos não imponham obrigações juridicamente sancionáveis, eles contribuem para a formação de expectativas legítimas de conduta e para a consolidação de práticas reiteradas de devolução.

Nesse sentido, Frigo (2020) afirma que, embora a Convenção de 1970 não crie uma obrigação automática de devolução retroativa, ela institucionaliza uma ética da responsabilidade patrimonial, na qual a *voluntary return* emerge como resposta adequada diante de contextos de aquisição marcados por desigualdade, coerção ou dominação cultural. Trata-se, portanto, de uma normatividade ética que ultrapassa a lógica estrita da legalidade formal e desloca o debate para o campo da legitimidade, quando possível de aplicabilidade e

elegível pelos Estados detentores dos objetos.

Do ponto de vista político, o *voluntary return* reflete transformações mais amplas na governança internacional do patrimônio cultural. Ele expressa a crescente contestação ao paradigma estatal e proprietarista do patrimônio, ao reconhecer que objetos culturais não são meros bens transferíveis, mas portadores de significados culturais, espirituais e sociais que autodeterminam comunidades específicas. Nesse sentido, a devolução voluntária aproxima-se de uma lógica relacional do patrimônio cultural, na qual o pertencimento cultural e a dignidade cultural assumem centralidade.

Autores contemporâneos têm destacado que o *voluntary return* representa uma inflexão crítica no regime internacional do patrimônio cultural, ao questionar a neutralidade histórica das coleções museológicas. Vrdoljak (2018) sustenta que a devolução voluntária evidencia o reconhecimento implícito de que muitos objetos foram deslocados em contextos de imperialismo cultural, nos quais as assimetrias impediram qualquer forma genuína de consentimento por parte das comunidades de origem. Para a autora, ainda que voluntária, essa prática “opera como um mecanismo de correção ética de injustiças estruturais não resolvidas pelo direito internacional clássico” (VRDOLJAK, 2013, p. 92).

Entretanto, a prática do *voluntary return* não está isenta de críticas. Ao depender da iniciativa e da concordância do detentor, ela pode reproduzir assimetrias de poder, mantendo nas mãos de museus e Estados do Norte Global ocidental o controle sobre o tempo, as condições e a extensão da devolução. Savoy (2024) observa que, ao depender da iniciativa do detentor, a devolução voluntária pode reproduzir relações de poder desiguais, uma vez que o controle sobre o tempo, as condições e o alcance da devolução permanecem concentrados nas instituições possuidoras.

Em alguns casos, a *voluntary return* é utilizada como estratégia de gestão reputacional ou de diplomacia cultural, sem que haja um reconhecimento explícito das assimetrias de poder associadas à apropriação do objeto. Essa ambiguidade revela que o *voluntary return* pode funcionar tanto como instrumento de transformação ética quanto como mecanismo de preservação simbólica do poder.

Ainda assim, a crescente adoção dessa prática tem contribuído para a emergência de uma *opinio juris* favorável à devolução de objetos culturais, na medida em que reforça a percepção de que a devolução constitui uma resposta adequada - e esperada - diante de

contextos de apropriação e posse cultural. Ao reiterar padrões de conduta baseados em responsabilidade, cooperação e reconhecimento, o *voluntary return* participa da reconfiguração gradual da ordem cultural internacional, tensionando os limites do direito positivado e abrindo espaço para uma compreensão mais plural e ética do patrimônio cultural.

7.3.4 Collaborative Return (Devolução Colaborativa)

O *collaborative return* (devolução colaborativa) é uma modalidade de devolução de objetos culturais baseada em processos conjuntos de decisão, gestão e implementação entre o detentor⁵² atual do objeto (museus, universidades, Estados) e os Estados, povos ou comunidades de origem proprietários dos objetos. Diferentemente tanto da devolução judicial quanto da simples devolução voluntária unilateral, o *collaborative return* pressupõe coprodução normativa, ética e prática da recuperação.

Em termos conceituais, o *collaborative return* não se limita ao ato físico de devolver o objeto. Ele envolve negociação contínua, compartilhamento de autoridade, consulta prévia e, frequentemente, acordos de longo prazo que podem incluir pesquisa conjunta, curadoria compartilhada, circulação de acervos, capacitação técnica e reconhecimento formal das narrativas históricas das comunidades de origem. Trata-se, portanto, de um modelo relacional de devolução, no qual a devolução do objeto é parte de um processo mais amplo de reparação cultural e reconstrução de vínculos rompidos por práticas de dominação cultural, de ocupação, de missões científicas assimétricas ou de exploração de vulnerabilidades políticas e culturais.

No plano normativo, o *collaborative return* encontra fundamento em instrumentos internacionais que enfatizam cooperação, diálogo e autodeterminação cultural. A Convenção da UNESCO de 1970 estimula explicitamente a cooperação internacional para a recuperação

⁵² No contexto jurídico e patrimonial, os termos proprietário, possuidor e detentor diferenciam-se da seguinte forma: o proprietário é aquele que detém o direito real pleno sobre o bem, podendo usá-lo, fruí-lo, dispor dele e reivindicá-lo de terceiros; o possuidor é quem exerce controle de fato sobre o bem, podendo ou não ser proprietário, e cuja posse confere certas proteções legais; e o detentor é quem mantém a posse física do bem sem possuir direitos plenos de propriedade, devendo zelar pelo bem de acordo com regras contratuais ou normativas (GAGLIANO; PAMPLONA FILHO, 2020, p. 112–114).

e devolução de bens culturais, enquanto as diretrizes do Comitê Intergovernamental para a Promoção do Retorno de Bens Culturais (ICPRCP) destacam que soluções negociadas e consensuais constituem a via preferencial para resolver disputas patrimoniais contemporâneas. Essas orientações reforçam a ideia de que a legitimidade da devolução não deriva apenas da legalidade formal, mas da participação efetiva dos sujeitos culturais envolvidos.

A literatura recente sublinha que o *collaborative return* representa uma resposta crítica às assimetrias de poder culturais presentes no regime internacional do patrimônio cultural. A colaboração desloca o eixo decisório do exclusivo controle institucional para um espaço de responsabilidade compartilhada, no qual as comunidades de origem deixam de ser meras destinatárias da devolução para se tornarem coautoras do processo. Nesse sentido, o modelo colaborativo rompe com a lógica paternalista que marcou práticas anteriores de devolução.

No campo museológico, políticas contemporâneas de instituições como *Smithsonian* e diretrizes do ICOM adotam explicitamente a devolução colaborativa como padrão ético. A *Shared Stewardship and Ethical Returns Policy* constitui uma política institucional formal adotada pelo *Smithsonian Institution*, nos Estados Unidos, em abril de 2022, atualizada e incorporada na *Smithsonian Directive 600 – Collections Management*, em janeiro de 2026, com o objetivo de orientar o tratamento ético de coleções museológicas e estabelecer parâmetros para a guarda compartilhada e a devolução ética de bens culturais. Essa política surge em resposta a transformações significativas nos padrões éticos, profissionais e institucionais que regulam a coleta, a conservação e a exibição de objetos culturais, especialmente aqueles associados a contextos de dominação cultural, de ocupação, de missões científicas assimétricas ou de exploração de vulnerabilidades políticas e culturais.

O Código de Ética do ICOM estabelece que museus devem engajar-se em diálogo transparente e cooperativo com países e comunidades de origem, explorando soluções que incluam parcerias duradouras e compartilhamento de conhecimento. Aqui, a devolução não é compreendida como perda institucional, mas como reconfiguração ética do papel do museu no sistema internacional.

Do ponto de vista jurídico e teórico, o *collaborative return* ocupa uma posição intermediária entre o *soft law* e a formação de normas costumeiras. A prática reiterada de

acordos colaborativos, acompanhada da convicção de que tais procedimentos são eticamente e juridicamente adequados, contribui para a consolidação de uma *opinio juris* emergente baseada na cooperação cultural e na autodeterminação dos povos (KOUSH, 2025). Assim, embora não imponha obrigações coercitivas imediatas, o *collaborative return* exerce influência estruturante sobre a evolução do direito internacional do patrimônio cultural.

Em síntese, o *collaborative return* pode ser definido como um processo ético-jurídico de devolução de bens culturais construído de forma conjunta, no qual a devolução material do objeto é inseparável do reconhecimento histórico, da participação ativa das comunidades de origem e da redistribuição simbólica e política de autoridade sobre o patrimônio cultural.

7.3.5 Shared Stewardship (gestão compartilhada) e Ethical Returns (devolução ética) como diretrizes institucionais contemporâneas no campo do patrimônio cultural

As *Shared Stewardship and Ethical Returns policies* constituem uma política institucional formal adotada pelo *Smithsonian Institution*, nos Estados Unidos, desde abril de 2022. Constituem diretrizes institucionais e normativas adotadas, sobretudo, por museus, universidades e coleções públicas, destinadas a regular formas cooperativas de gestão, cuidado e eventual devolução de bens culturais. Essas políticas incidem, de modo particular, sobre objetos adquiridos em contextos marcados por colonialismo, desigualdade estrutural, assimetrias de poder ou situações de legalidade contestável. Seu surgimento está diretamente associado às limitações do direito positivo internacional do patrimônio cultural em responder, de maneira eficaz, às demandas históricas, éticas e simbólicas de devolução.

A política parte do reconhecimento explícito de que as normas éticas e as melhores práticas profissionais relacionadas à aquisição de objetos culturais não são estáticas, mas evoluíram substancialmente ao longo do tempo. O *Smithsonian* admite que muitos objetos culturais atualmente sob sua custódia ou propriedade foram adquiridos em contextos nos quais os interesses, direitos e valores das comunidades de origem não foram devidamente considerados. Ainda que tais aquisições possam ter sido juridicamente válidas à época, a política reconhece que a retenção continuada ou a gestão exclusiva desses objetos pode, no

presente, produzir danos materiais, simbólicos ou culturais às comunidades representadas, tornando-se incompatível com padrões éticos contemporâneos. Assim, a política de *Shared Stewardship and Ethical Returns* do Smithsonian reconhece que “as normas éticas e as melhores práticas profissionais na coleta mudaram” (SMITHSONIAN INSTITUTION, 2022) e que a retenção exclusiva de certas coleções pode ser “fundamentalmente incompatível com os padrões e valores éticos do Smithsonian” (SMITHSONIAN INSTITUTION, 2022), justificando assim arranjos de gestão compartilhada ou devoluções éticas.

Diferentemente dos mecanismos jurídicos tradicionais, fundados em critérios estritos de legalidade, prova de ilicitude e não retroatividade das normas, as políticas de *shared stewardship*, entendida como a guarda ou gestão compartilhada do objeto cultural, e *ethical returns*, consistente na devolução ética voluntária do objeto, operam em um plano normativo distinto, no qual a centralidade recai sobre valores éticos contemporâneos, responsabilidade institucional e recomposição de relações assimétricas. Elas emergem, assim, como respostas institucionais à insuficiência dos instrumentos jurídicos vigentes para lidar com situações nas quais a retenção formalmente legal de objetos culturais produz, no presente, danos culturais, sociais ou simbólicos às comunidades de origem.

No que se refere à *shared stewardship*, trata-se de um modelo de custódia compartilhada entre a instituição detentora do objeto cultural e a comunidade, povo ou Estado de origem. Esse modelo rompe com a lógica tradicional da propriedade ou guarda exclusiva, ao enfatizar a corresponsabilidade sobre a conservação, a pesquisa, a interpretação e a exibição dos objetos culturais. A gestão compartilhada pressupõe a participação ativa das comunidades de origem nos processos decisórios, o reconhecimento de saberes tradicionais e de sistemas próprios de cuidado do patrimônio cultural, bem como a possibilidade de circulação dos objetos, por meio de empréstimos de longa duração ou exposições alternadas.

A *shared stewardship* configura, portanto, uma abordagem relacional do patrimônio cultural, que desloca o foco do título jurídico para o vínculo cultural, histórico e memorial com o bem. O objeto deixa de ser compreendido exclusivamente como artefato museológico ou bem patrimonializado e passa a ser reconhecido como portador de significados vivos, cuja gestão não pode ser exercida de forma unilateral sem comprometer sua integridade simbólica.

Dessa forma, a *shared stewardship* representa uma ruptura relevante com o modelo tradicional de custódia museológica, baseado na autoridade exclusiva da instituição

detentora. Sob essa abordagem, a guarda, o acesso, a interpretação e, em alguns casos, a preservação dos objetos culturais passam a ser compartilhados com indivíduos, comunidades descendentes ou outros grupos culturalmente vinculados ao objeto. Trata-se de um modelo que privilegia a consulta significativa, a colaboração contínua e o reconhecimento de saberes e práticas culturais próprios, deslocando o foco da propriedade jurídica para a responsabilidade ética compartilhada.

As *ethical returns*, por sua vez, correspondem a devoluções realizadas com base em fundamentos éticos, e não estritamente jurídicos. Essas devoluções podem ocorrer mesmo na ausência de prova de ilicitude segundo o direito vigente à época da aquisição, quando as convenções internacionais aplicáveis não produzem efeitos retroativos ou quando os prazos prescricionais já se encontram esgotados. O fundamento central dessas práticas reside no reconhecimento de injustiças, de assimetrias estruturais de poder e os interesses das comunidades de origem.

Nesse contexto, a devolução é tratada como um ato voluntário de reparação institucional, frequentemente associado a gestos públicos de reconhecimento, à abertura de canais de cooperação cultural futura ou à celebração de acordos bilaterais ou multilaterais. A *ethical return* não se apresenta como substituta da devolução jurídica, mas como resposta normativa alternativa nos casos em que o direito positivado se revela insuficiente para oferecer soluções materialmente justas. Esse enfoque permite enfrentar situações não abrangidas por instrumentos legais específicos, como o *Native American Graves Protection and Repatriation Act* (NAGPRA)⁵³, e amplia o alcance das práticas de devolução para objetos culturais estrangeiros ou para objetos não enquadrados em categorias juridicamente protegidas.

As *ethical returns*, por sua vez, referem-se à devolução voluntária de objetos culturais quando a sua manutenção nas coleções do *Smithsonian* perpetua danos ou entra em conflito com os valores institucionais declarados. A política deixa claro que essas devoluções podem

⁵³ *NATIVE AMERICAN GRAVES PROTECTION AND REPATRIATION ACT* (NAGPRA), 25 U.S.C. §§ 3001–3013. Lei federal dos Estados Unidos, promulgada em 16 de novembro de 1990, que estabelece regras para a proteção, inventário, consulta e devolução de restos humanos, artefatos funerários, objetos sagrados e objetos de valor cultural patrimonial de povos indígenas norte-americanos. A lei exige que museus e instituições financiadas pelo governo federal criem inventários e consultem as comunidades indígenas para a devolução adequada desses bens, reconhecendo a importância da autodeterminação e da participação das tribos na gestão de seu patrimônio cultural. Disponível em: <https://www.nps.gov/nagpra>. Acesso em: 16 fev. 2026.

ocorrer independentemente da existência de obrigação legal, de solicitação formal de devolução ou de comprovação de ilicitude segundo o direito vigente no momento da aquisição. A *ethical return* é concebida como um ato de responsabilidade institucional, orientado por critérios de justiça, respeito cultural e integridade ética.

As políticas de *shared stewardship* e *ethical returns* compartilham um conjunto de elementos estruturais comuns, entre os quais se destacam a realização de avaliações contextuais aprofundadas de proveniência, a adoção de critérios éticos explícitos que ultrapassam a legalidade formal, o recurso a procedimentos de mediação e diálogo intercultural, a exigência de transparência institucional e prestação de contas, bem como o compromisso com a construção de relações duradouras, em oposição a soluções pontuais e encerradas no tempo.

Um elemento central da política é a exigência de processos transparentes e colaborativos de consulta. O *Smithsonian* compromete-se a dialogar de forma significativa com comunidades descendentes, representantes culturais, Estados de origem e outros interessados relevantes sempre que se tratar de decisões relacionadas à gestão compartilhada ou a possíveis devoluções éticas. Essa consulta não é tratada como mera formalidade, mas como parte constitutiva do processo decisório, refletindo uma mudança cultural profunda na forma como o poder institucional é exercido no campo museológico.

Essa transformação institucional foi explicitamente reconhecida pela liderança do *Smithsonian*. Segundo o secretário Lonnie G. Bunch III, a política expressa uma mudança cultural significativa nas concepções de posse, propriedade e guarda de coleções, ao reposicionar os valores éticos e o impacto das decisões institucionais sobre comunidades representadas como elementos centrais da governança museológica. O patrimônio deixa de ser compreendido exclusivamente como acervo institucional e passa a ser tratado como um campo relacional, atravessado por responsabilidades históricas e éticas.

A aplicação da política é transversal às diversas unidades do *Smithsonian*, embora se manifeste de maneira diferenciada conforme a natureza das coleções. O *National Museum of American History*, por exemplo, adota diretrizes específicas para consultas relacionadas à gestão compartilhada e à devolução ética de objetos provenientes de coleções controversas. O *National Museum of the American Indian* implementa a política com ênfase particular em coleções vinculadas a povos indígenas, possibilitando tanto devoluções quanto arranjos de

guarda compartilhada, inclusive em articulação com legislações específicas, quando aplicável.

O *Smithsonian American Art Museum* detalha critérios e procedimentos próprios para avaliar solicitações de gestão compartilhada ou devolução ética com base em considerações éticas e no impacto da retenção dos objetos. Outras unidades, como o *National Museum of African American History and Culture*, o *National Museum of the American Latin*, a *National Portrait Gallery* e o *Smithsonian Libraries and Archives*, também adotam variações desse padrão institucional, evidenciando o caráter sistêmico da política no interior da instituição.

Na prática, a política autoriza os museus a avaliarem solicitações de gestão compartilhada por meio de acordos formais nos quais a guarda, o acesso e a interpretação dos objetos são compartilhados, sempre com base em critérios éticos, alinhamento com os valores institucionais e respeito às comunidades de origem. Do mesmo modo, permite considerar devoluções éticas quando a permanência do objeto nas coleções seja considerada prejudicial ou incompatível com os princípios éticos do *Smithsonian*. Para tanto, cada unidade deve estabelecer processos internos de revisão, pesquisa aprofundada de proveniência⁵⁴ e consulta às partes interessadas.

Um exemplo concreto da aplicação dessa política ocorreu em 2025, quando o *National Museum of Asian Art*, integrante do *Smithsonian*, devolveu três esculturas ao Reino do Camboja. A decisão resultou de pesquisas de proveniência que demonstraram que os objetos haviam sido removidos durante um período de intensa pilhagem e tráfico, antes de sua inserção no mercado internacional de arte. A devolução foi realizada com base na abordagem ética da política institucional, sem a necessidade de um pedido formal de devolução jurídica por parte do Estado cambojano, evidenciando a autonomia normativa da política em relação aos mecanismos tradicionais do direito internacional.

O fundamento normativo dessa política encontra-se na *Smithsonian Directive 600* –

⁵⁴ Proveniência refere-se à história documental e rastreabilidade de um objeto cultural, incluindo informações sobre sua origem, posse anterior, transações comerciais, contexto de aquisição e eventuais transferências entre indivíduos, instituições ou países. No campo do patrimônio cultural, a verificação da proveniência é essencial para determinar a legalidade e a legitimidade da posse, identificar possíveis vínculos com tráfico ilícito ou apropriação ilegítima e orientar decisões de gestão compartilhada ou devolução ética. A prática de diligência devida (*due diligence*) baseia-se na análise detalhada da proveniência, garantindo transparência, responsabilidade institucional e respeito às comunidades de origem (RAM, 2020; O'KEEFE, 2020; FRIGO, 2016; PROTT, 2005).

Collections Management, documento que regula de forma abrangente o manejo das coleções da instituição. A diretiva incorpora a política de *shared stewardship* e *ethical returns* em seu capítulo dedicado a *Specific Legal and Ethical Issues*, estabelecendo definições, procedimentos, exigências de transparência, critérios de avaliação e os níveis de autoridade interna necessários para autorizar acordos de guarda compartilhada ou devoluções éticas. O documento também impõe a formalização e a documentação adequada de todos os acordos celebrados.

Por essa razão, tais políticas são frequentemente compreendidas como formas alternativas de resolução de disputas (ADR) patrimoniais, alinhadas a práticas contemporâneas de mediação cultural e até diplomacia patrimonial. Não obstante, elas também são alvo de críticas relevantes. Entre os principais limites apontados estão o risco de funcionarem como estratégias de contenção, substituindo a devolução plena por arranjos simbólicos; a persistência de assimetrias de poder, na medida em que a decisão final permanece, em regra, sob controle da instituição detentora; a ausência de força vinculante; e a possibilidade de diluição de demandas políticas em soluções técnicas ou administrativas.

Ainda assim, no cenário contemporâneo do direito e da governança do patrimônio cultural, as políticas de *shared stewardship* e *ethical returns* representam um deslocamento normativo relevante: do patrimônio concebido como objeto de posse para o patrimônio entendido como relação ética, histórica e cultural. Esse deslocamento abre espaço para formas inovadoras de reparação patrimonial que o direito positivo, isoladamente, não tem sido capaz de assegurar.

Nesse contexto, as políticas de *shared stewardship* e *ethical returns* podem ser interpretadas como manifestações de *opinio juris*, abordado no próximo capítulo, na medida em que refletem uma convicção institucional sobre obrigações morais e éticas vinculadas à gestão do patrimônio cultural. Embora não imponham coercitividade jurídica formal, tais políticas indicam a construção de normas socialmente reconhecidas como legítimas, capazes de influenciar práticas internacionais e moldar expectativas de comportamento entre instituições, Estados e comunidades de origem. Dessa forma, reafirma-se que o reconhecimento ético e histórico de direitos patrimoniais contribui para a formação de obrigações de caráter normativo, mesmo na ausência de previsão legal estrita.

CAPÍTULO 8

OPINIO JURIS SIVE NECESSITATIS E A FORMAÇÃO DO COSTUME
INTERNACIONAL NO CAMPO DO PATRIMÔNIO CULTURAL

A expressão *opinio juris sive necessitatis* (opinião ou crença sobre se a lei ou a necessidade prevalecem), comumente abreviada para *opinio júris*, é um conceito central na formação do costume internacional. Trata-se da convicção subjetiva de que uma prática é observada pelos Estados não por conveniência ou hábito, mas porque eles acreditam estar juridicamente obrigados a fazê-la. No Direito Internacional, a *opinio juris* constitui o elemento subjetivo da norma costumeira, contrapondo-se ao elemento objetivo (*usus* ou prática estatal), e sua presença é indispensável para que um conjunto de comportamentos se transforme em norma jurídica obrigatória não escrita.

O Estatuto da Corte Internacional de Justiça (CIJ) consagra a fonte costumeira como “*prova de uma prática geral aceita como sendo o direito*” no art. 38, §1, al. *b*, estabelecendo assim o duplo requisito de prática e aceitação legal (*opinio juris*). A jurisprudência da própria CIJ enfatiza a necessidade de distinguir comportamentos motivados por cortesia, convenção social ou tradição daqueles decorrentes de convicção jurídica. Em palavras da Corte, “*muitos atos internacionais executados de maneira quase invariável podem refletir apenas cortesia, conveniência ou tradição, e não um sentimento de dever jurídico*”.

Nesse sentido, a *opinio juris* não se define apenas pela frequência de uma conduta, mas pela intenção jurídica subjacente que os Estados atribuem àquela conduta. Isto é, o entendimento de que estão cumprindo uma obrigação imposta pelo direito internacional. Essa exigência subjetiva tem sido objeto de atenção crescente na doutrina contemporânea. Autores ressaltam que, sem *opinio juris*, uma prática, por mais disseminada que seja, não se converte automaticamente em norma jurídica obrigatória; ela permaneceria mera convenção ou costume social.

A importância da *opinio juris* encontra eco, inclusive, na discussão sobre a possível formação de normas costumeiras no campo da devolução de patrimônio cultural, tema este

que tem sido objeto de debate acadêmico. Alguns estudos enquadram a busca por normas costumeiras sobre devolução de bens culturais como um processo normativo complexo, no qual a simples multiplicação de práticas estatais não seria suficiente: seria necessário também o reconhecimento explícito, por parte dos Estados, de uma obrigação jurídica de agir, transcorrendo do plano da conveniência política para o da exigência jurídica.

Portanto, a *opinio juris sive necessitatis* assume um papel decisivo no exame de normas costumeiras emergentes no plano internacional, incluindo aquelas que sustentam práticas relacionadas à preservação do patrimônio cultural e à devolução de bens culturais. Sem a demonstração de uma aceitação generalizada e juridicamente motivada, tais práticas permanecem no plano dos *usos internacionais*, e não se consolidam como regras de direito obrigatórias.

8.1 O vocabulário da devolução ética (*ethical return*) como vetor de consolidação da *opinio juris* nas devoluções internacionais de objetos culturais ao seu local de origem

O uso crescente da expressão devolução ética no campo da devolução de objetos culturais tem sido frequentemente interpretada como indicativo de uma dimensão não jurídica, ou mesmo pré-jurídica, das devoluções contemporâneas. Em regra, o termo é mobilizado para designar devoluções realizados fora de obrigações convencionais estritas, especialmente quando os instrumentos internacionais vigentes, como a Convenção da UNESCO de 1970, não se aplicam temporalmente ou materialmente ao caso concreto. Contudo, essa leitura que opõe “ético” a “jurídico” revela-se reducionista. Sustenta-se aqui que o vocabulário da devolução ética, longe de impedir a juridificação, pode atuar como etapa discursiva relevante na consolidação da *opinio juris sive necessitatis* em matéria de devolução de objetos culturais.

Tradicionalmente, a formação do costume internacional exige a conjugação de prática estatal reiterada e *opinio juris*, isto é, a convicção de obrigatoriedade jurídica. A Corte Internacional de Justiça (CIJ), no caso *North Sea Continental Shelf* (1969), afirmou que “não apenas os atos devem constituir uma prática estabelecida, mas devem ser acompanhados da convicção de que essa prática é obrigatória por força de uma regra jurídica” (*ICJ Reports*, 1969, p. 44). A dimensão subjetiva da norma costumeira, portanto, não decorre automaticamente da repetição fática, mas da internalização normativa da prática.

À primeira vista, o discurso da devolução ética parece deslocar as devoluções para o plano da liberalidade moral, o que poderia enfraquecer a consolidação de uma obrigação jurídica. Contudo, uma análise mais atenta revela dinâmica distinta. Ao justificar devoluções com base em imperativos éticos estruturais, por meio de um processo abrangente de reparação cultural e reconstrução de vínculos rompidos por práticas de dominação cultural, de ocupação, de missões científicas assimétricas ou de exploração de vulnerabilidades políticas e culturais, Estados e instituições deixam de apresentar tais atos como mera conveniência diplomática. Ainda que não invoquem explicitamente uma obrigação convencional, constroem uma narrativa de necessidade normativa.

Esse movimento discursivo é relevante. A *opinio juris* não exige, em sua formulação clássica, que os Estados cite formalmente uma norma pré-existente; exige que atuem sob a convicção de que determinado comportamento é juridicamente devido. Quando devoluções

são reiteradamente apresentadas como respostas a deveres de justiça, reparação e conformidade com princípios do direito internacional contemporâneo - inclusive de autodeterminação - aproxima-se o discurso ético de um reconhecimento implícito de juridicidade.

Além disso, a repetição institucional do vocabulário da devolução ética tem produzido efeitos normativos cumulativos. Museus nacionais, universidades e governos passaram a adotar políticas formais de devolução ética, internalizando critérios de avaliação, procedimentos administrativos e compromissos públicos. Essa institucionalização tende a deslocar a devolução do campo do gesto excepcional para o da prática estruturada. A passagem do “ato de boa vontade” para a “política institucional” constitui etapa relevante na assunção do imperativo ético com o jurídico.

Importa observar que o direito internacional contemporâneo não se constrói apenas por posituação convencional, mas também por sedimentação progressiva de expectativas normativas compartilhadas. A consolidação da *opinio juris* pode emergir justamente quando Estados, ao se justificarem reiteradamente em termos éticos, começam a reconhecer que não agir da mesma forma geraria constrangimento jurídico e político. Nesse ponto, a ética deixa de ser mera moralidade abstrata e assume feição de exigência normativa intersubjetiva.

Paradoxalmente, portanto, o vocabulário da devolução ética pode funcionar como estágio intermediário da juridificação. Ao enfatizar a inadequação de retenções e ao reconhecer a legitimidade das reivindicações de origem, os Estados produzem um deslocamento semântico que fragiliza a narrativa de titularidade absoluta baseada apenas na aquisição formal. Essa erosão discursiva⁵⁵ contribui para a formação de uma expectativa jurídica generalizada de devolução em determinados contextos, especialmente aqueles marcados por dominação cultural, de ocupação, de missões científicas assimétricas ou de exploração de vulnerabilidades políticas e culturais.

Isso não significa afirmar que já exista uma norma costumeira plenamente

⁵⁵ As práticas discursivas correspondem a conjuntos de enunciados organizados que estruturam experiências, fatos e eventos, funcionando como instrumentos de legitimação ou contestação social. Para Foucault, essas narrativas articulam-se aos regimes de verdade, determinando o que pode ser considerado verdadeiro e produzindo sujeitos e práticas conformes às relações de poder (FOUCAULT, 2014). No plano de Bourdieu, elas operam como forma de capital simbólico, legitimando hierarquias sociais e políticas, e consolidando relações de dominação cultural e simbólica (BOURDIEU, 2008). Assim, narrativas discursivas não são meros relatos, mas estratégias de poder que moldam a percepção, normatividade e interpretação da realidade social.

consolidada impondo devolução ampla de objetos culturais. A heterogeneidade das justificativas e a persistência de categorias como *voluntary return* e *collaborative return* indicam que o campo permanece em transição normativa. Contudo, o que se observa é um processo de densificação argumentativa: o imperativo ético deixa de ser mera cortesia e aproxima-se da linguagem de dever, do imperativo deontológico.

Assim, longe de representar obstáculo à formação da *opinio juris*, o vocabulário da devolução ética pode operar como seu precursor discursivo. Ao reiterar que certas retenções são injustificáveis à luz de princípios compartilhados, os Estados e instituições contribuem para a internalização de uma convicção normativa que, progressivamente, pode adquirir estatura jurídica. A ética, nesse contexto, não é antítese do direito, mas lugar propício para sua formação.

Em síntese, a consolidação da *opinio juris sive necessitatis* nas devoluções de objetos culturais pode estar ocorrendo precisamente por meio da linguagem ética que, ao se repetir e institucionalizar, transforma-se em expectativa normativa generalizada. O que hoje se denomina devolução ética pode constituir, no médio prazo, o início de uma obrigação costumeira emergente no direito internacional do patrimônio cultural.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Do ponto de vista analítico, a devolução jurídica, a devolução ética e a repatriação não constituem categorias excludentes, mas regimes normativos parcialmente sobrepostos, operando em diferentes níveis de juridicidade, legitimidade e participação comunitária. A devolução jurídica privilegia a legalidade formal, com base em convenções internacionais e mecanismos contenciosos, estando subordinada a critérios estritos de prova de ilicitude e temporalidade, frequentemente filtrando reivindicações de comunidades do Sul Global ou de regiões historicamente marginalizadas.

Já a devolução ética ancorada em princípios de reparação histórica, reconhecimento simbólico e responsabilidade institucional, embora não vinculante juridicamente, amplia a densidade simbólica do processo, engajando múltiplos atores em reparação social e reconstrução de narrativas culturalmente significativas. A repatriação, por sua vez, desloca o foco da ilegalidade para o pertencimento cultural e os direitos coletivos, conferindo centralidade às comunidades de origem e aos povos indígenas, frequentemente amparada por instrumentos de direitos humanos, como a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas.

A distinção conceitual entre esses regimes permite compreender por que muitas devoluções contemporâneas ocorrem fora do direito estrito, recorrendo a mecanismos de negociação, mediação e *soft law*. A devolução jurídica clássica, embora juridicamente robusta, reproduz uma política normativa de poder, pois subordina a devolução a parâmetros produzidos por Estados beneficiários da exploração de vulnerabilidades políticas e culturais. Por outro lado, a devolução ética (*ethical return*) desloca o fundamento da devolução do plano jurídico para o moral e deontológico, reconhecendo que a posse legal não equivale à legitimidade histórica ou cultural. Apesar de seu potencial crítico, mantém frequência assimétrica, já que o reconhecimento continua a ser concedido por instituições detentoras de poder cultural.

O *voluntary return* aprofunda essa ambiguidade: apresentado como gesto de cooperação e boa-fé, reforça o desequilíbrio estrutural, pois apenas quem detém o objeto possui poder de devolvê-lo. Nesse sentido, funciona como instrumento de legitimação simbólica das instituições detentoras, suavizando críticas ao imperialismo cultural sem

alterá-lo estruturalmente. Já o *collaborative return* introduz ruptura qualitativa: desloca o eixo da devolução do ato para o processo, promovendo coprodução decisória entre comunidades e Estados de origem desde a definição dos critérios até a implementação. Este modelo desafia diretamente a política de poder que sustenta o imperialismo cultural, transformando a devolução em campo de negociação ontológica, no qual se disputam sentidos, temporalidades e formas legítimas de pertencimento cultural.

A relevância normativa crescente do *collaborative return* se apoia na repetição de acordos baseados em diálogo, consulta prévia e compartilhamento de autoridade, gerando uma *opinio juris sive necessitatis* emergente orientada pela cooperação cultural e pela autodeterminação dos povos. Embora ainda não cristalizada como costume internacional vinculante, tal *opinio juris* enfraquece a centralidade exclusiva da legalidade formal e reposiciona a ética relacional como fonte material do direito do patrimônio. Nesse contexto, mecanismos de *Alternative Dispute Resolution* (ADR), como mediação e conciliação, deixam de ser meramente procedimentais, passando a atuar como espaços de redistribuição de poder, ressignificando conflitos patrimoniais como processos de reconstrução de relações culturais.

A política de *Shared Stewardship and Ethical Returns* do Smithsonian é exemplo paradigmático dessa inflexão. Ao estabelecer definições, procedimentos, critérios de avaliação e formalização documental de acordos éticos, a política assegura que devoluções voluntárias considerem consulta significativa, acessibilidade processual e centralidade das comunidades afetadas, superando limitações do direito positivado. Esse modelo ilustra a possibilidade de transformar a devolução de bens culturais em prática constitutiva de uma nova ética jurídica internacional, deslocando o foco do poder de reter para o dever de dialogar.

Em síntese, a análise comparativa entre devolução jurídica, devolução ética, *voluntary return* e *collaborative return* evidencia regimes normativos distintos quanto a fundamento, instrumentos mobilizados, coercitividade e papel das comunidades. Enquanto a devolução jurídica privilegia legalidade formal e controle estatal, a devolução ética e o *voluntary return* promovem reconhecimento moral e reparação simbólica sem romper completamente com a hierarquia de dominação cultural. O *collaborative return*, especialmente quando articulado a mecanismos de ADR, representa uma inflexão

paradigmática, deslocando a devolução para um regime centrado em responsabilidade histórica, ética relacional e coparticipação comunitária, fortalecendo a *opinio juris* emergente no direito internacional do patrimônio cultural.

Não menos relevante é a consideração sobre o local de origem dos objetos culturais, que será abordado nos próximos capítulos, na Parte 3, compreendido não apenas como território geográfico, mas como esfera ontológica complexa, integrando contextos históricos, culturais e simbólicos nos quais os objetos carregam significado. Reconhecer o local de origem nesse sentido ético implica admitir que o objeto é parte intrínseca da memória, da vida e da experiência da comunidade, e que sua presença ou ausência afeta diretamente o tecido cultural e ético do grupo. Este reconhecimento reforça a importância de modelos colaborativos de devolução, nos quais o objeto cultural não é mero bem a ser cedido, mas elemento constitutivo de relações vivas entre comunidade e patrimônio.

PARTE 3

“Porque eu não pude encontrar comida que me agradasse.”

Um Artista da Fome, Franz Kafka

LUGAR DE ORIGEM E REINTEGRAÇÃO CULTURAL NOS PROCESSOS DE DEVOLUÇÃO

O lugar de origem refere-se ao local, território ou grupo cultural de onde um objeto cultural foi originalmente constituído ou do qual foi retirado. Isto é, ao espaço no qual mantém vínculos culturais, históricos, sociais e simbólicos constitutivos de seu significado. Não se trata apenas de uma coordenada geográfica ou de uma delimitação cartográfica, mas de um contexto relacional, no qual o objeto participa da vida, das práticas rituais, da memória e dos costumes de um povo.

Nos processos de devolução, reconhecer o lugar de origem implica devolver o objeto não apenas ao espaço físico, mas ao ambiente cultural e existencial ao qual ele pertence e no qual desempenha função significativa. O objeto, nesse sentido, não é um elemento isolado ou meramente expositivo; ele integra modos de viver, narrativas ancestrais e estruturas simbólicas que conferem sentido não só à experiência comunitária, mas a do próprio objeto.

A afirmação de que, ao serem devolvidos ao lugar de origem, os objetos culturais reencontram o horizonte simbólico no qual foram produzidos e constituídos, conectam-se diretamente à noção de lugar de memória. Nessa perspectiva, o objeto cultural não funciona apenas como suporte material de significados humanos, mas como elemento integrante do tecido histórico, social e simbólico que sustenta a memória coletiva. Ao retornar ao seu lugar de memória, o objeto reencontra o contexto cultural que lhe confere sentido, tornando-se parte da própria presença do mundo vivido e reafirmando a relação intrínseca entre comunidade, território e experiência cultural.

Assim, devolver ao lugar de origem significa reintegrar o bem ao contexto em que ele habita e significa simultaneamente. Habitar, aqui, não é apenas ocupar um espaço, mas participar de um mundo compartilhado de valores, práticas, memórias e pertencimentos. A devolução, portanto, não consiste apenas em deslocamento físico, mas em reativação de vínculos de fundamentos existenciais e culturais que foram interrompidos por processos de dominação cultural, apropriação ilegítima e/ou deslocamento forçado. Nesse sentido, cada objeto cultural devolvido ao seu contexto de origem atua como componente ativo do patrimônio multicultural, não apenas preservando valores materiais, mas também

reafirmando práticas, memórias e identificações. O patrimônio cultural, entendido dessa forma, transcende a dimensão estática de acervo, tornando-se espaço de reconexão entre comunidades e seus legados, reforçando a importância do reconhecimento ético, histórico e relacional nos processos de devolução.

Nesta parte, será abordada a importância do lugar de origem nas devoluções de objetos culturais, entendido não apenas como território geográfico, Estado de origem, mas da passagem de lugar de memória a *ethos*, que configura os vínculos simbólicos, históricos e culturais das comunidades com a materialização dos seus modos de ser. A partir dessa perspectiva, será discutida a transição conceitual do patrimônio cultural e dos bens culturais para uma abordagem de patrimônio multicultural e objetos culturais, articulando-os à diversidade cultural, à pluralidade de significados e à necessidade de reconhecer diferentes formas de pertencimento, memória e identidade no contexto das práticas contemporâneas de devolução.

CAPÍTULO 9

DA ORIGEM ESTATAL À ORIGEM CULTURAL NO DIREITO INTERNACIONAL DO PATRIMÔNIO CULTURAL

O conceito de origem ocupa posição central nas discussões contemporâneas sobre a devolução de bens culturais no direito internacional do patrimônio cultural. Tradicionalmente, os instrumentos normativos internacionais estruturaram essa noção a partir de uma lógica territorial e estatal, identificando a origem do bem com o Estado de onde ele foi exportado ou retirado. Essa formulação jurídica, presente em convenções internacionais e em grande parte da prática institucional, consolidou a ideia de que a devolução deveria ocorrer prioritariamente entre Estados soberanos, preservando-se, assim, a constituição clássica do direito internacional. Entretanto, o desenvolvimento do debate acadêmico e das reivindicações culturais nas últimas décadas tem evidenciado os limites dessa concepção territorial.

Progressivamente, emerge a compreensão de que a origem de um objeto cultural não se esgota em sua localização geográfica ou em sua vinculação administrativa a um Estado, mas envolve também dimensões culturais, históricas, simbólicas e comunitárias que estruturam seu pertencimento cultural. Nesse contexto, a noção de origem passa a ser reinterpretada à luz das relações culturais que conferem sentido ao objeto, abrindo espaço para uma abordagem que considera a conexão entre o objeto e os povos, as comunidades que lhe atribuíram significado. A análise dessa transformação conceitual permite compreender a passagem de uma concepção centrada no Estado para uma perspectiva que reconhece a relevância do vínculo cultural e comunitário na determinação do lugar de devolução dos bens culturais. A partir dessa perspectiva, examina-se, inicialmente, como o lugar de origem foi formulado na normativa internacional e, em seguida, como essa concepção vem sendo progressivamente ampliada em direção a uma compreensão cultural da origem.

9.1 O lugar de origem na normativa internacional

No plano jurídico internacional, a noção de origem permanece formalmente vinculada à categoria de “Estado de origem” ou “Estado de procedência”, especialmente no âmbito da UNESCO. A Convenção da UNESCO de 1970 estabelece mecanismos destinados a coibir a importação e a exportação ilícita de bens culturais e prevê sua devolução ao Estado cujo território o bem tenha sido ilegalmente removido. O artigo 7(b)(ii) determina que os Estados Partes devam adotar medidas para recuperar e restituir⁵⁶ bens culturais roubados “a pedido do Estado Parte de origem” (UNESCO, 1970). A estrutura normativa, portanto, confirma que o sujeito legitimado para acionar o mecanismo de devolução é o Estado soberano.

A literatura recente reconhece que esse modelo permanece fortemente ancorado na lógica estatal. Segundo Campfens e Ranganathan (2023, p. 17), “o direito internacional de devolução ainda opera predominantemente por meio de mecanismos interestatais, mesmo quando a reivindicação subjacente está enraizada em danos baseados na comunidade”⁵⁷ (tradução livre). A autora observa que, embora o discurso contemporâneo enfatize a reparação, a estrutura jurídica continua pautada no poder soberano territorial.

No mesmo sentido, Chechi (2014) destaca que o conceito de Estado de origem reflete a estrutura clássica do direito internacional, privilegiando a soberania territorial. A centralidade do Estado, embora funcional do ponto de vista procedimental, pode obscurecer a dimensão comunitária e a do próprio objeto cultural quanto ao vínculo cultural. Essa limitação torna-se particularmente evidente em casos envolvendo povos indígenas e comunidades tradicionais. Vrdoljak (2018) observa que o reconhecimento crescente dos direitos culturais indígenas desafia o modelo exclusivamente centrado no Estado na devolução. A autora argumenta que a proteção internacional do patrimônio cultural tem evoluído, mas ainda não incorporou plenamente formas plurais de pertencimento cultural.

Além disso, a discussão contemporânea sobre devolução como reparação reforça a necessidade de revisão do conceito de origem. Savoy (2024) sustenta que a legalidade

⁵⁶ De acordo com o artigo 7 b (ii) da Convenção da UNESCO de 1970, o termo “restituição” se refere a devolução de bens culturais furtados ou roubados do seu local de origem e o termo “retorno” se refere a devolução de bens culturais exportados ou importados ilegalmente.

⁵⁷ Texto original: [...] *international restitution law still operates predominantly through inter-State mechanisms, even where the underlying claim is rooted in community-based harm.*

histórica não se confunde com a legitimidade contemporânea nos debates sobre devolução, indicando que a formalidade jurídica da aquisição passada não elimina a dimensão ética da reivindicação atual.

Relatórios recentes no âmbito da própria UNESCO também reconhecem a complexidade crescente das disputas, que frequentemente envolvem comunidades locais, autoridades tradicionais e grupos étnicos específicos, ainda que formalmente representados pelo Estado (UNESCO, 2024). Isso demonstra que, embora o tratado opere sob lógica interestatal, a realidade prática ultrapassa essa moldura.

Assim, juridicamente, o lugar de origem permanece formalizado como Estado de proveniência. Contudo, politicamente, culturalmente e ontologicamente, ele é mais amplo. A literatura recente converge na percepção de que a categoria estatal, embora necessária para a operacionalização jurídica internacional, mostra-se insuficiente para capturar a densidade relacional do vínculo entre objeto e comunidade.

Como sintetiza Laurajane Smith (2024), um marco sustentável de devolução exige a articulação entre poder soberano territorial e autodeterminação cultural. A evolução normativa contemporânea aponta, portanto, para a necessidade de articular poder soberano estatal, ética relacional e reconhecimento das comunidades de origem como sujeitos centrais na definição do destino de seus objetos culturais.

9.2 Da origem territorial à origem cultural

A ampliação conceitual do termo “origem” decorre do reconhecimento progressivo de que objetos culturais não constituem meros objetos materiais ou ativos patrimoniais, mas suportes de memória, valores, pertencimentos e continuidade histórica. A evolução do debate internacional sobre devolução evidencia um deslocamento interpretativo: da origem compreendida estritamente como território estatal para uma concepção mais densa, relacional e cultural. Esse deslocamento, entretanto, não ocorre em um vazio normativo ou político: ele se desenvolve em um cenário marcado por assimetrias estruturais de poder cultural que moldaram a circulação internacional de bens culturais.

Nesse novo posicionamento, a origem não se restringe ao solo físico onde o objeto foi produzido ou encontrado. Ela abrange o contexto de valores, memória, pertencimento e modos de ser do objeto cultural, seja ainda o ritualístico no qual ele foi utilizado, lhe atribuindo significado, como o sistema cosmológico no qual ele pode se inserir, na historicidade das relações sociais que o constituíram. O objeto cultural é, assim, compreendido como parte de uma rede de significações que ultrapassa sua materialidade. Dissociada da formulação territorialista que reflete o direito internacional clássico, construído sob a centralidade do Estado-nação moderno e consolidado em um contexto histórico no qual muitos povos não eram reconhecidos como sujeitos plenos de direito.

A literatura contemporânea tem enfatizado essa transição epistemológica. Shea Esterling (2023, p. 21, tradução livre) observa que “os objetos culturais são cada vez mais compreendidos como entidades relacionais inseridas em comunidades vivas, e não como artefatos isolados.”⁵⁸. Esse entendimento reforça a ideia de que o vínculo entre objeto e comunidade não é apenas histórico, mas contínuo e performativo. Do mesmo modo, Lenzini (2022; ONU, 2023) sustenta que a análise das disputas patrimoniais exige considerar o vínculo cultural e espiritual das comunidades com os objetos de patrimônio, sob pena de reduzir a controvérsia a mera questão de titularidade formal.

Esse deslocamento torna-se particularmente visível nas reivindicações de povos

⁵⁸ Texto original: [...] *cultural objects are increasingly understood as relational entities embedded in living communities rather than as isolated artifacts.*

indígenas. A incorporação, no plano internacional, da autodeterminação cultural tem tensionado a concepção estritamente territorial da origem. A Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007) reconhece, por exemplo, o direito desses povos de manter, controlar e proteger seus objetos culturais, bem como de buscar a devolução de objetos obtidos sem consentimento livre, prévio e informado.

A autodeterminação cultural, por sua vez, desloca o foco do mero poder soberano territorial para a competência de um povo ou comunidade definir autonomamente o significado, o uso, a circulação e a eventual devolução de seus objetos culturais. Diferentemente da autodeterminação política clássica, tradicionalmente vinculada à formação de Estados, a autodeterminação cultural opera no plano simbólico e normativo da identificação cultural. Ela pressupõe o direito de manter práticas culturais próprias, proteger conhecimentos tradicionais e decidir sobre a preservação ou reintegração de objetos que possuem valor cultural, espiritual ou identitário, sobretudo de reconhecer o valor intrínseco do objeto cultural.

Para diversos povos indígenas, por exemplo, o lugar de origem pode corresponder a um território ancestral que não coincide com as fronteiras estatais contemporâneas, a um espaço espiritual cuja delimitação é simbólica e não cartográfica, ou ainda a um território cuja posse foi ou está sendo expropriada por processos de dominação cultural ou por políticas de assimilação forçada. Nesses contextos, a noção de origem rompe com a linearidade territorial do direito internacional clássico e passa a incorporar dimensões espirituais, cosmológicas, históricas, sociais, de modos de ser do objeto, de seu próprio pertencimento cultural.

Não obstante, o pertencimento cultural plural reconhece que um mesmo bem pode integrar diferentes redes de significado. Um objeto ritual indígena, por exemplo, pode simultaneamente pertencer à cosmologia de uma comunidade específica, à história de resistência de um povo mais amplo e à memória nacional de um Estado, ou, ainda, a valores culturais inerentes ao próprio objeto. Essa pluralidade não implica fragmentação, mas complexidade relacional. Ela desafia a lógica binária de titularidade exclusiva e convida à construção de modelos jurídicos mais flexíveis, como regimes de co-gestão, guarda compartilhada ou devoluções condicionadas a acordos comunitários.

Estherling (2023) argumenta que as reivindicações indígenas sobre o patrimônio cultural desafiam os pressupostos territoriais incorporados aos marcos tradicionais de devolução. Destaca ainda que o pertencimento cultural pode subsistir independentemente do controle territorial atual, o que impõe uma releitura da categoria jurídica de origem. Assim, a devolução, nesses casos, não significa apenas retorno físico do objeto cultural a determinado espaço geográfico, território. Ela representa a reintegração do mundo vivido do objeto ao seu sistema de sentido, restabelecendo a conexão entre materialidade, memória e significado. A **devolução** opera como reativação de relações interrompidas, permitindo que o objeto volte a desempenhar funções simbólicas, rituais ou comunitárias que haviam sido suspensas pelo deslocamento.

Esse movimento revela uma transformação mais ampla na compreensão do patrimônio cultural: de coisa apropriável e territorialmente delimitada para elemento relacional e constitutivo de mundos culturais específicos. A passagem da origem territorial à origem cultural não elimina a importância do Estado no plano jurídico, mas evidencia que a legitimidade das reivindicações contemporâneas exige considerar dimensões comunitárias, espirituais e históricas que ultrapassam o dimensionamento estatal tradicional. Portanto, não representa mera ampliação semântica, mas um movimento de reconfiguração do próprio paradigma patrimonial.

O reconhecimento de pertencimentos múltiplos favorece uma compreensão dinâmica do patrimônio cultural. O objeto cultural deixa de ser concebido apenas como objeto material fixado no passado e passa a ser entendido como elemento vivo de continuidade cultural. A autodeterminação cultural, nesse contexto, implica não apenas o direito à devolução física, mas também o direito à narrativa; isto é, à reconstrução do significado de tal objeto cultural, para além da perspectiva da própria comunidade a que se vincula.

Por fim, esse modelo não elimina o poder soberano estatal, mas a reinterpreta à luz de uma ética relacional, na qual o Estado atua como facilitador e não como titular exclusivo do patrimônio cultural. Assim, a devolução deixa de ser apenas um ato jurídico formal e passa a configurar-se como processo de recomposição de vínculos culturais.

CAPÍTULO 10

ORIGEM CULTURAL A ESPAÇO DE SIGNIFICAÇÃO: FUNDAMENTOS
SIMBÓLICOS DA DEVOLUÇÃO

A transição para uma concepção cultural da origem implica deslocar o foco do espaço geográfico para o espaço de significação. Nesse novo constructo, portanto, o lugar de origem não se limita ao solo onde o objeto foi produzido ou retirado, mas corresponde ao contexto cultural e social no qual ele se tornou portador de memória e significado. O objeto cultural deixa de ser apenas um bem localizado e passa a ser compreendido como elemento constitutivo de uma narrativa compartilhada.

Essa mudança dialoga diretamente com a noção de *lugares de memória* formulada por Pierre Nora. Para o autor, os lugares de memória emergem quando a memória viva se fragiliza e a sociedade passa a investir determinados espaços, objetos ou símbolos com a função de preservar e condensar significados, como os históricos. Conforme Nora (1997, p. 7), “os lugares de memória são, antes de tudo, restos”, em outros termos, pontos de cristalização onde a memória se ancora para resistir ao esquecimento.

Ao relacionar essa teoria à discussão sobre lugar de origem, percebe-se que determinados objetos culturais funcionam como verdadeiros lugares de memória móveis. Ainda que fisicamente deslocados, eles continuam a concentrar significados, narrativas e identificações vinculadas às suas origens, como comunidade que os reconhece como parte de sua cultura. A origem cultural, nesse sentido, não se define apenas por coordenadas espaciais, mas pelo papel do objeto como depositário e mediador, também, de memória e pertencimento cultural.

A transição da origem territorial para a origem cultural, portanto, representa também uma passagem da geografia jurídica para a geografia simbólica. O território permanece relevante, mas passa a ser interpretado como espaço de memória. O objeto cultural, ao ser retirado de seu contexto, não perde apenas sua localização física; ele é deslocado de um sistema de significação que o constituía como lugar de memória para determinado grupo.

Nos processos de devolução, reconhecer a origem cultural significa admitir que a devolução pode corresponder à reativação de um lugar de memória interrompido. O retorno do objeto permite que ele volte a desempenhar sua função simbólica no interior da comunidade, restabelecendo a conexão entre costumes ainda presentes. A devolução, assim, não é apenas ato jurídico de transferência de posse, mas gesto de recomposição memorial.

10.1 Entre memória viva e história escrita: lugar de origem como lugares de memória

Pierre Nora desenvolve o conceito de lugares de memória (*lieux de mémoire*) no contexto de uma profunda reflexão sobre a transformação da relação entre memória, história e identidade⁵⁹ nas sociedades modernas. Sua análise parte da constatação de que as sociedades contemporâneas atravessaram uma ruptura na transmissão orgânica do passado. Aquilo que ele denomina *milieux de mémoire*, ambientes vivos de memória, nos quais tradições, práticas e lembranças eram incorporadas espontaneamente ao cotidiano, foi progressivamente enfraquecido pela modernidade, pela aceleração do tempo histórico, pela racionalização administrativa e pela consolidação do ‘Estado-nação’.

Pierre Nora define, então, os lugares de memória (*lieux de mémoire*) como espaços, materiais ou imateriais, nos quais a memória coletiva⁶⁰ se cristaliza e se refugia quando os ambientes vivos de memória (*milieux de mémoire*) se enfraquecem (NORA, 1997). Esses lugares não se caracterizam por sua utilidade funcional, mas por sua densidade simbólica, por sua capacidade de condensar valores, identificações, história e pertencimento.

Nora afirma explicitamente que “os lugares de memória nascem e vivem do sentimento de que não há mais memória espontânea” (NORA, 1993, p. 13), formulada pelo

⁵⁹ Na antropologia, o conceito de identidade não foi formulado por um único autor, mas consolidou-se ao longo do século XX como categoria analítica central para compreender pertencimento, diferença e reconhecimento social. Um marco teórico decisivo é a obra de Fredrik Barth, que, ao organizar *Ethnic Groups and Boundaries* (1969), deslocou o foco dos “conteúdos culturais” para os processos de construção e manutenção das fronteiras sociais, sustentando que a identidade étnica é relacional e produzida na interação entre grupos. Na vertente interpretativa, Clifford Geertz compreendeu a identidade como inserida em sistemas simbólicos que estruturam significados compartilhados, enfatizando a dimensão cultural e hermenêutica do pertencimento. Complementarmente, Anthony P. Cohen analisou a comunidade como construção simbólica, destacando que os membros compartilham símbolos comuns, ainda que seus significados possam variar internamente. Assim, na antropologia contemporânea, identidade é concebida como processual, relacional e simbolicamente mediada. Nesse trabalho, será usado o conceituado pelo autor Anthony P. Cohen, mas por meio da palavra identificação, visto que esse processo é contínuo e não se finda conforme entendido por essa autora.

⁶⁰ A noção de memória coletiva refere-se ao conjunto de lembranças, narrativas, símbolos e interpretações do passado compartilhados por um determinado grupo social, constituindo elemento estruturante de sua identidade. O conceito foi sistematizado por Maurice Halbwachs, que sustentou que toda memória individual é socialmente moldada por “quadros sociais” que orientam aquilo que pode ser lembrado e a forma como é reconstruído no presente. Nesse sentido, a memória não é mera conservação passiva do passado, mas reconstrução socialmente situada. Posteriormente, Pierre Nora aprofundou a discussão ao propor a ideia de “lugares de memória”, entendidos como marcos simbólicos, materiais ou imateriais, que condensam e preservam referências identitárias quando a memória viva se fragiliza. A memória coletiva, portanto, manifesta-se por meio de rituais, monumentos, objetos culturais, tradições e práticas sociais, desempenhando papel central na legitimação de reivindicações patrimoniais e na construção de pertencimento cultural.

autor, insere-se em uma reflexão mais ampla sobre a transformação das formas de relação das sociedades modernas com o passado. A formulação revela que tais lugares não são simples espaços físicos, mas respostas à percepção de perda da continuidade memorial. Os *lieux de mémoire* emergem quando a memória deixa de ser vivida de maneira orgânica, incorporada às práticas cotidianas, às tradições e à continuidade intergeracional, e passa a exigir dispositivos de fixação, conservação e celebração.

A “memória espontânea” corresponde àquilo que ele denomina *milieux de mémoire*, ambientes sociais nos quais a lembrança é transmitida naturalmente, porque está integrada ao modo de vida da comunidade. Quando esses meios se enfraquecem em razão da modernização, da aceleração histórica, da burocratização e da institucionalização do patrimônio, surge a necessidade de criar “lugares de memória”: arquivos, monumentos, museus, datas comemorativas, rituais oficiais. Esses lugares não são apenas espaços físicos, mas também construções simbólicas destinadas a compensar a perda de uma memória vivida.

Em outra passagem central, Nora sustenta que os lugares de memória são “restos, a forma extrema sob a qual subsiste uma consciência comemorativa numa história que a chama, porque a ignora” (NORA, 1997, p. 12). Essa afirmação evidencia a tensão entre memória e história: enquanto a memória é afetiva, viva e coletiva, a história é racional, analítica e distanciada. Nora estabelece a distinção fundamental entre *mémoire* e *histoire*: “A memória é a vida, sempre sustentada por grupos vivos [...]. A história é a reconstrução sempre problemática e incompleta daquilo que já não existe mais.” (NORA, 1997, p. XIX, tradução livre)⁶¹.

A memória, portanto, é experiência vivida, afetiva, incorporada; a história, ao contrário, é operação intelectual de reconstrução. Os *lieux de mémoire* situam-se nesse entre-lugar, funcionando como pontos de cristalização simbólica onde a memória coletiva se condensa. É precisamente no momento em que a memória deixa de ser vivida espontaneamente que surgem os *lieux de mémoire*.

Assim, os lugares de memória são, paradoxalmente, sinais de ruptura. Eles existem porque a continuidade foi interrompida; vivem porque há consciência de que algo se perdeu. São formas de cristalização e de materialização da memória em um contexto no qual a

⁶¹ Texto original: *La mémoire est la vie, toujours portée par des groupes vivants [...]. L'histoire est la reconstruction toujours problématique et incomplète de ce qui n'est plus.*

experiência histórica já não se transmite de modo fluido. A memória deixa de ser prática incorporada e torna-se objeto de gestão, patrimonialização e política cultural.

De forma indireta, Nora demonstra que tais lugares são construções históricas que respondem à ruptura da continuidade temporal. Eles não existem naturalmente; são produzidos quando uma sociedade sente a necessidade de preservar traços de um passado ameaçado. Assim, a patrimonialização pode ser compreendida como processo de transformação de objetos, datas ou espaços em lugares de memória; quer dizer, em suportes destinados a fixar identificações e garantir permanência simbólica.

Aplicado ao patrimônio cultural, o conceito permite afirmar que objetos culturais não são objetos neutros ou intercambiáveis. Quando reconhecidos como patrimônio cultural, tornam-se depositários de memória coletiva. Sua relevância não se limita ao valor estético ou histórico, mas reside na função de identificação que exercem, em possuírem uma agência simbólica própria. Nesse sentido, o patrimônio cultural opera como mecanismo de estabilização simbólica diante da fluidez da modernidade. Logo, operam como âncoras simbólicas em sociedades marcadas pela descontinuidade histórica, revelando que a preservação patrimonial não é apenas conservação material, mas também, e sobretudo, gestão da memória e de valores.

A teoria de Nora também possibilita uma leitura crítica: se os lugares de memória surgem quando a memória viva se enfraquece, sua institucionalização frequentemente envolve seleções, hierarquias e disputas de poder. Determinar quais memórias serão cristalizadas implica decidir quais narrativas serão preservadas e quais serão silenciadas. O patrimônio cultural, portanto, não é neutro: ele participa da construção política da identificação coletiva.

Desse modo, os *lieux de mémoire* representam pontos de condensação simbólica que revelam a transformação contemporânea da experiência temporal. Eles não apenas preservam o passado, mas estruturam identificações no presente, funcionando como mediadores entre memória, história e pertencimento cultural. Assim, a articulação entre o conceito de lugar de origem e a teoria dos *lugares de memória* elaborada por Pierre Nora permite aprofundar a compreensão do estatuto simbólico dos objetos culturais no debate contemporâneo sobre patrimônio cultural. A noção de lugar de origem, frequentemente tratada em termos territoriais ou jurídicos, revela dimensão mais complexa quando analisada à luz da

problemática da memória coletiva e de sua relação com identificação e pertencimento.

A partir dessa formulação, o lugar de origem pode ser reinterpretado como um espaço no qual o objeto cultural não se encontra apenas preservado, mas integrado a um ambiente vivo de significação. O lugar de origem não corresponde exclusivamente ao ponto geográfico onde o objeto foi produzido ou descoberto; ele designa o contexto relacional no qual o bem participa de práticas sociais, rituais, narrativas históricas e formas de reconhecimento coletivo, intrínsecas ao próprio objeto cultural. Trata-se de um espaço de densidade memorial, no qual memória e materialidade permanecem interligadas.

Quando um bem cultural é deslocado de seu contexto originário, ocorre uma transformação na sua condição simbólica. Aquilo que integrava um *milieux de mémoire* - ambiente vivo de transmissão - pode converter-se em objeto historicizado, classificado, musealizado e reinterpretado segundo lógicas externas ao grupo que lhe atribui significado. O deslocamento não elimina necessariamente seu valor, mas altera sua inserção no tecido memorial que o sustentava.

Sob essa perspectiva, o lugar de origem pode ser concebido como o espaço onde a memória coletiva se ancora materialmente. Ele funciona como ponto de continuidade simbólica entre passado e presente, permitindo que o objeto cultural permaneça articulado às práticas e às narrativas que lhe conferem sentido. Diferentemente do *lieu de mémoire* institucionalizado, que surge como resposta à fragilização da memória espontânea, o lugar de origem pode preservar, ao menos, potencialmente, dimensões de memória viva. O lugar de origem, nesse sentido, não é apenas referência territorial; é espaço de pertencimento e reconhecimento cultural.

Assim, ao relacionar lugar de origem e lugares de memória, torna-se possível compreender que o debate sobre patrimônio cultural ultrapassa a dimensão da conservação material. Trata-se, sobretudo, da gestão da memória coletiva e da manutenção de vínculos simbólicos que estruturam identificações culturais. O lugar de origem emerge, portanto, como categoria que articula território, memória e modos de ser do objeto cultural, revelando que a reintegração de um objeto ao seu contexto originário pode representar não apenas um retorno físico, mas a reativação de sua inserção em um horizonte memorial compartilhado.

10.2 A devolução como reconhecimento do lugar de origem

Aplicado ao campo da devolução de objetos culturais, esse argumento permite compreender que a devolução não diz respeito apenas à transferência de um bem material, mas à possibilidade de reinserir o objeto em um meio de memória ainda vivo, ou de reconstruí-lo. Quando um objeto é mantido fora de seu contexto de origem, ele pode tornar-se mero vestígio musealizado; quando reintegrado ao seu lugar de memória, pode reativar práticas, narrativas e identidades que haviam sido interrompidas. Nesse sentido, a devolução pode funcionar como gesto de rearticulação entre memória institucionalizada e memória vivida, tensionando a lógica patrimonial que transformou o objeto em símbolo fixo e restituindo-lhe densidade relacional e cultural.

A devolução de objetos culturais ao seu local de origem, pois, pode ser compreendida, à luz da teoria dos lugares de memória (*lieux de mémoire*) de Pierre Nora, como um processo que ultrapassa a mera transferência física de objetos, assumindo uma dimensão simbólica, histórica e de identificação cultural. Não se trata apenas de localizar materialmente a procedência do objeto, mas de reconhecer o espaço no qual a memória coletiva se cristalizou historicamente em torno dele.

Esses lugares surgem, como já apresentado antes e segundo o autor, em contextos de ruptura, nos quais a relação orgânica entre passado e presente se fragiliza, exigindo mecanismos artificiais de preservação e rememoração. Nesse sentido, objetos culturais deslocados de seus contextos originários, como obras de arte, objetos rituais, objetos arqueológicos, paleontológicos, arquivos entre outros, sofrem uma dupla ruptura: perdem tanto sua inscrição espacial original quanto sua função memorial coletiva.

Nesse sentido, o local de origem de um objeto cultural não é dado apenas por critérios técnicos, como sítio arqueológico, território administrativo ou local de produção, mas pela densidade memorial que esse espaço concentra. A permanência desses objetos em museus ou coleções estrangeiras tende a reconfigurá-los como objetos de contemplação estética ou científica, dissociados das práticas sociais, narrativas históricas e significados simbólicos que lhes conferiam densidade memorial caso não situados de forma colaborativa com a comunidade de origem.

A identificação do local de origem, nos processos de devolução de objetos culturais,

opera justamente essa passagem: o espaço deixa de ser um simples ponto de procedência e passa a ser reconhecido como lugar de memória, pois é nele que o objeto adquire sentido histórico, simbólico e seu modo de ser. Fora desse contexto, o objeto cultural tende a ser reinterpretado como algo isolado, desvinculado das narrativas e práticas sociais que lhe deram origem. Além disso, a identificação do local de origem como lugar de memória implica reconhecer que o vínculo entre objeto e território é constitutivo, e não acidental. O objeto cultural não apenas pertence a um espaço, mas participa da produção histórica desse espaço como lugar significativo. A devolução, nesse sentido, não cria o lugar de memória, mas o reconhece e o reafirma institucionalmente.

Sob esse viés, a disputa em torno da identificação do local de origem não é neutra: trata-se de uma disputa sobre quem detém a autoridade de nomear os lugares de memória. Quando instituições externas desconsideram ou relativizam a origem, enfraquecem o estatuto memorial do espaço; quando a reconhecem, reforçam a legitimidade histórica e simbólica da coletividade vinculada ao bem.

A devolução desses objetos ao seu local de origem pode, portanto, ser interpretada como um processo de reinscrição do objeto no lugar de memória ao qual ele pertence. Ao retornar, o objeto cultural deixa de operar apenas como vestígio material do passado e volta a integrar um campo de significações compartilhadas, no qual ética, memória, valores culturais de identificação e território se articulam. Conforme afirma Nora, a memória está sempre ancorada em lugares concretos, “porque só há memória enraizada no espaço, no gesto, na imagem e no objeto” (NORA, 1993, p. 9).

Sob essa perspectiva, a devolução não visa apenas reparar uma perda material, mas restabelecer uma continuidade simbólica interrompida. O objeto devolvido atua como mediador entre passado e presente, permitindo que comunidades, povos ou nações reconstruam narrativas históricas próprias e reativem vínculos identificatórios enfraquecidos pelo deslocamento forçado.

Além disso, a devolução ao local de origem reforça o carácter relacional da memória, em oposição a uma concepção patrimonial centrada exclusivamente na conservação física. Para Pierre Nora, portanto, a memória, na modernidade, deixa de ser um fluxo espontâneo inscrito na continuidade das práticas sociais e passa a depender de um gesto reflexivo e deliberado de preservação. É nesse contexto que surge a noção de *volonté de*

mémoire (vontade de memória) entendida como a decisão consciente de manter vivas as marcas do passado para assegurar a permanência simbólica de um grupo no tempo. Como afirma o autor, “a vontade de memória implica uma decisão coletiva de manter vivas as marcas e os sinais do passado, para que a identidade do grupo se mantenha na continuidade” (NORA, 1993, p. 14, tradução livre)⁶².

Essa formulação revela que, para Nora, a memória não é simplesmente um dado natural da vida social; ela é produzida, cultivada e institucionalizada. Os lugares de memória (*lieux de mémoire*) existem precisamente porque a memória deixou de ser vivida de maneira orgânica nos *milieux de mémoire*, os ambientes sociais nos quais tradição, experiência e transmissão estavam integradas. A emergência de arquivos, monumentos, museus, datas comemorativas e políticas patrimoniais indica não a abundância, mas a fragilidade da memória. Quanto mais intensa a consciência da ruptura histórica, maior a necessidade de fixar símbolos e materializar vestígios.

A *volonté de mémoire*, portanto, é simultaneamente gesto de preservação o sintoma de perda. Ela expressa a tentativa de sustentar uma continuidade identitária em um contexto de aceleração histórica, secularização e fragmentação social. A identificação coletiva deixa de repousar na tradição vivida e passa a depender de suportes simbólicos deliberadamente construídos. Nesse sentido, os lugares de memória não são apenas espaços físicos, mas dispositivos de mediação entre passado e presente, nos quais a coletividade projeta uma narrativa sobre si mesma. A devolução de objetos culturais expressa precisamente essa vontade: a decisão consciente de reatar laços históricos e simbólicos que haviam sido interrompidos.

Assim, compreender a devolução de objetos culturais a um lugar de memória permite deslocar o debate do campo estritamente jurídico ou administrativo para uma dimensão mais ampla, na qual patrimônio, ética, memória e identificação se entrelaçam. O ato de devolver passa a ser entendido como gesto de reconhecimento da historicidade dos objetos e de sua inseparabilidade em relação aos espaços, práticas e comunidades que lhes conferem sentido. Sobretudo, relacionar a devolução de objetos culturais à identificação do local de origem como lugar de memória permite compreender esses processos como atos de reconhecimento

⁶² Texto original: *La volonté de mémoire implique une décision collective de garder vivantes les traces et les signes du passé, afin que l'identité du groupe se maintienne dans la continuité.*

memorial, nos quais a devolução material do objeto coincide com a reinscrição simbólica da memória no território ao qual ela pertence.

CAPÍTULO 11

DOS LUGARES DE MEMÓRIA AO *ETHOS*

A reflexão sobre o patrimônio cultural frequentemente se inicia pela análise dos vínculos entre memória, identidade e território. O conceito de lugares de memória (*lieux de mémoire*), desenvolvido por Pierre Nora, se demonstra um ponto de partida para compreender essa articulação. Ele evidenciou que determinados espaços, objetos e práticas tornam-se suportes privilegiados da memória coletiva quando a transmissão orgânica do passado se fragiliza. É nesse contexto que surgem os lugares de memória, pois, como sustenta o autor, “há lugares de memória porque já não há meios de memória” (NORA, 1997, p. XVII, tradução livre)⁶³.

Esses lugares não se definem apenas por sua materialidade, mas por sua densidade simbólica: são pontos de cristalização onde se condensam narrativas históricas, afetos, pertencimentos e formas de reconhecimento coletivo. Assim, eles emergem quando a continuidade espontânea da tradição se fragiliza e se torna necessário criar suportes simbólicos destinados a fixar lembranças ameaçadas pelo esquecimento. Tais lugares não se definem por sua utilidade funcional, mas por sua densidade simbólica.

Entretanto, a análise dos lugares de memória, embora esclareça onde a memória se cristaliza, não esgota a problemática normativa que deles decorre. Se a memória está “ancorada no espaço, no gesto, na imagem e no objeto” (NORA, 1993, p. 9), é preciso indagar que tipo de orientação prática emerge dessa ancoragem. A passagem do lugar de memória ao *ethos* marca justamente essa inflexão: da descrição da cristalização simbólica para a investigação das disposições éticas que dela derivam.

Contudo, a compreensão do patrimônio cultural como lugar de memória não esgota a problemática. Se os lugares de memória operam como suportes de significação coletiva, se tem a pergunta: que tipo de orientação normativa emerge desses vínculos memorialísticos?

⁶³ Texto original: [...] *il y a des lieux de mémoire parce qu'il n'y a plus de milieux de mémoire.*

Em outras palavras, que disposição ética é mobilizada quando uma coletividade reconhece determinado objeto ou território como portador de sua memória? É nesse ponto que se impõe a transição do plano descritivo da memória para o plano normativo do *ethos*.

O conceito *ethos*, oriundo da tradição filosófica grega, remete ao modo de ser, ao caráter coletivo e às disposições práticas que orientam a ação de uma comunidade. Em Aristóteles, o *ethos* não é apenas atributo individual, mas forma de vida compartilhada, moldada por hábitos (*héxis*) e valores internalizados, pois “é praticando atos justos que nos tornamos justos” (*Ética a Nicômaco*, II, 1, 1103b). A ética⁶⁴, nesse sentido, não é abstrata, mas incorporada às práticas sociais.

Entretanto, a noção de *ethos* adquire densidade ontológica particular na reflexão de Martin Heidegger. Na *Carta sobre o Humanismo*, Heidegger retoma o sentido originário de *ethos* como “morada” ou “habitar” do ser, afirmando que “o *ethos* é a estada do homem” (*der Ethos ist der Aufenthalt des Menschen*) (HEIDEGGER, 2005). Nessa perspectiva, *ethos* não designa apenas um conjunto de normas, mas o modo fundamental de habitar o mundo. Assim, enquanto o lugar de memória designa o espaço simbólico onde o passado se cristaliza, o *ethos* indica o horizonte de condutas e responsabilidades que decorrem desse enraizamento memorial.

A passagem do lugar de memória ao *ethos* como lugar de origem implica reconhecer que a memória não é neutra. Ela estrutura identificações, legitima pertencimentos⁶⁵ e orienta

⁶⁴ Convém distinguir ética e moral, termos frequentemente utilizados como sinônimos, mas conceitualmente distintos. A moral refere-se ao conjunto de normas, regras e costumes que orientam o comportamento em determinada sociedade, ao passo que a ética constitui a reflexão crítica sobre tais normas, interrogando seus fundamentos, limites e legitimidade. Pode-se afirmar que a moral indica “o que fazer”, enquanto a ética problematiza “por que fazer” e “como se deve viver em comum”. Conforme observa Marilena Chaui, “a moral diz respeito aos costumes e normas aceitas por uma sociedade, enquanto a ética é a filosofia moral, isto é, a reflexão crítica sobre os valores e as regras que orientam a ação humana” (CHAUI, 2000, p. 338). Etimologicamente, “ética” deriva do grego *ethos*, que pode significar costume, mas também morada ou modo de habitar; “moral” provém do latim *mos* ou *mores*, igualmente relacionado aos costumes consolidados pelo hábito coletivo. Assim, enquanto a moral expressa práticas já estabelecidas em determinado contexto histórico, a ética problematiza e examina criticamente esse próprio modo de viver e habitar o mundo.

⁶⁵ Em textos posteriores à *Ser e Tempo*, Martin Heidegger associa o termo alemão *Aufenthalt* não apenas à ideia de permanência ou estada, mas também um modo de deter-se atento, um permanecer que implica abertura e escuta. Nesse sentido, *Aufenthalt* pode ser compreendido como uma forma de permanecer no mundo que envolve disponibilidade para acolher aquilo que se manifesta. Não se trata apenas de ocupar um lugar, mas de manter-se em uma atitude de escuta e atenção ao modo como os entes se mostram. Assim, o pertencimento deixa de ser entendido de mera posse ou vínculo externo e passa a indicar uma relação de permanência atenta no mundo, na qual humanos e coisas compartilham um mesmo horizonte de sentido. (HEIDEGGER, 2012)

práticas. Quando um objeto, território ou ritual é reconhecido como portador de memória coletiva, estabelece-se também um campo de deveres: preservar, respeitar, transmitir, reconhecer. A memória, portanto, projeta-se como fundamento de uma ética relacional⁶⁶.

Essa ampliação é determinante para a reflexão patrimonial. Se o lugar de memória é o espaço onde a memória se cristaliza, o *ethos*, em sentido heideggeriano, é o modo como uma comunidade habita esse espaço de significação. A memória não apenas recorda; ela estrutura o modo de “ser-no-mundo”⁶⁷ (*In-der-Welt-sein*) de uma coletividade. O lugar que concentra memória não é mero suporte físico, mas espaço existencial de enraizamento (morada), de uma forma de habitar o mundo que se enraíza na continuidade simbólica.

Essa transição é particularmente relevante no campo do patrimônio cultural e das disputas contemporâneas sobre pertencimento e devolução de objetos culturais ao seu local de origem. Se os lugares de memória revelam onde a memória se ancora, o *ethos* revela como ela orienta a ação. O reconhecimento de um território como espaço de memória coletiva não é apenas constatação histórica; é afirmação de um compromisso ético com a continuidade simbólica e com a integridade junto às comunidades que nele se reconhecem.

Desse modo, a análise desloca o enfoque da materialidade do lugar de memória para a dimensão ontológica que dele decorre como lugar de origem. O patrimônio cultural deixa de ser compreendido exclusivamente como suporte simbólico, entendido não apenas como conjunto de valores, e passa a ser analisado como expressão de um *ethos* coletivo, como modo de habitar histórico no qual memória, identificação e responsabilidade se entrelaçam.

A contribuição heideggeriana permite, portanto, deslocar a discussão sobre lugar de

⁶⁶ A ética relacional compreende a ação humana não como resultado exclusivo de decisões individuais isoladas, mas como fenômeno que emerge no interior das relações que constituem a vida social, histórica e cultural. Nessa perspectiva, a reflexão ética desloca-se da pergunta abstrata “o que devo fazer?” para a consideração das responsabilidades que decorrem dos vínculos e da interdependência entre sujeitos. Tal compreensão aproxima-se da noção de “modo-ser-no-mundo” desenvolvida por Martin Heidegger, segundo a qual o humano já se encontra lançado em um mundo compartilhado, de modo que a responsabilidade ética decorre da própria condição relacional da existência (HEIDEGGER, 2005). No campo do patrimônio cultural, essa abordagem permite interpretar a devolução de objetos não apenas como questão de titularidade jurídica, mas como processo de reconstrução de relações históricas, simbólicas e territoriais interrompidas.

⁶⁷ A noção de *ser-no-mundo* (*In-der-Welt-sein*) constitui o núcleo da ontologia fundamental de Martin Heidegger em *Ser e Tempo*. Com essa expressão, o autor rompe com a tradição que separava sujeito e objeto, sustentando que o humano não é uma consciência isolada diante de um mundo externo, mas um ente cuja constituição fundamental é existir já imerso em um horizonte de significados compartilhados. Como afirma o próprio filósofo, “a constituição fundamental do Dasein é o ser-no-mundo” (HEIDEGGER, 2012, p. 87), indicando que tal estrutura não é um atributo acidental, mas a condição originária da existência humana.

origem do plano exclusivamente jurídico ou territorial para o plano ontológico-existencial. O reconhecimento do lugar de origem implica reconhecer um modo de habitar histórico, no qual comunidade, território e patrimônio formam uma unidade de sentido. Assim, o *ethos*, entendido como morada do ser, revela que o vínculo entre coletividade e lugar não é acessório, mas fundamental para a constituição do pertencimento e da continuidade simbólica.

11.1 O lugar de origem como morada do ser

A articulação entre o conceito de *ethos* em Martin Heidegger e a noção de lugar de origem permite aprofundar nesse item a compreensão ontológica do vínculo entre memória, território e pertencimento no campo do patrimônio cultural. Diferentemente de uma concepção normativa tradicional, na qual *ethos* designa um conjunto de valores ou regras morais, Heidegger, então, retoma o sentido originário do termo grego ἦθος (*ethos*) como morada, estada, lugar de habitar. Na *Carta sobre o Humanismo*, o filósofo afirma que “o *ethos* é a estada do homem” (*der Ethos ist der Aufenthalt des Menschen*), indica que a ética, não se refere primariamente a prescrições, mas ao modo como o ser humano habita o mundo (HEIDEGGER, 2005, p. 37)

Portanto, em vez de compreender a ética como um conjunto de regras destinadas a orientar o comportamento, ele retorna ao sentido originário do termo grego *ethos*. Ao interpretar o fragmento 119 de Heráclito⁶⁸ - *êthos anthrôpōi daímon* -, Heidegger (2005, p. 37) observa que “*ethos* significa morada, lugar de habitar”: o lugar onde o ser humano permanece e a partir do qual seu modo de ser se desdobra. Com isso, a reflexão ética deixa de se concentrar prioritariamente no que deve ser feito e passa a interrogar o modo como o ser humano habita o mundo.

Esse movimento não suprime a dimensão moral, mas a insere em um horizonte mais amplo. Para Martin Heidegger, antes de qualquer regra ou código, há a condição fundamental de que o ser humano já se encontra lançado em um mundo de significados, relações e responsabilidades (HEIDEGGER, 2005). Estar “lançado no mundo” significa surgir em um contexto histórico, cultural e social previamente dado, no qual a identificação se forma e a trajetória se constrói por meio das relações estabelecidas com os outros e com o ambiente. Esse processo ocorre sempre dentro de um horizonte de sentido herdado da tradição, composto por valores, crenças e práticas que orientam a compreensão e a organização da realidade.

Essa compreensão amplia o alcance da responsabilidade para além do cumprimento

⁶⁸ Heráclito! Cf. Renato Kirchner, A morada do pensador: Heráclito na perspectiva de heidegger, *Revista Ideação*, v. 38, jul.dez. 2018, p. 187-199.

formal de normas, situando-a no modo como é colocada diante do mundo e de seus sentidos próprios. Assim, a partir da noção de *ser-no-mundo* desenvolvida por Martin Heidegger (2012), agir eticamente implica reconhecer que pessoas, lugares, objetos e tradições não são meros elementos disponíveis à apropriação, mas realidades que se manifestam a partir de um horizonte específico de pertencimento.

O lugar de origem, nesse contexto, é o espaço de significação onde algo encontra sua densidade histórica, cultural e simbólica. Assim, permitir que um objeto cultural ou uma tradição permaneça ou retorne ao seu lugar próprio significa possibilitar que ele se manifeste segundo o sentido que lhe é constitutivo. A responsabilidade ética, portanto, começa no modo como habitamos o mundo compartilhado e reconhecemos a inseparabilidade entre existência, território e memória.

A ética, nesse sentido, não é uma técnica de regulamentação da conduta, mas uma reflexão sobre a forma de como se manter na abertura do ser, sobre como assumir, cuidar e preservar o espaço simbólico e existencial no qual se insere. O problema ético torna-se, então, uma questão de habitar: como se habita a linguagem, a cultura, a história, a comunidade e a terra?

Habitar, para Heidegger, não significa simplesmente ocupar um espaço físico, mas estabelecer uma relação de pertencimento e cuidado (*Sorge*)⁶⁹ com o lugar. Em *Construir, Habitar, Pensar*, o autor sustenta que habitar é o traço fundamental da condição humana, e que o espaço só se torna verdadeiramente lugar quando é experimentado como âmbito de permanência e sentido (HEIDEGGER, 2001).

A partir dessa perspectiva, o lugar de origem pode ser reinterpretado como espaço de vinculação constitutiva. Ele não se reduz a um ponto geográfico ou administrativo, mas constitui o âmbito no qual uma comunidade habita historicamente, culturalmente, onde sua existência se desdobra em práticas, narrativas e formas de reconhecimento. Tal leitura encontra ressonância na ideia heideggeriana de que o ser humano é essencialmente histórico

⁶⁹ *Sorge* significa “cuidado”. Para Martin Heidegger, não se trata apenas de preocupação ou sentimento, mas do modo básico como o ser humano existe: sempre já envolvido com o mundo, com outras pessoas e com suas próprias possibilidades. “Cuidado é o ser do *Dasein*”, isto é, o cuidado expressa que a presença nunca é neutra ou isolada, mas está constantemente implicada em relações, projetos e responsabilidades. (IN WOOD, 2002, p. 42)

(*geschichtlich*), pois sua existência se dá sempre a partir de um “já-estar lançado” em um mundo de significações herdadas (HEIDEGGER, 2012). O lugar de origem torna-se, assim, dimensão concreta do *ethos*: é o espaço onde o modo de ser coletivo se manifesta e se estabiliza.

Sob essa ótica, a relação entre patrimônio cultural e lugar de origem adquire densidade filosófica. Um objeto cultural vinculado a determinado território não está ali de maneira contingente; ele participa da configuração histórica, cultural desse espaço como lugar significativo. O vínculo entre objeto e território não é meramente circunstancial, mas constitutivo. O deslocamento do objeto implica, portanto, não apenas uma alteração espacial, mas uma ruptura no horizonte de habitar que lhe conferia sentido.

Ao compreender o *ethos* como modo de habitar, torna-se possível afirmar que o lugar de origem representa o espaço no qual memória e existência se entrelaçam. Ele é o âmbito onde o passado não é apenas recordado, mas vivido como dimensão constitutiva do presente. Nesse sentido, o lugar de origem não é apenas cenário da história, mas condição de possibilidade de uma identificação cultural.

A reflexão desenvolvida permite afirmar que a articulação entre *ethos* e lugar de origem, à luz do pensamento de Martin Heidegger, ultrapassa uma abordagem meramente territorial ou administrativa do patrimônio cultural. Ao retomar o sentido originário de *ἦθος* (*ethos*) como morada e estada do ser, Heidegger desloca a ética para o plano ontológico do habitar. Nesse horizonte, o lugar de origem deixa de ser compreendido como simples coordenada geográfica e passa a configurar-se como espaço de enraizamento histórico, no qual uma coletividade se compreende e se projeta no tempo.

O *ethos*, entendido como modo de habitar o mundo, revela que o pertencimento não é um atributo secundário da identificação coletiva, mas sua própria condição de possibilidade. A memória, nesse contexto, não se reduz a um acervo de recordações, mas constitui dimensão estruturante da existência compartilhada. O lugar de origem é, portanto, o âmbito onde memória e presença se entrelaçam, onde o passado se atualiza na experiência cotidiana e onde o patrimônio cultural se integra à tessitura viva da comunidade.

Essa perspectiva permite reconhecer que o vínculo entre objetos culturais e seus territórios de proveniência não é contingente, mas constitutivo. Quando um objeto é

deslocado de seu contexto originário, não ocorre apenas uma mudança de localização, mas uma modificação no horizonte de sentido que o sustentava. A ruptura não é apenas espacial; é ontológica. O objeto, retirado de seu mundo de referências, perde parte da rede de significações que o vinculava ao modo de habitar de uma comunidade específica.

Desse modo, a discussão acerca do lugar de origem não pode permanecer restrita ao campo jurídico ou diplomático. Ela demanda consideração da dimensão existencial implicada na relação entre comunidade e patrimônio cultural. Se o *ethos* é a morada do ser, e se o lugar de origem constitui a espacialidade concreta dessa morada histórica, cultural, então a permanência ou o afastamento de um objeto cultural assume relevância que ultrapassa critérios de posse ou conservação material. Trata-se de reconhecer o impacto que tal deslocamento produz na continuidade simbólica e na experiência de pertencimento de um povo.

É nesse ponto que a reflexão ontológica abre caminho para o próximo desdobramento do debate: a questão da devolução dos objetos culturais ao seu local de origem. A devolução deixa de aparecer apenas como reivindicação política ou reparação histórica e passa a ser interrogada como possibilidade de recomposição de um horizonte de sentido interrompido. Ao considerar o patrimônio cultural como parte integrante do *ethos* de uma comunidade, torna-se necessário examinar em que medida a devolução pode contribuir para a rearticulação entre memória, território, habitar histórico e identificação cultural.

Assim, a passagem da análise conceitual para o exame da devolução não constitui ruptura temática, mas consequência lógica da própria compreensão ontológica aqui desenvolvida. Se o lugar de origem é dimensão constitutiva do modo de ser coletivo, então a presença - ou ausência - dos objetos culturais em seu espaço próprio torna-se questão central para pensar identificação, pertencimento e continuidade do *ethos* comunitário a ser abordada no subcapítulo subsequente.

11.2 O lugar que habita o objeto cultural na devolução ao seu local de origem

A devolução de objetos culturais ao seu local de origem tem sido tradicionalmente enquadrada no campo do direito do patrimônio cultural a partir de categorias como propriedade, titularidade estatal, boa-fé do adquirente e circulação lícita ou ilícita dos objetos. Embora tais categorias sejam juridicamente relevantes, elas se mostram insuficientes para apreender a dimensão existencial e simbólica implicada no deslocamento e na devolução de objetos culturalmente significativos. Nesse sentido, a incorporação do conceito de *ethos*, compreendido em sua acepção relacional constitutiva, permite deslocar o debate da esfera exclusivamente normativa para o plano do sentido e do pertencimento.

Para tanto, como apresentado no item anterior, em Martin Heidegger, o *ethos* não se refere a um conjunto de valores morais ou regras de conduta, mas à morada do ser no mundo: ao lugar originário no qual o sentido se manifesta e no qual o existir se dá como habitar. O *ethos* designa, portanto, o espaço existencial no qual uma comunidade se reconhece, se orienta e constrói sua relação com o mundo. Habitar não é ocupar um espaço físico, mas estar lançado em um campo de significações histórica e culturalmente constituído, no qual coisas, práticas e lugares se articulam.

Sob essa perspectiva, os objetos culturais não podem ser reduzidos a bens móveis passíveis de circulação abstrata. Eles integram o *ethos* de uma coletividade na medida em que participam de práticas rituais, narrativas históricas, cosmologias e modos específicos de relação com o território. A retirada desses objetos de seu contexto originário produz, assim, uma ruptura ontológica (cisão constitutiva): o objeto é separado do lugar no qual seu sentido se desvela, sendo reconfigurado como objeto museológico, documento histórico ou obra de arte descontextualizada, que, embora até legítimos, não esgotam sua densidade existencial.

A devolução de objetos culturais ao local de origem pode, nesse sentido, ser compreendida como um gesto de recomposição do *ethos*. Ao retornar ao território e à comunidade de pertencimento, o objeto deixa de operar apenas como vestígio material de um passado interrompido e volta a integrar um horizonte de sentido vivido. A devolução possibilita a reativação de práticas sociais, rituais e narrativas que não podem ser plenamente reproduzidas em contextos exógenos, ainda que institucionalmente legitimados.

Ao serem devolvidos ao lugar de origem, os objetos culturais reencontram o horizonte simbólico no qual foram constituídos. A devolução, portanto, não é apenas reparação histórica ou gesto diplomático; é possibilidade de rearticulação entre memória e presença, de um desvelamento. Essa leitura permite compreender a devolução não como um ato meramente reparatório ou simbólico, mas como um processo de reintegração no campo de significação do objeto cultural em seu lugar próprio. Devolver um objeto é recapturar, ao menos parcialmente, a possibilidade de uma relação situada entre a comunidade e aquilo que constitui seu modo de habitar o mundo. Trata-se de reconhecer que determinados objetos culturais realizam seu significado apenas quando vinculados ao *ethos* que os produziu e preservou. Nesse horizonte, o objeto cultural não é apenas suporte material de significados humanos, mas elemento constitutivo do próprio modo de ser-no-mundo da comunidade.

Sob uma compreensão constitutiva relacional, o objeto cultural não ocupa a posição de exterioridade instrumental. Ele integra a tessitura constitutiva que torna possível a experiência. Sua produção não é mero ato técnico, mas acontecimento que inaugura vínculos entre ambiente, território, ancestralidade e temporalidade. O “horizonte simbólico” ao qual o objeto cultural retorna com a devolução não é simplesmente um contexto cultural abstrato, mas uma rede viva de relações que o constituem e pelas quais ele também constitui o mundo compartilhado das experiências.

Assim, quando se afirma que a devolução permite a rearticulação entre memória e presença, trata-se de algo mais profundo que a recomposição narrativa da história. O objeto cultural é parte da própria presença do mundo vivido. Ele não representa a memória; ele a encarna. Não simboliza a ancestralidade; ele participa dela. A devolução, portanto, não devolve apenas um objeto, mas reintegra uma dimensão existencial cuja ausência produzia uma fissura na continuidade dele quanto ser.

Nesse sentido, o objeto cultural pode ser compreendido como “ser-no-mundo”, não no sentido de sujeito autônomo dotado de racionalidade humana, mas como polo relacional indispensável à constituição do mundo habitado. Ele participa da mediação entre passado e presente, entre território e comunidade, entre visível e invisível. Sua retirada rompe essa mediação; sua devolução reativa a circulação de sentido. A devolução se transforma em ato de recomposição do mundo. Não se trata de promover uma justiça retrospectiva, mas a

restauração de uma configuração ontológica na qual humanos e não humanos co-constituem a identificação cultural.

O objeto cultural não é “algo que pertence” à comunidade; ele é parte do que a comunidade é. A devolução não reintegra uma propriedade, mas reinsere um elemento do próprio ser-no-mundo. É nesse sentido que a devolução pode ser compreendida como um desvelamento (rearticulação) entre memória e presença: não como simples recordação do passado, mas como reativação de uma presença constitutiva que sustenta o habitar cultural.

Além disso, a devolução desafia a lógica moderna de neutralização do lugar, segundo a qual os objetos poderiam circular livremente sem perda de sentido. Ao contrário, a devolução ao local de origem afirma a centralidade do lugar como condição de inteligibilidade cultural, evidenciando que o deslocamento forçado de objetos culturais implica não apenas a transferência de posse, mas a produção de ausências, silenciamentos e descontinuidades no modo de habitar de determinados povos e objetos culturais.

Dessa forma, a incorporação do conceito de *ethos* ao debate sobre a devolução de objetos culturais contribui para uma crítica das abordagens estritamente patrimonialistas e universalizantes, ao enfatizar que o sentido dos objetos não é abstrato nem intercambiável. A devolução passa a ser compreendida como um direito ao lugar, à memória vivida e ao habitar historicamente situado, recolocando no centro da discussão a relação entre cultura, território e existência.

Por fim, a devolução é simultaneamente um gesto ético, histórico e ontológico: ela desvela a continuidade entre memória e presença, permitindo que o objeto cultural retome seu papel ativo na formação de mundos compartilhados, ao mesmo tempo em que questiona criticamente modelos patrimonialistas que reduzem os objetos culturais a mercadorias ou instrumentos de posse, como frequentemente ocorre na concepção de patrimônio cultural e bem cultural.

Esse desafio evidencia a necessidade de repensar os paradigmas tradicionais, abrindo caminho para abordagens que reconheçam e incorporem a diversidade cultural, as múltiplas formas de pertencimento e as experiências vividas de diferentes comunidades. É nesse contexto que se impõe a reflexão sobre um novo paradigma de patrimônio multicultural e objetos culturais, que será abordado no próximo subcapítulo, capaz de integrar a

complexidade dos vínculos culturais, históricos e simbólicos dos objetos, articulando imperativos éticos e pluralidade cultural como fundamentos de práticas inclusivas dos objetos culturais como modos de ser.

CAPÍTULO 12

DO LUGAR DE ORIGEM À PLURALIDADE CULTURAL DO PATRIMÔNIO

O debate contemporâneo sobre a devolução de objetos culturais tem evidenciado os limites conceituais e normativos das categorias clássicas de *patrimônio cultural* e *bem cultural*, tradicionalmente ancoradas em uma lógica estatal, proprietária e territorial. Em resposta a esses limites, emergem no campo jurídico, museológico, antropológico, filosóficos e das relações internacionais contemporâneas, noções alternativas, como *patrimônio multicultural* e *objeto cultural*, que deslocam o foco da proteção patrimonial para a ética e o pertencimento cultural. A compreensão do patrimônio cultural como lugar de origem e sua articulação com o conceito de *ethos* permite, sobretudo, ampliar a reflexão sobre os bens culturais para além do simples restabelecimento de posse.

A construção jurídica do patrimônio cultural consolidou-se, ao longo do século XX, a partir de categorias estatais e proprietárias, profundamente influenciadas pela formação do direito internacional público clássico e pela centralidade do Estado-nação como sujeito exclusivo de tutela cultural (MERRYMAN, 1986; FRANCONI, 2008). As noções de *patrimônio cultural* e *bem cultural*, amplamente empregadas em instrumentos normativos da UNESCO, UNIDROIT, ICOM, organizações internacionais em geral que supostamente atuam na salvaguarda de culturas, foram estruturadas com o objetivo de assegurar a proteção, a preservação e o controle da circulação de objetos culturalmente relevantes, especialmente em contextos de conflito armado e tráfico ilícito (UNESCO, 1970; UNESCO, 1972; UNIDROIT, 1995).

Contudo, esse modelo normativo revela limites evidentes quando confrontado com reivindicações contemporâneas de devoluções formuladas por povos indígenas, comunidades afro-diaspóricas e outros grupos de culturas tradicionais. Tais demandas não se fundamentam exclusivamente em títulos de propriedade ou na violação de normas estatais, mas em vínculos culturais, relacionais e identificações que escapam à lógica patrimonial clássica

(VRDOLJAK, 2013; LENZERINI, 2016). A literatura recente destaca que modelos baseados apenas em categorias estatais e propriedade legal têm se mostrado insuficientes para lidar com demandas que emergem de formas plurais de pertencimento cultural, colocando em questão a eficácia de instrumentos jurídicos tradicionais para atender à diversidade de formas de vínculo com o patrimônio cultural (CAMPFENS, 2015; CHECHI, 2014).

Nesse cenário, emergem os conceitos de *patrimônio multicultural* e *objeto cultural*, que oferecem uma moldura teórica mais adequada para compreender reivindicações fundadas na preservação ética e na autodeterminação dos povos, especialmente no campo da devolução de objetos culturais. A Declaração dos Direitos dos Povos Indígenas e estudos atuais em direito patrimonial reforçam a necessidade de considerar as múltiplas formas de relação entre comunidades e seus objetos, enfatizando que a compreensão plural de patrimônio cultural deve abarcar expressões culturais diversas que convivem em contextos multilocais.

Como observa a Declaração, “os povos indígenas têm o direito de manter, controlar, proteger e desenvolver seu patrimônio cultural, bens, artefatos, cerimônias, práticas e tradições, assim como o direito de determinar prioridades em relação à sua utilização” (UNDRIP, 2007, art. 31, §1). Estudos contemporâneos também destacam que a proteção do patrimônio cultural deve reconhecer e respeitar as múltiplas afiliações culturais e as diferentes formas de relação com os bens patrimoniais, não se limitando a categorias estatais tradicionais (VRDOLJAK, 2020) apontando para a necessidade de paradigmas mais inclusivos e plurais no direito do patrimônio cultural.

A adoção de um paradigma multicultural no direito do patrimônio cultural contribui para superar a dicotomia entre propriedade estatal e pertencimento cultural, articulando princípios de participação, colaboração, reconhecimento e pertencimento cultural como elementos centrais das práticas de devolução. O quadro multicultural coloca as comunidades afetadas no centro da tomada de decisões, garantindo que os processos de devolução não sejam meramente transações jurídicas, mas atos colaborativos de reconhecimento cultural.

Da mesma forma, Kirshenblatt-Gimblett (2004) observam que o reconhecimento das diversas afiliações culturais aos bens patrimoniais promove formas inclusivas de proteção que respeitam diferentes epistemologias e visões de mundo, destacando a necessidade de deslocar o foco de modelos patrimonialistas tradicionais para abordagens que priorizem

pluralidade de pertencimentos.

Este capítulo tem por objetivo analisar criticamente a distinção entre patrimônio cultural/bem cultural e patrimônio multicultural/objeto cultural, demonstrando como essa mudança terminológica reflete uma transformação paradigmática no direito do patrimônio cultural e fornece bases mais adequadas para processos de devolução,

A proposta deste capítulo é analisar criticamente a distinção entre patrimônio cultural/bem cultural e patrimônio multicultural/objeto cultural, que se insere diretamente no desafio de repensar os paradigmas tradicionais que estruturaram o direito do patrimônio cultural ao longo do século XX. A mudança terminológica não constitui mera alteração semântica, mas expressa uma transformação paradigmática: desloca-se o foco de uma concepção centrada na titularidade estatal e na lógica proprietária para uma abordagem que reconhece a pluralidade de pertencimentos, a diversidade cultural e a densidade histórica dos vínculos que conectam comunidades aos seus objetos. Assim, a distinção proposta fornece bases teóricas mais adequadas para os processos de devolução, na medida em que permite compreender os objetos culturais não apenas como bens patrimoniais abstratamente protegidos, mas como realidades inseridas em contextos vivos de significado.

Nesse sentido, o desafio contemporâneo de incorporar múltiplas experiências e formas de pertencimento abre espaço para um novo paradigma de patrimônio multicultural e objetos culturais, capaz de integrar a complexidade dos vínculos culturais, históricos e simbólicos que constituem tais objetos. A reflexão anunciada para o subcapítulo seguinte, portanto, não apenas desenvolve a crítica ao modelo tradicional, mas propõe uma reconfiguração conceitual que sustenta, em termos jurídicos e éticos, a centralidade das comunidades de origem nos processos de devolução.

12.1 Patrimônio cultural e bem cultural: fundamentos e limites do paradigma clássico

A noção de *patrimônio cultural* consolidou-se no direito internacional a partir do pós-Segunda Guerra Mundial, especialmente com a atuação da UNESCO, como resposta à destruição massiva de objetos culturais e à necessidade de proteção do legado cultural da humanidade. Instrumentos como a Convenção da Haia de 1954 e a Convenção da UNESCO de 1970 refletem uma concepção de patrimônio cultural vinculada ao poder soberano estatal, à proteção de bens culturalmente significativos e à prevenção do tráfico ilícito. Entretanto, esse modelo fundacional permanece ancorado em uma estrutura normativa estatocêntrica, que limita a incorporação de sujeitos não estatais e de concepções plurais de pertencimento cultural.

O conceito de patrimônio cultural caracteriza-se por sua natureza ampla e coletiva, abrangendo bens materiais e imateriais associados à identidade, à memória social e à continuidade cultural de grupos humanos. Essa compreensão encontra respaldo tanto no direito constitucional de diversos Estados quanto em instrumentos internacionais, como a Convenção do Patrimônio Mundial de 1972, que concebe o patrimônio como expressão de valores culturais universalizáveis, ainda que ancorados em territórios nacionais (UNESCO, 1972).

Apesar de sua amplitude conceitual, a operacionalização jurídica desse patrimônio ocorre, em regra, por meio da categoria de *bem cultural*, que individualiza objetos, atribui regimes de tutela e estabelece vínculos de propriedade, posse ou custódia, orientada pela circulação controlada e pela centralidade das instituições museológicas. Lenzerini (2022) aponta que o regime jurídico internacional continua a privilegiar abordagens centradas no objeto, mesmo quando o significado cultural é relacional, coletivo e dependente do contexto. Tal diagnóstico atualiza criticamente a clássica tensão entre nacionalismo cultural e internacionalismo cultural, ainda profundamente dependente da noção de bem como objeto apropriável e regulável pelo Estado (FRANCIONI, 2013).

Essa abordagem permite afirmar que todo bem cultural integra o patrimônio cultural, mas nem todo patrimônio cultural se reduz a um bem individualizável. Ainda assim, ambas as categorias compartilham uma racionalidade institucional na qual o Estado figura como

guardião legítimo do patrimônio cultural, mesmo quando os objetos em questão possuem significados culturais específicos para comunidades distintas da maioria nacional. Essa centralidade estatal continua a evitar que as comunidades de origem participem dos processos de tomada de decisão relativos a objetos culturalmente significativos.

Nesse sentido, a literatura recente sustenta que o paradigma dominante do patrimônio cultural permanece estruturado em torno de uma lógica de *cultural property*, orientada pela titularidade estatal, pela proteção institucional e pela autoridade museológica (FRIGO, 2004). Savoy (2024,) argumenta que esse modelo, embora eficaz para combater em partes a destruição e o tráfico ilícito, falha em abordar adequadamente reivindicações fundamentadas em afiliação cultural, injustiça histórica e responsabilidade ética. Tal insuficiência torna-se particularmente evidente nas reivindicações contemporâneas de devolução e se revela insuficiente para lidar com reivindicações de devolução baseadas em vínculos culturais, relacionais e éticos.

A diversidade cultural evidencia que determinados objetos não podem ser plenamente compreendidos como bens isolados, pois estão inseridos em redes de significado, práticas rituais, memórias e formas específicas de relação com o seu habitar no mundo. A desconexão entre objeto e contexto cultural compromete a legitimidade dos regimes de proteção patrimonial vigentes. A ênfase na propriedade e na titularidade estatal tende a obscurecer as relações vivas que determinados objetos mantêm com comunidades de origem, especialmente no caso de povos indígenas e comunidades tradicionais.

Portanto, em contextos marcados pela pluralidade de grupos culturais, identificações e sistemas normativos próprios, a redução de objetos culturalmente significativos à categoria de bem cultural mostra-se insuficiente. Além disso, o paradigma clássico do patrimônio cultural apresenta limitações evidentes no plano internacional. A ausência de efeitos retroativos das convenções, a dificuldade de enquadrar remoções ocorridas em contextos coloniais e a centralidade da licitude formal da aquisição revelam a inadequação das categorias tradicionais para lidar com reivindicações baseadas em diversidade cultural e justiça histórica (SAVOY, 2024).

Nesse contexto, abordagens críticas têm ressaltado que o regime internacional do patrimônio cultural não pode ser analisado isoladamente das estruturas de poder que

moldaram a ordem internacional contemporânea. Demonstra que normas, instituições e práticas patrimoniais continuam a refletir hierarquias herdadas de relações imperiais, ainda que sob formas juridicamente neutralizadas.

Sendo assim, no paradigma clássico do patrimônio cultural, a centralidade do Estado soberano e da propriedade reflete uma matriz eurocêntrica, ocidentalizada, de organização do mundo, na qual determinadas formas de relação com a cultura foram elevadas a padrão universal, de neutralização de culturas. Aplicada ao campo do patrimônio cultural, essa crítica evidencia como a categoria de bem cultural tende a legitimar a apropriação (posse), a classificação e a exposição de objetos provenientes de contextos de assimetrias de poder sob narrativas produzidas em centros hegemônicos de produção de conhecimento. Como observa Savoy (2024), as coleções museológicas não são arquivos neutros da humanidade, mas vestígios materiais de histórias assimétricas.

Sob essa perspectiva, a diversidade cultural não é tratada como mera diferença a ser tolerada, mas como expressão de desigualdades estruturais e de disputas por reconhecimento no plano internacional. Assim, a devolução do patrimônio cultural deve ser, também, compreendida como prática de reequilíbrio simbólico e reconhecimento cultural no sistema internacional. Mais do que um mecanismo de transferência material de objetos, a devolução envolve a renegociação de narrativas, a reconfiguração de identificações culturais e a contestação das hierarquias culturais produzidas e mantidas atualmente.

O relatório elaborado por Sarr e Savoy (2018), solicitado pelo presidente francês Emmanuel Macron sobre os objetos culturais a serem devolvidos para Benin, constitui marco paradigmático ao afirmar que a devolução de objetos africanos retirados em contexto de dominação cultural e ocupação é condição necessária para a reconstrução de relações culturais mais equitativas. Permanece paradigmático ao afirmar que a devolução de objetos culturais retirados em contexto de ocupação constitui condição necessária para a construção de relações culturais mais equitativas, diagnóstico reiterado por estudos posteriores.

Sob essa perspectiva, as reivindicações de devolução formuladas por Estados e sociedades do Sul Global e do oriente configuram formas de agência política internacional, por meio das quais se busca reinscrever valores culturais nos processos decisórios globais. Longe de se tratar de demandas meramente patrimoniais, tais reivindicações revelam o

patrimônio cultural como um campo de disputa política e simbólica central na ordem internacional contemporânea.

A distinção entre patrimônio cultural e bem cultural, tal como consolidada no direito internacional ao longo do século XX, revela-se hoje insuficiente para abarcar a complexidade das reivindicações contemporâneas de devolução. Ao privilegiar categorias estatais, proprietárias e objetificadas, esse modelo tende a reduzir os bens culturais a unidades patrimoniais passíveis de tutela, circulação e controle, obscurecendo as dimensões relacionais, identificárias, históricas e culturais que lhes conferem significado. As críticas dirigidas a esse paradigma evidenciam a necessidade de um deslocamento conceitual: do patrimônio concebido como objeto de proteção estatal para o patrimônio compreendido como expressão plural de pertencimentos culturais.

É nesse horizonte que emerge a noção de patrimônio multicultural e de objetos culturais, categorias que buscam integrar diversidade, reconhecimento e pluralidade do pertencimento cultural como fundamentos normativos da devolução. No próximo item, será desenvolvida essa transição paradigmática, analisando-se como o patrimônio multicultural redefine os critérios de legitimidade, participação e corresponsabilidade nas práticas contemporâneas de devolução.

12.2 Patrimônio multicultural e objeto cultural: emergência de um novo enquadramento

Em oposição ao paradigma clássico, o conceito de *patrimônio multicultural* surge como resposta crítica à homogeneização cultural implícita nas categorias estatais de patrimônio, e reconhece a coexistência de múltiplas culturas, sistemas normativos e formas de relação com os bens culturais. Trata-se de uma noção que adota a pluralidade de culturas, epistemologias e sistemas normativos coexistentes, enfatizando a centralidade das comunidades culturais como sujeitos de direito e de memória (ANAYA, 2004; LENZERINI, 2016).

Esse conceito se insere em um enfoque normativo e ético que vai além da simples propriedade de objetos estatais, ao reconhecer que “a proteção do patrimônio deve incluir normas culturais e sociais que refletem a diversidade dos povos e comunidades” (VICENTE; SANTANA; OLIVEIRA, 2025, p. 5). A noção de patrimônio multicultural é particularmente relevante nos debates de assimetrias do poder cultural, pois desloca o eixo da proteção cultural do Estado para os povos e comunidades de origem.

Esse deslocamento encontra respaldo nos princípios de colaboração e devolução previstos em processos multilateralmente organizados. Em diálogos internacionais promovidos pela UNESCO em 2024 e 2025, destacou-se que a devolução de objetos culturais deve ser orientada por “acordos abertos e inclusivos que fortaleçam a coesão social e promovam os direitos culturais dos povos de origem” (UNESCO, 2024). Como na Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, que reconhece o direito desses povos de manter, controlar e proteger seu patrimônio cultural, conhecimentos tradicionais e expressões culturais (UNDRIP, 2007, arts. 11 e 12).

Paralelamente, o termo *objeto cultural* vem sendo adotado como alternativa conceitual ao *bem cultural*, justamente para evitar a carga proprietária (de posse) associada ao vocabulário patrimonial, a expressão enfatiza o valor simbólico, relacional e de identificação dos objetos, especialmente quando vinculados a comunidades tradicionais, povos indígenas e originários. Reconhecer os objetos culturais como elementos de identidade coletiva exige um léxico que reflita vínculos socio-culturais, e não apenas categorias de propriedade, para que a devolução de objetos culturais também reconheça os vínculos

culturais, simbólicos e de identificação entre objetos e comunidades, especialmente no caso de objetos sagrados, ancestrais e restos humanos musealizados.

A substituição analítica de *bem cultural* por *objeto cultural* e de *patrimônio cultural* por *patrimônio multicultural* não se limita a uma escolha semântica. Trata-se de uma mudança de paradigma que desloca o eixo normativo da propriedade para questões éticas e de pertencimento cultural, conceito cada vez mais mobilizado no âmbito internacional e nos debates sobre devolução de bens culturais. Como destacado em recentes encontros técnicos da UNESCO (2025), a governança cultural internacional tem buscado novas formas de cooperação que envolvam não apenas Estados e museus, mas também representantes das comunidades de origem e especialistas em saberes tradicionais.

Nesse sentido, princípios éticos oferecem um fundamento normativo para reivindicações de devolução que não se enquadram nos critérios temporais ou probatórios das convenções clássicas (VRDOLJAK, 2020). Alguns instrumentos de *soft law*, como códigos de ética museológicos e de organizações internacionais, colaboram para práticas de devolução voluntária e assumem um papel central.

Para o contexto brasileiro, marcado por processos coloniais, expropriação de objetos indígenas e circulação internacional assimétrica de objetos culturais, o enquadramento multicultural permite reconhecer também sujeitos coletivos de direito e legitimar soluções alternativas à via contenciosa, como acordos bilaterais, cooperação museológica e devoluções negociadas. Nesse sentido, iniciativas de diálogo transnacional, como o programa *ReTours*, têm buscado “transferir o foco de museus e autoridades oficiais para narrativas locais e diaspóricas, ampliando o escopo das reivindicações por retorno e restituição” (ReTours, 2026).

A distinção entre os paradigmas evidencia diferenças estruturais profundas. O modelo centrado no patrimônio cultural e no bem cultural operam a partir de uma lógica estatal, normativa e institucional, na qual a proteção é exercida por meio de regimes de tutela administrativa e controle da circulação (MERRYMAN, 1986; FRIGO, 2004). Já o paradigma do patrimônio multicultural e do objeto cultural funda-se em uma lógica plural e relacional, que reconhece a multiplicidade de sujeitos culturais e a legitimidade de sistemas normativos não estatais.

Enquanto o primeiro privilegia categorias como propriedade, guarda e titularidade, o segundo enfatiza noções de pertencimento cultural, dignidade cultural e reparação histórica. A maior visibilidade de acordos de devolução, como os objetos culturais de Benin Bronzes da coleção do Museu de Leiden para a Nigéria em 2025, ilustra que “a devolução contemporânea muitas vezes reflete um reconhecimento político e cultural mais amplo do que apenas a correção de ilícitos” (*NATIONAAL MUSEUM VAN WERELDCULTUREN*, 2025).

Pesquisadores nessa área têm argumentado que a proteção do patrimônio cultural deve integrar perspectivas plurais que considerem práticas e significados de comunidades de origem. A análise comparativa entre patrimônio cultural/bem cultural e patrimônio multicultural/objeto cultural evidencia os limites do paradigma jurídico tradicional e a necessidade de categorias mais sensíveis à pluralidade cultural e de pertencimento.

Ao incorporar princípios éticos nas questões além das normativas estritas, amplia-se a capacidade de responder às demandas contemporâneas de devolução, especialmente no Sul Global e oriente, onde essa agenda se entrelaça com processos de afirmação identitária, projeção internacional e reequilíbrio simbólico nas relações internacionais. A UNESCO (2025) ressalta que a reintegração de objetos culturais ao seu contexto original não se limita à reparação legal, mas é parte de um esforço maior de promoção dos interesses das comunidades de origem e fortalecimento das relações interculturais.

A crescente relevância de instrumentos de *soft law* para a devolução de objetos culturais, como a *Shared Stewardship and Ethical Returns Policy*, do *Smithsonian Institution* (EUA) e o Código de Ética do ICOM e diretrizes não vinculantes de cooperação, reflete o reconhecimento dos limites dos mecanismos jurídicos vinculantes. Especialistas vinculados ao ICOM destacam que

Os museus devem cuidar adequadamente dessas coleções em conformidade com os protocolos indígenas, reconhecer e reparar a injustiça, estabelecer contato proativo com os Povos Indígenas e devolver as coleções caso essa seja a vontade da comunidade indígena de origem. (Giardini apud ICOM, 2025, tradução livre).⁷⁰

⁷⁰ Texto original: [...] *museums must take proper care for these collections in accordance with Indigenous protocols, recognise and redress the injustice, reach out proactively to Indigenous Peoples and return collections if this is the wish of the Indigenous community of origin.*

Esses instrumentos enfatizam o diálogo com comunidades de origem e a necessidade de soluções flexíveis e contextuais, em contraste com abordagens estritamente legais. A doutrina patrimonial contemporânea sublinha que:

processos de devolução bem-sucedidos tendem a envolver negociações cooperativas e reconhecimento mútuo entre instituições e grupos afetados, não apenas a aplicação de normas vinculantes. (VICENTE; SANTANA; OLIVEIRA, 2025, p. 8)

No Brasil, no campo específico do patrimônio paleontológico, destaca-se a atuação do Museu de Paleontologia Plácido Cidade Nuvens, vinculado à Universidade Regional do Cariri, que tem participado de iniciativas de devolução de fósseis brasileiros retirados irregularmente do país, especialmente da Bacia do Araripe. Exemplo disso foi a devolução, em 2026, do fóssil de dinossauro *Irritator challengerii* na Alemanha, exemplar proveniente da Chapada do Araripe que havia sido exportado ilegalmente e integravam coleções científicas estrangeiras desde a década de 1970. A devolução evidenciou a aplicação da legislação nacional que reconhece os fósseis como bens da União e reforçou a responsabilidade institucional na devolução de patrimônios retirados de seu contexto territorial e científico originário, destacando o papel técnico e acadêmico das instituições envolvidas na reconstituição do vínculo entre o material paleontológico e sua região de procedência.

Instituições como o Museu de Paleontologia Plácido Cidade Nuvens e museus universitários, como este da URCA, têm desempenhado papel central na articulação de reivindicações por devolução e em cooperação internacional, adotando mecanismos não contenciosos que privilegiam acordos de cooperação, empréstimos de longo prazo e devoluções voluntárias, em consonância com códigos de ética museológicos e protocolos de diálogo intercultural.

O Ministério dos Povos Indígenas (MPI), por exemplo, desenvolveu protocolos específicos para que povos indígenas tenham acesso a objetos culturais de sua origem que se encontram em museus no exterior, destacando a importância de “metodologias no âmbito jurídico, administrativo e cultural ao lidar com a possibilidade de devolução e recepção dos artefatos ancestrais” (MPI, 2024).

Numerosos objetos culturais originários de povos indígenas brasileiros encontram-se atualmente em museus europeus, especialmente na Alemanha, França e Reino Unido, resultando em grande medida de expedições científicas, atividades missionárias e práticas etnográficas dos séculos XIX e XX realizadas sem o consentimento das comunidades de origem. O retorno do manto Tupinambá, devolvido ao Brasil pela Dinamarca após mais de 300 anos de transferência forçada, foi celebrado tanto como um símbolo de identificação cultural quanto como um marco de reconhecimento institucional da importância desses objetos para as comunidades de origem (REUTERS, 2024).

Contudo, é preciso observar que a homogeneização cultural não se dissipa automaticamente com a devolução formal ao Estado nacional, sobretudo quando o objeto é transferido de um museu estrangeiro para uma instituição museológica nacional, sem que haja efetiva reintegração ao território e à comunidade de origem. Nesses casos, a centralidade permanece no aparato estatal e museológico, reproduzindo, ainda que em outro nível, a lógica de deslocamento e mediação institucional que historicamente afastou o objeto de seu contexto originário. Assim, a devolução ao país não equivale necessariamente à devolução plena ao povo Tupinambá, permanecendo o desafio de superar a homogeneização por meio de práticas que reconheçam a autonomia cultural e o protagonismo da comunidade de origem na definição do destino e do sentido do objeto cultural.

Nesse contexto, a circulação internacional de objetos culturais brasileiros não pode ser compreendida apenas como uma questão patrimonial ou museológica, mas como fenômeno inserido em dinâmicas de dominação cultural, produção de saberes e homogeneização de pertencimento cultural. Essa perspectiva é reforçada por análises que mostram que o fluxo de bens do Sul Global e oriente para coleções no Norte Global ocidental é reflexo de assimetrias de poder cultural, refletindo práticas de apropriação indevida que não foram completamente enfrentadas pelo direito internacional formal (*soft law* e *hard law*).

Tais objetos, frequentemente classificados como objetos culturais etnográficos, foram incorporados a coleções nacionais sob a lógica da *cultural property*, perdendo seus contextos culturais e suas funções originais. A permanência desses elementos em museus estrangeiros ilustra de forma paradigmática a assimetria de poder que marca a circulação internacional de objetos culturais. A devolução de tais objetos culturalmente significativos

frequentemente assume a forma de decisão política, condicionada a interesses diplomáticos e estratégias de política externa, mais do que a um dever jurídico estrito.

A partir do final do século XX, portanto, a devolução de objetos culturais passou a integrar agendas diplomáticas e fóruns multilaterais, transformando-se em instrumento de política externa e cooperação cultural. Para Estados como o Brasil, a reivindicação de devolução de objetos culturais no exterior articula-se a estratégias de afirmação identitária, projeção internacional e reequilíbrio simbólico nas relações internacionais, sendo também tema de iniciativas parlamentares recentes que buscam institucionalizar políticas de devolução de objetos culturais de povos indígenas e comunidades tradicionais, bem como a aprovação do Projeto de Lei nº118/2024 que institui a política nacional de repatriação de artefatos dos povos originários (Câmara dos Deputados, 2025).

Nesse cenário, a adoção consciente de categorias como patrimônio multicultural e objeto cultural, no discurso jurídico, acadêmico e, sobretudo, em instâncias internacionais, não apenas fortalece as reivindicações de devolução de objetos culturais brasileiros, mas também contribui para a construção de um direito do patrimônio cultural mais inclusivo e coerente com os desafios éticos e políticos contemporâneos das relações internacionais. Podendo ser elucidado no quadro a seguir as diferenças práticas entre os institutos:

Quadro 3 - Comparação direta entre patrimônio cultural/bem cultural e patrimônio multicultural/objetos culturais

Eixo	Patrimônio cultural / Bem cultural	Patrimônio multicultural / Objeto cultural
Lógica	Estatal e normativa	Plural e relacional
Sujeito central	Estado / instituição	Comunidades e povos
Ênfase	Proteção e tutela	Dignidade e pertencimento

Eixo	Patrimônio cultural / Bem cultural	Patrimônio multicultural / Objeto cultural
Vocabulário	Propriedade, guarda, circulação	Relação, restituição, reparação
Adequação à devolução	Limitada	Elevada

O Quadro 3 evidencia, de forma sintética, a mudança paradigmática que estrutura a passagem de uma concepção tradicional de patrimônio cultural/bem cultural para a noção de patrimônio multicultural/objetos culturais. Enquanto a primeira se ancora em uma lógica estatal e normativa, centrada na autoridade do Estado e na institucionalidade museológica como sujeitos principais da tutela, a segunda desloca o foco para uma racionalidade plural e relacional, na qual comunidades e povos assumem protagonismo. A ênfase deixa de recair exclusivamente sobre proteção e guarda, típicas do vocabulário jurídico clássico de propriedade, circulação, custódia, para incorporar categorias como dignidade, pertencimento, restituição e reparação, que expressam vínculos históricos, simbólicos e identitários. Essa transformação conceitual explica por que a adequação à devolução é limitada no modelo tradicional, marcado por categorias proprietárias, e elevada no paradigma multicultural, que reconhece os objetos culturais como portadores de relações vivas e, portanto, como suscetíveis de reintegração aos contextos comunitários de origem.

Por fim, a incorporação da diversidade cultural como princípio estruturante redefine os próprios parâmetros de legitimidade no campo do patrimônio cultural, deslocando a centralidade da tutela estatal para a valorização de pertencimentos múltiplos e para o reconhecimento de comunidades como portadoras de modos próprios de significação do mundo. Nesse quadro, a devolução deixa de ser exceção ou concessão política e passa a integrar uma estrutura normativa orientada pela pluralidade, pela dignidade cultural e pela responsabilidade compartilhada no sistema internacional, compreendida não apenas como rearranjo jurídico, mas como transformação do horizonte interpretativo que sustenta as práticas patrimoniais.

É a partir dessa inflexão que se impõe o aprofundamento da reflexão no próximo subcapítulo, dedicado à diversidade cultural como paradigma do patrimônio multicultural, no qual a ênfase recairá menos sobre a positivação de direitos e mais sobre as relações entre culturas, instituições e comunidades. Trata-se de examinar como a diversidade cultural opera como disposição ética e como orientação de sentido, capaz de reconfigurar o modo como se compreende o valor dos objetos culturais, sua circulação e sua reintegração aos contextos de origem.

12.3 Diversidade cultural como paradigma do patrimônio multicultural

A noção de patrimônio multicultural encontra fundamento direto no reconhecimento da diversidade cultural como princípio estruturante das relações internacionais contemporâneas. Diferentemente das concepções clássicas de patrimônio cultural, ancoradas no poder soberano estatal, na territorialidade e na homogeneização cultural, o patrimônio multicultural pressupõe a coexistência de múltiplas expressões culturais no sistema internacional, bem como o reconhecimento de distintas formas de produção, circulação e atribuição de valor cultural. Assim, a diversidade cultural passa a não ser mais uma preocupação periférica do direito internacional, mas um princípio organizador que molda expectativas normativas e práticas institucionais.

Em primeiro lugar, a incorporação da diversidade cultural como categoria analítica pode ser compreendida à luz das abordagens construtivistas das Relações Internacionais, segundo as quais normas, valores e identidades desempenham papel central na conformação da ordem internacional. Embora formuladas anteriormente, tais abordagens foram retomadas criticamente na literatura recente para analisar a cultura como dimensão constitutiva da governança global. Nesse sentido, Adler e Pouliot (2011) ressaltam que práticas culturais compartilhadas estruturam padrões de legitimidade e autoridade internacional, influenciando inclusive regimes jurídicos especializados, como o do patrimônio cultural.

No plano internacional, a diversidade cultural passou a ocupar posição central nos debates normativos e políticos sobretudo a partir da atuação continuada da UNESCO. Relatórios recentes da organização reafirmam que a diversidade cultural constitui “um recurso estratégico para o desenvolvimento sustentável, a construção da paz e a cooperação internacional.” (UNESCO, 2025). Embora instrumentos como a Declaração Universal sobre a Diversidade Cultural (2001) e a Convenção da UNESCO de 2005, sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais, permaneçam como referências normativas, sua interpretação contemporânea enfatiza a dimensão política da diversidade cultural no contexto das assimetrias globais e das disputas por representação simbólica.

Nesse contexto, o patrimônio multicultural pode ser compreendido como expressão material e simbólica da diversidade cultural no sistema internacional. Ao reconhecer que

objetos culturais incorporam múltiplas narrativas, historicidades e sistemas de significado, essa abordagem rompe com a ideia de um patrimônio universal neutro. As reivindicações de universalidade na governança do patrimônio cultural frequentemente ocultam desequilíbrios de poder historicamente enraizados na produção e circulação de significados culturais.

A gestão do patrimônio multicultural insere-se diretamente nos debates sobre governança cultural global. Estados, museus transnacionais e organizações internacionais disputam autoridade para definir quais objetos merecem proteção, quais narrativas devem ser privilegiadas e como a diversidade cultural deve ser representada em exposições, coleções e políticas culturais internacionais. Estudos recentes demonstram que a concentração de objetos culturais originários do Sul Global e oriente em instituições do Norte Global ocidental constitui não apenas uma assimetria patrimonial, mas uma desigualdade estrutural na representação da diversidade cultural no espaço internacional (HARRISON, 2012).

No campo específico da governança cultural global, autores como Appadurai (1996) e Clifford (1997) destacam que os objetos culturais devem ser compreendidos como portadores de histórias sobrepostas e reivindicações normativas concorrentes, revelando processos simultâneos de desterritorialização e reterritorialização simbólica. Essa abordagem permite superar concepções estáticas de patrimônio cultural e compreender os objetos culturais como elementos dinâmicos da ordem internacional contemporânea.

Do ponto de vista jurídico-internacional, a diversidade cultural tem sido progressivamente reconhecida como princípio relevante para a cooperação entre Estados. A literatura recente do Direito Internacional do Patrimônio Cultural sublinha que a proteção do patrimônio cultural e da promoção da diversidade cultural operam como mecanismos de mediação entre poder soberano estatal, interesses universais e reivindicações históricas de Estados e comunidades de origem (HALL; JAMES, 2025). A governança do patrimônio multicultural expõe os limites do direito internacional tradicional baseado no consentimento quando confrontado com injustiças históricas.

Ainda que instrumentos normativos anteriores, como a Convenção da UNESCO de 2005, permaneçam formalmente em vigor, sua interpretação contemporânea enfatiza a dimensão política da diversidade cultural em contextos marcados por assimetrias culturais e

disputas por reconhecimento simbólico. Nesse quadro, a devolução e a circulação negociada de objetos culturais emergem como instrumentos de reequilíbrio simbólico da diversidade cultural no sistema internacional. Ao permitir que Estados e comunidades de origem reassumam a gestão e a representação de seus patrimônios multiculturais, tais práticas contribuem para a pluralização das narrativas culturais globais e para a construção de uma ordem cultural internacional mais inclusiva (UNESCO, 2025).

Abordagens críticas do patrimônio, desenvolvidas e atualizadas por autores como Harrison e Rose (2023) e Smith (2024), reforçam o caráter político das categorias patrimoniais. A noção de *authorized heritage discourse* (discurso patrimonial autorizado, tradução livre) permanece central para compreender como determinadas expressões culturais são legitimadas enquanto outras são discriminadas. Segundo Smith (2024, p. 12, tradução livre), “o discurso do patrimônio autorizado permanece profundamente entrelaçado com desigualdades globais de voz, visibilidade e poder institucional”⁷¹.

Por fim, a literatura contemporânea sobre poder simbólico e ordem internacional permite analisar o patrimônio multicultural como instrumento de projeção de prestígio, legitimidade e influência cultural. Estudos recentes inspirados em Bourdieu demonstram que a gestão internacional da diversidade cultural opera como forma de capital simbólico, capaz de reforçar hierarquias culturais mesmo em contextos de cooperação aparente (DE CESARI, 2019).

Assim, a articulação entre patrimônio multicultural e diversidade cultural desloca o debate sobre a devolução de objetos culturais de um registro jurídico estrito para uma arena mais ampla de política internacional da cultura, na qual circulação, custódia e devolução se inserem em disputas normativas, simbólicas e institucionais que moldam a ordem cultural contemporânea. Nesse horizonte, a materialização do patrimônio (multi)cultural intangível em objetos culturais revela que tais bens não são meros instrumentos dotados de valor estético ou histórico, mas condensações materiais de memórias, cosmologias, práticas rituais e formas de vida: modo de ser no mundo.

A devolução, portanto, não se reduz à transferência física de um item entre

⁷¹ Texto original: *heritage authorization remains deeply entangled with global inequalities in voice, visibility and institutional power.*

instituições, mas implica a reativação de sentidos e a reaproximação entre objeto e do habitar comunitário. Compreender os objetos culturais como suportes materiais de dimensões imateriais permite superar a dicotomia entre tangível e intangível e situar a devolução como prática que incide sobre a própria configuração da ordem cultural internacional, reequilibrando relações de poder e reconhecendo a pluralidade de mundos que esses objetos incorporam.

12.4 A materialização do patrimônio (multi)cultural intangível em patrimônio (multi)cultural tangível

A materialização do bem cultural intangível em patrimônio cultural tangível deve ser compreendida à luz da transformação paradigmática anteriormente delineada: a passagem de um modelo clássico de patrimônio cultural, centrado na soberania estatal e na territorialidade, para a noção de patrimônio multicultural, fundada no reconhecimento da diversidade cultural como princípio estruturante da ordem internacional. Se, no paradigma tradicional, o bem cultural era concebido prioritariamente como objeto localizado, apropriável e tutelado pelo Estado, no paradigma multicultural ele passa a ser entendido como ponto de condensação de múltiplas práticas culturais, frequentemente sobrepostas e transnacionais, bem como o reconhecimento de diferentes formas de produção, circulação e atribuição de valor cultural.

Essa formulação desloca o eixo do patrimônio da homogeneização identitária para a coexistência de múltiplas expressões culturais, reconhecendo diferentes formas de produção, circulação e atribuição de valor cultural. Nesse contexto, a materialização do intangível não representa mera objetificação de práticas culturais, mas expressão concreta de sistemas simbólicos plurais que operam simultaneamente no espaço internacional.

A Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (UNESCO, 2003, art. 2) já havia indicado que o patrimônio imaterial se manifesta por meio de “instrumentos, objetos, artefatos e espaços culturais que lhes são associados”, revelando que a dimensão tangível e a intangível são interdependentes. Entretanto, é sob a lente do patrimônio multicultural que essa interdependência adquire densidade normativa: o objeto material deixa de ser apenas suporte físico e passa a ser reconhecido como *locus* de múltiplas afiliações culturais, frequentemente atravessadas por dominações culturais, missões científicas, ocupações, deslocamentos forçados e disputas de autoridade cultural.

Sob essa perspectiva, a diversidade cultural deixa de ocupar posição periférica na cooperação internacional e passa a moldar expectativas de conduta, padrões de legitimidade e formas de autoridade no plano global. Adler e Pouliot (2011) argumentam que normas culturais estruturam práticas internacionais ao definirem o que é considerado apropriado e legítimo no comportamento dos atores. Aplicada ao campo patrimonial, essa abordagem permite compreender que regimes jurídicos especializados, como o do patrimônio cultural,

não são neutros, mas refletem disputas normativas sobre quem pode definir o significado e o destino dos objetos culturais. A materialização do patrimônio cultural intangível, nesse sentido, não é apenas fenômeno técnico ou museológico, mas processo político-normativo que envolve reconhecimento, autoridade e pertencimento.

Portanto, diferentemente das concepções clássicas de patrimônio cultural, ancoradas na centralidade exclusiva do Estado e na fixação territorial do bem, o patrimônio multicultural pressupõe a coexistência de múltiplos regimes de valor cultural. Um mesmo objeto tangível pode incorporar significados religiosos, identitários, artísticos e históricos atribuídos por diferentes comunidades, constituído nele seu próprio valor cultural. A sua materialidade não encerra o sentido; ela o torna visível e disputável. Assim, a transformação do intangível em tangível não implica congelamento da cultura, mas sua inscrição em uma arena mais ampla, na qual a diversidade cultural opera como princípio organizador.

Essa articulação entre materialidade e diversidade cultural revela os limites do modelo patrimonial clássico e fundamenta a necessidade de reconfiguração conceitual. Ao reconhecer que objetos culturais são expressões materiais de sistemas simbólicos plurais, o patrimônio multicultural amplia o horizonte normativo do direito internacional do patrimônio cultural, incorporando a diversidade como critério de legitimidade e como fundamento para práticas de cooperação, devolução e corresponsabilidade. A cultura, portanto, não se limita à esfera simbólica: ela estrutura práticas institucionais, molda regimes jurídicos especializados e redefine as bases de autoridade na governança global do patrimônio.

Assim, a afirmação de que o patrimônio cultural intangível constitui a estrutura mais ampla dentro da qual o patrimônio cultural tangível assume forma e significado representa uma inflexão teórica relevante no campo do direito e da teoria do patrimônio cultural. Tal perspectiva rompe com a tradição que conferia primazia ontológica ao objeto material e desloca o foco para os sistemas de sentido que tornam esses objetos inteligíveis e culturalmente relevantes. Nesse contexto, o tangível não desaparece, mas passa a ser compreendido como manifestação concreta de processos culturais mais amplos, enraizados em práticas e formas de vida: modos de ser do objeto cultural.

Laurajane Smith (2006, p. 83, tradução livre) argumenta que “o patrimônio não é uma

coisa, mas um processo cultural”⁷², sublinhando que o patrimônio deve ser entendido como prática social de atribuição de valor e não como mera coleção de objetos. Ainda que Smith escreva em momento anterior à consolidação de muitos debates recentes, sua formulação permanece central: os objetos patrimoniais são produtos de processos culturais que os investem de significados. Sem esses processos, restaria apenas a materialidade física destituída de densidade simbólica.

A ideia de que o patrimônio intangível constitui a estrutura mais ampla também pode ser compreendida sob uma perspectiva ontológica. Objetos culturais não emergem no vazio; eles são produzidos, utilizados e reinterpretados no interior de mundos compartilhados. Instrumentos musicais, artefatos rituais, vestimentas cerimoniais ou objetos de uso cotidiano só se tornam patrimônio cultural porque participam de narrativas, memórias sociais e sistemas simbólicos. O tangível é, assim, expressão visível de uma ordem cultural invisível que o precede.

Essa compreensão adquire particular relevância nos debates sobre devolução de objetos culturais. Se o objeto material é manifestação de uma estrutura imaterial mais ampla, sua separação da comunidade de origem pode implicar não apenas a perda de um artefato, mas a fragmentação de um sistema de significações. A devolução, nesse sentido, não se limita à recomposição patrimonial física, mas pode representar a reintegração de um elemento a um processo cultural vivo. Como observa Lenzerini (2011), a efetividade das políticas patrimoniais depende do reconhecimento de que os objetos são “enraizado em contextos culturais vivos”, o que exige abordagens sensíveis às dimensões imateriais do patrimônio cultural.

Além disso, a Convenção sobre a Proteção e Promoção da Diversidade das Expressões Culturais reforça que a diversidade cultural constitui elemento essencial do desenvolvimento e da cooperação internacional (UNESCO, 2005, art. 1 e 2). Essa formulação amplia a compreensão do patrimônio cultural ao situá-lo no interior de dinâmicas culturais plurais. O patrimônio cultural tangível, de tal modo, é apenas uma das expressões possíveis de uma diversidade que se manifesta primordialmente por meio de práticas, conhecimentos, formas e modos de ser.

⁷² Texto original: *heritage is not a thing but a cultural process.*

Assim, considerar o patrimônio intangível como estrutura mais ampla implica reconhecer que a materialidade patrimonial é derivada e relacional. O objeto não é o ponto de partida, mas o resultado de processos culturais que lhe conferem existência simbólica. O patrimônio intangível não é complemento do tangível; e nem o tangível do intangível, ele é a matriz que torna possível e inteligível.

Por fim, compreender a materialização do patrimônio cultural intangível em objetos culturais revela-se importante para fundamentar os processos contemporâneos de devolução ao lugar de origem. Quando o objeto é concebido apenas como suporte material autônomo, sua circulação pode ser tratada como questão meramente jurídica ou administrativa; contudo, quando reconhecido como expressão concreta de práticas, saberes e cosmologias, não só da estética, mas também de portador de uma rede significações - que sustenta a continuidade simbólica e existencial - passa a ser entendido como ente cuja identificação cultural se constitui relacionalmente no interior de um mundo compartilhado.

A partir dessa constituição relacional, o objeto cultural não é simples coisa deslocável, mas forma de presença que participa de um modo de ser-no-mundo historicamente situado; e o lugar de origem não é simples coordenada geográfica, mas espaço ontológico no qual o objeto participa de uma trama de significações compartilhadas, articulando comunidade, território, memória e pertencimento cultural plural. Desse modo, no próximo subcapítulo, será abordada essa ontologia relacional do objeto cultural, do seu modo de ser num mundo compartilhado.

12.5 Do objeto jurídico à experiência cultural situada

A compreensão do objeto cultural exige superar a visão que o reduz a coisa material suscetível de deslocamento e apropriação. Como o historicamente estruturado a partir de categorias objetivantes, nas quais obras de arte, objetos culturais, são concebidos como bens suscetíveis de tutela estatal, classificação técnica e circulação normativa, principalmente aos auspícios do direito do patrimônio cultural. Tal abordagem reflete aquilo que Heidegger identifica como a primazia da objetificação do ente, característica da metafísica moderna, na qual o ser das coisas é sobrepujado em favor de sua disponibilidade e manipulação (*Bestand*) (HEIDEGGER, 2001). Não obstante a partir de uma perspectiva relacional da existência, o objeto não se apresenta como entidade isolada, mas como forma de presença inserida em um modo de ser-no-mundo historicamente situado. É nesse horizonte que se impõe aprofundar a análise da constituição relacional do objeto cultural e de seu modo de ser em um mundo compartilhado, tema que será desenvolvido nesse item.

Nessa racionalização, a homogeneização cultural dos objetos culturais, ainda predominante em instrumentos internacionais clássicos, repousa sobre a presunção de neutralidade do olhar jurídico-institucional, reduzindo a cultura a um conjunto de objetos descontextualizados, abstraídos de seus mundos sociais de origem. A crítica contemporânea tem reiterado que tal modelo reflete uma concepção moderna e eurocentrada de patrimônio cultural, fundada na separação entre sujeito, objeto e valor cultural (HARRISON; ROSE, 2023; SMITH, 2024).

Embora essa abordagem tenha sido funcional para a consolidação de regimes internacionais de proteção, ela se mostra insuficiente para responder às reivindicações contemporâneas de devolução, como já visto nos capítulos anteriores, que não se fundamentam exclusivamente na violação de normas positivas ou na titularidade formal da propriedade. Tais demandas se ancoram, sobretudo, em vínculos e pertencimentos culturais plurais que transcendem a lógica patrimonial clássica. As reivindicações de devolução são cada vez mais formuladas em termos de continuidade cultural e identificação, e não apenas de legalidade (VRDOLJAK, 020).

Nesse sentido, tais demandas revelam uma ruptura de vínculos culturais entre o objeto

cultural e o mundo de sentido no qual ele se originou, situação que Heidegger descreve como o esquecimento do ser (*Seinsvergessenheit*) produzido pela redução do mundo a objeto de representação (HEIDEGGER, 2012). A partir de uma leitura contemporânea da tradição fenomenológica, a devolução de objetos culturais deixa de ser compreendida como simples transferência material de um bem e passa a ser entendida como um processo de recomposição de sentido, autenticidade, intrinsecamente vinculado ao direito de autodeterminação dos povos (VRDOLJAK, 2011; KOUSH, 2025).

Na esteira da filosofia de Martin Heidegger, o objeto cultural não pode ser reduzida à condição de objeto de contemplação estética ou de representação museológica. Ele constitui um acontecimento ontológico, no qual a verdade se desvela (*aletheia*) e um mundo histórico de significações é instaurado. A obra não existe isoladamente, mas em relação constitutiva com o horizonte simbólico, cultural e histórico que a torna inteligível. Essa leitura tem sido retomada por autores contemporâneos para criticar abordagens patrimoniais que dissociam materialidade e sentido (HICKS, 2022; HARRISON; ROSE, 2023).

Em *A origem da obra de arte*, Martin Heidegger realiza um deslocamento decisivo em relação à tradição estética moderna. Contra a compreensão da obra como objeto de fruição subjetiva ou como coisa dotada de propriedades formais apreciáveis pelo espectador, ele sustenta que a essência da obra não reside na representação nem na expressão, mas no acontecimento da verdade. Quando afirma que “a obra de arte é o pôr-se-em-obra da verdade” (HEIDEGGER, 2019, p.27), o filósofo redefine ontologicamente o estatuto da obra. Isto significa, espaço no qual a verdade do ser se manifesta historicamente. Heidegger escreve, “A obra de arte abre à sua maneira o ser do ente. Na obra acontece esta abertura, a saber, o desocultar, ou seja, a verdade do ente. Na obra de arte, a verdade do ente se põe em obra na obra. A arte é o pôr-se-em-obra da verdade.” (HEIDEGGER, 2019, p. 30).

A expressão “pôr-se-em-obra” (*Ins-Werk-Setzen*) indica que a verdade não é algo previamente dado que a obra simplesmente ilustra. Significa que a verdade não está pronta antes da obra existir. A obra de arte não serve apenas para ilustrar algo que já se sabe. Ao contrário, é na própria obra que a verdade acontece como desvelamento (*aletheia*). Mas essa “verdade” não é a ideia tradicional de que algo é verdadeiro quando corresponde a um fato. A verdade, aqui, não é correspondência entre juízo e objeto, mas processo de desocultação

do ser da obra. Em outras palavras, algo que estava oculto passa a aparecer, a ganhar sentido. A obra faz com que um modo de ver e compreender o mundo se torne visível. A obra é o lugar onde um mundo se abre e se torna habitável.

Heidegger exemplifica essa dinâmica com a célebre análise do templo grego. O templo não representa a religião de um povo; ele instaura o espaço no qual os deuses, o céu, a terra, os mortais e os rituais adquirem sentido. O templo organiza o mundo ao redor dele. A obra funda um mundo ao mesmo tempo em que o mundo funda a obra. Há, portanto, uma relação circular e constitutiva entre obra e horizonte histórico. Fora desse mundo, a obra perde sua força instauradora e se torna mero objeto disponível. Por isso, obra e mundo dependem um do outro: a obra abre um mundo de sentido, e esse mundo é o que permite que a obra seja compreendida como tal. Se retiramos a obra desse contexto, por exemplo, colocando-a apenas como objeto de exposição, ela perde essa força de revelar um mundo e se transforma em algo simplesmente disponível, como uma peça qualquer a ver.

Essa distinção é crucial: enquanto a tradição estética reduz a obra à condição de objeto presente (*Vorhanden*⁷³) para um sujeito contemplador, Heidegger a compreende como acontecimento ontológico - evento fundante da realidade -. Ela não está simplesmente diante de nós; ela nos insere em um campo de significações. A obra não é coisa entre coisas, mas centro de irradiação de sentido.

Heidegger também articula essa tese por meio da tensão entre “mundo” (*Welt*)⁷⁴ e “terra” (*Erde*), para explicar como a obra produz sentido. “Mundo” é o conjunto de

⁷³ O termo alemão *Vorhandenheit* (objeto presente), empregado por Martin Heidegger (2012), em *Ser e Tempo*, designa o modo de ser do ente que se apresenta como “simplesmente presente” (*vorhanden*), isto é, como objeto colocado diante de um sujeito observador, isolado de sua inserção prática e relacional no mundo. Em contraposição a *Zuhandenheit* (à-mão, disponível no contexto do uso), portanto, caracteriza a atitude teórica que abstrai o ente de sua rede de significações e o toma como coisa subsistente. Em outros termos, o filósofo usa o termo alemão *Vorhandenheit* para se referir ao modo como algo aparece quando é visto apenas como um objeto simplesmente dado diante de quem observa. Nesse caso, o ente é considerado de forma isolada, separado do contexto de uso e das relações em que normalmente está inserido. Em contraste, *Zuhandenheit* descreve o modo como as coisas aparecem no uso cotidiano, integradas às práticas e significados do mundo em que os seres humanos vivem.

⁷⁴ Em *A origem da obra de arte*, Martin Heidegger (2019) distingue “mundo” (*Welt*) e “terra” (*Erde*) para explicar a dinâmica interna da obra. O “mundo” refere-se ao horizonte histórico de significados, valores, práticas e relações no qual um povo habita e compreende a si mesmo; já a “terra” designa a dimensão de ocultamento, materialidade e reserva que resiste à total explicitação. Como afirma o autor, “O mundo é a abertura que se estabelece na obra; a terra é aquilo que se recolhe e se resguarda” (HEIDEGGER, 2019, p. 39). A obra de arte, portanto, instaura um mundo ao mesmo tempo em que faz emergir a terra, mantendo entre ambos uma tensão constitutiva.

significados, valores e práticas que organizam a vida de um povo, é o horizonte no qual as coisas fazem sentido. “Terra”, por sua vez, é a dimensão material e resistente da obra, aquilo que nunca se deixa revelar completamente, como a pedra do templo, a madeira da escultura ou o pigmento da pintura. A obra de arte, objeto cultural, mantém uma tensão entre esses dois elementos: ela abre um mundo de significados, mas ao mesmo tempo permanece ligada à materialidade que nunca se esgota na interpretação. De tal modo, o mundo corresponde ao conjunto de significações históricas que se abrem por meio do objeto cultural; a terra designa a dimensão de reserva, opacidade e materialidade que resiste à total transparência.

Portanto, o mundo, enquanto abertura de significações compartilhadas, e a terra, enquanto reserva inesgotável de ocultamento, confrontam-se na obra, instaurando um espaço histórico de sentido. O filósofo explicita essa dinâmica ao afirmar que “Na medida que a obra instala um mundo, produz a terra.” (HEIDEGGER, 2019, p. 36). A obra mantém essa tensão produtiva: ao mesmo tempo em que revela um mundo, conserva o mistério da terra. Essa estrutura impede que a obra seja reduzida a mero suporte material ou a simples signo cultural.

Aplicada ao campo do patrimônio cultural, essa leitura implica que um objeto não é apenas documento histórico ou peça museológica. Ele é potencial instaurador de mundo. Quando deslocado de seu contexto originário, não ocorre apenas mudança de localização física; pode ocorrer enfraquecimento de sua capacidade de desvelamento. A obra, separada do mundo que instaurava, corre o risco de tornar-se objeto representado, submetido a regime técnico de exibição. A obra, logo, funda um mundo ao abrir um campo de inteligibilidade no qual uma coletividade pode reconhecer-se e habitar. Heidegger observa ainda que “A obra mantém aberto o aberto do mundo.” (HEIDEGGER, 2019, p. 35).

De tal modo, aprofundar a tese heideggeriana significa reconhecer que o valor do objeto cultural não se esgota em sua materialidade nem em sua classificação jurídica. Seu núcleo ontológico reside na capacidade de abrir um horizonte de sentido compartilhado. A devolução, nesse quadro, pode ser compreendida como tentativa de restaurar as condições nas quais o objeto cultural volta a exercer seu caráter de acontecimento de verdade. Isto é, de continuar a “fazer mundo” no interior da comunidade que a reconhece como parte constitutiva de seu ser-no-mundo; ela o instaura. Assim, um objeto cultural existe sempre em relação constitutiva com o horizonte histórico, simbólico e cultural que lhe confere

inteligibilidade.

Nesse diapasão, a autenticidade de um objeto cultural não se limita à sua integridade material, autoria ou datação. Ela reside na capacidade do objeto cultural de continuar a desvelar um mundo de significações, na capacidade contínua do objeto de “fazer mundo”, de revelar e atualizar um campo de significações culturalmente situado, ou seja, de tornar visível e renovar um conjunto de sentidos que pertencem a um contexto cultural específico. Quando um objeto é deslocado de seu contexto originário - ritual, espiritual ou comunitário - ocorre uma forma de encobrimento da verdade da obra, ainda que sua materialidade seja preservada. Como adverte Heidegger, “retirar a obra de seu mundo é privá-la de sua essência” (HEIDEGGER, 2019, p. 40).

Essa compreensão é particularmente relevante para os debates contemporâneos sobre musealização e retenção institucional de objetos culturais. Estudos recentes apontam que a conservação física, desacompanhada de vínculos culturais vivos, pode comprometer a autenticidade (fenomenológica) do objeto cultural (SMITH, 2024). A preservação museológica, então, pode assegurar a integridade material dos objetos, mas frequentemente o faz ao preço de romper seus vínculos ontológicos com as culturas vivas às quais pertencem. Portanto, a preservação material, embora necessária, não garante a autenticidade ontológica da obra quando esta é separada do mundo que instaura, da autodeterminação cultural do objeto cultural.

Dessarte, a autodeterminação dos povos assume uma dimensão cultural que ultrapassa a clássica formulação político-territorial consolidada no direito internacional do pós-guerra. Tradicionalmente vinculada ao direito de escolher livremente o próprio status político e de buscar o desenvolvimento econômico e social, conforme previsto na Carta das Nações Unidas e nos Pactos Internacionais de 1966. A autodeterminação, sob uma perspectiva fenomenológica, revela uma profundidade adicional: trata-se também do direito de um povo preservar, controlar e atualizar os mundos culturais que suas obras, práticas e objetos se instauram.

Se, como sustenta Martin Heidegger, o mundo é a totalidade de significações a partir da qual os entes se tornam compreensíveis, então os objetos culturais não são meros bens patrimoniais, mas elementos constitutivos de um horizonte de sentido compartilhado. A

autodeterminação cultural, nesse viés, não se limita à proteção de manifestações externas da cultura, mas envolve a salvaguarda das condições ontológicas de desvelamento de um mundo próprio. Controlar objetos sagrados, artefatos rituais ou objetos culturalmente significativos demonstra, em última instância, preservar a possibilidade de continuidade de um modo específico de ser-no-mundo.

Heidegger observa que o museu tende a transformar a obra em objeto representado, submetido a um regime de visibilidade técnica que neutraliza sua potência de verdade (HEIDEGGER, 2019). Tal crítica tem sido retomada pela literatura para questionar a pretensa neutralidade das instituições museológicas (HICKS, 2022; HARRISON; ROSE, 2023).

Nesse contexto, ao tratar da potência de verdade dos objetos culturais, a metodologia fenomenológica oferece um deslocamento decisivo: o sentido não é algo projetado externamente sobre o fenômeno, mas algo que emerge na relação entre o ser humano e o mundo vivido (*Lebenswelt*). Em outros termos, o significado não é algo que é colocado de fora sobre o objeto, mas algo que surge da relação entre as pessoas e o mundo que elas vivem. Como afirma Martin Heidegger, “o ‘mundo’ não é uma determinação do ente intramundano, mas aquilo a partir do qual o ente pode ser compreendido como tal” (HEIDEGGER, 2012, p. 112): o “mundo” não é apenas um conjunto de coisas, mas o horizonte que permite que elas façam sentido. A verdade, nessa perspectiva, não se reduz à adequação entre sujeito e objeto, mas refere-se ao desvelamento (*aletheia*) do ente em seu campo de significações.

Aplicada ao campo do patrimônio cultural, essa abordagem desloca o foco do objeto enquanto *res* - coisa disponível, manipulável e juridicamente apropriável - para o objeto cultural enquanto ente, enquanto realidade que se mostra e adquire sentido no interior de um mundo compartilhado. A distinção é decisiva: a coisa pode ser descrita por suas propriedades físicas; o ente, por sua vez, só é compreendido a partir do horizonte de significações que o torna inteligível.

Isto posto, o objeto cultural não é primeiramente uma matéria organizada à qual se atribui valor posterior; ele é ente que emerge em uma totalidade de referências (práticas, memórias, usos, narrativas e pertencimentos) que constituem o seu mundo. Enquanto coisa (*res*), pode ser inventariado, transportado ou exposto; enquanto ente, participa de uma estrutura relacional que o vincula a uma comunidade e a um modo de ser-no-mundo situado.

O deslocamento fenomenológico, portanto, revela que a significação patrimonial não reside na materialidade isolada do objeto, mas na sua inserção ontológica em um campo de sentido que o antecede e o sustenta.

Laurajane Smith (2006) sintetiza esse movimento indicando que o valor patrimonial não reside na materialidade estrita em si, mas nos processos culturais de atribuição de significado. De modo convergente, a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial reconhece que práticas culturais estão associadas a “instrumentos, objetos e artefatos”, evidenciando que a materialidade é inseparável de um universo simbólico mais amplo (UNESCO, 2003, art. 2).

Portanto, um artefato ritual, uma peça artesanal ou um instrumento tradicional não é apenas um suporte material dotado de forma e função; ele é portador de uma abertura de mundo. Ele remete a narrativas, gestos, técnicas, temporalidades e pertencimentos que não podem ser plenamente capturados por uma descrição físico-objetiva. A fenomenologia revela que o objeto cultural só se torna inteligível no interior da totalidade de significações que o estabelece quanto ente. Fora dessa totalidade, ele pode subsistir como coisa preservada, mas sua dimensão de verdade, enquanto manifestação de um modo de ser-no-mundo, tende a obscurecer-se. As culturas instauram modos próprios de habitar, compreender e revelar a verdade daquilo que é.

Habitar, nesse contexto, não significa apenas ocupar um espaço físico, mas participar de uma rede simbólica que orienta a experiência e a compreensão. O modo de habitar define o que é visível, o que é sagrado, o que é útil, o que merece cuidado e o que pode ser transformado. Desse modo, a verdade de um objeto cultural não se reduz à sua descrição material ou à sua classificação científica; ela emerge da maneira como esse objeto participa do mundo cultural que o constitui. Um artefato ritual, por exemplo, pode ser descrito tecnicamente em qualquer museu, mas sua verdade, enquanto manifestação de um sistema cosmológico específico, só se revela plenamente no interior do horizonte cultural que lhe dá origem.

Desse modo, a análise fenomenológica permite compreender que a devolução de objetos culturais não diz respeito apenas à circulação de bens materiais, mas à preservação das condições de desvelamento de mundos culturais. A potência de verdade do objeto cultural

reside em sua inserção no mundo vivido da comunidade de origem (local de origem) que o estabelece e o reconhece como significativo. É nessa relação originária que o objeto deixa de ser mero ente disponível e se afirma como presença que participa da constituição do próprio mundo compartilhado.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise do lugar de origem como contexto relacional e não como mera delimitação geográfica ou categoria estatal permite aprofundar a compreensão da devolução para além da lógica jurídica da devolução. Se o lugar é o horizonte simbólico no qual o objeto cultural foi constituído e no qual participa de práticas, memórias e estruturas de pertencimento, então a devolução não pode ser reduzida a um simples deslocamento físico. Ela configura a reintegração do objeto ao mundo no qual ele significa e habita.

Nesse sentido, o argumento anteriormente desenvolvido, segundo o qual o objeto cultural não representa a memória, mas a encarna, encontra no conceito de lugar de origem sua concretização espacial e existencial. O objeto não é portador externo de significado; ele é parte da tessitura histórica e simbólica que sustenta a vida comunitária. Ao ser retirado, rompe-se uma mediação constitutiva entre território, ancestralidade e presença. Ao retornar, reativa-se a circulação de sentido interrompida.

A noção de lugar de memória, articulada ao *ethos*, reforça essa perspectiva ao evidenciar que o sentido não é abstrato nem universalmente intercambiável. O objeto reencontra, no lugar de origem, o horizonte no qual sua materialidade e sua dimensão simbólica se entrelaçam. Habitar, portanto, não é simplesmente ocupar um espaço físico, mas participar de uma configuração compartilhada de valores, práticas e narrativas que constituem o próprio modo de ser do objeto cultural. A devolução torna-se, assim, gesto de recomposição ontológica: ela reinsere no mundo um elemento cuja ausência produzia descontinuidade no modo de habitar.

Essa compreensão desloca criticamente os paradigmas patrimonialistas tradicionais, frequentemente orientados por uma lógica de conservação abstrata e universalizante. Ao afirmar que o patrimônio cultural transcende a condição de acervo estático e se configura como campo vivo de relações, a devolução passa a ser compreendida como afirmação do direito ao lugar, à memória vivida e à continuidade histórica e cultural. O reconhecimento do lugar de origem como espaço de *ethos* evidencia que o patrimônio cultural não é apenas objeto de tutela estatal, mas expressão de vínculos existenciais que articulam comunidade, território e experiência cultural.

Por conseguinte, a transição conceitual proposta do patrimônio cultural entendido

como categoria homogênea para uma abordagem de patrimônio multicultural e de objetos culturais como modos de ser revela-se não apenas desejável, mas necessária. Tal deslocamento permite integrar diversidade cultural, pluralidade de significados e múltiplas formas de pertencimento, recolocando no centro do debate a dimensão ética e ontológica da devolução.

A devolução, portanto, consolida-se como ato simultaneamente histórico, ético e existencial: histórico, ao enfrentar os processos de deslocamento e dominação que produziram ausências; ético, ao reconhecer a responsabilidade diante dessas rupturas; e ontológico, ao restaurar a configuração relacional na qual humanos e objetos co-constituem mundos habitáveis. É nesse horizonte que se impõe a formulação de um novo paradigma de patrimônio multicultural, capaz de reconhecer o lugar de origem como condição de sentido e os objetos culturais como participantes ativos da constituição do mundo vivido.

Do ponto de vista jurídico, essa inflexão representa uma crítica direta à objetificação dos objetos culturais, típica do paradigma estatal-patrimonial. A linguagem da propriedade continua sendo um dos principais obstáculos para processos de devolução éticos e culturalmente sensíveis. A adoção do termo objeto cultural, nesse contexto, não constitui mera escolha terminológica, mas uma inflexão ontológica e metodológica. Trata-se de preservar, no próprio vocabulário jurídico, a abertura fenomenológica necessária para reconhecer o objeto como portador de sentido relacional.

O objeto cultural não é algo simplesmente presente (*Vorhanden*), mas algo que só se revela plenamente em sua inserção em um mundo compartilhado de práticas e significações (HEIDEGGER, 2012). Essa mudança conceitual acompanha a transição do paradigma de patrimônio cultural para o de patrimônio multicultural.

Não obstante, o conceito de patrimônio multicultural dialoga diretamente com a noção heideggeriana de mundo, reconhecendo a coexistência de múltiplos modos de revelar a verdade da experiência. Cada cultura instaura um modo próprio de habitar, compreender e revelar a verdade da experiência humana. Ao reconhecer a coexistência de múltiplos mundos culturais - indígenas, afro-diaspóricos, tradicionais - o direito internacional contemporâneo começa a romper com a pretensão universalista de uma única matriz de valor cultural, aproximando-se de uma compreensão plural do ser-no-mundo, de formas plurais de normatividade, reconhecendo a diversidade cultural, de fato.

Nesse contexto, a autodeterminação dos povos assume uma dimensão cultural profunda. Sob uma perspectiva fenomenológica, não se limita à esfera política ou territorial, mas inclui o direito de um povo de preservar, controlar e atualizar os mundos culturais que suas obras e objetos instauram. Instrumentos internacionais recentes reafirmam que o controle sobre objetos sagrados, expressões espirituais e patrimônios culturalmente significativos integra o núcleo da autodeterminação cultural (ONU, 2023).

A devolução de objetos culturais, assim, não se reduz à correção histórica e jurídica, mas constitui um ato de reconhecimento ontológico, por meio do qual se restaura a possibilidade de continuar a “fazer mundo” no seio da comunidade de origem que lhe confere significado. Ao devolver o objeto cultural, devolve-se também a possibilidade de continuidade cultural, autenticidade e autodeterminação. Sob essa ótica, a devolução não é um gesto excepcional ou meramente político, mas uma exigência ética e ontológica decorrente do reconhecimento da obra como acontecimento de verdade, inseparável do mundo que instaura.

Por fim, essa abordagem questiona profundamente a pretensa neutralidade dos museus, inclusive da transmissão da coisa de um museu estrangeiro para um outro nacional. Ao reinscrever objetos culturais em narrativas universalizantes, frequentemente dissociadas de seus contextos originários, as instituições museológicas podem transformar acontecimentos de verdade em meros objetos de representação. A devolução, assim como modelos de custódia compartilhada, emerge, nesse cenário, como resposta ética e jurídica à crise de autenticidade gerada pela descontextualização, alinhando-se a mecanismos contemporâneos de *soft law* e soluções colaborativas.

PARTE 4

Porém, como parte do mundo, uma vez aí incluída (e em regra é para isso que ela é criada), a obra de arte existe somente para o homem, por sua causa e enquanto ela exista. A maior das obras de arte se tornaria um pedaço mudo de matéria em um mundo sem homens. De outro lado, sem a obra de arte o mundo habitado por homens se torna um mundo menos humano, e a vida dos seus habitantes seria mais carente de humanidade. Assim, a criação da obra de arte faz parte do agir humano constituinte do mundo; e sua presença é parte do patrimônio do mundo instituído pelos homens, o único onde os homens podem encontrar abrigo. Não podemos imputar ao artista a preocupação em aumentar o acervo artístico ou fomentar a cultura; é melhor que ele se ocupe exclusivamente de sua obra. Mas, no que concerne à preservação da sua criação por parte de outros, como patrimônio da humanidade (um dever indubitável), a obra não se beneficia da imunidade com a qual o seu criador, responsável apenas pela obra, pode se desfazer de todos os seus outros deveres. No famoso dilema casuístico (na minha opinião, um dilema perverso) da casa em chamas, da qual uma das duas poderia ser salva – a madona da Capela Sistina, de Rafael, ou uma criança –, a decisão moralmente óbvia em favor da criança depende de nenhuma comparação entre os ‘valores’ de ambas para a humanidade futura (o que não impede que seja perfeitamente aceitável que alguém sacrifique a si próprio para salvar uma obra de arte, como, aliás, o artista já o terá feito em prol de sua criação).

O princípio responsabilidade, Hans Jonas

DA CENTRALIDADE DO LUGAR À DESCENTRALIZAÇÃO DO HUMANO: TRANSIÇÃO PARA UMA ONTOLOGIA NÃO ANTROPOCÊNTRICA NAS DEVOLUÇÕES

A reflexão até aqui desenvolvida tomou como ponto de partida a centralidade do lugar de origem enquanto espaço de reinscrição simbólica e de reativação das tramas de memória que constituem o patrimônio multicultural. O lugar foi concebido não como simples referência territorial ou delimitação geográfica, mas como horizonte de pertencimento e campo de historicidade, no qual práticas, narrativas e formas de vida se articulam e se atualizam. Nesse enquadramento, o lugar de origem configura-se como o âmbito em que os objetos culturais reencontram a rede de relações que lhes confere inteligibilidade cultural, histórica e densidade existencial. A devolução, assim compreendida, apresentou-se como possibilidade de recomposição entre memória e presença⁷⁵, entre materialidade e uso social, permitindo a reintegração do objeto ao contexto relacional que sustenta seu sentido.

Todavia, essa centralidade do lugar de origem não pode ser dissociada das dinâmicas de poder que historicamente moldaram a circulação e a retenção de objetos culturais. A constituição de grandes coleções, a consolidação de museus nacionais e a internacionalização do patrimônio multicultural estiveram frequentemente associadas a estratégias de afirmação política e projeção simbólica. A retenção de objetos culturais em instituições de prestígio opera, nesse contexto, como mecanismo de influência e de produção de legitimidade, integrando formas sutis de imperialismo cultural e de exercício de *soft power*, capacidade de

⁷⁵ Em *Ser e Tempo*, Martin Heidegger problematiza a noção tradicional de presença herdada da metafísica ocidental, segundo a qual o ser é compreendido como aquilo que simplesmente está presente ou disponível diante de um sujeito cognoscente. Heidegger denomina essa concepção de *Vorhandenheit* (presença-à-mão ou presença objetiva), típica da ontologia da substância. Em contraposição, o filósofo sustenta que o modo originário de ser dos entes no mundo não é a mera presença objetiva, mas a inserção prática e significativa no horizonte de existência do *Dasein*, que se relaciona com os entes primeiramente como *Zuhandenheit* (à-mão, disponibilidade no uso). Assim, “presença” não designa apenas a existência factual de algo, mas deve ser compreendida a partir da abertura de sentido em que o ser humano se encontra lançado no mundo, onde os entes aparecem dentro de uma rede de remissões, usos e significados. (HEIDEGGER, 2012) Em outras palavras, para o filósofo, os entes não aparecem primeiro como objetos isolados, mas dentro do mundo de significados e práticas em que os seres humanos vivem. Portanto, a presença não se reduz à existência física de algo, mas refere-se ao modo como esse ente participa de um contexto de sentido. Essa compreensão pode ser aplicada ao patrimônio (multi)cultural, pois objetos culturais não possuem significados apenas por sua materialidade ou exposição em museus, mas pelas relações culturais, históricas, simbólicas e práticas que mantêm com a comunidade de origem e o contexto em que foram produzidos e utilizados.

moldar preferências e narrativas por meio de recursos culturais e simbólicos.

Como já ponderado anteriormente, a devolução de objetos culturais, quando inserida nesse cenário, adquire dimensão geopolítica: pode significar não apenas recomposição simbólica interna, mas reequilíbrio de posições no sistema internacional de produção de sentido. Nesse contexto, práticas denominadas *collaborative return* (devolução colaborativa) emergem como tentativa de deslocar a lógica unilateral da retenção (posse) ou da simples transferência de propriedade para um modelo de cooperação institucional, compartilhamento de curadoria e reconstrução conjunta de narrativas.

A *collaborative return* pode ser compreendida como forma de *ethical return* (devolução ética), entendida como uma devolução fundada não apenas em obrigações jurídicas estritas, mas em compromissos éticos assumidos pelas instituições culturais. Nesse sentido, retomando as reflexões dos capítulos anteriores, ela se insere no âmbito das *Alternative Dispute Resolutions* (ADR), ao privilegiar mecanismos consensuais, como mediação, negociação e acordos cooperativos, em detrimento de litígios judiciais adversariais. A devolução deixa, assim, de ser tratada exclusivamente como controvérsia legal e passa a configurar-se como processo de reconstrução relacional orientado por princípios de boa-fé, equidade e reconhecimento mútuo.

O instituto da *collaborative return* não elimina as assimetrias de poder, mas procura transformá-las por meio de mecanismos de diálogo, corresponsabilidade e reconhecimento mútuo. Ela, então, pode reinscrever o objeto cultural não apenas no seu contexto relacional originário, mas também em uma nova gramática de circulação cultural fundada na cooperação, e não na acumulação simbólica. Nesse horizonte, a devolução deixa de ser compreendida exclusivamente como perda para uma instituição e ganho para outra, passando a configurar-se como reconfiguração das relações de poder que estruturam o campo patrimonial global.

Entretanto, mesmo ao deslocar o eixo da disputa para a cooperação e ao redefinir as dinâmicas institucionais que envolvem a circulação dos bens culturais, essa abordagem permanece ancorada em um pressuposto que raramente é problematizado: a centralidade do humano como fundamento último de valor. A transformação das relações de poder não implica, necessariamente, a revisão do paradigma antropocêntrico que estrutura a

compreensão do patrimônio multicultural. Ainda que se substitua a lógica adversarial pela lógica dialógica, continua-se a partir da premissa de que o sentido primordial do objeto cultural reside na comunidade humana que o produz, utiliza ou preserva.

Logo, ainda que se reconheça a pluralidade de pertencimentos e a complexidade constitutiva do patrimônio multicultural, o valor do objeto cultural tende a ser referido à sua função mediadora da identidade humana, ao seu papel como suporte de memória coletiva ou como elemento de continuidade cultural. Em última instância, o objeto permanece subordinado à centralidade do humano como medida de valor.

É precisamente nesse ponto que se impõe um deslocamento conceitual mais profundo. Se o debate sobre devolução pretende ultrapassar uma compreensão estritamente proprietária (de posse) ou hierárquica dos objetos culturais, torna-se necessário indagar também a centralidade exclusiva do humano como fundamento último de legitimidade. A questão que se coloca, portanto, não é apenas normativa, mas também ontológica: e se o objeto cultural não for apenas meio de expressão identitária, mas elemento constitutivo do próprio mundo no qual humanos habitam? E se sua devolução disser respeito não apenas à recomposição de vínculos sociais, mas à restauração de uma configuração relacional na qual humanos e não humanos participam conjuntamente da constituição do sentido?

Essa inflexão conduz à necessidade de uma perspectiva não antropocêntrica nas devoluções. Trata-se de conceber o objeto cultural não apenas como bem apropriável, documento histórico ou símbolo representativo, mas como realidade dotada de densidade ontológica própria, como ente cujo modo de ser não se esgota na função que desempenha para seres humanos. Discorrer, nesse contexto, em objeto cultural como “fim em si mesmo” não implica equipará-lo à pessoa humana, mas reconhecer que determinados objetos culturais possuem uma forma de presença e inserção no mundo que não pode ser integralmente reduzida a categorias instrumentais, sobretudo de uso humano.

Os capítulos subsequentes deslocarão, dessa forma, o eixo analítico da memória coletiva e do pertencimento humano para a ontologia do próprio objeto cultural. A devolução será examinada sob a perspectiva de uma dignidade cultural não antropocêntrica, entendida como reconhecimento de que o valor do patrimônio multicultural não se limita à sua utilidade simbólica para comunidades humanas, mas envolve a preservação de configurações

relacionais nas quais o objeto cultural participa ativamente da constituição do mundo compartilhado, com uma dignidade própria. Em última instância, trata-se de repensar a devolução não apenas como ato de ajuste institucional ou recomposição histórica, mas como gesto de reordenação ontológica que incide sobre as próprias condições do habitar cultural: de uma dignidade cultural.

No entanto, a abordagem ontológica mobilizada nesta parte traz uma perspectiva reflexiva e autorreferenciada, utilizada como ferramenta crítica para revisitar e reinterpretar os marcos normativos que orientam o campo da proteção e da devolução de objetos culturais. Sua pertinência reside na articulação com o conceito de dignidade cultural, que permite compreender esses objetos para além de sua dimensão material ou jurídica. Não se trata de substituir os mecanismos institucionais de governança existentes, nem de apresentar uma solução definitiva para os desafios envolvidos nas devoluções. A ontologia é empregada, sobretudo, como instrumento analítico para evidenciar relações, tensões e significados que estruturam os vínculos entre objetos culturais, comunidades e contextos de pertencimentos. Desse modo, contribui para iluminar a singularidade desses objetos e questionar pressupostos que tendem a tratá-los como entidades equivalentes ou meramente apropriáveis.

CAPÍTULO 13

ALÉM DO PERTENCIMENTO HUMANO: FUNDAMENTOS PARA UMA
DEVOLUÇÃO NÃO-ANTROPOCÊNTRICA

Um dos desafios centrais nas discussões contemporâneas sobre a devolução de objetos culturais consiste em repensar os próprios fundamentos a partir dos quais se compreende a relação entre objetos, comunidades e territórios. Tradicionalmente, o direito internacional do patrimônio cultural tem estruturado tais debates a partir de uma lógica predominantemente antropocêntrica, na qual os objetos culturais são interpretados sobretudo como expressões da identidade, da memória ou da propriedade de determinados grupos humanos. Contudo, essa perspectiva tende a obscurecer outras dimensões de sentido que atravessam muitos desses objetos, especialmente em contextos culturais nos quais eles participam de redes mais amplas de relações que envolvem territórios, espiritualidades, práticas rituais e modos de habitar o mundo.

Assim, pensar além do pertencimento humano implica deslocar o debate da devolução para um horizonte mais amplo de compreensão, no qual a devolução deixa de ser concebida apenas como reparação jurídica entre sujeitos humanos e passa a ser considerada também como reintegração de presenças, relações e ordens de sentido que excedem a lógica estrita da propriedade ou da identidade cultural. Nesse sentido, abre-se a possibilidade de fundamentar uma devolução não-antropocêntrica, capaz de reconhecer os múltiplos modos de existência e de significado que os objetos culturais podem assumir em seus contextos originários.

13.1 Antropocentrismo como estrutura ontológica da modernidade

O antropocentrismo constitui uma das matrizes estruturantes da modernidade ocidental. Mais do que uma simples valorização ética do ser humano, ele representa uma estrutura ontológica na qual o homem é erigido como centro de referência e medida do ente⁷⁶. Trata-se da concepção segundo a qual o ser humano ocupa posição central e hierarquicamente superior na ordem do mundo, sendo a natureza, o patrimônio multicultural e os sistemas culturais compreendidos primordialmente como meios para fins humanos. Essa orientação não é apenas ética ou cultural; ela estruturou paradigmas científicos, econômicos e jurídicos, moldando instituições e categorias normativas.

A centralidade humana pode ser rastreada em diferentes tradições filosóficas. Essa centralidade encontra fundamento na metafísica da subjetividade, consolidada a partir da modernidade cartesiana. No humanismo renascentista e na modernidade cartesiana, o sujeito racional torna-se fundamento do conhecimento e medida da realidade. A distinção entre *res cogitans*⁷⁷ e *res extensa*⁷⁸ estabelece uma ruptura ontológica entre sujeito e mundo, convertendo esta última em representável e manipulável. O mundo torna-se aquilo que está

⁷⁶ A noção de ente (*Seiendes*) percorre a tradição metafísica ocidental como designação de tudo aquilo que é. Em Aristóteles, o ente é compreendido prioritariamente como substância (*ousía*), isto é, como aquilo que existe em si e serve de fundamento para as demais determinações do ser (ARISTÓTELES, 2002). Na modernidade, a problemática do ente desloca-se para o âmbito da representação, sendo frequentemente identificado como objeto da consciência. É nesse contexto que Martin Heidegger retoma criticamente a questão, afirmando a necessidade de distinguir ente e ser, distinção que denomina diferença ontológica. Em *Ser e Tempo*, o filósofo sustenta que “o ser do ente não é ele próprio um ente” (HEIDEGGER, 2012, p. 38), indicando que o ente corresponde a tudo aquilo que é: coisas, pessoas, instituições; enquanto o ser constitui a condição de possibilidade de sua manifestação e inteligibilidade. Assim, o ente não deve ser compreendido apenas como objeto simplesmente dado, mas como aquilo que se revela sempre a partir de um horizonte de mundo e de uma rede de remissões significativas.

⁷⁷ *Res cogitans* é o termo latino utilizado por René Descartes para designar a “substância pensante”, cuja essência consiste no ato de pensar. Nas *Meditações Metafísicas*, ao formular o célebre “ego cogito, ergo sum”, Descartes sustenta que, ainda que tudo seja objeto de dúvida, a própria atividade de duvidar comprova a existência de um sujeito pensante (DESCARTES, 1996), fundando o sujeito moderno centrado na consciência. A *res cogitans* distingue-se da *res extensa* — substância material caracterizada pela extensão — fundamentando o dualismo cartesiano entre mente e corpo (DESCARTES, 2004).

⁷⁸ A *res extensa*, no sistema filosófico de René Descartes, designa a substância cuja essência consiste na extensão, isto é, na ocupação de espaço e na divisibilidade em partes. Diferentemente da *res cogitans*, que é pensante e imaterial, a *res extensa* corresponde ao domínio da realidade corpórea, submetida às leis mecânicas e matemáticas da natureza (DESCARTES, 2004). Para Descartes, “a natureza da matéria ou do corpo em geral não consiste em ser coisa dura, ou pesada, ou colorida, mas somente em ser uma substância extensa em comprimento, largura e profundidade” (DESCARTES, 1996, p. 135), o que fundamenta sua concepção mecanicista do mundo físico.

diante do sujeito para ser conhecido, calculado e dominado.

Essa estrutura dicotômica consolida uma visão instrumental da natureza e da cultura: florestas tornam-se recursos, rios tornam-se fontes de energia, animais, patrimônios multiculturais tornam-se bens. A racionalidade moderna opera por meio da objetificação e da quantificação, transformando o mundo em estoque disponível.

Em *A questão da técnica*, Heidegger (2001) aprofunda essa crítica ao descrever o modo como a técnica moderna enquadra o real como *Gestell*⁷⁹ (enquadramento), um sistema de ordenamento que transforma tudo em *Bestand*⁸⁰ (reserva disponível). Nessa lógica, rios tornam-se potencial hidrelétrico, florestas tornam-se matéria-prima, culturas tornam-se recursos simbólicos. O antropocentrismo, assim, não é apenas moral, mas ontológico: ele redefine o modo como o mundo se manifesta.

O antropocentrismo constitui um dos fundamentos implícitos (estruturas ontológicas silenciosas) da ordem jurídica internacional moderna. Desde a formação do direito internacional clássico até as normativas contemporâneas de direitos humanos, de patrimônio cultural e do meio ambiente, o ser humano - especialmente organizado sob os moldes do poder soberano estatal - ocupa o centro normativo e ontológico do sistema.

Desde a consolidação do sistema vestfaliano (1648), o poder soberano estatal foi elevado à condição de sujeito paradigmático da ordem internacional. Esse processo implicou não apenas organização política, mas uma determinada concepção de mundo: o humano

⁷⁹ O conceito de *Gestell* (enquadramento, armação) é desenvolvido por Martin Heidegger sobretudo no ensaio *A questão da técnica (Die Frage nach der Technik)*, 1954). O termo não designa um artefato técnico, mas o modo de desvelamento próprio da técnica moderna. Diferentemente da *techné* grega, que permitia ao ente emergir em sua presença, o *Gestell* reúne e convoca (*stellen*) o real a apresentar-se como fundo de reserva (*Bestand*), ou seja, como recurso disponível, calculável e explorável. Nesse horizonte, a natureza, as coisas e até mesmo o ser humano passam a ser compreendidos segundo a lógica da disponibilidade e da funcionalidade. O perigo do *Gestell* reside na redução generalizada do ser ao estatuto de recurso; contudo, o próprio reconhecimento desse perigo pode abrir a possibilidade de uma relação mais livre e meditativa com a técnica. (HEIDEGGER, 2001).

⁸⁰ O termo *Bestand*, geralmente traduzido como “fundo de reserva” ou “estoque disponível”, é desenvolvido por Martin Heidegger (2001) para designar a forma como os entes se revelam no horizonte da técnica moderna. Não se trata de mera categoria econômica, mas de uma determinação ontológica: sob o domínio do *Gestell* (enquadramento, armação), as coisas deixam de aparecer como presenças autônomas e passam a ser compreendidas primordialmente como recursos disponíveis, calculáveis e mobilizáveis. O rio torna-se reserva de energia, a terra reserva mineral, e o próprio ser humano converte-se em “recurso humano”. Diferentemente do objeto (*Gegenstand*), que ainda se mantém diante do sujeito, o *Bestand* integra-se a uma rede de funcionalidade e disponibilidade contínua. O perigo dessa configuração reside na redução generalizada do ser à lógica da exploração técnica, obscurecendo outros modos de desvelamento, como o poético e o meditativo. (HEIDEGGER, 2001).

(racional, proprietário, territorializado) como centro normativo da realidade jurídica.

A crítica ao antropocentrismo não se limita a deslocar o ser humano do centro da reflexão moral e jurídica; ela questiona a própria estrutura hierárquica que fundamenta o pensamento jurídico e político moderno. No modelo antropocêntrico clássico, a natureza, os objetos culturais, os ecossistemas e até mesmo as gerações futuras são reconhecidos e protegidos na medida em que desempenham uma função instrumental para os interesses humanos atuais.

Como observa Hans Jonas, a ética tradicional permaneceu circunscrita ao horizonte das relações imediatas entre contemporâneos, exigindo hoje uma ampliação que considere a vulnerabilidade do futuro diante do poder técnico humano (JONAS, 2006). Ainda assim, grande parte das formulações normativas continua a fundamentar a proteção ambiental na utilidade para a humanidade, preservando a centralidade humana como critério último de valor. Trata-se de uma lógica de valoração derivada: o valor não é próprio, mas concedido.

Essa estrutura manifesta-se claramente no direito ambiental tradicional, que muitas vezes fundamenta a proteção da biodiversidade com base em sua utilidade econômica, científica ou recreativa para a humanidade. Mesmo quando se fala em “interesse das futuras gerações”, frequentemente esse interesse é concebido como projeção das necessidades humanas presentes, e não como reconhecimento de uma alteridade temporal autônoma. O futuro é juridicamente antecipado a partir da matriz axiológica do presente.

No campo ambiental ainda, contudo, a crítica ecocêntrica denuncia que a natureza é frequentemente tutelada por sua função instrumental. Arne Naess (2017), ao propor a “ecologia profunda”, sustenta que os seres não humanos possuem valor intrínseco independentemente de sua utilidade para fins humanos. De modo semelhante, Bruno Latour (2020) argumenta que a modernidade construiu uma divisão artificial entre natureza e sociedade, convertendo a primeira em mero pano de fundo para a ação humana, quando, na verdade, humanos e não humanos compõem redes híbridas de agência.

No campo do patrimônio cultural, os objetos culturais são frequentemente protegidos porque representam identidade nacional, memória coletiva, coesão social e potencial econômico. Raramente se reconhece que tais objetos possam possuir uma dimensão própria de significatividade que não se esgote na função de representar algo para alguém. O risco é

que mesmo a preservação se torne uma forma sofisticada de instrumentalização.

A crítica, portanto, é ontológica: ela atinge a própria concepção de mundo subjacente ao antropocentrismo. Não se trata apenas de ampliar o círculo ético, mas de questionar o próprio fundamento que subordina todos os entes à centralidade humana. Essa crítica denuncia que a hierarquia antropocêntrica sustenta uma ontologia implícita na qual apenas o humano é portador originário de dignidade, enquanto o não humano é convertido em recurso, patrimônio ou ambiente.

Assim, a proteção jurídica e institucional dos objetos culturais costuma fundamentar-se nessas mesmas categorias. Ainda que tais fundamentos sejam relevantes, eles mantêm o objeto cultural sob uma lógica representacional: ele vale enquanto símbolo de algo - da nação, da comunidade, do passado - e não enquanto ente dotado de uma significatividade que emerge de sua própria inserção em um mundo cultural e histórico.

Como observa Laurajane Smith (2006), visto na parte anterior, o chamado *Authorized Heritage Discourse* (Discurso Patrimonial Autorizado) privilegia narrativas oficiais que legitimam determinados objetos culturais por sua capacidade de sustentar identidades e projetos políticos específicos. Nessa perspectiva, o patrimônio multicultural é menos reconhecido por sua densidade existencial do que por sua função simbólica. A preservação, portanto, pode operar como mecanismo de estabilização identitária, reforçando estruturas de poder e pertencimento.

Essa redução instrumental também aparece quando o patrimônio multicultural é enquadrado como ativo econômico. A valorização turística, a inserção em mercados culturais e a lógica da “economia criativa” frequentemente subordinam o objeto cultural a métricas de desempenho e rentabilidade. O objeto cultural deixa de ser portador de um mundo para tornar-se recurso estratégico, aproximando-se perigosamente da lógica do fundo de reserva (*Bestand*) descrita por Martin Heidegger. Ainda que protegido, ele é mobilizado.⁸¹

O problema não reside na proteção em si, mas no horizonte de sentidos que a

⁸¹ Tal dinâmica torna-se particularmente problemática quando não há um mercado de arte efetivamente responsável, orientado por práticas rigorosas de devida diligência (*due diligence*) aptas a assegurar a verificação da proveniência e da cadeia de custódia dos objetos culturais a serem transacionados. Na ausência desses mecanismos - essenciais para prevenir a aquisição de objetos provenientes de espoliação, tráfico ilícito ou contextos de violência histórica - a proteção normativa revela-se insuficiente, pois o objeto cultural permanece vulnerável à lógica da mercantilização e da equivalência.

fundamenta. Quando o valor do objeto cultural depende exclusivamente de sua utilidade representacional, ele permanece inserido na estrutura sujeito–objeto: ‘é algo que está diante de nós para significar algo para nós’. Pouco espaço resta para reconhecer que certos objetos culturais não apenas representam mundos, mas os instauram; não apenas simbolizam identidades, mas constituem modos de habitar e compreender o real.

Logo, exigiria deslocar o eixo da proteção da função para a relacionalidade. Objetos culturais podem ser compreendidos como nós em redes históricas de sentido, práticas e afetos que excedem somente a simples representação. Nessa perspectiva, preservar não significaria apenas conservar matéria ou memória, mas manter aberto o campo de significações que o objeto cultural torna possível. O risco contrário é que a preservação, ao congelar o objeto como símbolo fixo ou ativo econômico, neutralize sua potência de revelar mundos e reduz a sua complexidade à lógica da gestão.

Assim, a crítica ao antropocentrismo no patrimônio multicultural não implica negar a dimensão humana da memória ou da identidade, mas questionar a hierarquia que subordina o objeto à função de servir. Trata-se de reconhecer que certos objetos culturais possuem uma densidade de sentidos que não se esgota na utilidade simbólica, política ou econômica e que uma proteção verdadeiramente não instrumental deve levar essa dimensão a sério.

Superar essa hierarquia exige deslocar o eixo normativo da utilidade para a rede de relações constitutivas. Rosi Braidotti (2013) sustenta que o pós-humanismo não elimina o humano, mas o reinsere numa rede ampliada de interdependências vitais, deslocando o poder soberano antropocêntrico para uma ética da co-pertença. Nessa perspectiva, natureza, cultura e futuro não seriam protegidos por servirem ao humano, mas por integrarem uma teia de interdependências na qual o humano é apenas um dos nós.

Isso implica repensar categorias jurídicas fundamentais, como sujeito, objeto, propriedade, responsabilidade, e admitir que o valor pode emergir da própria condição de pertencimento a um mundo comum, plural, e não exclusivamente da capacidade humana de atribuí-lo. Por fim, o que se encontra em questão é a passagem de uma estrutura normativa hierarquizada para uma configuração relacional, na qual os fundamentos da proteção e do cuidado não se ancoram na utilidade instrumental, mas na co-pertença relacional e na vulnerabilidade compartilhada entre humanos e não humanos, bem como entre gerações

presentes e futuras. No item seguinte, será abordado o viés antropocêntrico do sistema normativo do direito internacional do patrimônio cultural no que tange a devolução dos objetos culturais.

13.2 Antropocentrismo como estrutura fundante do direito internacional

O direito internacional moderno se consolida sob dois pilares fundamentais: o poder soberano estatal e a racionalidade humana como fundamento normativo. A partir da Paz de Vestfália (1648), o Estado torna-se o sujeito paradigmático da ordem internacional, enquanto a natureza e os objetos culturais permanecem como objetos de domínio ou tutela, como já tratado antes.

Mesmo nos regimes contemporâneos de proteção ambiental e patrimonial, a fundamentação permanece antropocêntrica. A Convenção do Patrimônio Mundial (1972) estabelece a proteção de bens culturais e naturais com base em seu “valor universal excepcional” (UNESCO, 1972). Todavia, tal valor é definido por critérios humanos (históricos, científicos, estéticos).

A natureza, nesse contexto, não é sujeito; é objeto de proteção em razão de sua importância para a humanidade. Heidegger antecipa essa crítica ao analisar a metafísica moderna como processo de objetificação do ente. Em *A questão da técnica*, afirma “O desencobrimento que domina a técnica moderna possui o caráter de exploração. Ele desafia a natureza a fornecer energia que possa ser extraída e armazenada” (HEIDEGGER, 2001, p. 19). A natureza torna-se, assim, *Bestand*: fundo de reserva disponível. O direito internacional ambiental, logo do patrimônio cultural, ainda que protetivo, frequentemente opera dentro dessa lógica: protege-se a natureza para garantir sustentabilidade humana.

Nas últimas décadas, surgiram experiências jurídicas que parecem tensionar essa centralidade humana. Destacando-se o reconhecimento constitucional dos direitos da natureza no Equador (2008); a personalidade jurídica do rio Whanganui, na Nova Zelândia (2017); a ampliação do debate sobre direitos das gerações futuras. Essas experiências sugerem deslocamento relevante. Entretanto, a natureza adquire direitos mediada por representantes humanos. A estrutura normativa permanece inserida em sistemas jurídicos antropocêntricos.

Hans Jonas, ao propor o “princípio responsabilidade”⁸², amplia o horizonte ético ao

⁸² O princípio responsabilidade foi formulado por Hans Jonas como resposta à ampliação sem precedentes do poder humano na era tecnológica. Em *O Princípio Responsabilidade* (1979), o autor sustenta que as éticas tradicionais, concebidas para contextos de alcance limitado da ação humana, tornaram-se insuficientes diante de intervenções capazes de produzir efeitos globais e intergeracionais. Jonas propõe, então, um novo

incluir as futuras gerações e a própria biosfera e afirma, “age de tal maneira que os efeitos da tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida autenticamente humana na Terra” (JONAS, 2006, p. 47). Embora ainda ancorado na ideia de humanidade, Jonas desloca o eixo temporal e introduz responsabilidade existencial ampliada. Trata-se de um antropocentrismo expandido, não abolido.

A crítica ao antropocentrismo exige revisão das condições de existência do fenômeno mais acurada. Heidegger propõe superar a metafísica da subjetividade, lembrando que o ser humano não é senhor do ente, mas aquele que habita o mundo, “habitar é o modo como os mortais são sobre a terra” (HEIDEGGER, 2001, p. 127). Essa concepção desloca o humano de centro dominador para partícipe do desvelamento do ser.

Ailton Krenak, a partir de cosmologias indígenas, formula crítica ainda mais aprofundada à separação moderna entre humanidade e natureza, “a ideia de que os humanos são uma humanidade homogênea, separada da natureza, é uma abstração que nos colocou em guerra com o planeta” (KRENAK, 2019, p. 22). Para Krenak, rios, montanhas e florestas não são recursos, são parentes. Essa existência relacional desafia profundamente as categorias do direito internacional.

O direito do patrimônio cultural, sobretudo estruturado sobre categorias como propriedade, posse e tutela estatal, tende a reforçar essa objetificação. A categoria de “bem cultural” insere o objeto na lógica patrimonial moderna, subordinando-o a regimes jurídicos de circulação e apropriação. Sob uma perspectiva fenomenológica, essa redução ignora os vínculos existenciais e coletivos que conectam o objeto à comunidade de origem. O patrimônio multicultural não é apenas coisa protegida; é mundo compartilhado.

A devolução de objetos culturais, nesse contexto, deixa de ser mero ato administrativo ou reparação histórica e passa a ser compreendida como recomposição das relações constitutivas. Ao devolver o objeto ao seu horizonte cultural, devolve-se também sua capacidade de desvelar mundo. Essa perspectiva desloca o fundamento da tutela cultural da propriedade para a responsabilidade relacional. O direito deixa de operar exclusivamente na lógica da titularidade e passa a reconhecer a centralidade da continuidade cultural. Para tanto,

imperativo: “Age de modo que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a permanência de uma vida humana autêntica na Terra”, ampliando a esfera moral para incluir as gerações futuras. Fundamentando-se em uma ontologia da vida e na ideia de que o poder implica responsabilidade proporcional, o filósofo introduz ainda a chamada “heurística do temor”, segundo a qual, diante de riscos potencialmente irreversíveis, deve-se privilegiar a prudência e a precaução. (JONAS, 2006).

se é interessante identificar especificamente, nos itens seguintes deste capítulo, onde a visão antropocêntrica se encontra no sistema normativo internacional para entender como se daria a responsabilidade relacional.

13.1.1 Poder soberano e centralidade humana

A consolidação do direito internacional moderno está intimamente associada à emergência do poder soberano estatal como sujeito jurídico primário, portador de autoridade normativa, capacidade de representação internacional e exclusividade sobre seu território, como já visto nos itens anteriores (KOSKENNIEMI, 2006; BOBBIO, 2002). Koskenniemi (2006, p. 21) observa que:

O Estado soberano emerge como o sujeito universal do direito internacional moderno, portador de poderes de decisão e autoridade normativa sobre um espaço delimitado, estabelecendo a primazia da intervenção e controle humanos sobre o território e seus recursos.

Essa estrutura, embora formalmente neutra, revela um pressuposto antropocêntrico intenso: o mundo é concebido como um espaço de atuação humana, divisível, apropriável e gerenciável por sujeitos políticos. Em outras palavras, os elementos naturais e culturais do planeta passam a existir juridicamente em função da intervenção e controle do homem.

O antropocentrismo se manifesta na progressão simbólica e normativa que transforma a natureza em território, o território em recurso, e o recurso em objeto de regulamentação jurídica. Essa lógica instrumental reduz o valor dos elementos naturais e culturais a critérios de utilidade, interesse estratégico ou significado para os Estados. No contexto do patrimônio cultural, por exemplo, bens são reconhecidos como “universais” apenas quando validados por instituições humanas e pela política internacional, reproduzindo hierarquias globais de poder. Labadi (2017, p. 495) destaca que:

O ‘universal’ do patrimônio mundial não é uma qualidade intrínseca, mas é mediado por expertises técnicas e consensos diplomáticos, refletindo estruturas políticas e epistêmicas que determinam quais bens são reconhecidos e valorizados internacionalmente.

Meskell (2018) reforça essa perspectiva ao argumentar que o regime do Patrimônio

Mundial, por exemplo, privilegia determinadas narrativas históricas e estéticas, evidenciando a dimensão política subjacente ao conceito.

Mesmo convenções culturais do século XX, como a Convenção da UNESCO de 1970 ou tratados da ONU, permanecem inscritas nessa lógica. Embora proclamem objetivos de proteção e preservação, eles continuam operando a partir de uma centralidade humana, na medida em que definem o valor e os direitos sobre ‘bens culturais’ a partir de parâmetros de interesse humano e poder soberano estatal.

A estrutura do direito internacional moderno e sua ênfase no poder soberano estatal e na centralidade humana têm consequências concretas e amplas sobre a forma como o mundo, seus recursos e patrimônios multiculturais são percebidos e regulamentados. Em primeiro lugar, há um processo de instrumentalização do mundo, em que recursos naturais, sítios arqueológicos e objetos culturais deixam de ser reconhecidos por seu valor intrínseco ou significado próprio, sendo avaliados sobretudo segundo sua relevância para os interesses humanos e para os Estados. Essa abordagem transforma elementos do planeta em meros instrumentos de utilidade, subordinados a critérios de interesse político, econômico ou simbólico, reduzindo a complexidade de suas relações ecológicas, sociais e culturais.

Em segundo lugar, o sistema promove uma hierarquização normativa, em que o reconhecimento do valor ou a proteção de determinados objetos culturais depende fortemente de acordos intergovernamentais, expertise técnica especializada e decisões tomadas por comitês internacionais. Essa dependência reforça desigualdades de poder, uma vez que Estados com maior influência política ou diplomática, ou aqueles capazes de mobilizar recursos técnicos, tendem a ter mais capacidade de impor seus critérios de avaliação e de determinar quais objetos culturais serão efetivamente reconhecidos ou protegidos. Como resultado, os parâmetros de proteção e valorização do patrimônio cultural são amplamente mediados por estruturas humanas, reproduzindo hierarquias globais de valor e limitando a pluralidade de perspectivas.

Por fim, observa-se uma limitação de perspectivas plurais, uma vez que comunidades locais, povos indígenas e ecossistemas inteiros frequentemente permanecem invisibilizados dentro do regime internacional. O direito internacional, ao atribuir autoridade decisória principalmente a Estados e instituições intergovernamentais, tende a neutralizar saberes tradicionais, experiências locais e formas não ocidentais de relação com o patrimônio.

Essa centralidade estatal e humana restringe a possibilidade de abordagens mais inclusivas e relacionalmente integradas, nas quais o valor dos objetos culturais seja reconhecido não apenas em função de interesses humanos imediatos, mas também considerando vínculos espirituais, ecológicos e históricos mais amplos. Os objetos culturais não existem isoladamente como objetos neutros, mas estão imersos em redes de sentido que articulam memória, espiritualidade e práticas sociais vivas. Nessa mesma direção, a crítica ontológica formulada por Martin Heidegger aponta que a modernidade tende a reduzir os entes à condição de recursos disponíveis, inserindo-os na lógica da instrumentalização técnica. Tal estrutura de entendimento repercute no campo patrimonial multicultural ao converter objetos culturais em ativos estratégicos, simbólicos ou diplomáticos, obscurecendo suas inserções relacionais mais amplas e sua densidade histórico-existencial.

Dessa forma, a estrutura internacional vigente não apenas condiciona o reconhecimento e a proteção do patrimônio multicultural, mas também naturaliza um ponto de vista antropocêntrico, no qual a ação humana e o poder soberano estatal determinam o que merece ser valorizado, preservado ou regulamentado. Assim, o direito internacional moderno, ao consolidar o poder soberano como núcleo de legitimação jurídica, naturaliza uma perspectiva antropocêntrica. Essa perspectiva instrumental e hierárquica evidencia a necessidade de repensar o regime internacional do patrimônio multicultural, abrindo espaço para modelos que considerem dimensões plurais e relacionalmente integradas, capazes de equilibrar interesses humanos com o reconhecimento do valor intrínseco de objetos culturais.

Para a fenomenologia heideggeriana, a centralidade humana e o poder soberano estatal não podem ser compreendidos apenas como fatos políticos ou jurídicos, mas como modos de relação do ente com o mundo. Heidegger (2012) enfatiza que o ser humano não é um observador neutro ou um dono do mundo, mas um “ser-no-mundo” (*Dasein*)⁸³ cuja

⁸³ O conceito de *Dasein* é central na filosofia de Martin Heidegger, especialmente em *Ser e Tempo (Sein und Zeit, 1927)*. Traduzido como “ser-aí”, o termo não designa o ser humano enquanto ente biológico ou psicológico, mas o modo de ser daquele ente para o qual o ser é uma questão. O *Dasein* caracteriza-se como existência (*Existenz*), cuja estrutura fundamental é o ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*), indicando que não há separação originária entre sujeito e objeto. Já lançado em um mundo de significações, o *Dasein* é ser-com (*Mitsein*), ser-para-a-morte (*Sein-zum-Tode*) e temporalidade, projetando-se a partir de possibilidades. A análise distingue ainda entre autenticidade (*Eigentlichkeit*) e inautenticidade (*Uneigentlichkeit*), mostrando que o *Dasein* tende a perder-se no impessoal (*das Man*), podendo, contudo, apropriar-se de suas próprias possibilidades diante da finitude. Trata-se de conceito ontológico, não antropológico, pois visa explicitar a condição de possibilidade da compreensão do ser. (HEIDEGGER, 2012) Em outras palavras, o *Dasein* indica que a existência humana se caracteriza por estar sempre já inserida em um mundo de relações e significados (ser-no-mundo), convivendo com outros (ser-com) e projetando possibilidades ao longo do tempo. Nessa

existência se dá em interdependência com o ambiente, as coisas e os outros. O poder soberano, entendido como domínio territorial e autoridade normativa, é, nessa perspectiva, uma manifestação da tentativa de objetificação do mundo, transformando seres, espaços e objetos em recursos administráveis, reduzidos à lógica instrumental humana.

Sob o viés fenomenológico, a centralidade humana do direito internacional, que coloca o Estado e suas instituições no centro das decisões sobre patrimônio cultural, revela-se como uma forma de distanciamento das relações constitutivas do mundo, em que se prioriza a utilidade, o interesse estratégico e o reconhecimento diplomático (*soft power*), em detrimento da experiência vivida das comunidades e da própria materialidade dos objetos. O patrimônio multicultural, nesse contexto, é interpretado como objeto de controle, e não como acontecimento de sentido, como propõe Heidegger: algo que se revela no modo de ser da comunidade e no seu engajamento com o mundo (HEIDEGGER, 2012).

A fenomenologia sugere, portanto, uma crítica profunda à centralidade humana: o valor dos objetos culturais não deve ser determinado exclusivamente por interesses humanos ou critérios de poder soberano, mas reconhecido em função da inter-relação entre humanos, objetos e contextos culturais. Tal perspectiva abre espaço para modelos normativos menos antropocêntricos, nos quais o direito internacional e as políticas de patrimônio multicultural considerem a pluralidade de experiências, os modos locais de cuidado com o patrimônio e a coexistência de diferentes formas de mundo.

13.1.2 O “valor universal excepcional” e sua matriz humana

O conceito de “valor universal excepcional” (VUE), núcleo normativo da Convenção do Patrimônio Mundial de 1972, continua sendo objeto de releitura crítica na literatura. Embora a Convenção, nos termos do artigo 1, estabeleça que determinados objetos culturais possuem “valor universal excepcional do ponto de vista da história, da arte ou da ciência” (UNESCO, 1972), na contemporaneidade tem se destacado que tal excepcionalidade é

perspectiva, Heidegger distingue ainda entre modos de existência autênticos e inautênticos, ressaltando que o *Dasein* pode simplesmente seguir as convenções do cotidiano ou assumir de forma mais própria suas possibilidades diante da finitude.

construída a partir de critérios humanos institucionalizados, e não como atributo de relações constitutivas inerente ao objeto cultural. A natureza e o patrimônio cultural não são reconhecidos como entes (tudo aquilo que é); são reconhecidos como patrimônio da humanidade. Essa distinção é decisiva.

A Convenção da UNESCO de 1972 funciona como exemplo porque explicita o paradigma dominante: um universalismo antropocêntrico que protege o patrimônio em nome da humanidade abstrata. A crítica não visa deslegitimar o instrumento, mas revelar seus pressupostos ontológicos, abrindo espaço para uma reconfiguração do direito internacional do patrimônio em direção a uma ética relacional e multicultural.

O VUE opera como categoria normativa que universaliza parâmetros historicamente situados. Labadi (2017) observa que os processos de avaliação do patrimônio mundial permanecem profundamente dependentes de expertises técnicas e de consensos diplomáticos, o que demonstra que o “universal” é mediado por estruturas políticas e epistêmicas específicas. Nessa linha, Meskell (2018, p. 220; FRANCONI, 2024) argumenta que “o regime do Patrimônio Mundial tende a reproduzir hierarquias globais de valor ao privilegiar determinadas narrativas históricas e estéticas, revelando a dimensão política subjacente ao conceito.”

A crítica ao antropocentrismo do VUE também aparece em discussões recentes sobre a integração entre ‘patrimônio cultural e natural’. Apesar de avanços normativos, o sistema internacional continua estruturado pela centralidade humana e pelo poder soberano estatal, limitando abordagens mais integradas. De modo semelhante, Frigerio (2026, p. 42), ao discutir a possibilidade de reconhecimento de personalidade jurídica para objetos culturais, destaca que:

O regime atual permanece firmemente ancorado na atribuição de valor a partir de interesses humanos, restringindo significativamente a abertura para concepções menos antropocêntricas e mais relacionalmente integradas do patrimônio.

Essa observação evidencia que, mesmo diante de propostas inovadoras de proteção ou reconhecimento de objetos culturais, a lógica predominante do direito internacional continua pautada na centralidade humana, limitando abordagens que considerem valores intrínsecos ou comunitários.

Nesse ponto, a reflexão heideggeriana oferece uma crítica filosófica relevante. Heidegger (2012) argumenta que a modernidade ocidental reduz o ser a um recurso disponível para manipulação humana (*Gestell*), um modo de relação que instrumentaliza o mundo e as coisas à perspectiva humana. Aplicado ao patrimônio multicultural, isso significa que o VUE estrutura uma relação na qual os objetos culturais existem essencialmente como objetos de avaliação, estudo ou apreciação humana, e não por sua presença ou significação intrínseca. Assim, a centralidade humana que fundamenta o VUE pode ser vista como expressão normativa desse “enquadramento” heideggeriano, estrutura segundo a qual os entes são desvelados como disponibilidade, como algo passível de cálculo, ordenação e gestão. O mundo aparece como conjunto de elementos administráveis.

Aplicado ao patrimônio multicultural, esse diagnóstico permite problematizar a lógica do Valor Universal Excepcional (VUE), no âmbito da UNESCO e da *World Heritage Committee*. O objeto cultural, para ser reconhecido, deve ser descrito segundo critérios de autenticidade, integridade, representatividade e excepcionalidade comparativa. Ele é avaliado, documentado, monitorado e inserido em uma rede internacional de gestão. Ainda que essa estrutura vise à preservação, ela também enquadra o patrimônio multicultural como objeto de reconhecimento técnico e validação institucional.

Um exemplo exclusivamente cultural é o do Centro Histórico de Ouro Preto. Sua inscrição como patrimônio mundial baseia-se em sua excepcionalidade como expressão do barroco luso-brasileiro e de um momento decisivo da história colonial. No entanto, no interior da lógica do VUE, o sítio é frequentemente descrito em termos de valor artístico, importância histórica e potencial turístico. Sua significação é sistematizada em dossiês técnicos, planos de manejo e relatórios periódicos. O conjunto urbano passa a existir também como objeto de monitoramento, conservação programada e política cultural internacional.

À luz da crítica heideggeriana, pode-se argumentar que essa estrutura expressa uma forma institucional de *Gestell*: o patrimônio cultural é revelado prioritariamente como algo a ser classificado, protegido e administrado. A cidade histórica permanece materialmente preservada, mas sua presença pode ser mediada por categorias técnico-burocráticas que tendem a estabilizar seu sentido. O risco não é a proteção em si, mas a redução do bem a objeto de gestão, cuja significação é continuamente traduzida em critérios universais.

Assim, a centralidade humana que fundamenta o VUE manifesta-se como expressão normativa desse enquadramento: o objeto cultural existe enquanto portador de valor reconhecido e validado por uma comunidade internacional. A reflexão heideggeriana não invalida a importância do regime de proteção, mas convida a questionar a estrutura conceitual subjacente a esse processo, interrogando se o patrimônio multicultural pode ser pensado não apenas como objeto de administração global, mas como acontecimento cultural e histórico de sentido que excede sua própria categorização.

A crítica contemporânea não busca eliminar o conceito, mas tensionar seus pressupostos, propondo a ampliação do horizonte normativo do regime internacional do patrimônio. O regime do patrimônio mundial continua estruturado em torno de uma concepção universalizante de valor que, embora inclusiva em sua retórica, permanece ancorada em categorias definidas por centros institucionais específicos (VRDOLJAK, 2024). Ao questionar a centralidade humana e a lógica da excepcionalidade, abre-se espaço para perspectivas mais relacionais e plurais na compreensão do valor patrimonial multicultural. Nesse sentido, Alejandro Frigerio (2026, p. 203), sustenta que “a patrimonialização internacional tende a reordenar os sentidos locais do bem cultural, reconfigurando-os segundo gramáticas globais de reconhecimento”, o que evidencia a necessidade de superar, ainda que parcialmente, os limites do Valor Universal Excepcional tradicional.

Essas análises indicam que o “valor universal excepcional” não é uma categoria neutra, mas um constructo normativo que reflete uma matriz antropocêntrica e humana: o patrimônio multicultural é reconhecido porque representa algo significativo para a humanidade, seja como testemunho histórico, obra artística ou fenômeno natural de relevância científica. A universalidade, portanto, resulta de um processo de qualificação humana, validado por Estados e órgãos técnicos internacionais. O problema é ontológico: o ser humano passa a se relacionar com o mundo exclusivamente sob a lógica do controle.

13.3 Da objetificação ao desvelamento do patrimônio multicultural

Como já visto nos itens anteriores, Heidegger rompe com o esquema sujeito–objeto ao afirmar que o ser humano não é um sujeito isolado diante de um mundo exterior, mas um ser-no-mundo (*In-der-Welt-sein*). Significa que o ser humano já está envolvido no mundo antes mesmo de pensar sobre ele, pois nele vive, age, trabalha, cuida, usa coisas e é nesse envolvimento que o mundo faz sentido. O mundo, então, não é um conjunto de objetos neutros, mas uma rede de significações na qual o *Dasein* (ser-aí) já está sempre inserido.

Os entes não se apresentam primariamente como objetos de contemplação (*Vorhanden*)⁸⁴, mas como algo à mão (*Zuhanden*)⁸⁵, inseridos em redes de usos, práticas e sentidos. Primeiro se vive e se usa as coisas para, depois, observá-las como objetos. Um martelo, por exemplo, não aparece primeiro como “um objeto de madeira e metal”. Ele aparece como algo para martelar, dentro de uma prática (construir, consertar). Nesse caso, o martelo está “à mão” (*Zuhanden*), isto é, integrado ao uso cotidiano. Assim, apenas quando ocorre uma ruptura na familiaridade prática é que algo se torna objeto tematizado; ou seja, quando o martelo se quebra e deixar de fazer parte do fluxo normal, para ser analisado, consertado entre outras coisas. Essa distinção é decisiva para a crítica ao antropocentrismo. O problema não é que o homem esteja no centro, mas que ele se compreenda como sujeito absoluto diante de um mundo objetificado. A fenomenologia revela que o sentido não é imposto pelo homem, mas emerge da relação originária entre ser humano e mundo.

Aplicado ao campo do patrimônio multicultural, ele reproduz, em grande medida, a

⁸⁴ O termo alemão *Vorhandenheit* (geralmente traduzido como “presença meramente disponível” ou “simplesmente dado”) é central na ontologia de Martin Heidegger para distinguir modos de ser dos entes. Em *Ser e Tempo* (1927), Heidegger contrapõe *Vorhandenheit* a *Zuhandenheit* (“à mão” ou “pronto para uso”), enfatizando que, quando um ente é apenas *vorhanden*, ele é apreendido como objeto isolado, desvinculado do contexto relacional que lhe confere sentido. Diferentemente da *Zuhandenheit*, que expressa a integração funcional e existencial do ente no mundo vivido, o *Vorhandenheit* caracteriza a abordagem da modernidade e da técnica, na qual os seres são tratados como recursos manipuláveis, abstraídos de sua inserção em práticas, valores e significações compartilhadas. (HEIDEGGER, 2012)

⁸⁵ O termo alemão *Zuhandenheit* (frequentemente traduzido como “à mão” ou “pronto para uso”) é central na ontologia de Martin Heidegger para distinguir modos de ser dos entes em relação ao *Dasein*. Em *Ser e Tempo* (1927), Heidegger contrapõe *Zuhandenheit* a *Vorhandenheit* (“simplesmente dado”), enfatizando que um ente *zuhanden* é aquele que se apresenta funcionalmente em seu contexto de uso e integração no mundo vivido, enquanto o *vorhanden* é apreendido apenas como objeto isolado e disponível. A *Zuhandenheit* revela a inseparabilidade do ente de sua situação prática e das relações significativas em que se insere, demonstrando como a existência humana (*Dasein*) se engaja com o mundo de maneira compreensiva, orientada por significados e possibilidades. (HEIDEGGER, 2012)

estrutura antropocêntrica da modernidade. O patrimônio cultural é tradicionalmente concebido como conjunto de bens culturais - objetos passíveis de classificação, tutela, catalogação e circulação normativa -. A obra de arte, o objeto cultural, são tratados como entidades isoladas, destacadas de seus contextos originários e inseridas em regimes institucionais de preservação. Esse modelo corresponde à redução do objeto cultural ao modo de presença simplesmente dada (*Vorhanden*). Ele é compreendido como coisa disponível à análise técnica, à curadoria museológica e à gestão estatal.

Entretanto, em *A origem da obra de arte*, Heidegger propõe uma ruptura com essa abordagem. A obra não é mero objeto estético, mas o “pôr-se-em-obra da verdade” (*das Ins-Werk-Setzen der Wahrheit*). Ela instaura um mundo⁸⁶, em outras palavras, cria ou revela um conjunto de significados, valores e formas de viver (um objeto cultural importante pode expressar a maneira como uma comunidade entende a vida, o sagrado, a natureza ou a história; ela abre um modo próprio de ver e habitar o mundo) e, simultaneamente, faz emergir uma terra⁸⁷, o fundo de sentido que sustenta esse mundo (significa que existe algo mais profundo que sustenta esse mundo: um conjunto de tradições, experiências, memórias e sentidos que nem sempre são visíveis, mas que dão base a tudo isso).

Portanto, o objeto cultural não representa uma cultura; ele a faz acontecer. Quando um objeto cultural é deslocado de seu contexto originário: ritual, espiritual ou comunitário, por exemplo, ocorre mais do que uma transferência espacial, há uma ruptura no mundo que ele instaura. Sua materialidade pode permanecer intacta, mas sua capacidade de desvelar sentidos é comprometida. Ele deixa de operar como acontecimento de manifestação do objeto cultural e passa a funcionar como objeto de representação.

Esse raciocínio permite iluminar situações contemporâneas envolvendo objetos culturais deslocados de seus contextos originários. Pense-se, por exemplo, nos Bronzes do Benim, hoje dispersos em museus europeus como no *British Museum*, que originalmente integravam o complexo ritual e político do Reino do Benim. Quando inseridos em vitrines

⁸⁶ Cf. nota 39. Retomando: O “mundo” é o conjunto de significados que aparece, isto é, a rede de relações e sentidos na qual a presença já se encontra inserida e a partir da qual as coisas adquirem inteligibilidade. (INWOOD, 2002)

⁸⁷ Cf. nota 39. Retomando: A “terra” é o fundo que sustenta esses significados, mesmo que não esteja totalmente exposto; designa a dimensão de ocultamento e reserva que resiste à completa tematização e fundamenta a abertura de um mundo. (INWOOD, 2002)

museológicas, esses objetos culturais passam a funcionar predominantemente como objetos históricos ou artísticos, classificados, descritos e contextualizados segundo categorias curatoriais ocidentais. Sua materialidade permanece preservada, mas o mundo que instauravam - o sistema simbólico, espiritual e político do qual participavam, se inseriam - encontra-se interrompido.

Um exemplo brasileiro pode ser observado no caso das máscaras cerimoniais do povo Yanomami que foram levadas a museus nacionais e internacionais: fora do contexto ritual e social das aldeias, esses objetos perdem sua potência performativa e espiritual, funcionando apenas como artefatos etnográficos ou peças de exposição, enquanto a dimensão de mundo e de terra que constituíam permanece inativada.

Nesses casos, ocorre mais do que uma transferência espacial: há uma ruptura das relações constitutivas, da rede de significações. O objeto cultural deixa de operar como acontecimento de verdade em um mundo vivido e passa a funcionar como *Gegenstand*⁸⁸, como objeto de representação e apreciação. A preservação material pode ser exemplar, mas a dimensão de desvelamento que vinculava o objeto à comunidade e ao seu horizonte de sentido é fragilizada. A obra, deslocada, tende a converter-se em peça expositiva, não mais evento que funda mundo, mas elemento de um discurso sobre o mundo.

Assim, a reflexão heideggeriana permite compreender que a questão do deslocamento patrimonial (multi)cultural não se limita à posse ou à localização física, mas envolve a própria capacidade do objeto de instaurar e sustentar um campo de sentido. O que se compromete não é apenas o contexto, mas a própria estrutura de significações do aparecer do objeto cultural.

A aplicação da crítica heideggeriana ao patrimônio multicultural evidencia que o problema não se limita à dicotomia entre humano e natureza, mas se amplia para a tensão entre ser humano e mundo. Sob a lógica do antropocentrismo jurídico, tanto a natureza

⁸⁸ O termo alemão *Gegenstand* é tradicionalmente traduzido como “objeto” ou “coisa”, e em Heidegger possui sentido técnico distinto do uso cotidiano. Em sua ontologia, *Gegenstand* designa um ente considerado de forma abstrata, isolada ou representativa, muitas vezes subordinado à lógica da manipulação, cálculo ou observação científica. Diferencia-se da *Zuhandenheit* (à-mão, pronto-para-o-uso), na qual o ente se revela em seu contexto prático e relacional. A redução de um ente a *Gegenstand* implica tratá-lo como mero suporte de propriedades ou conteúdo, eclipsando sua inserção no mundo vivido e nas redes de significado que lhe conferem densidade existencial. (HEIDEGGER, 2012)

quanto a cultura são transformadas em objetos administráveis, reduzidos a categorias de posse, regulamentação e utilidade. Superar esse paradigma exige uma mudança de perspectiva que reconheça o patrimônio multicultural não apenas como um objeto material, mas como um acontecimento de sentido (significados), integrando materialidade e mundo vivido.

É necessário admitir que diferentes culturas instauram modos distintos de revelar a verdade (redes de significações) e, a partir daí, reorientar a tutela jurídica para a preservação das relações entre o objeto e a comunidade que o vivencia. Nessa perspectiva, o patrimônio cultural deixa de ser um estoque simbólico da humanidade e passa a ser compreendido como a expressão plural de mundos coexistentes, valorizando interações, significados locais e experiências diversas que transcendem a centralidade humana e a lógica instrumental típica das estruturas jurídicas internacionais.

Assim, a crítica fenomenológica ao antropocentrismo revela que a musealização (institucionalização) pode converter acontecimentos de verdade em objetos neutralizados. Ao serem reinscritos em narrativas universalizantes e desvinculados de seus horizontes culturais, os objetos culturais tornam-se parte de um sistema de exibição que os enquadra como recursos simbólicos: uma extensão do *Gestell* técnico.

13.4 A devolução de objetos culturais sob a crítica fenomenológica ao antropocentrismo

A devolução de objetos culturais constitui um dos temas centrais do direito internacional do patrimônio cultural nas últimas décadas. À primeira vista, tais processos representam avanço ético e jurídico diante de apropriações ilegítimas. Contudo, sob a perspectiva fenomenológica heideggeriana, impõe-se uma análise mais detalhada: em que medida os mecanismos contemporâneos de devolução realmente superam o paradigma antropocêntrico, e em que medida permanecem presos à lógica moderna de objetificação.

O modelo jurídico tradicional compreende objetos culturais como bens patrimoniais suscetíveis de titularidade estatal. A controvérsia jurídica centra-se na determinação do legítimo proprietário: Estado de origem, Estado detentor, museu ou colecionador privado. Essa estrutura reproduz a lógica sujeito–objeto típica da modernidade. O objeto cultural permanece como objeto disponível, apenas transferido de um centro de poder a outro. A pergunta dominante é “quem detém legitimamente o objeto?”, e não “qual é o modo de ser desse objeto em sua rede relacional originária?” A disputa desloca-se, mas a ontologia permanece intacta, como já analisado antes em outros itens.

Heidegger adverte que, na técnica moderna, o ente é convocado como fundo de reserva (*Bestand*) (HEIDEGGER, 2001). O objeto cultural, nesse contexto, torna-se recurso simbólico: instrumento de identidade nacional, diplomacia cultural ou reparação histórica, como já demonstrado. Ainda que a finalidade seja ética, a estrutura constitutiva pode continuar sendo instrumental. A devolução, quando compreendida apenas como transferência de titularidade, pode conservar o mesmo enquadramento (*Gestell*) que possibilitou a apropriação ilegítima original.

A musealização moderna, por exemplo, insere o objeto cultural em regime de classificação, conservação e exposição. Trata-se de procedimento técnico e científico que visa proteção e difusão cultural. No entanto, à luz da fenomenologia heideggeriana, o museu pode operar como dispositivo de objetificação. Ao ser removido de seu contexto originário e inserido em narrativa curatorial, o objeto perde sua inserção existencial e torna-se peça representativa (contemplativa), de acordo com o já apresentado anteriormente. Sua significação é reinterpretada segundo categorias historiográficas ocidentais.

Heidegger observa que o perigo da técnica não está apenas na exploração material, mas na redução do real a disponibilidade calculável (HEIDEGGER, 2001). O objeto cultural, convertido em item catalogado, torna-se acessível à gestão e ao consumo cultural. Portanto, a devolução que simplesmente reinsere o objeto em outro sistema museológico pode não romper com essa lógica.

Em *A origem da obra de arte*, Martin Heidegger distingue entre coisa (*Ding*), utensílio (*Zeug*) e obra (*Werk*) para mostrar que os entes não se manifestam todos do mesmo modo na experiência humana. A coisa é percebida como algo simplesmente presente, com propriedades físicas determinadas, como uma pedra considerada apenas por seu peso ou forma. O utensílio, por sua vez, não aparece primordialmente como objeto material, mas como algo voltado ao uso, inserido em uma rede de finalidades - um martelo, por exemplo, é compreendido como “algo para martelar”, integrado a práticas e contextos de ação (HEIDEGGER, 2012) -. Já a obra, especialmente a obra de arte, objeto cultural, não se reduz nem à materialidade da coisa nem à funcionalidade do instrumento: ela revela um mundo de significados, valores e modos de vida, tornando visível um horizonte de sentido que ultrapassa o simples uso ou a descrição física (HEIDEGGER, 2019).

Martin Heidegger (2019) ilustra essa ideia ao analisar a pintura *Une paire de chaussures*, de Vincent van Gogh. Na pintura das botas de camponesa, o que se revela não é apenas um objeto de couro utilizado para caminhar, mas todo um mundo: o trabalho no campo, a dureza da terra, o cansaço da jornada e a vida simples da camponesa. Assim, a obra de arte não apenas representa um objeto, mas faz aparecer o mundo no qual esse objeto pertence e adquire sentido

A obra de arte, contudo, não é mero objeto, mas abertura de mundo; nela, “a verdade do ente se-põe-em-obra” (HEIDEGGER, 2019, p. 39), segundo o desenvolvido na parte anterior. Assim, se o objeto cultural é compreendido como abertura de mundo, sua devolução não pode ser reduzida a transferência física. O que está em jogo é a devolução de um campo de sentido. Sob essa perspectiva, certos objetos culturais, especialmente aqueles vinculados a práticas espirituais, rituais ou territoriais, não são meros bens patrimoniais. São elementos constitutivos do modo de habitar de uma comunidade. A fenomenologia permite, assim, reinterpretar a devolução como restabelecimento de uma relação de significações

existenciais interrompida.

Portanto, exigiria deslocar a devolução do plano meramente possessório para o plano do cuidado (*Sorge*). Se o *Dasein* é essencialmente cuidado (HEIDEGGER, 2012), a relação com o patrimônio multicultural deve ser estruturada como responsabilidade existencial, evitando a transformação da devolução em instrumento de capital simbólico. Isso significaria tirar a devolução do campo puramente da posse - de quem é o dono jurídico - e colocá-la no campo do cuidado (*Sorge*). Se o ser humano, como diz Heidegger, é essencialmente cuidado, então sua relação com as coisas não se resume a ter ou controlar, mas a assumir responsabilidade por aquilo com que está envolvido. Assim, devolver um objeto cultural não seria apenas transferir propriedade, mas reconhecer quem realmente mantém com ele uma relação viva de cuidado, significado e compromisso. A devolução, nesse modelo, não é apenas transferência física, mas reabertura de mundo. Trata-se de restaurar condições de habitar o cultural interrompidas (rupturas).

Todavia, grande parte dos instrumentos internacionais trata a devolução como questão entre poderes soberanos estatais. O objeto cultural é associado à identidade nacional e à integridade territorial. A própria noção de soberania territorial é produto da modernidade antropocêntrica. Ao enquadrar o mundo como espaço delimitado de poder, o direito internacional reforça a lógica de apropriação. Heidegger (2012) ao deslocar o foco do domínio para habitar, o território deixa de ser objeto de controle e passa a ser espaço de coexistência. Assim, a devolução baseada exclusivamente em poder soberano estatal pode obscurecer reivindicações de povos originários ou comunidades tradicionais, cuja relação com o objeto é existencial e não meramente nacional e territorial.

É necessário reconhecer que o direito opera inevitavelmente por meio de categorias técnicas. A normatividade não pode abandonar completamente a linguagem da titularidade e da competência. Contudo, pode tornar-se reflexiva quanto aos seus próprios limites. A fenomenologia não fornece modelo normativo pronto, mas oferece horizonte crítico: impede que o direito naturalize a objetificação. Superar o antropocentrismo na devolução de objetos culturais exige transformação epistemológica: abandonar a ideia de que o mundo e seus objetos culturais existem primordialmente para apropriação humana ou estatal.

CAPÍTULO 14

DO PATRIMÔNIO MULTICULTURAL AO FIM EM SI MESMO: A DIGNIDADE
PRÓPRIA DO OBJETO CULTURAL

A crítica à insuficiência da devolução como superação do antropocentrismo conduz a uma questão mais aprofundada: é possível conceber o objeto cultural como fim em si mesmo? A formulação remete inevitavelmente à tradição kantiana, segundo a qual “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.” (KANT, 2007, p. 69). Embora Kant discuta a dignidade e a autonomia da pessoa humana, a provocação filosófica permite tensionar o paradigma patrimonial cultural moderno: será que os objetos culturais podem deixar de ser considerados exclusivamente como meios, seja para afirmação identitária, seja para exercício de poder soberano estatal ou, ainda, seja para instrumentos de *soft power* (diplomacia cultural) e *soft law* (ADR)?

O direito do patrimônio cultural surge no interior da modernidade europeia, fortemente marcado por uma existência da objetificação. No modelo clássico do direito do patrimônio cultural, o objeto cultural é amplamente instrumentalizado. Ele serve a diversos fins humanos: contribui para a construção de narrativas nacionais; consolida capital simbólico em fóruns internacionais; é explorado como recurso turístico e econômico; e atua como instrumento de reparação política em contextos pós-coloniais; e não se exaure.

Heidegger, ao analisar a essência da técnica moderna, afirma que o real é convocado a apresentar-se como fundo de reserva (*Bestand*), em outros termos, como algo permanentemente disponível (HEIDEGGER, 2001). Segundo o autor “o desvelamento que domina a técnica moderna tem o caráter de um desafiar que estabelece para o real a exigência de se apresentar como fundo de reserva” (HEIDEGGER, 2001, p. 24). Essa estrutura constitutiva não se limita à exploração industrial; ela organiza também a forma moderna de tratar o patrimônio multicultural. O objeto cultural é retirado de seu contexto relacional,

estabilizado materialmente, classificado, protegido e incorporado a um regime jurídico. Ele torna-se “bem”.

Mesmo em casos de devolução, quando a titularidade muda, a lógica instrumental permanece: o objeto cultural continua sendo avaliado e manipulado em função de interesses humanos, e não reconhecido como uma entidade dotada de valor cultural intrínseco ou própria de significações constitutivas.

Essa crítica provoca uma reconsideração da própria matriz do patrimônio (multi)cultural. A perspectiva kantiana, combinada com leituras fenomenológicas e ética da responsabilidade (como em Jonas e em Heidegger), sugere que os objetos culturais poderiam ser tratados não apenas como instrumentos, mas como focos de relações e experiências, cujo valor cultural não se reduz à utilidade ou à representação humana. Tal deslocamento implicaria uma reorientação ética profunda: a gestão patrimonial passaria a se centrar não na propriedade, no capital simbólico, na diplomacia (*soft power*) ou nas ADRs (*soft law*), mas no cuidado, na co-pertença e na preservação das relações que o objeto cultural mantém com as comunidades, o ambiente e as gerações futuras devido a sua dotação de uma dignidade cultural própria.

Nesse horizonte, conceber o objeto cultural como fim em si mesmo não significa desconsiderar o humano, mas reconfigurar a sua centralidade para que não seja absoluta nem instrumentalizante, abrindo espaço para uma constituição relacional do patrimônio multicultural em que objetos culturais, humanos e mundo coexistam de maneira interdependente e ética. Trata-se de deslocar o eixo da reflexão do poder soberano sobre a coisa para a responsabilidade diante dela, reconhecendo que a dignidade do objeto cultural não deriva exclusivamente de sua utilidade social ou política, mas de sua inserção constitutiva em um mundo de significações compartilhadas.

É precisamente nesse ponto que a crítica ao antropocentrismo jurídico se aprofunda. O antropocentrismo não se limita à afirmação do ser humano como sujeito de direitos; ele opera, de modo mais estrutural, na redução de tudo o que não é humano à condição de recurso. Quando aplicada ao patrimônio multicultural, essa lógica converte objetos culturais em bens administráveis: sua significação é estabilizada, catalogada e enquadrada em regimes de conservação que priorizam controle, gestão e circulação regulada, ou seja, inseridos para exposições (HEIDEGGER, 2001). A devolução, se não alterar essa ontologia da

disponibilidade, apenas reinscreve o objeto cultural em nova estrutura hierárquica, mantendo intacta a matriz instrumental que o subordina à racionalidade do domínio. O objeto continua sendo meio, ainda que agora para fins moralmente valorizados.

Embora se reconheça que a reorientação ética do patrimônio (multi)cultural tenha deslocado o discurso da utilidade econômica para valores moralmente elevados (como memória, identidade ou justiça histórica) permanece, em muitos casos, uma estrutura instrumental subjacente: o objeto continua sendo meio. Tal permanência torna-se mais evidente quando se considera a matriz kantiana da moralidade. Como é sabido, para Immanuel Kant (2007), a possibilidade da moralidade pressupõe a existência do dever, cujo fundamento reside na racionalidade prática de um ser humano capaz de agir segundo a representação universal de uma lei moral. O dever moral ancora-se, assim, na autonomia de um ser racional que se reconhece vinculado a princípios universalizáveis, de modo que a validade da ação depende de sua conformidade com máximas que possam ser queridas como lei universal.

Nesse quadro, apenas o ser racional é propriamente fim em si mesmo, porque apenas ele é capaz de legislar moralmente para si e para os demais. O que não participa dessa racionalidade prática não pode figurar como sujeito do dever, mas apenas como objeto da ação moral. Consequentemente, quando o patrimônio multicultural é protegido em nome de deveres humanos, ainda que esses deveres sejam orientados por ideais de justiça ou reconhecimento, o objeto cultural permanece situado no horizonte da instrumentalidade: ele é tutelado porque integra o campo de obrigações entre sujeitos racionais. A moralidade que o protege não lhe é intrínseca, mas derivada. Desse modo, a transição de uma lógica utilitarista para uma lógica moral não rompe necessariamente com o antropocentrismo estrutural; apenas substitui o fundamento do uso econômico pelo fundamento do dever racional, mantendo o objeto cultural na posição de meio dentro da arquitetura normativa da razão prática.

Para a adequada compreensão da filosofia moral de Immanuel Kant, torna-se imprescindível situar conceitualmente o imperativo categórico, núcleo estruturante de sua ética prática. Conforme observa Allen W. Wood (2005), Kant apresenta três formulações fundamentais desse princípio, que, embora distintas em sua expressão, convergem quanto ao conteúdo normativo. A primeira formulação, conhecida como fórmula da Lei Universal,

refere-se à exigência formal de que a máxima da ação possa ser universalizada sem contradição, enfatizando o procedimento racional de validação moral. A segunda formulação, denominada fórmula da Humanidade ou do Reino dos Fins, estabelece que a humanidade, enquanto racionalidade presente em cada pessoa, deve ser tratada sempre como fim em si mesma, jamais como simples meio, sublinhando o valor intrínseco do ser racional. Por fim, a terceira formulação, relativa à Autonomia, vincula a moralidade à capacidade do sujeito de se reconhecer como autor da lei moral, isto é, como legislador de si mesmo segundo princípios universalizáveis. Essas três expressões do imperativo categórico articulam, respectivamente, a forma, o valor e a autoria da ação moral no interior do sistema ético kantiano.

É precisamente nesse contexto que a obra *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (2007), de Immanuel Kant, assume centralidade, ao tematizar a transição do senso moral (entendido como a disposição comum de seguir normas e modelos de conduta socialmente reconhecidos) para uma metafísica dos costumes (para a fundamentação racional dos princípios morais). Não se trata mais de agir conforme costumes ou inclinações, mas de submeter as máximas da ação ao crivo da razão prática, capaz de deduzir princípios universais independentemente de condicionamentos empíricos. Desse modo, ao ancorar a validade do dever-ser na universalidade formal dos princípios racionais, a moral kantiana se compromete com uma concepção normativa fundada na obrigação e não nas consequências. É nesse sentido que se atribui a Kant a formulação paradigmática de uma ética deontológica: a correção moral da ação não deriva de seus resultados, mas de sua conformidade com o dever determinado pela razão.

À luz das formulações do imperativo categórico enquanto procedimento de universalização, por meio do qual as máximas subjetivas do querer adquirem objetividade na representação da lei moral, pode-se sustentar que a filosofia prática de Immanuel Kant privilegia a construção formal de uma moral do dever-ser. Trata-se de uma arquitetura normativa fundada na exigência de coerência racional, orientada pela lógica da não-contradição, segundo a qual uma máxima somente pode ser considerada moralmente válida se puder ser erigida à condição de lei universal sem gerar inconsistência prática ou lógica.

Nessa perspectiva, Kant (2007) resguarda a integridade da moralidade ao excluir a possibilidade de exceções arbitrárias: o agente moral não pode reivindicar para si

prerrogativas que não possam ser universalizadas. A força vinculante da norma moral decorre precisamente de sua pretensão de universalidade, que submete todas as ações aos mesmos deveres e aos mesmos imperativos éticos. A moralidade, assim compreendida, não admite particularismos contingentes nem relativizações circunstanciais, mas exige que a conduta individual seja compatível com princípios que possam valer para todos, sob pena de comprometer a própria estrutura racional da obrigação.

A centralidade dos imperativos éticos é significativamente reconfigurada no pensamento de Hans Jonas (2006), na medida em que o autor reconhece a necessidade de reformular o imperativo categórico kantiano a partir do princípio responsabilidade. Em diálogo crítico com Immanuel Kant (2007), Jonas desloca o eixo da moralidade da formalidade da razão autônoma para a concretude da condição humana situada historicamente, propondo uma ética sensível à vulnerabilidade da vida e às consequências de longo prazo da ação humana. Com base em uma abordagem influenciada pela fenomenologia, Jonas procura restituir a densidade da experiência da vida fática precisamente onde Kant havia privilegiado a idealização do sujeito racional como legislador universal. Diante dos riscos inaugurados pelo desenvolvimento tecnológico moderno, cuja capacidade de intervenção alcança a própria estrutura da vida e da natureza, Jonas manifesta preocupação explícita com as gerações futuras, argumentando que as condições de possibilidade de uma vida autenticamente humana devem ser preservadas como fins em si mesmas. Nesse sentido, não se pode conceber o ser humano de forma abstrata, dissociado dos contextos culturais e ambientais que conferem sentido e dignidade à existência.

Daí a formulação de um novo imperativo ético, que amplia o horizonte temporal da responsabilidade moral: “age de modo a incluir em tua escolha presente a futura integridade do ser humano como um objeto de teu querer” (JONAS, 2006). Tal imperativo não substitui simplesmente o modelo kantiano, mas o reinterpreta à luz da historicidade e da fragilidade da vida, convertendo a responsabilidade pelas consequências futuras em critério estruturante da ação moral.

Em um primeiro momento, Hans Jonas converge com o dever-ser kantiano ao reconhecer a existência de uma obrigação moral vinculada à preservação da vida humana, não apenas no horizonte do presente, mas igualmente em relação às gerações futuras. Há, portanto, uma continuidade estrutural com a ética de Immanuel Kant, especialmente no que

concerne ao caráter vinculante do dever. Todavia, Jonas (2006) introduz uma inflexão decisiva ao destacar que o imperativo categórico kantiano, particularmente na fórmula da Humanidade, circunscreve o estatuto de fim em si mesmo às pessoas enquanto sujeitos racionais. A dignidade, nessa perspectiva, permanece restrita àqueles dotados de autonomia e capacidade de autolegislação moral. O princípio responsabilidade, por sua vez, amplia significativamente esse horizonte ao incluir não apenas pessoas, mas também entes cuja existência constitui condição de possibilidade para a continuidade da vida humana e da própria historicidade ainda com viés estritamente antropocêntrico.

O que se encontra em questão, portanto, é a superação de uma ética fundada exclusivamente na representação formal da pessoa como fim em si mesma. Jonas sustenta que as consequências das ações humanas transcendem a duração biográfica dos agentes morais: mesmo quando estes já não estiverem presentes, os efeitos de suas escolhas persistirão, incidindo sobre gerações futuras. Nesse sentido, a responsabilidade ética deve abarcar os entes - naturais, culturais, técnicos - que configuram as condições fundamentais da existência. Assim, a moralidade deixa de se limitar à reciprocidade entre homens contemporâneos e passa a incorporar a preservação das estruturas existenciais sem as quais não haverá sequer homens capazes de agir moralmente no futuro.

Nessa perspectiva, a responsabilidade emerge como princípio que complementa e amplia a liberdade da vontade tal como concebida por Immanuel Kant, conferindo densidade material ao seu dever-ser formal. Se, em Kant, a obrigação moral decorre da autonomia racional e da universalização das máximas, em Hans Jonas a responsabilidade introduz um critério substantivo orientado à preservação das condições de possibilidade da vida. Tal deslocamento permite fundamentar novos imperativos éticos, uma vez que apenas ao ser humano, enquanto agente dotado de poder técnico e capacidade de previsão, compete assumir a tutela dos entes no interior dos quais e dos quais depende para viver.

Contudo, Jonas não abdica do rigor característico do dever-ser kantiano. Ao contrário, radicaliza-o ao sustentar que a responsabilidade não se limita às ações diretamente realizadas, mas se estende aos efeitos previsíveis e às consequências mediatas que delas decorrem. O ser humano deve responder não apenas pelo que faz, mas também pelo que permite que aconteça, inclusive quando os impactos recaem sobre entes e pessoas ainda não existentes. A moralidade, assim, projeta-se para além da contemporaneidade e da reciprocidade imediata,

incorporando a dimensão temporal ampliada e a salvaguarda das condições constitutivas que tornarão possível a existência de futuros sujeitos morais.

Nessa perspectiva crítica, ainda que a ampliação promovida por Hans Jonas represente um avanço em relação ao formalismo de Immanuel Kant, a estrutura antropocêntrica não é integralmente superada. A responsabilidade pelos entes, inclusive pelo patrimônio multicultural, continua fundamentada, em larga medida, na necessidade de preservar as condições de possibilidade da vida humana futura. O valor dos objetos culturais permanece, assim, mediado por sua relevância para a autenticidade, identidade ou continuidade da humanidade, e não por um reconhecimento pleno de sua densidade de sentidos própria, de valores culturais intrínsecos.

Todavia, o patrimônio multicultural não pode ser adequadamente compreendido como simples suporte funcional da experiência humana. Ele constitui um sistema vivo, inserido em redes dinâmicas de sentido, práticas, territorialidades e formas de pertencimento. Objetos culturais não são apenas representações simbólicas; são elementos constitutivos de mundos, articulando memória, espiritualidade, historicidade e modos de habitar o mundo. Sua significação emerge da interdependência entre sujeitos, práticas e materialidades, configurando uma totalidade relacional que excede a lógica da utilidade.

Nesse contexto, imperativos éticos, sobretudo aqueles que se traduzem em normativas jurídicas, quando elaborados exclusivamente a partir de exercícios formais da razão ou de construções hipotéticas abstratas, tendem a esvaziar-se de conteúdo cultural concreto. Uma ética concebida apenas como procedimento mental, desvinculada da experiência histórica e das dimensões vividas do patrimônio multicultural, corre o risco de produzir comandos normativos formalmente coerentes, mas materialmente desprovidos de aderência às realidades multiculturais que pretende regular. Assim, a crítica ao antropocentrismo converge com a crítica ao formalismo: ambos reduzem o patrimônio multicultural a objeto de gestão normativa, deixando de reconhecê-lo como realidade viva cuja proteção exige escuta ontológica e sensibilidade às múltiplas formas de vida que nele se entrelaçam.

No contexto do patrimônio multicultural concebido como fim em si mesmo - vale dizer, como realidade portadora de valor cultural intrínseco e de densidade ontológica própria -, pode-se sustentar uma dignidade cultural que tensione os limites do paradigma antropocêntrico clássico. Tal formulação exige a problematização do fundamento kantiano

do dever moral, originalmente ancorado na racionalidade prática do homem autônomo, a fim de indagar se sua estrutura normativa pode ser reinterpretada para abarcar entes não humanos que, embora desprovidos de autolegislação, participam constitutivamente da configuração de mundos culturais. Nesse ponto, a ampliação do horizonte ético promovida por Hans Jonas (2006), ao integrar os não humanos no campo da responsabilidade, oferece um deslocamento teórico relevante, na medida em que reconduz a ética à preservação das condições de possibilidade da vida e da continuidade histórica.

Para tanto, convém recordar que, na formulação do imperativo categórico de Kant, o ser racional deve ser tratado “sempre ao mesmo tempo como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 2007, p. 66). Tal exigência encontra seu fundamento na autonomia entendida como capacidade de autolegislação moral, atributo que confere ao homem dignidade (*Würde*), isto é, valor absoluto, não suscetível de equivalência ou precificação. Igualmente, a transposição dessa arquitetura normativa ao domínio do patrimônio multicultural não implica atribuir racionalidade aos objetos culturais, mas reconhecer que determinados objetos, enquanto suportes de memória, espiritualidade e pertencimentos plurais, detêm uma insubstituibilidade de rede de significações que resiste à sua instrumentalização. Nessa perspectiva, a dignidade cultural não decorreria da autonomia racional do ente, mas de sua inserção estrutural em redes de significações que sustentam formas de vidas plurais, cuja integridade não pode ser reduzida a critérios de utilidade ou disponibilidade.

Em última instância, a dignidade, em Kant, funda-se na autonomia racional: apenas o ser capaz de autolegislação moral não pode ser instrumentalizado e deve ser sempre tratado como fim em si mesmo. Assim, Kant estabelece distinção axial entre aquilo que possui preço (*Preis*) e aquilo que possui dignidade (*Würde*). No denominado “reino dos fins”, afirma o filósofo: “No reino dos fins, tudo tem ou um preço ou uma dignidade. Aquilo que tem preço pode ser substituído por algo equivalente; aquilo que está acima de todo preço, e, portanto, não admite equivalente, tem dignidade” (KANT, 2007, p. 77).

Embora essa formulação permaneça circunscrita ao horizonte antropocêntrico - na medida em que restringe a dignidade ao homem racional -, a distinção conceitual entre preço e dignidade oferece aparato analítico relevante para reexaminar o estatuto das relações constitutivas de sentidos dos objetos culturais por meio de uma reflexão ampliada. O núcleo da argumentação não reside exclusivamente na racionalidade, mas na recusa da

instrumentalização absoluta. Se determinado ente é constitutivo das condições de possibilidade de um mundo; se sua supressão implica ruptura estrutural de uma rede de significações e não simples substituição material, sua redução à lógica do preço revela-se conceitualmente insuficiente.

No âmbito do patrimônio multicultural, a compreensão do objeto cultural como bem intercambiável mantém-no na esfera da equivalência. Entretanto, quando reconhecido como elemento constitutivo de práticas, territorialidades e temporalidades específicas, ele se aproxima de uma condição de insubstituibilidade análoga, sob o prisma estrutural, àquela que Kant reserva à dignidade. Nesse contexto, a articulação entre a noção kantiana de dignidade e a ética da responsabilidade de Jonas exige explicitar que a fórmula do “fim em si mesmo” não constitui mera expressão retórica da moralidade, mas verdadeiro critério estrutural de limitação da instrumentalização. É precisamente nesse ponto que a ética da responsabilidade formulada por Jonas confere densidade constitutiva à ampliação proposta.

Logo, transposta ao campo do patrimônio multicultural, essa distinção revela implicações significativas. Quando o objeto cultural é compreendido primordialmente como bem dotado de valor econômico, histórico ou simbólico, ele permanece inscrito no regime do preço, ainda que esse preço seja simbólico ou diplomático, por exemplo. Nessa gramática, o objeto pode ser trocado, compensado, emprestado, digitalizado ou substituído por peça funcionalmente análoga. Sua significação é tratada como passível de estabilização e redistribuição, segundo critérios administrativos ou estratégicos.

Diversamente, quando o objeto cultural é reconhecido como elemento constitutivo de um mundo, inseparável de práticas sociais, de vínculos ancestrais e de territorialidades específicas e modos de vida, ele se aproxima de uma condição de não-equivalência. Sua eventual perda ou deslocamento não pode ser plenamente compensado por outro objeto cultural, pois o que se fratura não é apenas a materialidade, mas a trama relacional que o sustenta. A insubstituibilidade, nesse caso, não decorre de mera raridade física, mas de sua inserção indispensável em redes de sentido que o tornam constitutivo de formas de vida.

Tal deslocamento exige a superação da ontologia moderna da propriedade, fundada no poder soberano estatal, na titularidade e na transferibilidade, em direção a uma ontologia relacional do patrimônio multicultural. Nesse horizonte, o valor do objeto cultural não se reduz à sua capacidade de circular ou de representar simbolicamente uma identidade, mas

reside na densidade das relações que ele instaura e mantém. A passagem do preço à dignidade, assim compreendida, não implica simplesmente estender categorias morais ao objeto, mas reconhecer que sua significação excede a lógica da equivalência e da instrumentalização, desafiando os pressupostos estruturais do regime jurídico patrimonial contemporâneo.

A articulação entre Kant e Jonas permite, assim, fundamentar teoricamente a tese segundo a qual determinados objetos culturais podem, sob condições específicas, ser concebidos como fins em si mesmos. Não se trata de antropomorfização nem de atribuição de personalidade moral, mas do reconhecimento de que sua existência integra estruturas relacionais cuja desintegração não é compensável por equivalência econômica, institucional ou estatal. O “fim em si mesmo”, nesse horizonte, designa categoria existencial de não-disponibilidade: o objeto cultural não deve ser reduzido a meio para fins estratégicos, institucionais ou políticos.

Essa reformulação repercute diretamente sobre o instituto da devolução. Se o objeto é compreendido como meio - seja de projeção de poder simbólico, seja de afirmação identitária -, a devolução permanece inscrita na lógica da instrumentalidade, apenas transferindo o polo de utilização. Se, ao contrário, o objeto cultural é reconhecido como fim em si mesmo, a devolução configura-se como condições de mundo, ou seja, como ato orientado pela responsabilidade diante da continuidade de vínculos culturais, históricos e territoriais que o objeto sustenta.

Em última instância, a passagem da dignidade kantiana à responsabilidade jonasiana permite sustentar uma ética patrimonial multicultural que transcende a gramática da titularidade e da propriedade. O fundamento da tutela deixa de residir exclusivamente no reconhecimento humano ou na justiça distributiva, passando a ancorar-se na salvaguarda de configurações ontológicas cuja integridade condiciona a permanência de mundos compartilhados. Nesse horizonte, os objetos culturais deslocam-se do registro do preço, ainda que simbólico, para o domínio da não-equivalência, exigindo práticas jurídicas e políticas compatíveis com sua insubstituibilidade relacional e com sua condição de fins em si mesmos.

A consolidação de uma ética patrimonial multicultural fundada na não-equivalência e na responsabilidade demanda, contudo, um aprofundamento ontológico que ultrapasse a mera formulação normativa. Se os objetos culturais deixam de ser compreendidos como bens

intercambiáveis destinados à preservação abstrata da natureza humana e passam a ser reconhecidos como realidades insubstituíveis, impõe-se esclarecer em que consiste, propriamente, essa insubstituibilidade. Não basta afirmá-la em termos axiológicos; é necessário fundamentá-la na estrutura mesma do modo de ser desses entes.

É nesse contexto que a analítica existencial de Martin Heidegger oferece um aporte decisivo. O filósofo sustenta que o ente que denominamos utensílio não é primariamente apreendido como coisa simplesmente dada (*Vorhandenheit*), como objeto isolado de contemplação teórica, mas se manifesta originariamente a partir de sua utilização, no modo da disponibilidade (*Zuhandenheit*). Como afirma Heidegger, “o ente que chamamos utensílio não é primariamente apreendido como coisa simplesmente dada, mas se mostra a partir de sua utilização” (HEIDEGGER, 2012, p. 95). O utensílio encontra-se inserido em uma totalidade de remissões (*Verweisungszusammenhang*)⁸⁹, em uma rede de referências que o conecta a outros entes, práticas e finalidades no interior de um mundo.

Essa concepção desloca a compreensão do objeto cultural. Ele não é, originariamente, uma “coisa” neutra dotada de propriedades estáveis, mas um ente cujo sentido emerge da trama relacional na qual está inserido. Sua insubstituibilidade não decorre apenas de seu valor simbólico ou histórico, mas do fato de que ele integra uma configuração de mundo específica. Retirá-lo dessa rede não significa apenas deslocá-lo fisicamente, mas desarticular a totalidade de remissões que lhe confere inteligibilidade. Assim, a não-equivalência ontológica do objeto cultural funda-se na singularidade da rede de significações que ele sustenta, rede esta que não pode ser reproduzida por mera substituição material.

Ao afirmar que o ente não se manifesta primariamente como objeto isolado da contemplação teórica, mas como algo sempre já inserido em uma totalidade de referências significativas, Heidegger fornece a base ontológica para compreender o objeto cultural não como peça autônoma, mas como elemento constitutivo de mundo. Assim, a passagem da dignidade com responsabilidade soma-se a ontologia relacional que encontra sua

⁸⁹ O termo alemão *Verweisungszusammenhang*, utilizado por Martin Heidegger em *Ser e Tempo*, pode ser traduzido como “nexo de remissões” ou “rede de referências”. O conceito indica que os entes não aparecem de forma isolada, mas sempre dentro de um conjunto de relações que os remete a outros entes, práticas e finalidades. Assim, um objeto só se torna plenamente compreensível dentro da rede de significados e usos em que está inserido. Essa estrutura relacional caracteriza o modo como as coisas se manifestam no mundo cotidiano, no qual cada ente remete a outros e participa de um contexto mais amplo de sentido. (HEIDEGGER, 2012)

fundamentação: a não-equivalência do objeto cultural não deriva apenas de um juízo ético, mas de sua própria condição de ente inserido em uma rede de sentidos cuja ruptura implica mais do que deslocamento físico, implica desarticulação de existência.

Enfim, essa análise permite deslocar o debate patrimonial multicultural. O objeto cultural não é primariamente peça museológica; ele é elemento de mundo. Seu sentido emerge da rede de relações na qual está inserido. Quando removido dessa rede, ocorre não apenas deslocamento físico, mas ruptura das relações constitutivas do objeto. O museu moderno constitui espaço paradigmático dessa institucionalização. A devolução que reintegra o objeto cultural a um museu nacional pode representar gesto político relevante, mas ainda preserva a lógica da fixação e da monumentalização, como já ressaltado anteriormente. O objeto reingressa, mas continua capturado pela estrutura institucional que estabiliza e administra a memória.

Pierre Nora demonstra que os lugares de memória surgem quando a memória viva enfraquece e passa a depender de suportes institucionais (NORA, 1993). Se concebido como fim em si mesmo, o objeto exigiria consideração não apenas sobre onde será guardado, mas sobre como será reintegrado a práticas do mundo, quando culturalmente pertinente.

Determinados objetos culturais não são substituíveis sem que a própria estrutura de mundo a que pertencem seja afetada. Sua singularidade não é meramente histórica; é relacional. Eles não são apenas suportes materiais de significado, mas elementos constitutivos de práticas, rituais, territorialidades e modos de vida. Nessa perspectiva, a redução do objeto à categoria de “bem cultural” revela-se conceitualmente insuficiente. A devolução, portanto, não pode ser compreendida exclusivamente como devolução de propriedade. Ela poderia buscar a recomposição das condições de sentido que tornam o objeto inteligível em sua plenitude, de fim em si mesmo.

Sob o viés normativo, o direito moderno estrutura-se sobre a categoria da propriedade. O objeto cultural é enquadrado como coisa dotada de valor especial. Contudo, a lógica proprietária pressupõe separação entre sujeito e objeto: alguém detém algo. Três implicações jurídicas decorrem dessa mudança: a) superação da centralidade exclusiva da propriedade (a devolução não pode limitar-se à devolução dominial. Devem ser considerados modelos de custódia compartilhada, gestão comunitária e corresponsabilidade); b) reconhecimento da inseparabilidade entre materialidade e relacionalidade (o objeto cultural não é apenas suporte

físico, ele integra práticas e memórias vivas; sua proteção deve considerar essa dimensão); e c) limitação da instrumentalização estatal (o poder soberano não pode ser argumento absoluto para nova apropriação simbólica; o Estado não é automaticamente o sujeito exclusivo da memória).

Conceber o objeto como fim em si mesmo exige romper essa cisão rígida. Isso não significa atribuir personalidade jurídica irrestrita a objetos culturais, mas reconhecer que seu estatuto jurídico deve refletir sua inserção relacional. Em muitos contextos, especialmente em cosmologias indígenas, não há distinção radical entre sujeito e objeto. Certos objetos culturais são ancestrais, portadores de agência simbólica, integrantes de linhagens espirituais. A redução desses elementos a “bens” ignora essa dimensão. Uma ontologia relacional desloca o foco do domínio para a convivência. O objeto não é possuído; ele é guardado, cuidado, transmitido.

A partir desse percurso, torna-se possível sustentar que a dignidade cultural, com um viés não antropocêntrica, pode operar como fundamento teórico para a devolução de objetos culturais ao seu local de origem. Se a insubstituibilidade desses entes não deriva apenas de sua utilidade para a humanidade em geral, nem exclusivamente de sua função identitária para determinados grupos, mas de sua inserção constitutiva em uma totalidade de sentidos, então sua permanência fora dessa rede representa não apenas deslocamento físico, mas ruptura de significações.

Quando se reconhece que certos objetos culturais participam estruturalmente da configuração de mundos, articulando territorialidade, ancestralidade, espiritualidade e práticas vivas, modo de ser no mundo dos objetos culturais, sua retirada e reinscrição em contextos exógenos os converte em meros itens de coleção, em entes reduzidos ao regime do preço, ainda que simbólico. A lógica institucional universalizante tende a abstraí-los de sua rede originária de remissões, transformando-os em exemplares representativos de uma cultura, e não mais em elementos constitutivos de um mundo. Sob essa perspectiva, a devolução não se fundamenta apenas em justiça histórica ou reparação política, mas na necessidade de restaurar a integridade relacional que sustenta sua própria condição de ser do ente.

A dignidade cultural nesse diapasão, portanto, não consiste em atribuir racionalidade moral aos objetos, mas em reconhecer sua não-equivalência ontológica. Eles não são

intercambiáveis porque não são meramente coisas; são nós de sentido cuja existência participa da continuidade de formas de vida específicas. Se dignidade, na tradição kantiana, significa estar “acima de todo preço”, a releitura ontológica permite afirmar que determinados objetos culturais também se situam além da lógica da equivalência quando sua perda implica a fragmentação de um mundo compartilhado.

Nesse horizonte, a devolução ao local de origem não é simples transferência de titularidade, mas reintegração de significações constitutivas. Trata-se de devolver o objeto cultural à totalidade de remissões que lhe confere inteligibilidade e vitalidade. Assim, a dignidade cultural não antropocêntrica oferece um fundamento mais robusto que a mera lógica proprietária ou identitária: ela sustenta que a permanência do objeto em seu contexto originário não é apenas um direito humano ou comunitário, mas uma exigência decorrente da própria estrutura relacional do ser do objeto cultural.

Por fim, no contexto apresentado, a dignidade cultural não é compreendida como um valor moral abstrato aplicado exclusivamente às pessoas, mas como uma categoria estratégica que reconhece o valor intrínseco de determinados objetos culturais e o papel essencial que desempenham na constituição de mundos culturais específicos. Trata-se de uma perspectiva que se afasta de uma leitura estritamente antropocêntrica, ao admitir que esses objetos possuem significado próprio dentro de redes simbólicas e culturais. Nesse sentido, parte-se do reconhecimento da não equivalência ontológica dos objetos culturais, isto é, da impossibilidade de tratá-los como bens intercambiáveis ou substituíveis, uma vez que cada um carrega significados singulares vinculados à identificação pertencimentos e às práticas culturais.

A perda, deslocamento ou apropriação desses objetos culturais, portanto, não representa apenas uma ausência material, mas pode provocar a fragmentação dos mundos culturais aos quais pertencem, afetando narrativas, rituais, formas de vida e modos de ser dos objetos. Assim, a dignidade cultural consiste no reconhecimento de que certos objetos culturais são constitutivos de universos de sentido e de relações, de modo que sua proteção ou devolução exige considerar essa singularidade ontológica para além de uma abordagem restrita aos direitos humanos ou às normas jurídicas formais.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A análise desenvolvida ao longo desta parte demonstra que o patrimônio multicultural, tal como estruturado no regime jurídico internacional, permanece ancorado em pressupostos antropocêntricos. A centralidade do sujeito humano, da soberania estatal e da lógica proprietária continua a orientar a definição, a proteção e a circulação dos objetos culturais. Ainda que as convenções multilaterais tenham ampliado a noção de interesse coletivo, o critério normativo dominante segue sendo o valor atribuído por comunidades humanas, reproduzindo a separação moderna entre cultura e natureza e restringindo o reconhecimento de vínculos ontológicos mais amplos.

Os processos de devolução, quando limitados à transferência de titularidade entre Estados, frequentemente reiteram essa estrutura. O objeto cultural altera seu detentor formal, mas permanece submetido à mesma lógica de gestão, classificação e disponibilidade. A questão predominante continua a ser quem possui legitimamente o objeto, e não qual é o seu modo de ser na rede relacional que lhe confere sentido e significado.

Superar esse paradigma requer deslocamento conceitual mais profundo. Determinados objetos culturais não podem ser compreendidos apenas como bens patrimoniais, mas como elementos constitutivos de mundos históricos, territoriais e culturais específicos. Nesse contexto, uma ontologia relacional do patrimônio multicultural reivindica a substituição da centralidade da propriedade pela centralidade da responsabilidade, compreendendo a tutela patrimonial como prática ética fundada no cuidado, na co-pertença e na interdependência entre humanos e não humanos.

É nesse horizonte que se insere o conceito de dignidade cultural, não antropocêntrica. Ela não implica atribuir racionalidade moral aos objetos, mas reconhecer sua não-equivalência ontológica. Objetos culturais não são intercambiáveis porque não se reduzem à condição de coisas; configuram nós de sentido cuja existência participa da continuidade de formas de ser do próprio objeto. Se, na tradição kantiana, dignidade significa estar acima de todo preço, a releitura ontológica permite afirmar que certos objetos culturais também escapam à lógica da equivalência quando sua perda implica a fragmentação de um mundo compartilhado.

A devolução ao local de origem, sob essa perspectiva, não é mera devolução formal, mas reintegração existencial de significados. Trata-se de reconduzir o objeto cultural à totalidade de remissões que lhe confere inteligibilidade, função e presença. A permanência do objeto em seu contexto originário não se fundamenta apenas em direitos identitários ou reivindicações proprietárias, mas na própria estrutura relacional de seu ser.

Conclui-se, portanto, que o simples ato de devolução, mesmo quando juridicamente robusto ou eticamente motivado, não rompe automaticamente com a centralidade do humano nem com a lógica da apropriação. A devolução limitada à transferência de titularidade desloca o centro de poder sem alterar o estatuto ontológico do objeto cultural. Para avançar além do paradigma antropocêntrico, é necessário repensar a própria natureza desses objetos culturais, reconhecendo-os não apenas como recursos simbólicos ou instrumentos de mediação humana, mas como entes dotados de densidade própria. A transição analítica, então, desloca o foco da posse, da utilidade e do interesse humano para a ontologia do próprio objeto cultural, preparando o terreno para compreendê-los como fins em si mesmos, portadores de agência, presença e significado que transcendem o horizonte exclusivo da instrumentalidade humana.

A dignidade cultural, por fim, não é entendida como um valor moral abstrato aplicado apenas às pessoas, mas como uma categoria analítica que reconhece o valor intrínseco de determinados objetos culturais e seu papel na constituição de mundos culturais específicos. Parte-se da ideia de sua não equivalência ontológica, isto é, da impossibilidade de tratá-los como bens intercambiáveis, pois cada objeto incorpora significados singulares. Assim, sua perda ou deslocamento não representa apenas ausência material, mas pode fragmentar os mundos culturais aos quais pertencem. Nesse sentido, a dignidade cultural implica reconhecer que certos objetos são constitutivos de universos de sentido, exigindo que sua proteção ou devolução considere essa singularidade para além de abordagens estritamente jurídicas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A presente tese partiu da constatação de que o Direito Internacional do Patrimônio Cultural, embora formalmente estruturado a partir de instrumentos normativos multilaterais e de princípios de cooperação entre Estados, permanece atravessado por profundas assimetrias de poder cultural. Essas assimetrias não se manifestam apenas na distribuição desigual de capacidades institucionais e jurídicas entre os Estados, mas também na produção de discursos legitimadores que definem quais narrativas e quais objetos podem ser reconhecidos como patrimônio cultural de valor universal. Nesse sentido, o campo patrimonial internacional não se configura como um espaço neutro de preservação cultural, mas como um espaço simbólico permeado por disputas interpretativas e hierarquias epistêmicas.

A governança global do patrimônio cultural, nesse quadro, pode ser compreendida como um arranjo normativo descentralizado e politicamente assimétrico, no qual a devolução de objetos culturais emerge não como obrigação automática, mas como resultado de negociações que articulam direito, poder e reconhecimento. A tese demonstrou, nessa perspectiva, que a governança global do patrimônio cultural se configura, então, como um arranjo descentralizado de regulação, que opera na ausência de uma autoridade central e se estrutura por meio de normas, instituições e práticas compartilhadas entre múltiplos atores. Evidenciou-se que esse modelo se materializa em um conjunto articulado de instrumentos e arenas institucionais voltados à organização da cooperação internacional na circulação de objetos culturais.

Não obstante, constata-se que a devolução de objetos culturais se realiza, na prática, no interior de uma governança global marcada por dinâmicas de centralização decisória. Nesse contexto, soluções que transcendem a via estritamente jurídica passam a depender de processos de negociação, da atuação diplomática e do recurso a instrumentos de *soft law*, o que confere centralidade aos Estados e às instituições museológicas na definição do destino desses objetos. Como efeito, os processos de devolução revelam-se frequentemente

condicionados por fatores políticos, refletindo não apenas critérios jurídicos, mas também interesses estratégicos, de reconhecimento e institucionais que permeiam e estruturam as relações internacionais contemporâneas.

A devolução internacional envolve, portanto, dimensões políticas, simbólicas, epistemológicas e ontológicas que desafiam a abordagem tradicional do direito internacional. A devolução insere-se, nesse corolário, em disputas mais amplas e compreender suas resistências exigiu examinar tanto as estruturas normativas vigentes quanto os pressupostos conceituais que sustentam a própria ideia de patrimônio cultural.

Nesse sentido, a pesquisa evidenciou que as resistências contemporâneas às devoluções se manifestam em múltiplos níveis. Elas se estruturam, em primeiro lugar, nas políticas de poder associadas ao imperialismo cultural e às assimetrias. A manutenção de grandes coleções museológicas, a consagração de determinadas instituições culturais e a definição dos critérios de legitimidade patrimonial continuam a refletir hierarquias que favorecem instituições situadas no Norte Global ocidental.

A constituição dessas coleções e a universalização de determinados objetos culturais, principalmente como patrimônio da humanidade, foram acompanhadas pelo afastamento de outras formas de pertencimento cultural e pela descontextualização dos objetos culturais em relação às comunidades que lhes conferem sentido. Tais dinâmicas revelam que o patrimônio cultural também opera como instrumento de projeção simbólica e diplomática, integrando estratégias contemporâneas de *soft power* e *heritage diplomacy*.

Nesse horizonte, a perspectiva da dignidade cultural revela-se central para a problematização da governança global do patrimônio cultural, ao evidenciar que a devolução de objetos culturais ultrapassa os limites estritamente jurídicos e incorpora, de forma indissociável, dimensões éticas, simbólicas e de identificação vinculadas às comunidades de origem. Essa abordagem contribui para reconfigurar o debate contemporâneo, no qual se observa uma transformação gradual das práticas internacionais: intensifica-se a pressão por devoluções, especialmente no que se refere a coleções mantidas em instituições do Norte Global ocidental, ao mesmo tempo em que se valorizam soluções colaborativas e não litigiosas, baseadas no diálogo e na construção conjunta de alternativas.

Ademais, verifica-se uma crescente inclusão das comunidades de origem como atores

legítimos nesses processos, deslocando o eixo decisório tradicionalmente centrado nos Estados e nas instituições detentoras dos acervos e ampliando o reconhecimento de outras formas de autoridade e pertencimento no campo do patrimônio cultural.

Nesse contexto, a tese estabeleceu como objetivo central desenvolver uma reflexão teórica acerca da dignidade cultural como fundamento da despossessão dos objetos culturais, compreendendo a devolução internacional desses objetos culturais ao seu local de origem não como simples transferência de titularidade jurídica, mas como processo de reintegração relacional e de recomposição de vínculos culturais interrompidos. Essa compreensão pressupõe deslocamento interpretativo relevante em relação às abordagens tradicionais do direito internacional do patrimônio cultural, que tendem a tratar os objetos culturais predominantemente como bens patrimoniais passíveis de circulação institucional entre Estados, museus e universidades.

A proposição que orientou a pesquisa sustentou que a persistência das dificuldades jurídicas relacionadas à devolução de objetos culturais decorre, em grande medida, da permanência de uma lógica proprietária e estatal na estrutura normativa do direito internacional do patrimônio cultural. Essa lógica, profundamente enraizada na tradição moderna, privilegia categorias como propriedade, titularidade e poder soberano estatal, frequentemente relegando a segundo plano os vínculos culturais, de sentido e simbólicos que conectam determinados objetos ao seu local de origem. Detectou-se na tese que enquanto os objetos culturais continuarem a ser compreendidos predominantemente como bens transferíveis entre instituições, a dignidade cultural tende a permanecer limitada a uma dimensão retórica, com reduzida capacidade de produzir transformações efetivas nas práticas de devolução.

A análise desenvolvida ao longo da tese confirmou, em grande medida, essa proposição inicial. A investigação dos principais instrumentos normativos que estruturam o regime jurídico internacional do patrimônio cultural revelou limitações significativas quando confrontados com reivindicações relacionadas a processos culturais e históricos de apropriação cultural assimétrica. Embora tais instrumentos representem avanços importantes na proteção do patrimônio cultural contra o tráfico ilícito e outras formas contemporâneas de deslocamento irregular, eles demonstram alcance restrito quando se trata de enfrentar situações marcadas por desigualdades estruturais de poder.

No âmbito da governança global do patrimônio cultural, os obstáculos identificados, como a irretroatividade das normas internacionais, a exigência de comprovação de ilicitude à luz do direito vigente à época da exportação e a centralidade do Estado como sujeito exclusivo de reivindicações, evidenciam os limites estruturais desse arranjo. Tais elementos revelam uma governança ainda ancorada em paradigmas estatais e em racionalidades jurídicas tradicionais, que restringem as possibilidades de devolução sobretudo em contextos marcados por práticas de apropriação não legitimadas. Ademais, ao não reconhecer plenamente comunidades tradicionais e povos originários como sujeitos de direito internacional, a governança global do patrimônio cultural reproduz assimetrias de poder e dificulta a incorporação de perspectivas plurais, indicando a necessidade de reconfiguração de seus mecanismos para torná-los mais inclusivos, responsivos e sensíveis às demandas contemporâneas.

O caso do manto Tupinambá, por exemplo, ilustrou algumas das limitações presentes nas práticas contemporâneas de devolução internacional de objetos culturais. Após permanecer por séculos em um museu europeu - no caso, no acervo do *Nationalmuseet* - o manto foi devolvido ao Brasil e passou a integrar a coleção do Museu Nacional, pertencente à Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Embora essa devolução represente um avanço simbólico importante, ele também evidencia uma dinâmica recorrente: a devolução ocorreu essencialmente como transferência entre instituições estatais, sem que se consolidasse um processo efetivo de devolução colaborativa ou de gestão compartilhada com o povo indígena ao qual o objeto está culturalmente e historicamente vinculado. Nesse contexto, o manto continuou inserido predominantemente em circuitos museológicos e curatoriais institucionais, sem a participação estruturante de curadores ou autoridades culturais Tupinambá capazes de contextualizá-lo segundo seus próprios modos culturais de interpretação, uso e significação.

A justificativa apresentada, como a ausência de demarcação formal das terras do povo Tupinambá no momento da devolução e de um museu próprio, revelou, por sua vez, como critérios administrativos e jurídicos estatais podem funcionar como obstáculos à reintegração plena de objetos culturalmente significativos. Assim, ainda que o manto tenha retornado ao território nacional, a operação acabou reproduzindo, em certa medida, a lógica institucional que historicamente afastou esses objetos de seus contextos culturais originários, limitando as

possibilidades de reconstrução dos vínculos simbólicos, rituais e comunitários que lhes conferem sentido.

Diante dessas limitações estruturais, a pesquisa evidenciou, como no exemplo do manto Tupinambá, a crescente relevância de mecanismos alternativos de devolução desenvolvidos no âmbito do chamado *soft law*. Iniciativas baseadas em negociações diplomáticas, códigos éticos museológicos, processos de mediação e modelos colaborativos de gestão patrimonial têm desempenhado papel cada vez mais significativo na resolução de disputas relacionadas à devolução de objetos culturais. Essas dinâmicas tem revelado uma reconfiguração da governança global, marcada pela diversificação de atores, pela flexibilização normativa e pela valorização de abordagens dialógicas e cooperativas.

A distinção analítica estabelecida entre devolução jurídica, *ethical return*, *voluntary return* e *collaborative return* permitiu identificar diferentes racionalidades normativas que estruturam essas práticas. Enquanto a devolução jurídica permanece vinculada a critérios estritos de legalidade formal, as *ethical* e *voluntary returns* introduzem dimensão ética e reparacional no debate, reconhecendo que a legalidade da posse nem sempre coincide com sua legitimidade cultural ou histórica. Já os modelos colaborativos representam transformação mais profunda ao promover a participação ativa de comunidades e instituições de origem nos processos decisórios relativos ao destino dos objetos culturais.

A recorrência dessas práticas evidenciou a emergência de novos padrões que, embora ainda não plenamente consolidados como normas juridicamente vinculantes, desempenham papel relevante na reconfiguração do campo. Ao ampliarem o horizonte interpretativo do direito internacional do patrimônio cultural, tais práticas tensionam o paradigma tradicional centrado no poder soberano estatal e na titularidade patrimonial, introduzindo dinâmicas mais flexíveis, plurais e orientadas à cooperação.

Essa transformação aponta para uma governança global em processo de adaptação, na qual a produção normativa não se limita aos instrumentos formais, mas passa a incorporar diretrizes, princípios e práticas oriundas de múltiplos atores, como instituições culturais, organismos internacionais e comunidades de origem. Como implicação, observou-se a gradual abertura do sistema para formas alternativas de legitimação e regulação, que desafiam a centralidade exclusiva do Estado e contribuem para a construção de arranjos mais inclusivos, ainda que marcados por tensões quanto à sua efetividade e alcance jurídico.

Contudo, a investigação também demonstrou que muitas dessas abordagens continuam a operar dentro de pressupostos antropocêntricos que historicamente orientaram a formação do conceito moderno de patrimônio cultural. Ele foi tradicionalmente concebido como instrumento de preservação da memória humana, sendo os objetos culturais valorizados principalmente por sua capacidade de representar identidades, narrativas históricas ou realizações culturais humanas.

Essa matriz antropocêntrica permanece influente tanto nas políticas internacionais de preservação quanto nas práticas contemporâneas de devolução. Nesse sentido, a tese averiguou que a superação das hierarquias patrimoniais exigiu um deslocamento ontológico mais profundo, capaz de questionar a centralidade exclusiva do humano como fundamento último de valor no campo patrimonial. Ao manter o humano como fundamento exclusivo de valor, se notou que a governança global tende a reproduzir hierarquias patrimoniais que distanciam outras formas de relação com os objetos culturais, especialmente aquelas que integram dimensões espirituais, territoriais e não humanas presentes em cosmologias de povos originários, por exemplo.

Foi nesse ponto que a fenomenologia hermenêutica, foi mobilizada como orientação metodológica na tese. A abordagem fenomenológica permitiu deslocar o foco da análise para a compreensão do modo de ser dos próprios objetos culturais, considerando-os não apenas como bens jurídicos, mas como entes inseridos em redes culturais e históricas de significação. Sob essa perspectiva, a pesquisa revelou que o objeto cultural não aparece como entidade isolada, mas como elemento constituinte de um mundo compartilhado de práticas plurais e significações culturais. Seu sentido não se esgota em sua materialidade física nem em sua instrumentalização museológica, mas emerge das relações culturais e históricas que o identificam em uma comunidade tradicional ou povos que o produziu, ao território no qual se insere e às práticas culturais que lhes conferem continuidade de significações.

Foi a partir desse horizonte interpretativo que a tese desenvolveu o conceito de dignidade cultural não antropocêntrica. Pautada na concepção filosófica de dignidade como aquilo que se situa além de toda equivalência econômica ou instrumental, essa noção busca reconhecer que determinados objetos culturais escapam à lógica da intercambialidade quando sua perda implica a ruptura de um horizonte cultural compartilhado.

Essa concepção não atribui característica moral aos objetos culturais, mas reconhece sua inserção constitutiva em redes de pertencimentos plurais que ultrapassam a lógica da posse ou da circulação patrimonial. A dignidade cultural emerge, assim, da ontologia relacional entre objeto, mundo e lugar, e não exclusivamente da titularidade jurídica que possa ser exercida sobre ele. Nesse viés ontológico, o conceito de lugar de origem assumiu papel importante.

A investigação explanou que o **lugar de origem** não é concebido apenas como localização geográfica ou delimitação territorial estatal, mas como contexto existencial no qual o objeto cultural participa de práticas, narrativas e formas de vida compartilhadas - *ethos*. Entendeu-se na tese que o objeto cultural adquire, pois, inteligibilidade dentro dessa perspectiva relacional, no qual sua presença ou ausência possui implicações diretas para as suas significações.

Assim, a devolução de objetos culturais ao seu local de origem deixa de ser compreendida como simples transferência de propriedade ou gesto de reparação simbólica. Ela passa a ser interpretada como evento de reintegração relacional, por meio do qual o objeto retorna ao horizonte de significações que lhe confere inteligibilidade e presença no interior do mundo cultural. A devolução internacional constitui, portanto, prática de recomposição de vínculos históricos e culturais interrompidos por processos de deslocamento, apropriação ou dominação cultural. Na tese se percebeu que o objeto cultural ao seu contexto originário significa restabelecer as relações que sustentam seu modo cultural de ser no mundo e seu sentido no interior de significados compartilhados que constituem o mundo vivido.

No que se refere ao recorte do objeto da tese, a presente pesquisa assumiu delimitações específicas que orientaram sua construção analítica. Optou-se por não abordar devoluções ocorridas no âmbito do território nacional brasileiro, privilegiando o exame do fenômeno no plano internacional (da governança global), a fim de evitar sobreposições entre dinâmicas internas e internacionais. Do mesmo modo, não se concentrou em comunidades específicas, considerando que cada uma possui organizações sociais, jurídicas e políticas próprias, o que demandaria um aprofundamento incompatível com os objetivos gerais da tese. Nesse sentido, abdicou-se de uma abordagem centrada em estudos de caso, recorrendo-se apenas a exemplos ilustrativos com a finalidade de elucidar processos mais amplos.

Ademais, a pesquisa não adotou de forma direta um enquadramento teórico pós-

colonial ou decolonial, uma vez que tal perspectiva exigiria a incorporação de múltiplas dimensões analíticas que extrapolariam a capacidade de tratamento aprofundado dentro dos limites propostos. Essas escolhas, longe de constituírem fragilidades, configuram opções metodológicas conscientes, voltadas à construção de uma análise coerente e delimitada do objeto investigado.

Os desdobramentos da presente pesquisa, como contributo para as Relações Internacionais, apontam para a ampliação do debate para além da devolução internacional de objetos culturais, indicando a necessidade de investigar formas mais complexas e dinâmicas de circulação, compartilhamento e governança global do patrimônio cultural. Trabalhos futuros podem avançar na análise de modelos cooperativos, como a custódia compartilhada, empréstimos de longo prazo e regimes de circulação rotativa, bem como no papel crescente de atores não estatais e de comunidades de origem na redefinição das práticas patrimoniais.

No mais, abre-se espaço para explorar a interseção entre patrimônio cultural e agendas contemporâneas das Relações Internacionais, como desenvolvimento sustentável, segurança internacional, economia política internacional, justiça global entre outras, permitindo compreender o patrimônio cultural não apenas como objeto de disputa, mas como instrumento de diálogo, reparação e construção de novas formas de cooperação internacional.

Os resultados da pesquisa indicam, assim, que a dignidade cultural possui natureza fundamentalmente relacional. Ela não pode ser plenamente compreendida a partir das categorias jurídicas tradicionais de propriedade ou de poder soberano estatal, pois emerge da interdependência entre objetos culturais, práticas plurais e pertencimentos. Essa compreensão permite repensar o próprio paradigma que orienta o direito internacional do patrimônio cultural. Em vez de conceber o patrimônio cultural como conjunto de bens transferíveis entre instituições ou Estados, torna-se possível compreendê-lo como rede de relações culturais que articulam diferentes formas de pertencimentos e identificações.

Como desdobramento prático das reflexões desenvolvidas nesta pesquisa, os resultados também dialogam com a experiência da autora na coordenação da Lista Vermelha Brasileira de Bens Culturais em Risco, iniciativa do ICOM elaborada em 2022 e lançada em fevereiro de 2023. Esse instrumento possui caráter preventivo no combate ao tráfico ilícito de bens culturais e contribui para a identificação e eventual devolução de objetos culturais aos seus contextos de origem. A *Red List* brasileira apresenta caráter inovador ao incluir

categorias como objetos sagrados de religiosidades de matriz africana, objetos culturais indígenas e materiais paleontológicos, refletindo a diversidade do patrimônio cultural brasileiro.

A experiência acumulada na elaboração da Lista Vermelha também evidenciou, na prática institucional e nas interlocuções internacionais, a persistência de resistências associadas a visões eurocêntricas e estatocêntricas do patrimônio cultural, nas quais os objetos culturais tendem a ser tratados predominantemente como bens administráveis. Essas constatações reforçam o argumento central da tese ao indicar a necessidade de reconhecer determinados objetos culturais como elementos inseridos em redes de significado cultural, contribuindo para fundamentar a noção de dignidade cultural proposta como fundamento da despossessão e para ampliar as possibilidades de devolução para além de uma lógica estritamente proprietária.

Nesse mesmo sentido, a participação da autora como consultora *ad hoc* em organizações internacionais permitiu observar de forma direta as dinâmicas contemporâneas do debate sobre devolução do patrimônio cultural. A autora integrou a delegação brasileira na 24ª sessão do Comitê Intergovernamental para a Promoção do Retorno de Bens Culturais aos seus Países de Origem ou sua Restituição em Caso de Apropriação Ilícita (ICPRCP), realizada na UNESCO entre 29 e 31 de maio de 2024, em Paris. Na ocasião, observou-se que, apesar dos avanços normativos no campo da devolução de objetos culturais, persistem abordagens marcadas por perspectivas eurocêntricas que mantêm a centralidade de instituições museológicas do Norte Global ocidental na interpretação e gestão desses objetos. Durante seu discurso, a autora destacou a importância da devolução de objetos indígenas e paleontológicos ao Brasil, enfatizando seus vínculos ontológicos e relacionais com territórios, pertencimentos plurais e mundos compartilhados.

Discursou também como especialista da Delegação Permanente do Brasil junto à UNESCO, representando o Grupo de Países da América Latina e Caribe (GRULAC) e cujas discussões sobre a revisão do Código Internacional de Ética para Comerciantes de Bens Culturais, reforçaram obrigações de diligência devida quanto à proveniência e à legalidade da circulação de objetos culturais. A participação nessas sessões, bem como em atividades paralelas sobre patrimônio cultural indígena na UNESCO, evidenciou tensões entre estruturas institucionais estatais e demandas por maior reconhecimento dos vínculos

culturais, oferecendo um contraponto empírico que dialoga diretamente com as reflexões teóricas desenvolvidas ao longo desta tese.

Essas experiências institucionais, ao revelar os limites e as disputas que atravessam os processos de devolução e gestão do patrimônio cultural, reforçam a pertinência de repensar criticamente os fundamentos conceituais e normativos que estruturam esse campo. Assim, ao articular política de poder, imperialismo cultural, regimes normativos de devolução, lugar de origem e dignidade cultural não antropocêntrica, a presente tese contribui para o aprofundamento crítico da governança global do patrimônio cultural, evidenciando suas dinâmicas descentralizadas e suas assimetrias estruturais, bem como um aprofundamento crítico do campo do Direito Internacional do Patrimônio Cultural. Mais do que oferecer soluções imediatas, a investigação procurou ampliar o horizonte conceitual a partir do qual as devoluções são pensadas, reposicionando-as no interior das relações entre direito, poder e reconhecimento que conformam esse arranjo global.

Nesse sentido, a dignidade cultural revela-se não apenas como categoria teórica, mas capaz de iluminar as dimensões éticas, jurídicas, epistemológicas e ontológicas envolvidas nas devoluções. A dignidade cultural pode ser compreendida como um constructo teórico, culturalmente elaborado e situado, que emerge das relações entre entes, mundos e modos de ser dos objetos culturais. Longe de constituir uma categoria fixa ou universal, trata-se de uma noção em constante construção, que está analisando um processo ainda em andamento, moldada por disputas simbólicas, processos de reconhecimento e dinâmicas de poder que atravessam a governança global do patrimônio cultural.

Logo, atentou-se na tese que a dignidade cultural não se limita à proteção de objetos, mas expressa a reivindicação por respeito aos modos de vida, às memórias e aos vínculos de pertencimento aos seus contextos de origem, funcionando como um parâmetro crítico para reavaliar práticas de apropriação, circulação e devolução de objetos culturais no plano internacional. Ao reconhecer a singularidade e a não equivalência ontológica dos objetos culturais, essa concepção colabora para repensar as práticas patrimoniais contemporâneas e para promover formas mais pluralistas de governança global cultural.

Por fim, a tese sustentou que a transformação efetiva das práticas de devolução exige não apenas reformas institucionais ou adaptações normativas, mas também uma revisão profunda dos pressupostos conceituais que estruturam o campo patrimonial. Por isso que, ao

superar a lógica proprietária e antropocêntrica se implica reconhecer que determinados objetos culturais participam da constituição de mundos culturais inteiros.

Dessa forma, a devolução deixa de ser mera correção jurídica ou concessão diplomática. Ela passa a configurar-se como imperativo ético de recomposição de vínculos culturais e históricos, reconhecendo o patrimônio cultural como rede viva de relações e não como conjunto de coisas disponíveis. É nesse horizonte de rearticulação entre direito, ontologia e pluralidade cultural que se insere a contribuição desta tese para o debate contemporâneo sobre patrimônio (multi)cultural e devoluções internacionais.

Em última instância, pensar a dignidade cultural como fundamento da despossessão significa reconhecer que o patrimônio (multi)cultural não pode ser plenamente compreendido a partir da lógica da posse. Ele exige ser pensado a partir da relação, do pertencimento e da continuidade de mundos culturais que encontram nos objetos culturais uma de suas formas fundamentais de expressão. Enfim, a dignidade cultural pode atuar como fundamento para as devoluções, deslocando o debate das limitações do *hard law* e da lógica estatocêntrica para um horizonte ético-ontológico.

REFERÊNCIAS

ACHARYA, Amitav. Global international relations (IR) and regional worlds: a new agenda for international studies. *International Studies Quarterly*, v. 58, n. 4, p. 647–659, 2014. Disponível em: <https://doi.org/10.1111/isqu.12171>. Acesso em: 10 fev, 2026.

ADEWUMI, Afolasade; ADENEKAN, Victor O. Making the case for the restitution of illicitly acquired cultural objects under the rules of jus cogens. *Santander Art and Culture Law Review*, v. 9, p. 143–166, 2023. Disponível em: 10.4467/2450050XSNR.23.026.18646. Acesso em: 26 fev, 2026.

ADLER, Emanuel; POULIOT, Vincent. International practices: introduction and framework. In: ADLER, Emanuel; POULIOT, Vincent (orgs.). *International Practices*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. p. 1–36.

AKTUNA, Mehmet Emre. Cultural heritage as soft power: TİKA's restoration projects in diplomacy. *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, v. 24, n. 4, p. 1912–1934, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.21547/jss.1603444>. Acesso em: 17 fev. 2026.

ANAYA, S. James. *Indigenous peoples in international law*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2004. 396 p.

ANGHIE, Antony. *Imperialism, sovereignty and the making of international law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 380 p.

APPADURAI, Arjun. Introduction: commodities and politics of value. In: APPADURAI, Arjun. (org.). *The social life of things: commodities in cultural perspective*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511819582>. Acesso em: 05 fev. 2026.

APPADURAI, Arjun. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2002.

BARKAN, Elazar; BUSH, Ronald (org.). *Claiming the stones, naming the bones: cultural property and the negotiation of national and ethnic identity*. Los Angeles: Getty Research Institute, 2002. 371 p.

BARNETT, Michael; DUVALL, Raymond D. Power in International Politics. *International Organization*, v. 59, p. 39–75, 2005.

BARKAWI, Tarak; LAFFEY, Mark. The postcolonial moment in security studies. *Review of International Studies*, Cambridge, v. 32, p. 329–352, 2006. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/s0260210506007054>. Acesso em: 09 fev. 2026.

BEURDEN, Jos. Hard and Soft Law Measures for the Restitution of Colonial Cultural Collections – Country Report: The Netherlands. *Santander Art and Culture Law Review*, v. 8, p. 407–426, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.4467/2450050XSNR.22.026.17039>. Acesso em: 23 fev. 2026.

BIGO, Didier. Pierre Bourdieu and international relations: power of practices, practices of power. *International Political Sociology*, Oxford, v. 5, n. 3, p. 225–258, 2011. Disponível em: 10.1111/j.1749-5687.2011.00132.x. Acesso em: 05 fev. 2026.

BLOM, Jan-Petter. Ethnic and Cultural Differentiation. In: BARTH, Fredrik (org.). *Ethnic groups and boundaries: the social organization of culture difference*. Boston: Little, Brown and Company, 1969. 153 p.

BLUE SHIELD INTERNATIONAL. *About us*. Haia: Blue Shield International, [s.d.]. Disponível em: <https://theblueshield.org>. Acesso em: 16 fev. 2026.

BOBBIO, Norberto. *O problema da guerra e as vias da paz*. São Paulo: UNESP, 2002.

BORTOLOTTI, Chiara. *Le patrimoine culturel immatériel: enjeux d'une nouvelle catégorie*. Paris: Maison des sciences de l'homme, 2011. 254 p.

BOURDIEU, Pierre. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BOURDIEU, Pierre. *Os três estados do capital cultural*. In: NOGUEIRA, Maria Alice; CATANI, Afrânio (orgs.). *Escritos de educação*. Petrópolis: Vozes, 1998.

BOURDIEU, Pierre. *A dominação masculina*. 10. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.

BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 13. ed. Tradução de Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

BOURDIEU, Pierre. The force of law: toward a sociology of the juridical field. *Hastings Law Journal*, v. 38, p. 805–853, 1986. Disponível em: https://repository.uclawsf.edu/hastings_law_journal/vol38/iss5/3. Acesso em: 10 mar. 2026.

BRAIDOTTI, Rosi. *The posthuman*. Cambridge: Polity Press, 2013. 180 p.

BRASIL. Constituição (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF: Senado Federal, 1988.

BRASIL. Decreto nº 6.040, de 7 de fevereiro de 2007. Institui a Política Nacional de Desenvolvimento Sustentável dos Povos e Comunidades Tradicionais. *Diário Oficial da União*, Brasília, DF, 8 fev. 2007.

BRASIL. Decreto-Lei nº 25, de 30 de novembro de 1937. Organiza a proteção do

patrimônio histórico e artístico nacional. Diário Oficial da União, Rio de Janeiro, 1937.

BRASIL. Lei nº 3.924, de 26 de julho de 1961. Dispõe sobre os monumentos arqueológicos e pré-históricos. Diário Oficial da União, Brasília, 1961.

BRASIL. Câmara dos Deputados. Projeto de Lei nº 118, de 2024. Institui a Política Nacional de Repatriação de Artefatos dos Povos e Comunidades Indígenas. Brasília: Câmara dos Deputados, 2024. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/propostas-legislativas/2416431>. Acesso em: 14 fev. 2026.

BROWN, Michael F. *Who owns native culture?*. Cambridge, Londres: Harvard University Press, 2003. 336 p.

BUZAN, Barry. *Making Global Society: A Study of Humankind Across Three Eras*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

CÂMARA DOS DEPUTADOS. Comissão aprova política para repatriar objetos culturais dos povos indígenas. Brasília: Câmara dos Deputados, 3 jun. 2025. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/noticias/1165281-COMISSAO-APROVA-POLITICA-PARA-REPATRIAR-OBJETOS-CULTURAIIS-DOS-POVOS-INDIGENAS>. Acesso em: 14 fev. 2026.

CAMPFENS, Evelien. *Fair and just solutions? Alternatives to litigation in Nazi-looted art disputes*. The Hague: Eleven International Publishing, 2015. 328 p.

CAMPFENS, E.; RANGANATHAN, S. Colonial loot and its restitution: current developments and new prospects for law. *Santander Art and Culture Law Review*, v. 8, n. 2, p. 12–21, 2023. Disponível em: <https://hdl.handle.net/1887/3594631>. Acesso em: 13 mar. 2026.

CHAUÍ, Marilena. *Convite à filosofia*. São Paulo: Ática, 2000.

CHECHI, Alessandro. *The settlement of international cultural heritage disputes*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 779 p.

CLIFFORD, James. *Routes: travel and translation in the late twentieth century*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 1997. 412 p.

COHEN, Anthony P. *Symbolic construction of community*. London: Routledge, 2001. 128 p.

CORDONIER SEGGER, Marie-Claire; GARNONS-WILLIAMS, Wayne. Indigenous Rights, Cultural Heritage, and Indigenous Treaty Law. In: *Indigenous Peoples Inspiring Sustainable Development: Implementing UNDRIP through International Law and Covenants*. Treaty Implementation for Sustainable Development. Cambridge: Cambridge University Press, 2026. p. 134–155.

CORTE INTERNACIONAL DE JUSTIÇA. *Statute of the International Court of Justice*.

Art. 38(1)(b). Disponível em: <https://www.icj-cij.org/statute>. Acesso em: 16 fev. 2026.

DE CESARI, Chiara. *Heritage and the cultural struggle for Palestine*. Redwood City: Stanford University Press, 2019. 288 p.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. Tradução de Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

DESCARTES, René. *Princípios da filosofia*. Tradução de Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Loyola, 2004.

DREYFUS, Hubert L. *Being-in-the-world: a commentary on Heidegger's Being and Time*. Cambridge, MA: MIT Press, 1990. 384 p.

EASTERN AND SOUTHERN AFRICA REGIONAL BRANCH OF THE INTERNATIONAL COUNCIL ON ARCHIVES (ESARBICA). *About ESARBICA*. [S.l.]: ESARBICA, [s.d.]. Disponível em: <https://www.esarbica.org>. Acesso em: 16 fev. 2026.

ESTADOS UNIDOS. *Convention on Cultural Property Implementation Act*. Public Law 97-446, Title III, 19 U.S.C. §§ 2601-2613, 1983. Disponível em: <https://www.govinfo.gov/content/pkg/COMPS-14561/pdf/COMPS-14561.pdf>. Acesso em: 09 fev. 2026.

ESTERLING, Shea. *Indigenous cultural property and international law: restitution, rights and wrongs*. London: Routledge, 2023. 53 p. DOI: 10.4324/9780429060069.

EUROPEAN PARLIAMENT. *Alternative dispute resolution*. Strasbourg: Council of Europe, 2024. Disponível em: <https://epthinktank.eu/2024/02/06/alternative-dispute-resolution-eu-legislation-in-progress/>. Acesso em: 02 mar 2026.

FISCHER, Michael M. J. Ethnicity and the Post-Modern Arts of Memory. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (org.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, p. 267, 1986.

FOSTER, Caroline E. *Global Regulatory Standards in Environmental and Health Disputes: Regulatory Coherence, Due Regard and Due Diligence*. Oxford: Oxford University Press, 2021. 416 p.

FOUCAULT, Michel. Poder e verdade. In: FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Graal, p. 1-14, 1979.

FOUCAULT, Michel. *A ordem do discurso*. 24. ed. São Paulo: Loyola, 2014.

FRANCIONI, Francesco. The human dimension of international cultural heritage law: an introduction. *European Journal of International Law*, v. 22, n. 1, p. 9-16, 2011. DOI: 10.1093/ejil/chr018

FRANCIONI, Francesco. The restitution of cultural property: the case for a new

international legal framework. In: FRANCONI, Francesco; GORDON, James (org.). *Enforcing international cultural heritage law*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

FRANCONI, Francesco. World Cultural Heritage. In: FRANCONI, Francesco; VRDOLJAK, Ana Filipa (eds.). *The Oxford Handbook of International Cultural Heritage Law*. Oxford: Oxford Academic, p. 250-271, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/law/9780198859871.003.0011>. Acesso em: 13 fev. 2026.

FRANCONI, Francesco; LENZERINI, Federico (org.). *The 1972 World Heritage Convention: a commentary*. Oxford: Oxford University Press, 2024. 480 p.

FRIGO, Manlio. Cultural property v. cultural heritage: a “battle of concepts” in international law? *International Review of the Red Cross*, v. 86, n. 854, p. 367–378, jun. 2004.

FRIGO, Manlio. Movement of Cultural Objects. In: *Culture and Human Rights: The Wroclaw Commentaries*. Berlin; Boston: De Gruyter, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1515/9783110432251-100>. Acesso em: 16 fev. 2026.

FRIGO, Manlio. Codes of Ethics. In: FRANCONI, Francesco; VRDOLJAK, Ana Filipa (eds.). *The Oxford Handbook of International Cultural Heritage Law*. Oxford: Oxford Academic, p. 787-808, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/law/9780198859871.003.0033>. Acesso em: 13 mar. 2026.

FRIGERIO, Alberto. Legal personhood for cultural heritage? Some preliminary reflections. *International Journal of Cultural Property*, Cambridge, p. 1–8, 2026.

GAGLIANO, Pablo Stolze; PAMPLONA FILHO, Rodolfo. *Novo curso de direito civil: direito das coisas*. 12. ed. São Paulo: Saraiva, 2020.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1981. 224 p.

GIARDINI, Giuditta. Legal perspectives on return and restitution processes in museums: reviewing the evolution of regulations and exploring new mechanisms. In: ICOM. ICOM Voices: ICOM & G20: Strengthening the dialogue on Return and Restitution of Cultural Property. 16 dez. 2025. Disponível em: <https://icom.museum/en/news/icom-g20-strengthening-the-dialogue-on-return-and-restitution-of-cultural-property/>. Acesso em: 03 fev. 2026.

GIL, Antonio Carlos. *Como elaborar projetos de pesquisa*. 7. ed. São Paulo: Atlas, 2022.

GIORGALLIS, Andreas. The idea of protecting cultural heritage for the benefit of future generations in international cultural heritage law. *International Journal of Cultural Property*, v. 32, p. 76–99, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0940739124000171>. Acesso em: 06 fev. 2026. RAWLS, John. *Justice as fairness: a restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2001.

GONÇALVES, Fernanda Cristina Nanci Izidro; RIBEIRO SAMPAIO, Vinícius. Bens Culturais e Repatriação: reflexões sobre a bibliografia brasileira. *Mural Internacional*, Rio de Janeiro, v. 16, 2025. DOI: 10.12957/rmi.2025.91701. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/muralinternacional/article/view/91701>. Acesso em: 13 mar. 2026.

GOVERNING COUNCIL UNIDROIT. 105th session C.D. (105) 18, Rome, 20–23 May 2025. Item No. 8 on the agenda: *International Protection of Cultural Property: Thirty years of the 1995 Convention and update on implementation status*. Original: French. May 2025. Disponível em: <https://www.unidroit.org/wp-content/uploads/2025/05/C.D.10518-International-protection-of-cultural-objects.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2026.

GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

GROVOGUI, Siba N. *Beyond Eurocentrism and anarchy: memories of international order and institutions*. New York: Palgrave Macmillan, 2014. 283 p.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. 2. ed. São Paulo: Centauro, 2006. 222 p.

HALL, Todd H.; JAMES, Patrick. The Ties That Bind: On Affective Ties, Power, Nationalism, and Competition over the Global Distribution of Feeling. *International Theory*, v. 17, n. 2, p. 175–207, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S1752971925000028>. Acesso em: 03 fev. 2026.

HARRISON, Rodney. *Heritage: critical approaches*. 1. ed. London: Routledge, 2012.

HARRISON, Rodney; ROSE, Deborah Bird. Heritage, ontology and living cultures. *Cultural Studies Review*, v. 29, n. 1, p. 55–73, 2023.

HARRISON, Rodney; BYRNE, Sarah; CLARKE, Anne (eds.). *Reassembling the Collection: Ethnographic Museums and Indigenous Agency*. Santa Fe: SAR Press, 2013.

HECKENBERGER, Michael; GÓES NEVES, Eduardo. Amazonian Archaeology. *Annual Review of Anthropology*, v. 38, p. 251–266, 2009. Disponível em: <https://doi.org/10.1146/ANNUREV-ANTHRO-091908-164310>. Acesso em: 13 mar. 2026.

HEIDEGGER, Martin. *A origem da obra de arte*. Tradução Maria da Conceição Costa. Lisboa: Edições 70, 2019.

HEIDEGGER, Martin. A questão da técnica. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e conferências*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001. p. 11–38.

HEIDEGGER, Martin. *Carta sobre o humanismo*. 2. ed. rev. Tradução Rubens Eduardo Frias. São Paulo: Centauro, 2005.

HEIDEGGER, Martin. Construir, habitar, pensar. In: HEIDEGGER, Martin. *Ensaios e conferências*. Tradução de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2001. p.

125–141.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Tradução de Fausto Castilho. Campinas: Editora da Unicamp; Petrópolis: Vozes, 2012.

HICKS, Dan. *The brutish museums: the Benin Bronzes, colonial violence and cultural restitution*. 1. ed. London: Pluto Press, 2022.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.

ICOM – INTERNATIONAL COUNCIL OF MUSEUMS. *Code of ethics for museums*. Paris: ICOM, 2023.

ICOM – INTERNATIONAL COUNCIL OF MUSEUMS. *Museums, Decolonisation and Restitution: a global conversation – Expert seminar*, Shanghai University, Monday, 20th and Tuesday 21st March 2023. Paris: ICOM, 2023. Disponível em: <https://icom.museum/wp-content/uploads/2023/03/Museums-decolonisation-and-restitution-Speakers-Abstracts.pdf>. Acesso em: 03 fev 2026.

INTERNATIONAL CULTURAL LAW ASSOCIATION (ICLA). *About ICLA*. [S.l.]: ICLA, [s.d.]. Disponível em: <https://www.icla.online>. Acesso em: 16 fev. 2026.

INTERNATIONAL COUNCIL ON ARCHIVES (ICA). *About ICA*. Paris: ICA, [s.d.]. Disponível em: <https://www.ica.org>. Acesso em: 16 fev. 2026.

INTERNATIONAL COUNCIL OF MUSEUMS (ICOM). *About ICOM*. Paris: ICOM, [s.d.]. Disponível em: <https://icom.museum>. Acesso em: 16 fev. 2026.

INTERNATIONAL COURT OF JUSTICE. *North Sea Continental Shelf (Federal Republic of Germany v. Denmark; Federal Republic of Germany v. Netherlands): Judgment of 20 February 1969*. ICJ Reports, The Hague, p. 3–51, 1969.

INTERNATIONAL FEDERATION OF LIBRARY ASSOCIATIONS AND INSTITUTIONS (IFLA). *About IFLA*. The Hague: IFLA, [s.d.]. Disponível em: <https://www.ifla.org>. Acesso em: 16 fev. 2026.

INTERNATIONAL INSTITUTE FOR THE UNIFICATION OF PRIVATE LAW (UNIDROIT). *About UNIDROIT*. Rome: UNIDROIT, [s.d.]. Disponível em: <https://www.unidroit.org>. Acesso em: 16 fev. 2026.

INWOOD, Michael. *Dicionário Heidegger*. Tradução de Luísa Buarque de Holanda. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução de Paulo

Quintela. Lisboa: Edições 70, 2007.

KIRCHNER, Renato. A morada do pensador: Heráclito na perspectiva de Heidegger. *Revista Ideação*, v. 38, jul./dez. 2018, p. 187–199.

KIRSHENBLATT-GIMBLETT, Barbara. Intangible heritage as metacultural production. *Museum International*, v. 56, n. 1–2, p. 52–65, 2004.

KOSKENNIEMI, Martti. *From apology to utopia: the structure of international legal argument*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 704 p.

KOUSH, Alesia. Illicit Trafficking in Cultural Property as a Human Rights Issue: Sovereignty over Cultural Resources and the Right to Self-Determination. Case Study of Iraq. *International Journal of Cultural Property*, v. 32, n. 1, p. 31–57, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0940739125000025>. Acesso em: 10 fev. 2026.

KRENAK, Ailton. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

LABADI, Sophia. UNESCO, World Heritage, and Sustainable Development: International Discourses and Local Impacts. In: GOULD, Peter; PYBURN, Anne (eds.). *Collision or Collaboration: Archaeology Encounters Economic Development*. One World Archaeology. Cham: Springer, 2017. p. 45–60.

LAKE, David A. *Hierarchy in international relations*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2011. 248 p.

LATOUR, Bruno. *Onde aterrar? Como se orientar politicamente no Antropoceno*. Rio de Janeiro: Bazar do Tempo, 2020.

LENZERINI, Federico. Intangible Cultural Heritage: The Living Culture of Peoples. *European Journal of International Law*, v. 22, n. 1, p. 101–120, fev. 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1093/ejil/chr006>. Acesso em: 13 mar. 2026.

LENZERINI, Federico. Cultural Identity, Human Rights, and Repatriation of Cultural Heritage of Indigenous Peoples. *The Brown Journal of World Affairs*, v. 23, n. 1, p. 127–141, Fall/Winter 2016.

LENZERINI, Federico. Cultural Heritage and Human Rights: An Indissoluble Relationship. Lecture, Central European University, Áustria, 20 mar. 2017. Disponível em: <https://events.ceu.edu/2017-03-20/cultural-heritage-and-human-rights-indissoluble-relationship>. Acesso em: 15 fev. 2026.

LENZERINI, Federico. Indigenous cultural heritage and international law. In: *Research Handbook on the International Law of Indigenous Rights*. Chapter 16. Cheltenham: Edward Elgar Publishing, 2022. p. 332–353. Disponível em: <https://doi.org/10.4337/9781788115797.00029>. Acesso em: 13 mar. 2026.

LUKE, Christina; KERSEL, Morag M. *U.S. Cultural Diplomacy and Archaeology: Soft Power, Hard Heritage*. New York: Routledge, 2013.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. *Fundamentos de metodologia científica*. 9. ed. São Paulo: Atlas, 2021.

MARCUS, George. Contemporary Problems of Ethnography in the Modern World System. In: CLIFFORD, James; MARCUS, George (org.). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, p. 267, 1986.

MATTERN, Janice Bially. The Power Politics of Identity. *European Journal of International Relations*, v. 7, n. 3, p. 349–397, 2001. Disponível em: <https://doi.org/10.1177/1354066101007003>. Acesso em: 13 mar. 2026.

MEARSHEIMER, John J. *The great delusion: liberal dreams and international realities*. New Haven, CT: Yale University Press, 2018. 328 p.

MERRYMAN, John Henry. Two ways of thinking about cultural property. *American Journal of International Law*, v. 80, n. 4, p. 831–853, 1986. Disponível em: <http://links.jstor.org/sici?sici=0002-9300%28198610%2980%3A4%3C831%3ATWOTAC%3E2.0.CO%3B2-H>. Acesso em: 13 mar. 2026.

MERRYMAN, John Henry. Cultural property internationalism. *International Journal of Cultural Property*, v. 12, n. 1, p. 11–39, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0940739105050046>. Acesso em: 13 mar. 2026.

MESKELL, Lynn. *A future in ruins: UNESCO, World Heritage, and the dream of peace*. Oxford: Oxford University Press, 2018. 396 p.

MINISTÉRIO DOS POVOS INDÍGENAS (MPI). Repatriação e acesso de povos indígenas a bens culturais. Brasília: MPI, 2024. Disponível em: <https://www.gov.br/povosindigenas>. Acesso em: 14 fev. 2026.

MORGENTHAU, Hans J. *A política entre as nações: a luta pelo poder e pela paz*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2003. 1093 p.

MOUFFE, Chantal. *On the political*. London: Routledge, 2005. 144 p.

NAESS, Arne. The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary. 2017. Disponível em: <https://doi.org/10.4324/9781315239897-8>. Acesso em: 13 mar. 2026.

NATIONAAL MUSEUM VAN WERELDCULTUREN. *Return of Benin Bronzes to Nigeria*. Leiden, 2025. Disponível em: <https://amsterdam.wereldmuseum.nl/en/restitution-benin-bronzes-returning-home-nigeria>. Acesso em: 14 fev. 2026.

NORA, Pierre (dir.). *Les lieux de mémoire*. 3 v. Paris: Gallimard, 1997.

NORA, Pierre. Entre memória e história: a problemática dos lugares. *Projeto História*, São Paulo, n. 10, p. 7–28, 1993.

NYE, Joseph S. *Soft power: the means to success in world politics*. Updated ed. New York: PublicAffairs, 2005. 191 p.

NYE, Joseph S. *A life in the American century*. Cambridge: Polity Press, 2024. 254 p.

O'KEEFE, Roger. Tangible Cultural Heritage and International Human Rights Law. In: PROTT, Redmond-Cooper; URICE (eds.). *Realising Cultural Heritage Law: Festschrift for Patrick O'Keefe*. Bülthel Wells: Institute of Art and Law, 2013. p. 87–95. Disponível em: <https://ssrn.com/abstract=3496736> ou <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3496736>. Acesso em: 13 mar. 2026.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Charter of the United Nations*. San Francisco: ONU, 1945. Disponível em; <https://www-un-org.translate.google/en/about-us/un-charter/full-text? x tr sl=en& x tr tl=pt& x tr hl=pt& x tr pto=tc>. Acesso em: 13 mar.2026.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas*. Nova York: ONU, 2007. Disponível em: https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/portugues/BDL/Declaracao_das_Nacoes_Unidas_sobre_os_Direitos_dos_Povos_Indigenas.pdf. Acesso em: 13 mar. 2026.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Special Rapporteur on the rights of Indigenous Peoples*. Nova York: ONU, 2023. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/documents/country-reports/ahrc5431add2-visit-canada-report-special-rapporteur-rights-indigenous>. Acesso em: 13 mar. 2026.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS (ONU). *Development and cultural rights: the international governance*. Geneva: United Nations Human Rights Council, 2023. Disponível em: <https://www.ohchr.org/en/documents/thematic-reports/a78213-development-and-cultural-rights-international-governance>. Acesso em: 13 mar. 2026.

PAQUETTE, Jonathan. Restitutions of Cultural Property: The Transnational Production of Frames of Reference and Norms of Ownership for Cultural Property. *Biens Symboliques / Symbolic Goods* [online], n. 13, 2023. Disponível em: <http://journals.openedition.org/bssg/2465>. DOI: <https://doi.org/10.4000/bssg.2465>. Acesso em: 14 mar. 2026.

PETERS, Robert. *Complementary and Alternative Mechanisms Beyond Restitution: An interest-oriented approach to resolving international cultural heritage disputes*. Florence: European University Institute, 2011. PhD Thesis (EUI, LAW). Disponível em: <https://hdl.handle.net/1814/20054>. Acesso em: 15 fev. 2026.

PROTT, Lyndel V. The International Movement of Cultural Objects. *International Journal of Cultural Property*, v. 12, n. 2, p. 225–248, 2005. Disponível em: <https://doi.org/10.1017/S0940739105050125>. Acesso em: 13 mar. 2026.

RASSOOL, Ciraj. Rethinking the Ethnographic Museum. In: *African Futures*. p. 56–66, 2022. Disponível em: https://doi.org/10.1163/9789004471641_007. Acesso em: 13 mar. 2026.

RASSOOL, Ciraj; GIBBON, Victoria. Restitution versus repatriation: Terminology and concepts matter. *American Journal of Biological Anthropology*, v. 184, 2023. Disponível em: <https://doi.org/10.1002/ajpa.24889>. Acesso em: 13 mar. 2026.

RESPONSIBLE ART MARKET INITIATIVE. *Guidelines on combatting money laundering and terrorist financing in the art market*. Geneva: Responsible Art Market Initiative, 2020.

REUTERS. Denmark returns 17th-century Tupinambá feather cloak to Brazil after more than 300 years. 2024. Disponível em: <https://www.reuters.com/world/brazil-officially-welcomes-return-sacred-indigenous-cloak-denmark-2024-09-12/>. Acesso em: 14 fev. 2026.

RETOURS – Return of Cultural Objects: Museums, Communities and Cultural Dialogue. ReTours Project. 2026. Disponível em: <https://retours.hypotheses.org/tag/museums>. Acesso em: 14 mar. 2026.

RICÉUR, Paul. *Memory, history, forgetting*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.

ROSENAU, James N.. Governace, order, and change in world politics. In: ROSENAU, James N.; CZEMPIEL, Ernst-Otto (org.). *Governance without government: order and change in world politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

SAID, Edward W. *Cultura e imperialismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

SAID, Edward W. *Orientalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SARR, Felwine; SAVOY, Bénédicte. *The restitution of African cultural heritage: toward a new relational ethics*. Translated by Drew S. Burk. Paris: Ministère de la Culture, 2018. Disponível em: https://web.archive.org/web/20190328181703/http://restitutionreport2018.com/sarr_savoy_en.pdf. Acesso em: 02 fev. 2026.

SAVOY, Bénédicte. *Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain*. Paris: Ministère de la Culture, 2018.

SAVOY, Bénédicte. *Africa's struggle for its art: history of a postcolonial defeat*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2024. 240 p.

SEN, Amartya. *The idea of justice*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2011. 496 p.

SEVERINO, J. R.; P. COUTINHO DE CERQUEIRA, A. Políticas de patrimônio e herança cultural: algumas observações sobre espoliação e restituição de bens culturais. *Políticas Culturais em Revista, [S. l.]*, v. 15, n. 2, p. 229–249, 2023. DOI: 10.9771/pcr.v15i2.48844.

Disponível em: <https://periodicos.ufba.br/index.php/pculturais/article/view/48844>. Acesso em: 14 mar. 2026.

SHILLIAM, Robbie. *The Black Pacific: anti-colonial struggles and oceanic connections*. London: Bloomsbury, 2015. 264 p.

SMITH, Laurajane. *Uses of heritage*. 1. ed. Taylor & Francis Ltd, 2006. 371 p.

SMITH, Laurajane. The politics of heritage. In: BOZOĞLU, Gönül; CAMPBELL, Gary; SMITH, Laurajane; WHITEHEAD, Chris. *The Routledge International Handbook of Heritage and Politics*, p. 3-18, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.4324/9781003300984>. Acesso em: 13 mar. 2026.

SMITHSONIAN INSTITUTION. *Shared stewardship and ethical returns policy*. Washington, DC: Smithsonian Institution, 29 abr. 2022

SMITHSONIAN INSTITUTION. *Smithsonian directive 600: collections management*. Washington, DC: Smithsonian Institution, 2024. Última atualização declarada: 8 jan. 2026. Disponível em: <https://www.si.edu/sites/default/files/about/SD600.pdf>. Acesso em: 13 mar. 2026.

SOARES, Anauene; MARTINS, Jefferson. *Patrimônio cultural como dignidade cultural: declaração sobre as responsabilidades das gerações presentes em relação às gerações futuras*. Unesco International Legal Seminar, [S. l.], p. 1077–1090, 2014. Disponível em: <https://periodicos.unoesc.edu.br/uils/article/view/4334>. Acesso em: 14 mar. 2026.

SOARES, Anauene Dias. Apropriações indevidas: riscos e disputas na devolução de bens culturais. *Revista Observatório Itaú Cultural*, São Paulo, n. 36, 2023.

STAHN, Carsten. *Confronting colonial objects: histories, legalities, and access to culture*. United Kingdom: Osford University Press, 2023. 556 p. Disponível em: 10.1093/oso/9780192868121.001.0001. Acesso em: 16 fev. 2026.

TAŞDELEN, A. *The return of cultural artefacts: Hard and soft law approaches*. Cham: Springer, 2016. Disponível em: <https://doi.org/10.1007/978-3-319-44060-6>. Acesso em: 13 mar. 2026.

THE GUARDIAN. British Museum removes word “Palestine” from some displays. London, 16 fev. 2026. Disponível em: <https://www.theguardian.com/culture/2026/feb/16/british-museum-removes-word-palestine>. Acesso em: 26 fev. 2026.

TMC. Irritator challenger: Brasil recupera fóssil de dinossauro levado ilegalmente para a Europa. São Paulo, 24 abr. 2026. Disponível em: <https://tmc.com.br/tecnologia/irritator-challengeri-brasil-recupera-fossil-dinossauro-levado-ilegalmente-europa/>. Acesso 26 abr. 2026.

UNESCO. *Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed*

Conflict. The Hague: UNESCO, 1954.

UNESCO. *Convenção relativa às medidas a serem adotadas para proibir e impedir a importação, exportação e transferência de propriedade ilícitas de bens culturais*. Paris: UNESCO, 1970.

UNESCO. *Convenção para a proteção do patrimônio mundial, cultural e natural*. Paris: UNESCO, 1972.

UNESCO. *Declaração universal sobre a diversidade cultural*. Paris: UNESCO, 2001.

UNESCO. *Convenção sobre a proteção e promoção da diversidade das expressões culturais*. Paris: UNESCO, 2005.

UNESCO. *Operational directives for the implementation of the Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*. Paris: UNESCO, 2024. Disponível em: <https://ich.unesco.org/en/directives>. Acesso em: 13 mar. 2026.

UNESCO. *Operational guidelines for the implementation of the 1970 Convention*. Paris: UNESCO, 2015. Disponível em: <https://www.unesco.org/en/fight-illicit-trafficking/operational-guidelines>. Acesso em: 13 mar. 2026.

UNESCO. *Operational guidelines and recent developments on restitution and return*. Paris: UNESCO, 2025. Disponível em: <https://www.unesco.org/en/fight-illicit-trafficking/return-and-restitution>. Acesso em: 13 mar. 2026.

UNESCO. *UNESCO's action to promote new forms of agreement and cooperation for the return and restitution of cultural property*. Paris: UNESCO, 2025. Disponível em: <https://www.unesco.org/en/node/200483>. Acesso em: 13 mar. 2026.

UNESCO. *Reframing the return and restitution of cultural property in Southern Africa as healing*. Paris: UNESCO, 2025. Disponível em: <https://www.publicnow.com/view/BA63FC85781D5F060696EE376D1CF847ABF861D0>. Acesso em: 13 mar. 2026.

UNIDROIT. *Convention on Stolen or Illegally Exported Cultural Objects*. Rome: UNIDROIT, 1995.

UNITED NATIONS. *United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples (UNDRIP)*. New York: United Nations, 2007.

UNITED STATES. *Convention on Cultural Property Implementation Act*. Public Law 97-446, 19 U.S.C. §§ 2601–2613, 1983.

UNITED STATES. DEPARTMENT OF STATE. *Memorandum of Understanding Between the Government of the United States of America and the Government of the Republic of Peru Concerning the Imposition of Import Restrictions on Archaeological Material*. Washington, DC: U.S. Department of State, 2022.

UNITED STATES. DEPARTMENT OF STATE. Bureau of Educational and Cultural Affairs. Cultural Property Agreements. Washington, DC, 2023. Disponível em: <https://eca.state.gov/cultural-heritage-center/cultural-property-advisory-committee/cultural-property-agreements>. Acesso em: 15 fev. 2026.

VADI, Valentina. *Cultural Heritage in International Economic Law*. Leiden: Brill, 2023. 532 p.

VICENTE, Melissa; SANTANA, Dangelá; OLIVEIRA, Luany. A repatriação de bens culturais para as relações internacionais. *Mural Internacional*, Rio de Janeiro, v. 16, p. 1-22, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.12957/rmi.2025.90668>. Acesso em: 13 mar. 2026.

VRDOLJAK, Ana Filipa. *International law, museums and the return of cultural objects*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p. 384.

VRDOLJAK, Ana Filipa. Self-determination and cultural rights. In: LENZERINI, Federico (ed.). *Cultural human rights*. Leiden: Martinus Nijhoff, 2011. p. 139–157.

VRDOLJAK, Ana Filipa. Human rights and illicit trade in cultural objects. In: FRANCONI, Francesco; GORDLEY, James (ed.). *Enforcing international cultural heritage law*. Oxford: Oxford University Press, 2013. p. 83–109.

VRDOLJAK, Ana Filipa. Indigenous Peoples, World Heritage, and Human Rights. *International Journal of Cultural Property*. 2018; 25(3):245-281. doi:10.1017/S0940739118000218

VRDOLJAK, Ana Filipa. Cultural heritage and human rights. In: FRANCONI, Francesco; VRDOLJAK, Ana Filipa (ed.). *The Oxford handbook of international cultural heritage law*. Oxford: Oxford University Press, 2020. p. 306–328.V

VRDOLJAK, Ana Filipa. UNESCO, World Heritage and Human Rights. *International Journal of Cultural Property*, v. 29, n. 4, p. 459–486, 2022. <https://doi.org/10.1017/S094073912200039X>.

WACQUANT, Loïc. Poder simbólico e fabricação de grupos: como Bourdieu reformula a questão das classes. *Novos Estudos CEBRAP*, São Paulo, n. 73, p. 95–118, nov. 2005.

TOLIA-KELLY, Divya P.; WATERTON, Emma; WATSON, Steve (orgs.). *Heritage, Affect and Emotion: Politics, Practices and Infrastructures*. 1. ed. London: Routledge, 2016. 320 p. Disponível em: <https://doi.org/10.4324/9781315586656>. Acesso em: 13 fev. 2026

WATERTON, Emma; WATSON, Steve . The ontological politics of heritage; or how research can spoil a good story. In: WATERTON, Emma; WATSON, Steve. *The Palgrave handbook of contemporary heritage research*. Cham: Palgrave Macmillan, 2015.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília:

Editora Universidade de Brasília, 1999.

WEIL, Prosper. Towards relative normativity in international law? *American Journal of International Law*, v. 77, n. 3, p. 413–442, 1983. <https://doi.org/10.2307/2201073>.

WINTER, Tim. *Geocultural Power: China's Quest to Revive the Silk Roads for the Twenty-First Century*. Chicago: The University of Chicago Press, 2019.

WINTER, Tim. Heritage diplomacy: an afterword. *International Journal of Cultural Policy*, v. 29, p. 130–134, 2022. Disponível em: <https://doi.org/10.1080/10286632.2022.2141728>. Acesso em: 13 mar. 2026.

ZANELLA, C. K.; NEVES JÚNIOR, E. J.; SILVA, L. M. Cultural Diplomacy and Soft Power: critical analysis and methodological application. *Revista Brasileira de Política Internacional*, v. 67, n. 1, p.1-18, 2024. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.1590/0034-7329202400112>. Acesso em: 20 fev 2026

ANEXOS

No plano prático, a presente pesquisa também dialoga com a experiência profissional da autora na coordenação da Lista Vermelha Brasileira de Bens Culturais em Risco (*Red List*), iniciativa desenvolvida no âmbito do ICOM. A autora atuou como coordenadora da elaboração da *Red List* brasileira em 2022, cujo lançamento oficial ocorreu em fevereiro de 2023⁹⁰. A relevância desse instrumento reside em sua função preventiva no combate ao tráfico ilícito de bens culturais, ao oferecer parâmetros para a identificação de categorias de objetos particularmente vulneráveis à circulação ilegal no mercado internacional de arte. Ao mesmo tempo, a lista poderia contribuir para fortalecer políticas de proteção e para facilitar processos de recuperação e devolução de objetos culturais aos seus contextos de origem.

A *Red List* brasileira apresenta caráter inovador ao incluir categorias que refletem a diversidade do patrimônio cultural do país, contemplando, entre outros, objetos sagrados associados às religiosidades de matriz africana, objetos culturais indígenas e materiais paleontológicos, nunca inseridos antes nas outras 19 listas antecessoras. Essa ampliação evidencia a necessidade de reconhecer diferentes regimes de valor cultural e múltiplos modos de relação com os objetos, deslocando perspectivas tradicionais centradas exclusivamente em parâmetros museológicos ou estéticos de origem europeia.

A experiência da autora na coordenação desse projeto permitiu observar, na prática institucional e nas interlocuções internacionais relacionadas à proteção e à devolução de objetos culturais, a persistência de determinadas resistências estruturais. Tais resistências frequentemente se vinculam a visões eurocêntricas e estatocêntricas do patrimônio, assimetrias culturais de política de poder, nas quais os objetos tendem a ser tratados prioritariamente como bens patrimoniais administrados por instituições estatais ou

⁹⁰ *Jornal Nacional*: SOARES, A. D. Brasil lança lista para proteger patrimônio histórico e cultural do país. 2023. Disponível em: <<https://globoplay.globo.com/v/11369107>>. Acesso 16 mar. 2026.; *The Art Newspaper*: SOARES, A. D. Brazil's Red List gives green light to federal action on heritage smuggling. 2023. Disponível em: < <https://www.theartnewspaper.com/2023/04/20/brazils-red-list-gives-green-light-to-federal-action-on-heritage-smuggling>> Acesso em: 16 mar. 2026.; *Folha de São Paulo*: SOARES, A. D. Conheça os bens culturais brasileiros que podem ser alvo de tráfico internacional. 2023. Disponível em: <https://www1.folha.uol.com.br/ilustrada/2023/02/conheca-os-bens-culturais-brasileiros-que-podem-ser-alvo-de-trafico-internacional.shtml#success=true> Acesso em: 16 mar. 2026.

museológicas, em detrimento de sua compreensão como elementos constitutivos de mundos culturais específicos.

Nesse sentido, a elaboração da Red List brasileira também evidenciou como certos objetos culturais, particularmente aqueles vinculados a práticas, religiosidades afro-brasileiras ou a cosmologias indígenas, desafiam categorias patrimoniais tradicionais baseadas em uma lógica proprietária e antropocêntrica. Essa constatação dialoga diretamente com o conceito de dignidade cultural não antropocêntrica desenvolvido nesta tese, segundo o qual determinados objetos culturais não podem ser compreendidos apenas como coisas transferíveis, mas como elementos integrantes de redes de significado que articulam práticas culturais e significações de mundos compartilhados.

Assim, a participação da autora na construção da *Red List* brasileira constitui não apenas uma experiência institucional relevante, mas também um fundamento empírico para a reflexão teórica proposta na tese. As práticas observadas no campo da proteção do patrimônio cultural e do combate ao tráfico ilícito contribuíram para identificar tensões, limites e resistências presentes nos processos de devolução de objetos culturais, reforçando a necessidade de repensar tais práticas à luz de uma abordagem que reconheça a dignidade cultural e a singularidade ontológica dos objetos culturais.

Ademais, a participação da autora em organizações internacionais também contribuiu para o aprofundamento empírico das reflexões desenvolvidas nesta tese. Nesse contexto, a autora integrou a delegação brasileira na 24ª sessão do Comitê Intergovernamental para a Promoção do Retorno de Bens Culturais aos seus Países de Origem ou sua Restituição em Caso de Apropriação Ilícita (ICPRCP)⁹¹, órgão da UNESCO, realizada entre 29 e 31 de maio de 2024, em Paris. Durante as sessões, foi possível observar que, apesar dos avanços normativos e do crescente reconhecimento internacional da necessidade de devolução dos objetos culturais, persistem estruturas interpretativas marcadas por uma visão predominantemente eurocêntrica no tratamento do patrimônio cultural. Essa perspectiva tende a manter a centralidade das instituições museológicas e científicas ocidentais como

⁹¹ Decisões da sessão. Disponível em: <
<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000390835?posInSet=3&queryId=0271f6db-9e70-4b42-8c2f-64460d1b7d22>> Acesso em: 16 mar. 2026.

principais detentoras de autoridade sobre a interpretação, preservação e circulação desses objetos, muitas vezes dissociando-os dos contextos culturais, territoriais e dos modos de ser que lhes conferem sentido.

No âmbito das discussões, a autora proferiu intervenção destacando a importância das devoluções de objetos culturais ao Brasil, com especial atenção aos objetos indígenas e aos materiais paleontológicos. Em sua manifestação, enfatizou que tais objetos não devem ser compreendidos apenas como peças de valor científico ou museológico, mas como elementos que mantêm vínculos ontológicos e relacionais com territórios e modos de existência específicos. A permanência desses objetos fora de seus contextos originários, portanto, não representa apenas uma questão de circulação patrimonial ou de titularidade jurídica, mas implica a ruptura de redes de significado cultural que estruturam a relação entre comunidades, território, pertencimentos e significações culturais. Nesse sentido, a devolução desses objetos culturais foi apresentada como passo fundamental para a recomposição desses vínculos e para o reconhecimento de formas plurais de pertencimento cultural.

Na ocasião, atuou também como especialista da Delegação Permanente do Brasil junto à UNESCO, representando o Grupo de Países da América Latina e Caribe (GRULAC) discursando e atuando nas discussões relativas à revisão do Código Internacional de Ética para Comerciantes de Bens Culturais⁹², realizada em 14 de junho de 2024. As deliberações da sessão concentraram-se no fortalecimento das obrigações de diligência devida (*due diligence*) por parte de comerciantes e intermediários do mercado de arte, especialmente quanto à verificação rigorosa da proveniência dos objetos culturais, à identificação de proprietários anteriores, à comprovação de exportação legal e à análise de indícios de origem ilícita.

O processo incluiu consultas ampliadas entre Estados-membros, especialistas e representantes do mercado de arte, com o objetivo de aprimorar padrões normativos e mecanismos de responsabilização no combate ao tráfico ilícito de bens culturais. Como

⁹² Relatório da sessão. Disponível em: <
<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000390835?posInSet=3&queryId=0271f6db-9e70-4b42-8c2f-64460d1b7d22>> Acesso em: 16 mar. 2026.

resultado, foi adotada a decisão 24.COM 10⁹³, que determinou a ampla difusão das recomendações atualizadas pelo Secretariado, reafirmando o compromisso internacional com a transparência, a integridade e a proteção do patrimônio cultural.

No âmbito das atividades paralelas à sessão, a autora também participou de mesa redonda dedicada a temas relacionados ao patrimônio cultural indígena, na qual se discutiram desafios contemporâneos relativos à circulação, à devolução e à gestão de objetos culturalmente sensíveis. Essas discussões evidenciaram a persistência de tensões entre abordagens centradas em estruturas institucionais estatais e as demandas de comunidades originárias por maior participação na definição do destino e da interpretação de seus patrimônios culturais.

Essas experiências institucionais permitiram observar, de forma direta, os limites e as potencialidades das iniciativas multilaterais voltadas à proteção do patrimônio cultural e ao combate ao tráfico ilícito. Ao mesmo tempo, revelou a permanência de determinadas resistências estruturais, muitas vezes associadas a perspectivas eurocêntricas e estatocêntricas, de política de poder, que influenciam os processos de devolução e gestão de objetos culturais. Assim, a atuação da autora junto a essas organizações internacionais constitui dimensão prática que dialoga com as reflexões desenvolvidas ao longo da tese, contribuindo para evidenciar as tensões entre regimes normativos existentes, disputas de autoridade interpretativa e a necessidade de reconhecer os objetos culturais como elementos inseridos em redes de significado cultural mais amplas.

A autora também participou como palestrante no workshop *Fighting the Illicit Trafficking of Cultural Property and Promoting Museums: Regional Capacity-Building Training for Law Enforcement and Museum Professionals*⁹⁴, realizado entre 2 e 4 de outubro de 2023, no Rio de Janeiro, iniciativa organizada pela UNESCO em parceria com o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, o Ministério das Relações Exteriores e o Instituto Brasileiro de Museus. O evento reuniu especialistas, profissionais de museus, autoridades policiais e representantes de organismos internacionais para discutir estratégias

⁹³ Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000390835>> Acesso em: 16 mar. 2026.

⁹⁴ Disponível em: <<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000389873?posInSet=9&queryId=0271f6db-9e70-4b42-8c2f-64460d1b7d22>> Acesso em: 16 mar. 2026.

de prevenção ao tráfico ilícito de bens culturais e mecanismos de restituição e cooperação internacional. Entre os participantes e instituições envolvidas estavam organizações que atuam diretamente no campo analisado nesta tese, como o ICOM, a Organização Internacional de Polícia Criminal (anacrônimo *International Criminal Police Organization*, INTERPOL) e UNIDROIT. Em sua apresentação, a autora abordou os desafios contemporâneos do combate ao tráfico ilícito de bens culturais arqueológicos no Brasil e suas implicações para os processos de devolução, dialogando com os temas centrais desenvolvidos nesta tese, especialmente no que se refere à dignidade cultural, ao lugar de origem e às tensões normativas que atravessam o campo do Direito Internacional do Patrimônio Cultural.

Em síntese, as experiências institucionais e profissionais aqui mencionadas evidenciam como a prática no campo da proteção do patrimônio cultural internacional oferece elementos empíricos relevantes para compreender as tensões, limites e disputas que atravessam os processos de devolução de objetos culturais. A atuação da autora em iniciativas como a coordenação da *Red List* brasileira do ICOM, a participação nas sessões do Comitê da UNESCO e em atividades internacionais de capacitação sobre tráfico ilícito de bens culturais permitiu observar, de forma direta, como disputas interpretativas, assimetrias de poder e perspectivas eurocêntricas continuam a influenciar a governança do patrimônio cultural. Essas experiências reforçam o argumento central desta tese ao demonstrar a necessidade de repensar os regimes de proteção e devolução a partir de uma abordagem que reconheça a dignidade cultural e a natureza relacional dos objetos culturais, compreendendo-os não apenas como bens patrimoniais administrados por instituições, mas como elementos constitutivos de mundos culturais compartilhados, territórios e formas plurais de pertencimento.

ANEXO 1 - Lista Vermelha Brasileira (*Red List*)



RedList
Lista Vermelha
ICOM



LISTA VERMELHA DOS OBJETOS CULTURAIS BRASILEIROS EM RISCO



ICOM international
council
of museums

LISTA VERMELHA DOS OBJETOS CULTURAIS BRASILEIROS EM RISCO

Por que uma Lista Vermelha para o Brasil?

O patrimônio cultural do Brasil é protegido por fortes leis nacionais e internacionais, mas este diverso patrimônio ainda está em risco de ser roubado, saqueado ou comercializado ilegalmente. O objetivo desta *Lista Vermelha de Objetos Culturais Brasileiros em Risco* é contribuir para a proteção do patrimônio cultural, identificando os tipos de equipamentos em maior risco.

Museus, casas de leilões, comerciantes de arte e colecionadores são instados a não adquirir objetos similares aos apresentados nesta Lista Vermelha, sem ter pesquisado cuidadosa e exaustivamente sua proveniência e toda a documentação legal relevante. Qualquer bem cultural que possa ter tido origem nesta região deve ser submetido a um exame detalhado e a medidas cautelares antes de qualquer transação ser concluída.

Em cooperação com o ICOM Brasil e uma equipe exclusiva composta por especialistas brasileiros, o ICOM publicou esta *Lista Vermelha de Objetos Culturais Brasileiros em Risco* graças ao apoio do Itaú Cultural e do Instituto Moreira Salles.

Protegendo o Patrimônio Cultural

Todos os dias, em algum lugar do mundo, objetos são roubados, saqueados ou exportados ilegalmente no mercado ou online, resultando em uma perda irreparável do patrimônio de grande valor histórico, artístico, científico e social. Nos últimos trinta anos, o comércio ilícito de bens culturais se tornou um problema sério que transcende as fronteiras e cujo impacto vai muito além da perda do patrimônio cultural.

Desde 2000, o ICOM publicou Listas Vermelhas que detalham categorias de bens culturais ameaçados de extinção provenientes de todo o mundo. Essas Listas Vermelhas se tornaram instrumentos importantes na luta contra o tráfico ilícito de bens culturais. As Listas Vermelhas são ferramentas práticas que ajudam não apenas profissionais da arte e do patrimônio, mas também as autoridades, a identificar bens culturais que são protegidos pela legislação nacional e internacional.

As Listas Vermelhas do ICOM foram precedidas pela série *One Hundred Missing Objects* (*Cem Objetos Perdidos*), uma publicação do ICOM que destacou os objetos culturais perdidos. Durante décadas, o ICOM tem atuado na vanguarda das ações para proteger o patrimônio contra o tráfico ilícito, valendo-se da experiência única dos profissionais de museus para ajudar tanto especialistas em patrimônio como não especialistas a identificarem e protegerem o patrimônio cultural.

Caso você suspeite que um objeto cultural proveniente do Brasil possa ser roubado, saqueado ou ilegalmente exportado, favor entrar em contato:

Conselho Internacional dos Museus (ICOM)
15, rue Lasson - 75012 Paris - França
Tel.: +33 (0)1 47 34 05 00
E-mail: illicit-traffic@icom.museum

Instituto Nacional do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN)
(Bens Arqueológicos e Bens Culturais Móveis)
Centro Empresarial Brasília 50 - SEPS 702/902, Bloco C, Torre A - Bairro Asa Sul, Brasília.
CEP 70390-025
Tel.: +55 61 20246000
E-mail: ma@iphan.gov.br / depam@iphan.gov.br

Agência Nacional de Mineração (ANM)
(Bens Paleontológicos)
Edifício CNC III, SBN Quadra 2, Bloco N, Asa Norte, Brasília/DC
Tel.: +55 61 33126611

Instituto Brasileiro dos Museus (IBRAM)
(Bens Culturais Móveis Museais)
SBN Q 2, Bloco N, Edifício CNC III, Lote 8, Brasília/DC, Brazil, 70040-020
Tel.: +55 61 35214035
E-mail: dpmus@museus.gov.br

AVISO IMPORTANTE

Uma Lista Vermelha NÃO é uma lista de objetos realmente roubados.

Os bens culturais retratados são objetos registrados dentro das coleções de instituições reconhecidas ou bens públicos pertencentes à União. Eles servem para ilustrar as categorias de bens culturais protegidos pela legislação que são mais vulneráveis ao tráfico ilícito.

Principais leis de proteção do Patrimônio Cultural do Brasil

Esta lista não é exaustiva. Todos os instrumentos e regulamentos devem ser considerados para incluir quaisquer alterações e/ou actos de execução.

LEGISLAÇÃO NACIONAL

- Decreto-Lei nº 25, *organiza a proteção do patrimônio histórico e artístico nacional* (promulgado em 30 de novembro de 1937).
- Decreto-Lei nº 4.146, *prevê a proteção de depósitos fósseis* (promulgado em 4 de março de 1942).
- Decreto nº 44.841, *promulga a Convenção de Haia, de 1954, e seu Primeiro Protocolo* (promulgado em 11 de novembro de 1958).
- Lei nº 3.924, *prevê monumentos arqueológicas e pré-históricas* (promulgada em 26 de julho de 1961).
- Lei nº 4.845, *proíbe a saída de obras de arte e artesanato produzidos no país até o final do período monárquico* (promulgada em 19 de novembro de 1965).
- Lei nº 5.471, *prevê a exportação de livros antigos e conjuntos bibliográficos brasileiros* (promulgada em 9 de julho de 1968).
- Decreto nº 72.312, *promulga a Convenção da UNESCO, de 1970* (promulgado em 31 de maio de 1973).
- Portaria nº 262 do IPHAN, *autoriza a exportação temporária de bens com restrições pelo Decreto-Lei nº 25/1937 e pela Lei nº 4.845/1965 do Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural* (criada em 14 de agosto de 1992).
- Portaria nº 93 do IBAMA, *dispõe sobre a Importação e Exportação de Fauna Silvestre Nativa ou Exótica e Lista de Fauna Doméstica para Fins de Operacionalização do IBAMA* (criada em 07 de julho de 1998).
- Decreto nº 3.607, *prevê a implementação da CITES e dá outras providências* (promulgado em 21 de setembro de 2000).
- Decreto nº 5.760, *Segundo Protocolo relativo à Convenção de Haia, de 1954* (promulgado em 24 de abril de 2006).
- Instrução Normativa do IPHAN nº 1, *Registro Nacional de Negociantes de Arte e Antiguidades (CNART)* (criado em 11 de junho de 2007).
- Lei nº 12.840, *prevê o destino de bens de valor cultural, artístico ou histórico para museus* (promulgada em 9 de julho de 2013).
- Portaria do IPHAN nº 44, *declaração do IPHAN sobre a existência de uma restrição legal para a saída de bens culturais do país* (criada em 19 de fevereiro de 2016).
- Portaria do IPHAN nº 197, *solicitação de envio de material arqueológico para análise no exterior* (criada em 18 de maio de 2016).
- Portaria do IPHAN nº 396, *dispõe sobre os procedimentos a serem observados na venda de antiguidades ou obras de arte nos termos da Lei nº 9.631/1998* (criada em 15 de setembro de 2016).
- Portaria do IPHAN nº 80, *determina infrações administrativas na venda de antiguidades e obras de arte nos termos da Lei nº 9.631/1998* (criada em 7 de março de 2017).

INSTRUMENTOS INTERNACIONAIS

- Convenção de Haia, de 14 de maio de 1954, *para a Proteção de Bens Culturais em Caso de Conflito Armado, com Regulamentos para a Execução da Convenção*. Primeiro Protocolo (ratificado em 12 de setembro de 1958) Segundo Protocolo (ratificado em 23 de dezembro 2005)
- Convenção da UNESCO, de 14 de Novembro de 1970 *sobre os meios de proibir e impedir a importação, exportação e transferência ilícitas de propriedade de bens culturais* (adesão em 16 de fevereiro de 1973).
- Convenção da UNESCO, de 16 de novembro de 1972, *relativa à Proteção do Patrimônio Mundial, Cultural e Natural* (adesão em 1 de setembro de 1977).
- Convenção sobre o Comércio Internacional de Espécies da Flora e Fauna Selvagem Ameaçadas de Extinção – CITES, de 3 de março de 1973 (ratificada em 17 de novembro de 1975).
- Convenção UNIDROIT, de 24 de junho de 1995, *sobre Objetos Culturais Roubados ou Ilegalmente Exportados* (ratificada em 23 de março de 1999).

ACORDOS BILATERAIS

- O Brasil tem acordos bilaterais para garantir a devolução do patrimônio cultural roubado dos seguintes países:
- Peru (9 de abril de 2002)
- Bolívia (28 de outubro de 2002)
- Botsuana (17 de outubro de 2011)
- Equador (1 de outubro de 2012)
- Espanha (12 de novembro de 2012)
- Uzbequistão (5 de fevereiro de 2013)

ACORDOS MULTILATERAIS

- Declaração do MERCOSUL de Buenos Aires (Decisão do Conselho do Mercado Comun N° 02/95) para a Comissão do Patrimônio Cultural (CPC) *de Prevenção e Combate do Tráfico Ilícito de Bens Culturais*.
- Declaração da UNASUL *sobre Tráfico Ilícito de Bens Culturais e Patrimônio Cultural* (ratificada em 14 de setembro de 2015).

LISTA VERMELHA DOS OBJETOS C

O ICOM deseja agradecer a todas as instituições e pessoas que tão generosamente forneceram as fotografias apresentadas nesta *Lista Vermelha dos Objetos Culturais Brasileiros em Risco*. Todas as instituições (e, quando necessário, os indivíduos) são creditadas com seus nomes ou acrônimos. Favor conferir os nomes institucionais completos na lista das siglas abaixo:

FBN: Fundação Biblioteca Nacional	MCT: Museu de Ciências da Terra
IPHAN-MG: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional Superintendência do Estado de Minas Gerais	MN: Museu Nacional
IPHAN-RJ: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional Superintendência do Estado do Rio de Janeiro	MRCO: Museu Regional Casa dos Ottoni
MAE/USP: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo	UERJ: Universidade do Estado do Rio de Janeiro
	UFRJ: Universidade Federal do Rio de Janeiro

A LISTA VERMELHA INCLUI AS SEGUINTE CATEGORIAS E SUBCATEGORIAS:

Livros, Documentos, Manuscritos e Fotografias *Séculos XV – XX d.C.*

Livros, primeiros livros impressos no Brasil e também livros impressos no exterior, a partir do século XV, de literatura brasileira e estrangeira, pertencentes a coleções brasileiras e protegidos por lei, em português e em outros idiomas. [1–2]

Fotografias e litografias com imagens do Brasil do século XIX e do início do século XX, incluindo fotos, gravuras, desenhos, impressos e publicações utilitárias (rótulos, cartões etc.). [3–4]



1. *Memórias Póstumas de Braz Cubas*, de Machado de Assis, Rio de Janeiro, séc. XIX, 20 x 14 cm. © FBN
 2. *Bíblia de Mogância*, de Johanne[n] Fust et Petru[m] Schoeffer, Alemanha, séc. XV, 42 x 31 cm. © FBN
 3. Foto em albumina, da Avenida das Palmeiras, de Revert Henry Klumb, séc. XIX, 9 x 6 cm. © FBN
 4. Litografia da vista de S. Sebastião do Rio de Janeiro, tirada da Ilha das Cobras, Alemanha, séc. XIX, 34,2 x 44,2 cm. © FBN

Manuscritos, mapas e periódicos periódicos incluindo textos e documentos originais; mapas impressos e atlas do Brasil dos séculos XVI a XIX; revistas e jornais dos séculos XIX e XX, e histórias em quadrinhos. [5–6–7]



5. Carta de João VI sobre abertura dos portos no Brasil, séc. XIX, 34,5 x 22,2 cm. © FBN
 6. Mapa do Brasil, de Giacomo Gastaldi, Itália, séc. XV, 30,9 x 39,4 cm. © FBN
 7. Primeira edição do O TICO-TICO, Rio de Janeiro, séc. XX, 30,5 x 22 cm. © FBN

ULTURAIAS BRASILEIROS EM RISCO

Arqueologia

Período pré-histórico – século XVII d.C

Objetos arqueológicos de várias regiões do Brasil, em cerâmica e pedra lascada e polida, de diferentes formatos e tamanhos, dos períodos pré e pós-coloniais.

Urnas funerárias pertencentes a comunidades indígenas Pré-coloniais, em diferentes formatos, incluindo os antropomórficos, feitos de barro. [8–9]

Tanga e Muiraquitã, artefatos e ornamentos, pertencentes a comunidades indígenas históricas, incluindo o período pré-colonial. [10–11]



8. Uma funerária Marajoara globular com desenhos antropomórficos, Ilha do Marajó, Pará, séc. V - XV, 80 x 70 cm. © MAE/USP

9. Uma funerária Guariá na forma de corpo humano sentado, Amazonas, séc. XIV - XVII, 67 x 42 x 40 cm. © MAE/USP

10. Artefato de placa triangular em cerâmica com furos, pintura vermelha e preta com motivos geométricos sobre engobo branco, Ilha Marajó, Pará, séc. V - XV, 12 x 15 x cm. © MAE/USP

11. Pingente de pedra em forma de sapo, várias regiões do Brasil, período pré-colonial, 5,4 x 4,9 x 1,2 cm. © MAE/USP

Estatuetas de cerâmica, figuras e chocalhos de comunidades indígenas, do período pré-colonial, em diversas formas e materiais. [12–13–14]



12. Fornilhos de cachimbo em cerâmica com decorações florais em alto relevo, várias regiões do Brasil, período pré-colonial e colonial, 7,6 x 5,1 cm/15 x 4 x 3,5 cm. © MAE/USP

13. Estatueta de Santarém representando mulher grávida sentada, com base semilunar, Santarém, Pará, séc. X - XVII, 27 x 17 cm. © MAE/USP

14. Estatueta chocalho Marajoara fállico com decoração em alto relevo, Ilhéu do Marajó, Pará, período pré-colonial, 5,4 x 4,9 x 1,2 cm. © MAE/USP

Armas e ferramentas em pedra, incluindo lâminas de machado e pontas de flecha, de várias regiões do Brasil, do período pré-colonial. [15–16]



15. Pontas de flecha em diferentes tipos de rochas, várias regiões do Brasil, período pré-colonial, 11 x 3,5 cm/7 x 4 cm/6 x 2 cm. © MAE/USP

16. Lâminas de machado em pedra polida, em formato semilunar ou oblongo, várias regiões do Brasil, período pré-colonial, 17 x 17 cm/22 x 9 cm. © MAE/USP

LISTA VERMELHA DOS OBJETOS C

Arte Sacra e Religiosa

Séculos XVI – XIX d.C.

Estátuas religiosas, artefatos e acessórios de tradição católica e objetos rituais de origem africana no Brasil.

Esculturas religiosas de tradição católica no Brasil, retratando diferentes santos, esculpidas em madeira. [17–18–19–20]

Acessórios de esculturas e oratórios móveis de tradição católica no Brasil, esculpidos em metal, madeira e terracota, de representações religiosas. [21–22]



17. Escultura em madeira dourada e policromada de Nossa Senhora do Carmo, Mitra Arq. Diamantina, Minas Gerais, séc. XVIII, 100 x 50 x 30 cm. © MRCCO

18. Escultura em madeira dourada e policromada de Santo Antônio, Minas Gerais, séc. XVIII, 26 x 11 x 6,5 cm. © IPHAN-MG/Cibele B. S. de Andrade

19. Escultura em terracota de Nossa Senhora da Conceição, Minas Gerais, séc. XVII - XIX, 12 x 31,5 x 8 cm. © IPHAN-MG/Cibele B. S. de Andrade

20. Escultura em madeira policromada do Menino Jesus, Mitra Arq. Diamantina, Minas Gerais, séc. XVII, 36 x 14,2 x 13,5 cm. © MRCCO

21. Resplendor em prata batida com pequenas pedras, estrelas e flores, Irmandade do Sat. Sac. Candelária, Rio de Janeiro, séc. XIX, 31 x 34 cm. © IPHAN-RJ

22. Oratório em madeira dourada e policromada, Mitra Arq. Diamantina, Minas Gerais, séc. XVIII, 114 x 68 x 35 cm. © MRCCO

Alfaias e fragmentos de elementos integrados à arquitetura de tradição católica no Brasil, utilizados em cerimônias e em igrejas. [23–24]

Objetos rituais de origem africana, utilizados em cerimônias no Brasil, frequentemente apreendidos pela Polícia da Corte e, mais recentemente, transferidos para os museus brasileiros. [25–26–27]



23. Fragmento de retábulo, rochalha em madeira dourada e policromada, Minas Gerais, séc. XVIII, 53 x 54 x 5 cm. © IPHAN-MG/Cibele B. S. de Andrade

24. Castiçal em estanho torneado e fundido, Mitra Arq. Belo Horizonte, Minas Gerais, séc. XVIII - XIX, 50 x 23,5 x 17,5 cm. © IPHAN-MG/Cibele B. S. de Andrade

25. Edians: objeto de latão da sociedade Ogboni, Rio de Janeiro, 1880, 40 x 2 cm. © MN/Roosevelt Mota

26. Alabê: objeto ritual de latão do Orixá Osun, Rio de Janeiro, 1880, 28 x 20 cm. © MN/Roosevelt Mota

27. Escultura ritual de madeira do Orixá Xangô, Rio de Janeiro, 1880, 24 x 12 cm. © MN/Roosevelt Mota

ULTURAS BRASILEIROS EM RISCO

Objetos etnográficos

Séculos XX – XXI d.C.

Adornos de cabeça, colares e outros objetos pertencentes às comunidades indígenas contemporâneas do Brasil.

Objetos de penas incluindo adornos de cabeça e máscaras indígenas feitas de penas proeminentes de aves brasileiras silvestres ou em perigo de extinção. [28–29–30–31]



28

28. Máscara Tawá com base de madeira emplumada de araras, olhos com madrepérola, Povo Apyãwa/Tapirapé, Mato Grosso, séc. XXI, 70 x 60 cm. © MAE/USP/Ader Gotardo



29

29. Leque de Ocipício: adorno de cabeça com penas de araras, jaburu, papagaio e pato-selvagem, Povo Iny/Karajá, Tocantins, séc. XX, 74 x 135 cm. © MAE/USP/Wagner S. e Silva



30

30. Parikó: adorno de cabeça de penas de araras e plumas brancas nas extremidades, Povo Boe/Bororo, Mato Grosso, séc. XX, 45 x 70 cm. © MAE/USP/Wagner S. e Silva



31

31. Adorno de cabeça de penas de araras e plumas de garça branca, Povo Mebêngôkre/Kayapó, Pará, sem data, 55 x 143 cm. © MAE/USP/Wagner S. e Silva

Objetos com elementos de animais selvagens ou em perigo de extinção, incluindo colares e peitorais, feitos de materiais orgânicos, incluindo fibras vegetais, dentes, ossos e garras. [32–33]



32



33

32. Peitoral com garras de tatu canastra e penas de arara vermelha, com detalhes em madrepérola, Povo Boe/Bororo, séc. XX, 59,5 x 11 cm. © MAE/USP/Wagner S. e Silva

33. Colar de fibra vegetal com dentes de macaco e onça, Povo Huni Kuin/ Kaxinawá, Acre, séc. XX, 37 x 28 cm. © MAE/USP/Ader Gotardo

Paleontologia

278 milhões – 120 milhões A.P.

Fósseis encontrados em bacias sedimentares brasileiras, incluindo restos de vertebrados, invertebrados e plantas.

Paleovertebrados, incluindo peixes, anfíbios, répteis, aves e mamíferos. [34–35–36]

Paleoinvertebrados, incluindo formigas, caracóis, vermes, moscas, aranhas, gafanhotos, camarões, caranguejos, polvos e estrelas do mar. [37]

Iconologia, vestígios de fósseis, registros de atividade biológica incluindo - mas não limitando - a pegadas, ninhos e tocas. [38]

Paleobotânica, incluindo restos fossilizados, impressões ou compressões, de plantas do passado. [39]



34

34. Peixe *Vincifér completi*, Formação Crato/Bacia do Araripe, Ceará, aprox. 120 milhões de anos, 51 x 15 cm. © MCT/Rafael Costa da Silva



35

35. Crânio do Pterossauro *Tupandactylus imperator*, Formação Crato/Bacia do Araripe, Ceará, aprox. 120 milhões de anos, 55 x 40 cm. © MCT/Rafael Costa da Silva



36

36. Mesosaur *Mesosaurus brasiliensis*, Formação Irati/ Bacia do Paraná, Paraná, aprox. 278 milhões de anos, 50 x 10 cm. © MN/Herminio Ismael de Araújo Júnior

37. Aranha *Cretaraneas martiniretoi*, Formação Crato/Bacia do Araripe, Ceará, aprox. 120 milhões de anos, 5 x 5 cm. © UERJ/Herminio Ismael de Araújo Júnior



37

38. Pegada in situ de um dinossauro terópode, Formação Antenor Navarro/Bacia de Sousa, Paraíba, aprox. 140 milhões de anos, 20 x 15 cm. © UFRJ/Ismar de Souza Carvalho



38

39. Isótipo da Pteridophyta *Psaronius brasiliensis*, Formação Motuca/Bacia do Paraíba, Piauí, aprox. 257 milhões de anos, 25 x 20 cm. © MN/Antônio Carlos Sequeira Fernandes



39

ICOM E A PROTEÇÃO DO PATRIMÔNIO CULTURAL

O Conselho Internacional de Museus (ICOM) foi estabelecido em 1946 para representar museus e profissionais de instituições em todo o mundo. O ICOM está comprometido com a promoção e proteção do patrimônio natural e cultural, presente e futuro, tangível e intangível. Com uma rede única de mais de 45.000 membros em 123 países e territórios (2021), o ICOM atua em uma ampla gama de disciplinas relacionadas a museus e ao patrimônio.

O ICOM mantém relações formais com a Organização das Nações Unidas para a Educação, Ciência e Cultura (UNESCO) e tem status consultivo junto ao Conselho Econômico e Social das Nações Unidas (ECOSOC) como especialista na luta contra o tráfico ilícito de bens culturais. O ICOM também trabalha em colaboração com organizações como a INTERPOL, a Organização Mundial de Aduanas (OMA) e a UNIDROIT para realizar algumas de suas missões de serviço público internacional.

A proteção do patrimônio em caso de desastre natural ou conflito armado também está no cerne do trabalho do ICOM, apoiada por seus membros e comitês nacionais e internacionais, e por meio de seu forte envolvimento no *Blue Shield*, do qual é membro fundador. No caso de uma crise, o ICOM pode mobilizar sua rede de especialistas no campo do patrimônio cultural de todo o mundo.

Em 2013, o ICOM também criou o primeiro *Observatório Internacional sobre Tráfico Ilícito de Bens Culturais*, a fim de reforçar suas ações no combate ao tráfico ilícito, com um banco de dados de recursos sobre o assunto disponível on-line (<https://www.obs-traffic.museum/>).

As Listas Vermelhas foram concebidas como ferramentas práticas para o combate ao comércio ilegal de bens culturais. O ICOM agradece o compromisso inabalável de especialistas e instituições que contribuem generosamente para o sucesso das Listas Vermelhas.

Todas as Listas Vermelhas estão disponíveis no site da ICOM: <https://icom.museum/en/>

Com o apoio generoso de:

ICOM international
council
of museums
Brazil

IMS

Instituto Moreira Salles

IC Itaú Cultural

ICOM international
council
of museums

15, rue Lasson - 75012 Paris - França
Tel.: +33 (0)1 47 34 05 00

E-mail: illicit-traffic@icom.museum - Site: <https://icom.museum>

