Sobre a restituição de artefatos africanos conservados nos museus do Ocidente[1]

Achille Mbembe
University of the Witwatersrand | Joanesburgo, África do Sul

tradução Helena Santos Assunção
Instituto Federal de Minas Gerais | Ouro Preto, MG, Brasil
helena.s.assuncao@gmail.com

Paulo Renato Silva de Andrade
Universidade Federal de Minas Gerais | Belo Horizonte, Brasil
paulorsdeandrade@gmail.com

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v34i1pe243843

A questão da restituição da arte africana pilhada pelos ocidentais é objeto de debates cujos termos devem ser esclarecidos. Pois as obras de arte africanas não têm apenas um valor material, mas também cosmológico: elas transcendem a distinção entre objeto e sujeito; traduzem uma vontade de se inserir no mundo no intuito de participar dele e prolongá-lo, ao invés de dominá-lo e assujeitá-lo. A restituição não poderia então ser simplesmente material: como atenuar o empobrecimento simbólico acarretado pelas pilhagens? Isso seria remediável?

Hoje, a questão de saber se é preciso ou não restituir a seus legítimos proprietários os artefatos africanos conservados nos museus do Ocidente se coloca de forma aguda. No entanto, poucos se preocupam em compreender o que teria justificado, a princípio, a migração desses objetos para a Europa. Pior ainda, muitos não sabem nem qual é seu valor estético real, muito menos do que eles foram o significante na consciência europeia. Importa, nessas condições, voltar ao essencial. Coloquemos então as questões da forma mais clara possível.

Do que, precisamente, queremos nos livrar e por quê? O que restará dos traços desses objetos no Ocidente uma vez que eles terão sido repatriados, e qual modo de existência sua ausência tornará possível? O trabalho que esses objetos deveriam supostamente realizar na história da consciência europeia está concluído? O que ele terá produzido e quem deveria assumir as consequências? Depois de tantos anos da presença desses objetos dentro de suas instituições, a Europa finalmente aprendeu a compor com aquilo/aqueles que vêm de fora, até mesmo de um extremo distante? Ela finalmente está pronta a tomar o caminho em direção aos destinos que estão por vir; ou seria ela apenas

[1] Esse texto é o discurso de aceitação do Prêmio Gerda Henkel 2018 que foi entregue a Achille Mbembe no dia 8 de outubro de 2018 em Düsseldorf, na Alemanha. Publicado na revista *Analyse Opinion Critique* (AOC) no dia 5 de outubro de 2018.

CC BY NC SA

uma fissura pura, essa coisa que se divide em pura perda, sem profundidade ou perspectiva?

De fato, estejam ou não ligados ao exercício de cultos ou rituais particulares, quer tenham sido ou não confundidos com obras de arte, esses objetos, frequentemente considerados desconcertantes – e que, na verdade, dizem respeito a traços e rastros – sempre suscitaram no Ocidente todo tipo de sensações, de sentimentos ambíguos, reações viscerais, até mesmo contraditórias – assombro, fascínio e deslumbramento, horror, frustração e repulsão, até execração. Onde quer que tenham sido expostos, eles tiveram a tendência de provocar efeitos de cegueira. Considerados a princípio como objetos sujos, feios e monstruosos, assinaturas da sombra que resistiam a qualquer tradução, eles perturbaram os dispositivos oculares existentes e fizeram voltar à tona a velha questão de saber o que é uma imagem e no que ela se difere de uma simples silhueta; o que é a arte e a experiência estética em geral, e como ela se manifesta em sua pura verdade?

Coloquemos entre parênteses, provisoriamente, todos esses olhares depreciativos – o dos missionários que, do século XV ao XIX, só viram ali fetiches; o dos filósofos da história do século XIX para quem esses objetos eram, acima de tudo, o receptáculo de paixões obscuras e de uma violência inassimilável, provas irrefutáveis de uma existência arbitrária e fadada ao nada.

Vamos nos deter nos primeiros anos do século XX quando, depois de desprezá-los muito tempo, o Ocidente começa a redescobrir esses objetos e a destacar suas qualidades plásticas e puramente formais. A partir daí, realça-se a sensação de profundidade que eles evocam, ou ainda sua maneira de engendrar o espaço, seu poder de intensificação afetiva da imagem. Esses objetos, como se pensava na época, libertam a escultura não somente de qualquer perspectiva, mas também de qualquer aspecto pictórico. Por sua vez, a etnografia embrionária busca ancorá-los em seu contexto sociocultural, com o objetivo de desvendar seus significados imaginários e simbólicos.

Quase quatro séculos foram necessários para que lhes fosse conferido enfim o estatuto de obra de arte.

Enquanto isso, a Europa foi atropelada por uma crise. Ela esqueceu algo fundamental que o retorno ao signo africano pode, como sugerimos, lhe possibilitar reencontrar. O que seria isso, senão a memória das formas puras, liberadas de toda origem e, como tal, suscetíveis de abrir caminho para um estado extático, o último degrau de intensidade da expressão e o ponto sublime da sensação? Essa libertação de toda origem é ao mesmo tempo uma libertação de toda perspectiva. Defendemos então que na arte negra, a distância psíquica entre o espectador e a imagem é atenuada. Os aspectos invisíveis inerentes à imagem emergem. Desenha-se então a possibilidade de uma percepção absoluta. O objeto não é mais contemplado apenas pela consciência, mas também pela *psyché*.

Sustentamos que isso se deve ao fato de a arte negra propor outros modos de representar o espaço que possuem um caráter ao mesmo tempo simbólico e ótico. O que ela dá a ver é um equivalente mental da imagem, mais do que a imagem em si. Ela suscita então uma outra modalidade do ver. Para ver, não é necessário imobilizar o olho. Pelo contrário, trata-se de liberá-lo, de torná-lo ativo e móvel, de colocá-lo em relação com os

múltiplos outros processos psíquicos e fisiológicos. Somente nessa condição ele pode ativamente reconstruir a realidade. O olho, nessas condições, não é um órgão morto. Partindo do que ele vê e reconhece, seu trabalho é explorar o que falta; reconstruir, a partir de inúmeros traços e inúmeros indícios, o objeto colocado em cena na imagem; em suma, suscitar sua aparição, criar as condições para que ele ganhe vida.[2]

Em outro nível, a Europa que redescobre os objetos africanos no começo do século XX é assombrada pelas duas narrativas do (re)começo e do fim. Sendo o começo o ponto de partida de uma mutação em direção a outra coisa, a questão que ela se coloca é se a arte pode realmente servir como ponto de partida para um devir que não seria uma mera repetição do passado. Quanto ao fim, ele pode ser expresso tanto no modo da realização (a experiência viva de significados que seriam válidos de forma incondicional), quanto no da catástrofe. Há finais que tornam impossível qualquer recomeço. E há conflagrações que impedem o advento do fim, ou só o enxergam no modo da catástrofe.

No início do século XX, os objetos africanos contribuíram para reavivar este debate no seio de uma Europa em busca de outra forma de pensar o tempo, a imagem e a verdade. É uma Europa conquistadora, cujo domínio mundial está relativamente assegurado, mas que, simultaneamente, é tomada pela dúvida, pois, em última instância, esse domínio sobre o resto do mundo – o colonialismo em particular – repousa, como Aimé Césaire (1952) mais tarde sugeriria, sobre uma estrutura apocalíptica. Essa Europa se pergunta se seu domínio sobre o mundo não é, no fim das contas, puramente espectral; e se é possível articular um pensamento do tempo, da imagem e da verdade que não seja um simples pensamento do nada, mas um verdadeiro *pensamento do ser e da relação.*

Quando falamos de restituição, ainda é necessário lembrar as funções insubstituíveis que os objetos africanos, em sua ambiguidade estrutural, cumpriram na trajetória histórica da Europa. Devido ao extraordinário poder que eles tiveram sobre seus desejos, seu corpo e sua identidade, eles não terão servido apenas de garantia para sua quimérica (e frequentemente desastrosa) busca pela revelação e manifestação da verdade no mundo, ou para sua busca desesperada por um compromisso entre o espírito, o sensível e a matéria. De modo quase espectral, ela terá sido relembrada a que ponto a aparição do espírito na matéria (a própria questão da arte) requer sempre uma língua, uma outra língua, a língua do outro, a chegada do outro na língua.

Grilhões de dívidas

Mas, se tratando de restituição, tudo está longe de estar resolvido. Legalismo e paternalismo – estes são os dois tipos de respostas geralmente mobilizadas por aqueles e aquelas que hoje se opõem a esse projeto.

Por um lado, argumenta-se que, em última instância, o direito (no caso, diversas variantes do direito europeu de propriedade) não autoriza a devolução ou a transferência destes artefatos a seus legítimos proprietários. Toma-se o devido cuidado de não questionar sua origem externa e a de seus criadores. Faz-se de conta que a resposta à

[2] Apoiamo-nos em parte na análise de Carlo Severi (2017)

questão do pertencimento destes objetos não depende absolutamente da questão – pré-jurídica – de saber de onde vêm e quem são seus autores.

Em outras palavras, introduz-se uma cesura entre o direito de propriedade e de fruição de um lado, e o ato de fabricar e o sujeito que fabrica, do outro. Alega-se que o fato de fabricar alguma coisa não é suficiente para se tornar automaticamente o proprietário. Fabricar um objeto é uma coisa. Ter o direito de usá-lo, de usufruir e de dispor deste objeto de forma exclusiva e absoluta é outra. E assim como fabricar não é equivalente a possuir, a origem de uma obra não é uma condição suficiente para reivindicar sua posse ou o direito de posse.

Também se faz de conta que, na verdade, as condições nas quais os objetos foram adquiridos não foram nem um pouco problemáticas; como se, do início ao fim, se tratassem de negociações de igual para igual, em um mercado livre no qual o valor dos objetos fosse determinado por um mecanismo objetivo de precificação. Conclui-se que, tendo passado pelo crivo do mercado, esses objetos não seriam mais "vacantes e sem dono". Dali em diante, eles seriam "inalienáveis", propriedade exclusiva, seja do poder público enquanto tal (que os gerencia por meio das instituições museológicas), seja dos indivíduos particulares que os compraram, e, portanto, estariam qualificados aos olhos da lei, para usufruí-los plenamente, sem nenhum entrave. Do ponto de vista jurídico, o debate sobre a restituição dos objetos africanos seria, então, irrelevante, já que a sua presença nos museus do Ocidente e outras instituições privadas não configuraria um confisco e prescindiria, portanto, de qualquer julgamento moral ou político.

Outros – às vezes até os mesmos – argumentam que a África não disporia de instituições, infraestruturas, recursos técnicos ou financeiros, mão-de-obra qualificada ou o *know-how* necessários para garantir a preservação e a conservação dos objetos em questão. O retorno dessas coleções nessas condições os exporia a riscos agravados de deterioração. Retê-los nos museus do Ocidente seria a melhor forma de preservá-los, mesmo que, de vez em quando, fosse possível emprestá-los aos africanos para eventos pontuais.

Essa forma de tratar o problema da restituição não é nem neutra, nem inocente. Ela faz parte das estratégias de *ofuscação* utilizadas por aqueles que estão convencidos de que, em uma guerra declarada ou não, o vencedor sempre tem razão e a pilhagem é sua recompensa. O vencido está sempre errado, ele não tem outra escolha que não seja agradecer seu carrasco por poupar sua vida, e não há nenhum direito automático de justiça para o derrotado. Em outras palavras, é a força que cria a lei e não há força de lei que não decorra do poder dos vencedores.

Como evitar que a verdadeira natureza do litígio seja ocultada, se não dando as costas para uma concepção tão cínica do direito? Sob o pretexto que a lei e o direito seriam autônomos e não precisariam de nenhum suplemento, o direito se torna desvinculado de qualquer obrigação de justiça. Sua função não é mais de servir a justiça, mas de sacralizar as relações de poder existentes.

Por outro lado, não devemos cair em uma abordagem exclusivamente contável da restituição, na qual ela seria tomada apenas do ponto de vista da instituição da propriedade e do direito que a ratifica. Para que a restituição dos objetos africanos não seja uma

oportunidade para a Europa se autoconceder uma boa consciência a baixo custo, é necessário redirecionar o debate sobre as questões histórico-filosóficas, antropológicas e políticas do ato de restituir. Percebemos então que qualquer política autêntica de restituição é inseparável de uma *capacidade de verdade*, honrar a verdade e reparar o mundo por vir, pelo próprio fato, o fundamento incontornável de um novo vínculo e uma nova relação.

Para honrar a verdade, é preciso ser capaz de lembrá-la. De fato, se tantos tesouros se encontram hoje fora do seu território, é justamente porque uma parte brutal da história da África é feita de depredações e saques, lacerações, subtrações contínuas e capturas sucessivas – a extraordinária dificuldade de manter seus povos em casa e preservar para si o melhor de sua produção.

Desde o século XV, os europeus invadiram as costas africanas. Durante quase quatro séculos e com a cumplicidade ativa dos chefes, guerreiros e negociantes locais, eles mantiveram um comércio armado e lucrativo de carne humana, apreendendo, no percurso, milhões de corpos de mulheres e homens vivos na idade de trabalhar. Depois, veio o século XIX. No decorrer de inúmeras expedições e outras incursões, eles confiscaram, pedaço a pedaço e apesar das múltiplas resistências, tudo aquilo em que eles conseguiam pôr a mão, incluindo territórios.

O que eles não conseguiam levar, eles saquearam e muitas vezes incendiaram. A predação dos corpos não era suficiente. Durante a ocupação colonial propriamente dita, eles extorquiram habitantes e confiscaram ou destruíram o que era precioso para eles. Os celeiros foram esvaziados, o gado ceifado e as safras queimadas, inúmeras terras foram despovoadas, submetidas às doenças e à desnutrição, aos trabalhos forçados e à extração da borracha e outras tarefas, e expostas a colapsos ecológicos causados pela colonização.

Quase nenhum domínio foi poupado – nem mesmo os ancestrais e os deuses. Até as sepulturas foram profanadas. No meio do turbilhão, eles levaram quase tudo – objetos de adorno, outros que estavam ligados às necessidades da vida cotidiana, tecidos finos, colares suntuosos, anéis, joias de fabricação artística e incrustadas de ouro, couro ou bronze, cintos, diversos objetos gravados a ouro, incluindo espadas, escudos usados por guerreiros, portas, assentos e tronos trabalhados com figuras de homens, mulheres, animais, elementos da flora e da fauna, broches magníficos, pulseiras e outras lantejoulas, milhares e milhares de "remédios" que eles identificavam como "fetiches".

O que dizer das madeiras esculpidas, talhadas com linhas curvas, entrelaçadas? Ou das tranças e tecelagens de todo tipo, dos inúmeros relevos e baixos-relevos, das figuras humanas em madeira ou bronze, combinadas com cabeças de quadrúpedes, imagens de pássaros, serpentes, plantas semelhantes às paisagens maravilhosas dos contos populares, dos sons e dos tecidos multicoloridos? Como podemos esquecer, por outro lado, os milhares de crânios e o rosário de ossos humanos, a maioria dos quais foram amontoados nos porões das universidades, laboratórios de hospitais, e museus do Ocidente? Afinal,

existe alguma instituição museológica ocidental que não está fundada, desde seu conceito, sobre ossadas africanas?[3]

Como já evidenciaram muitos observadores, várias missões etnográficas assumiram um lugar de atividades predatórias tais quais os raptos e pilhagens, a caça e razias (Bondaz, 2011, 2013). Além disso, a contiguidade dos objetos naturais, dos artefatos diversos e de animais selvagens empalhados em vários museus ocidentais (etnográficos e militares) do século XIX atesta essas misturas. A coleta de objetos materiais pertencentes a esses "povos da natureza" muitas vezes andava de mãos dadas com a de troféus de caça, e, portanto, a matança e o desmembramento de animais. O conjunto era então colocado em ordem, em um processo museológico que transforma a totalidade do despojo (incluindo os animais) em produtos culturais. As missões de coleta não se limitaram, portanto, aos objetos ou ao desmembramento dos corpos humanos (Roberts, 1998). A captura dos animais selvagens fazia parte, "das menores criaturas aos grandes mamíferos" (Bondaz, 2014).

Esse também era o caso de inúmeros espécimes zoológicos e entomológicos. Não era de se espantar que no momento das coletas de máscaras, as cabeças das máscaras fossem, em um gesto dramático de decapitação, separadas de seus trajes. "O vocabulário utilizado para designar as práticas de coleta dá conta de tais interferências", sugere Julien Bondaz (2014). Se é preciso reconhecer que a entrada dos objetos nas coleções não se deu unicamente através da violência, fato é que os modos de aquisição destes objetos foram frequentemente baseados em práticas de predação.

Perda de mundo

Todos esses objetos faziam parte de uma *economia generativa.* Produtos de um sistema aberto de partilha do conhecimento, eles eram a expressão do casamento entre o espírito singular e individual e o espírito comum, no seio de ecossistemas participativos, onde o mundo não era um objeto a se conquistar, mas uma reserva de potenciais; e onde não havia poder puro e absoluto além daquele que era fonte de vida e fecundidade.

Neste sistema de referências permanentes, de relações mútuas de correspondência, de múltiplos esquemas de mediação, cada objeto constantemente envolvia, mascarava, revelava e expunha outro, prolongando seu mundo e se inserindo nele. O ser não se opunha ao não-ser. Em uma tensão tão intensa quanto interminável, um se esforçava a cada vez para incorporar o outro. O devir era o lugar da identidade, essa realidade que só advinha depois – não o que completa e consagra, mas sempre o que inicia, anuncia e prefigura; o que autoriza a metamorfose e a passagem (para outros lugares, outras figuras, outros momentos). Para esta humanidade plástica, inserir-se no mundo no intuito de participar dele e de prolongá-lo era mais importante que matematizá-lo, dominá-lo e subjugá-lo.

Como nas culturas ameríndias descritas por Carlo Severi, os seres humanos não eram os únicos dotados de linguagem, de movimento, ou mesmo de sexo. Muitos artefatos

[3] Cf. Lotte Arndt, "Vestiges of Oblivion Sammy Baloji's Works on Skulls in European Museum Collections", *darkmatter* (www.darkmatter101.org/site/2013/11/18).

também o eram ou poderiam sê-lo. O mesmo valia para animais e outros seres vivos. Se tudo era criado, então tudo estava igualmente sujeito à morte (Zahan, 1969). Tudo tinha seu emblema. Ademais, se pensava que tudo que existe estava envolvido em um movimento de transformação constante e, em momentos particulares, poderia assumir os emblemas e a potência do outro, ou ainda de vários seres ao mesmo tempo. Diferentes modos de existência podiam caracterizar qualquer indivíduo, "qualquer que fosse sua natureza, animal, vegetal, humana ou artefatual", observa Severi (2017: 267). Nada traduzia melhor essa ideia de transformação potencial e incessante de todos os seres do que o que Carl Einstein nomeou "o drama das metamorfoses", que deve ser entendido como a renovação constante das formas por seu "deslocamento e recomposição plural" (Cheng, 2011: 107).

Este princípio da relação expressa não a partir de uma identidade morta, mas através de uma "circulação contínua" de energia vital e de passagens constantes de uma forma a outra não se aplicava apenas aos seres humanos. Animais, pássaros e plantas podiam tomar a forma de humanos e vice-versa (Tutuola, 1954). Isso não significava necessariamente que, entre a pessoa ou o existente e seu duplo externo, a indistinção fosse completa ou que sua singularidade fosse reduzida a nada. O mesmo valia para o uso de máscaras. O portador da máscara não se tornava o deus. O iniciante mascarado celebrava a epifania de um *ser múltiplo* e plástico, constituído de múltiplos outros seres do mundo, com suas características próprias, o todo reunido em um só corpo. A capacidade de se perceber como um objeto ou como um médium não levava necessariamente a uma fusão completa entre o sujeito e o objeto.

O conceito de limite ontológico, portanto, nunca teve a autoridade que adquiriu nas trajetórias de outras regiões do mundo. O importante não era ser você mesmo, ter sido você mesmo ou repetir fielmente uma unidade primitiva. Negar-se ou repetir-se quando era necessário não era objeto de reprovação. *Tornar-se outro,* atravessar os limites, poder renascer, outra vez, em outros lugares, e em uma multiplicidade de figuras outras, uma infinidade de outras somas pelo princípio de gerar outros fluxos de vida – esta era a exigência fundamental, no seio de uma estrutura de mundo que, a rigor, não era nem vertical, nem horizontal, nem oblíqua, mas *reticular*.

Embora nem todas as obras de arte fossem objetos rituais, elas eram, no entanto, trazidas à vida através de atos rituais. Na verdade, só havia objeto em relação a um sujeito, em uma definição recíproca. Através dos rituais, das cerimônias e de suas relações de reciprocidade se dava a atribuição de subjetividade a qualquer objeto inanimado. É este o mundo que perdemos, um mundo do qual os objetos africanos eram portadores, e cuja epifania eles celebravam, através da pluralidade de suas formas. Esse mundo, ninguém nunca poderá nos restituir.

Os objetos, por sua vez, eram veículos de energia e de movimento. Matérias vivas, eles cooperavam com a vida. Mesmo quando não eram mais do que utensílios e aparelhos por si sós, eles faziam parte da vida, a vida física, a vida psíquica, a vida energética, o tipo de vida cuja qualidade primeira era a circulação. Talvez justamente por serem potências criadoras, de subversão e disfarce, assim como marcadores privilegiados do paganismo e do animismo, eles foram objeto de tanta demonização. Como se pode,

hoje, pretender restituí-los sem que eles tenham sido des-demonizados previamente, sem que se tenha, antes, "renunciado ao diabo"?

Em certas circunstâncias, certos objetos tinham um papel propriamente filosófico dentro da cultura. Eles serviam como mediadores entre os humanos e as potências vitais. Serviam aos humanos como meios para pensar sua existência em comum. Por trás do gesto técnico que consistia em fabricá-los, se escondia um horizonte particular – a mutulização de recursos generativos de uma forma que não colocasse em perigo o conjunto do ecossistema; a recusa incondicional de transformar tudo em mercadoria; o dever de abrir a porta e a palavra às dinâmicas do ponto a ponto e à criação ininterrupta de bens comuns. Sua perda conduziu, portanto, a um verdadeiro empobrecimento do mundo simbólico.

Por trás de cada um deles também se encontravam ofícios, e por trás de cada ofício um fundo de saberes e conhecimentos constantemente aprendidos e transmitidos, um pensamento técnico e estético, informações figuradas, uma certa carga de magia, em suma, o esforço humano para domar a própria matéria da vida, suas variadas substâncias. Uma de suas funções era de colocar em relação formas e forças, ao mesmo tempo em que as simbolizava; ativar as potências que permitem mover o mundo.

Tudo isso se foi, o pesado tributo que a África terá pagado à Europa, essa região do mundo à qual fomos vinculados por uma relação intrínseca de punção e extração.

A capacidade de verdade

Fomos, portanto, durante um tempo relativamente longo, o entreposto do mundo, ao mesmo tempo sua fonte vital de abastecimento e o sujeito abjeto de sua extração. A África pagou um tributo pesado ao mundo, e está longe de ter terminado. A propósito, há algo de colossal, incontável, quase inestimável, que foi perdido de vez.

Durante muito tempo, o Ocidente recusou-se a reconhecer que nos devia qualquer dívida, os grilhões de dívidas que se acumularam no decorrer de sua conquista do mundo, e que se arrastam desde então. Hoje, a maior parte de seus defensores afirma que, pelo contrário, somos nós seus devedores. Ouvindo-os parece que nós lhe deveríamos uma dívida de "civilização"; eles realçam que alguns de nós teríamos tirado vantagem dos erros cometidos contra nós, às vezes com nossa própria cumplicidade. Hoje, o Ocidente não quer apenas se livrar dos estrangeiros que somos. Ele quer também que nós peguemos de volta nossos objetos. Sem se explicar. Ele quer enfim declarar: "Como não lhe fiz nenhum mal, não lhe devo absolutamente nada".

Ao nos convidar a retomar nossos objetos e a liberar os espaços que estes ocuparam em seus museus, o que ele busca? Costurar novos laços? Ou, nessa época de fechamentos, reiterar o que ele sempre suspeitou: que nós éramos pessoas-objetos, descartáveis por definição?

Facilitar-lhe-emos a vida, renunciando a qualquer direito de lembrar? Ousaremos ir mais longe e recusaremos sua oferta de repatriamento? Transformando assim esses objetos em provas eternas do crime que ele cometeu, cuja responsabilidade ele não quer reconhecer; pediremos a ele que viva para sempre com o que tomou e assuma até o fim seu papel de Caim?

Mas suponhamos que cedêssemos à oferta, e que ao invés de uma verdadeira *restituição,* nós nos contentássemos com uma simples *recuperação de artefatos sem substância.* Como podemos distinguir os objetos e seu valor de uso, por um lado, e por outro as obras de arte propriamente ditas? Ou entre os objetos rituais e de culto e os objetos ordinários, considerando que poucos estão certos do que cada um desses objetos é em si mesmo, como foi fabricado e como "funcionava", de quais energias era o repositório e quais ele era capaz de liberar, em quais circunstâncias e com quais efeitos tanto na própria matéria quanto nos humanos e seres vivos em geral?

No fundo, todo esse saber foi perdido.

Como explica Pol Pierre Gossiaux (2007), a arte africana era em grande medida baseada em uma estética que poderíamos qualificar como cumulativa. Os objetos resultavam "da montagem de elementos díspares" que só encontravam "seu sentido e sua função nas relações formais e semânticas criadas por sua acumulação". O objeto assim montado só era qualificado como "belo" na medida em que assumia plenamente suas funções rituais. Tais acumulações, como ele aponta, não se davam por acaso. Elas exigiam um longo aprendizado e uma longa iniciação na manipulação de saberes seculares que foram perdidos.[4] Além dos objetos propriamente ditos, quem restituirá os atos de pensamento que lhes eram associados, os tipos de cognição que eles punham em jogo, as formas da memória e da imaginação que eles mobilizavam e dos quais eles eram, por sua vez, o produto?

Além disso, existe uma grande lacuna entre aquilo que foi levado e aquilo que está voltando, já que a maioria desses objetos foi deformada e se tornou irreconhecível. Os objetos presentes nas coleções e nos museus não apenas foram isolados dos contextos culturais nos quais eles eram convocados a intervir.[5] Alguns sofreram inúmeros ferimentos e amputações, inclusive físicas, e agora possuem profundas cicatrizes (ver Speranza, 2008).

Tomemos o exemplo das máscaras e outros artefatos outrora utilizados nas cerimônias de dança. A maior parte deles chegou à Europa penteados, revestidos de todo tipo de ornamentos (penas de coruja, águia, urubu, codorna ou galo, ou espinhos de ouriço, até mesmo túnicas feitas de caule de papiro). Esses adornos e estilos distintivos, bem como o contexto no qual eles eram exibidos, tornavam-nos recipientes de sentido. Essa ornamentação era tão importante quanto as qualidades morfológicas dos objetos, ou, como indica Gossiaux (2007), "a articulação de sua geometria no espaço". Foram, no entanto, sistematicamente despidos "de tudo que parecia cobrir suas estruturas aparentes" (Speranza, 2008).

Quem é capaz de negar, honestamente, que não foram somente os objetos que foram roubados, mas com eles, enormes depósitos simbólicos, enormes *reservas de*

[4] Tanto a fabricação quanto a conservação e restauração dos objetos requeria um monte de saberes técnicos – saberes que abrangiam o mundo botânico, vegetal, mineral e orgânico. O uso da madeira, por exemplo, exigia um mínimo de conhecimento de seus componentes, especialmente aqueles que a tornavam resistente ao mofo e às intempéries. O mesmo valia para os óleos e banhas de animais, e os diversos pigmentos e elementos como o fogo, cuja função era tornar os objetos imperecíveis. Ver Gossiaux (2007).

[5] Para Johannes Fabian (2004), essa prática de "descontextualização" é justamente a natureza da coleta etnográfica.

potenciais? Quem não consegue ver que a apropriação em larga escala dos tesouros africanos constituiu uma perda colossal, praticamente incalculável e, consequentemente, pouco provável que seja compensada de modo puramente financeiro, já que essa apropriação levou à *desvitalização* de nossas capacidades de fazer nascer mundos, outras figuras de nossa humanidade comum?

Não se trata apenas de restituir materiais, estilos, decorações e funções. Como restituiremos o sentido? Ele se perdeu de vez? Quem compensará o fato de ter que viver para sempre com essa perda? É mesmo possível compensá-la?

Uma certa Europa não quer se implicar nessas questões. Em uma espécie de cegueira calculada, ela quer esquecer a todo custo a condição que ela nos infligiu. Para ela, a restituição não é uma obrigação. Seguindo uma variante do legalismo herdado de sua longa história, ela considera que só há obrigação quando a lei impõe. Nessa perspectiva, toda restituição, não importa o que se diga, é uma modalidade de pagamento. Não há nada que se deva pagar sem que antes haja uma dívida. Ora, a Europa acredita que ela não é nossa devedora e que não somos seus credores. Não há, portanto, nenhuma dívida a honrar. E, na verdade, se houvesse, seríamos incapazes de forçá-la a pagar; não seria compulsória.

Ela considera que, no atual estado de coisas, os meios previstos pela lei não nos permitem coagi-la a restituir nossos objetos. O que caracteriza a obrigação propriamente dita é a perspectiva de punição em caso de não cumprimento. E se, apesar de tudo isso, ela acabar restituindo esses objetos, será de forma voluntária, em um ato de generosidade e liberalidade, e não enquanto uma obrigação com quem quer que seja.

Nesse caso, como em outros, não se trata de fazer justiça, mas de realizar um ato de graça e benevolência. Mas restituir não é questão de graça e bondade. A restituição é uma obrigação. Há obrigações que não podem ser cumpridas nos limites das restrições do direito vigente. Elas não deixam de ser, no entanto, obrigações. Há outras que podem ser cumpridas de forma voluntária, por dever de consciência. Mas há muito tempo paramos de acreditar na efetividade de apelar à consciência europeia.

Para ser autêntica, toda restituição deve ser baseada em um reconhecimento equivalente à gravidade dos danos sofridos e dos erros infligidos. Não há nenhuma restituição (ou devolução) a ser feita quando se pensa que nenhum mal foi feito; que nada que foi tomado exigia algum tipo de permissão. É nesse sentido que o ato de restituir é inseparável do ato de reparar.

"Restabelecer" ou "restaurar" (o outro nome da restituição) não é a mesma coisa que "se arrepender". Aliás, um não é condição do outro. Do mesmo modo, toda restituição sem compensação (ou restauração) é por definição parcial. Mas há perdas irreparáveis que nenhuma compensação pode desfazer – o que não quer dizer que não deva haver compensação. Ter compensado não quer dizer ter apagado o erro. Nenhuma absolvição decorre disso. Compensar, como Kwame Anthony Appiah (2004) realça, equivale a uma oferta de reparação da relação.

Nos sistemas de pensamento africanos pré-coloniais, a restituição era uma obrigação quando havia destruição consciente, maliciosa e voluntária da vida alheia. Os erros mais nefastos eram aqueles que atentavam contra a "força vital". Nesses contextos onde a vida era frágil, ou suscetível de ser minada, qualquer atentado à integridade do ser e

à intensidade da vida, por menor que fosse, era digno de reparação. Em seu sentido pleno, a reparação (ou restituição) implicava que os danos sofridos fossem estimados. O cálculo dos danos podia ser expresso em termos econômicos. Mas, em última instância, eles eram estabelecidos na medida da violação de vida. É a medida da violação de vida sofrida que, no fim das contas, servia de base de apreciação para a indenização e a restituição (Tempels, 1945: 37). Alinhada a essa filosofia, a verdadeira restituição é aquela que participa na restauração da vida. O direito que a fundamenta é mais orientado para a pessoa do que para os bens e a propriedade. E, quando se tratava de danos e interesses materiais, estes estavam voltados para uma restauração da vida.

Tampouco havia restituição real na ausência do que se deve chamar de confissão, ou seja, a *capacidade de verdade.* "Devolver" era, nessa perspectiva, um direito incondicional – o indubitável infinito que é a vida, qualquer vida, essa forma de dívida que é por princípio impagável. Para a Europa, restituir nossos objetos significa parar de vir até nós com a atitude de alguém para quem apenas sua própria realidade conta e se impõe. A Europa não pode querer restituir nossos objetos ao mesmo tempo em que permanece convencida de que a história é apenas uma questão de força. Ela também é uma questão de verdade.

A verdade é que a Europa tirou coisas de nós que ela nunca poderá restituir. Vamos aprender a viver com essa perda. Ela, por sua vez, terá que assumir seus atos, essa parte sombria de nossa história em comum da qual ela tenta se livrar. O risco é que, ao restituir nossos objetos sem se justificar, ela conclua que, assim, ela pode nos tirar o direito de lembrá-la da verdade. Para que novos laços sejam forjados, ela deve honrar a verdade, pois a verdade é a instrutora da responsabilidade. Essa dívida de verdade é por princípio indelével. Ela nos assombrará até o fim dos Tempos.

Honrá-la significa se comprometer a aprender a lembrar juntos. Como disse Édouard Glissant (2006) repetidamente, "cada um de nós precisa da memória do outro, porque não se trata de uma virtude de compaixão ou de caridade, mas de uma lucidez nova em um processo da Relação". Se quisermos partilhar a beleza do mundo, ele adicionava, teremos que aprender a ser solidários a todos os sofrimentos. Teremos que aprender a nos lembrar juntos, e, com isso, reparar juntos o tecido e o rosto do mundo.

Não se trata, portanto, de se fechar em si mesmo, deixar-se habitar pela obsessão por seu próprio lar, por estar entre iguais, por um em-si transcendental, mas de contribuir para o surgimento dessa nova região do mundo onde todos nós poderemos entrar incondicionalmente, e abraçar, de olhos abertos, a natureza inextricável do mundo, sua estrutura indissociável, seu caráter compósito.

Referências

Appiah, Kwame Anthony. 2004. "Comprendre les réparations. Réflexion préliminaire", *Cahiers d'études africaines*, vol. 1, no 173-174.

Bondaz, Julien. 2011. "L'ethnographie parasitée? Anthropologie et entomologie en Afrique de l'Ouest (1928-1960)", *L'Homme*, no 206, 2013, 121-150.

Bondaz, Julien. 2013. "L'ethnographie comme chasse. Michel Leiris et les animaux de la mission Dakar-Djibouti", *Gradhiva*, n.s., no 13, 2011, 162-181 ; puis "L'ethnographie parasitée? Anthropologie et entomologie en Afrique de l'Ouest (1928-1960)", *L'Homme*, no 206, 2013, 121-150.

Bondaz, Julien. 2014. "Entrer en collection. Pour une ethnographie des gestes et des techniques de collecte", Les Cahiers de l'École du Louvre, vol. 4, no 4.

Cesaire, Aimé. 1952. *Discours sur le colonialisme,* Paris, Présence africaine.

Cheng, Joyce. 2011. "Georges Braque et l'anthropologie de l'image onirique de Carl Einstein", *Gradhiva,* 14

Fabian, Johannes. 2004. "On Recognizing Things. The 'Ethnic Artefact' and the 'Ethnographic Object'", *L'Homme*, no 170.

Glissant, Édouard. 2006. *Une nouvelle région du monde. Esthétique 1*, Paris, Gallimard.

Gossiaux, Pol Pierre. 2007. "Conserver, restaurer: écrire le temps em Afrique", *CeROArt*, 1.

Lotte Arndt, "Vestiges of Oblivion Sammy Baloji's Works on Skulls in European Museum Collections", *darkmatter* (www.darkmatter101.org/site/2013/11/18).

Roberts, Allen F. 1998. *A Dance of Assassins. Performing Early Colonial Hegemony in the Congo*, Bloomington, Indiana University Press.

Severi, Carlo. 2017. *L'objet-personne. Une anthropologie de la croyance visuelle,* Paris, Éditions de la Rue d'Ulm, 49-53.

Speranza, Gaetano.2008. "Sculpture africaine. Blessures et altérité", *CeROArt*, 2.

Tempels, Placide, *La philosophie bantoue*, tr. A. Rubbens, Lovania (Elisabethville), 1945,

Tutuola, Amos. 1954. *My Life in the Bush of Ghosts.*

Zahan, Dominique. 1969. *La graine et la viande. Mythologie dogon*, Paris, Présence africaine.

sobre o autor

Achille Mbembe

Proeminente intelectual camaronês, teórico político e filósofo conhecido por suas contribuições para os estudos pós-coloniais e teoria crítica. Professor da Universidade de Witwatersrand, em Joanesburgo, África do Sul.

sobre os tradutores

Helena Santos Assunção

Docente do IFMG - Ouro Preto. Doutora e mestre em Antropologia Social pelo Museu Nacional - UFRJ. Realizou pesquisa no norte de Moçambique com mulheres makhuwa, com foco nas relações entre pessoas e objetos (capulanas) e entre pessoas e espíritos (madjine).

Paulo Renato Silva de Andrade

Bacharel e Mestre em História pela Universidade Federal de Minas Gerais, se especializando em

Antiguidade Tardia e surgimento do Islã. Atualmente cursa Arqueologia pela mesma instituição.

Autoria: Os autores são responsáveis pela tradução do texto.

Financiamento: Sem financiamento.

Recebido em 09/10/2025.
Aprovado para publicação em: 10/12/2025.