



UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO – UNIRIO  
Centro de Ciências Humanas e Sociais – CCH



Museu de Astronomia e Ciências Afins – MAST/MCTIC

**Programa de Pós Graduação em Museologia e Patrimônio (PPG-PMUS)**  
**Mestrado em Museologia e Patrimônio**

# **OS RITOS DE MUSEALIZAÇÃO E A MUSEALIZAÇÃO DE RITOS**

*Paulo Victor Catharino Gitsin*

# **OS RITOS DE MUSEALIZAÇÃO E A MUSEALIZAÇÃO DE RITOS**

**Paulo Victor Catharino Gitsin**

Aluno do Curso de Mestrado em Museologia e Patrimônio  
Linha 02 – Museologia, Patrimônio Integral e Desenvolvimento

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio

Orientadora:  
Professora Doutora Elizabete de Castro Mendonça

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de  
Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

UNIRIO / MAST – RJ, 24 de julho de 2019

# FOLHA DE APROVAÇÃO

## OS RITOS DE MUSEALIZAÇÃO E A MUSEALIZAÇÃO DE RITOS

Dissertação de Mestrado submetida ao corpo docente do Programa de Pós-graduação em Museologia e Patrimônio, do Centro de Ciências Humanas e Sociais da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro – UNIRIO e Museu de Astronomia e Ciências Afins – MAST/MCTIC, como parte dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em Museologia e Patrimônio.

Aprovada por

**Prof. Dr.** \_\_\_\_\_

Diego Lemos Ribeiro – PPGMP – UFPEL (Membro externo)

**Prof. Dr.** \_\_\_\_\_

Bruno César Brulon Soares – PPG-PMUS - UNIRIO/MAST

**Profa. Dra.** \_\_\_\_\_

Elizabete de Castro Mendonça – PPG-PMUS - UNIRIO/MAST (Orientadora)

Rio de Janeiro, 24 de julho de 2019

À todas as pessoas que perderam seus objetos no incêndio do Museu Nacional – sejam as comunidades cujos objetos integravam a coleção, sejam os servidores ou os alunos da instituição, sejam todos nós.

À todas as pessoas que acreditam e vivem (n)a universidade pública.

## AGRADECIMENTOS

À CAPES, por me contemplar com uma bolsa de estudos que foi essencial para o desenvolvimento desta pesquisa.

À Professora Elizabete de Castro Mendonça, pela amizade, pela companhia durante todo o processo, pelos almoços divididos, pelas conversas e pela oportunidade de dividir comigo um pouco de suas turmas, onde muito pude aprender.

Ao Professor Diego Lemos Ribeiro, pelo interesse e disponibilidade em ler este trabalho e pelo aceite em estar conosco na banca de avaliação.

Ao Professor Bruno Brulon, pela generosidade em compartilhar seus conhecimentos desde o período da graduação, passando por sua disciplina no mestrado, pela fase da qualificação e agora, neste momento de culminância. Aproveito para agradecer os breves momentos em que, junto com seus alunos do MEI, pude aprender e revigorar nosso ideal de lutas nos museus e nas “museologias”.

Ao Professor Ivan Coelho de Sá, por acompanhar sempre de perto nossa caminhada durante o mestrado e por se disponibilizar a estar em nossa banca como professor suplente.

Ao Professor Daniel Reis, pelo compartilhamento da vontade em ocupar os museus com atividades artísticas e culturais e por aceitar o convite em estar conosco como suplente.

À Professora Renata de Castro Menezes, por me acolher em sua disciplina em 2018, por compartilhar e fomentar ideias essenciais para a construção deste trabalho que se materializaram na etapa da Qualificação, por me apresentar colegas tão desejosos de pesquisar quanto de produzir cultura e, mais recentemente, por se tornar uma colega de trabalho que compartilha a vontade de ver as coisas se realizarem.

À Júlia, por todo o amor e sacrifício desempenhado para que este mestrado fosse possível. Seu sacrifício sustentou a nossa família e seu amor me sustentou.

À minha mãe, Martha Maria, entusiasta desde a primeira hora de vida e que certamente me apresentou ao fantástico mundo dos museus. A minha avó Martha (*in memoriam*) pelo carinho e cuidado de sempre que muito contribuiu para ser quem sou.

Ao Kyoma e a Ohana. Até o começo do Mestrado acho que poderia a me referir a vocês como amigos. Hoje, no entanto, já não saberia mais como categorizá-los. Talvez chamar de irmãos seja reducionista e piegas, mas é exatamente assim que gostaria de agradecê-los. A força incondicional de vocês dois foi fundamental para cada etapa deste mestrado. Espero retribuir de alguma forma...

Aos outros professores do PPG-PMUS com os quais tive a oportunidade e alegria de estudar: Teresa Scheiner, Luiz Carlos Borges, Nilson de Moraes, Priscila Kuperman, Diana Lima, Lena Vania Ribeiro Pinheiro, Luísa Rocha e Marcus Granato. Com vocês aprendi que a museologia não é muito grande, mas com ela podemos estar preocupados com todo o mundo.

À Professora Helena Uzeda, por toda a dedicação e atenção para conosco nesta função de coordenadora do Mestrado. Aproveito o ensejo, para agradecer à Alexandra, secretária do Programa, por sua solicitude e simpatia em resolver nossas demandas.

À Nelson, Matheus, Anna Carolina, Mara, Mariana, Clarissa, André, Beatriz, Aline, Charles, Flávio, Antonio, Eloisa, Sérgio, Vivianne, Paulina, Inês, Marcia, Robson, Augusto, Marcelo, Washigton e Daniela - colegas de turma pela coragem e pelo companheirismo de estarem comigo nesta aventura desafiadora e prazerosa que é a pós-graduação. Tenho certeza que algumas amizades serão para toda a vida. Agradeço ainda pelas balas de coco compradas que foram fundamentais para complementar os custos do período do mestrado.

À Ariane, Luiz Felipe, Heide, Thaysi, Sophia e Jaddy por compartilharem comigo as atividades do NUGEP e a experiência em sala de aula nas aulas de Informação e Documentação Museológica I. Esta experiência foi, em muitos sentidos, transformadora para mim. Aproveito o ensejo para agradecer aos alunos – e para me desculpar, caso algo não tenha ficado à contento.

Aos novos colegas da Seção de Museologia do Museu Nacional – Thaís Mayumi, Guilherme, Amanda, Pedro Henrique, Eduardo, Fernanda, Flávia, Juliana, Marilene, Edina, Valéria, Fábio e Marco Aurélio – aos quais agradeço a solidariedade de produzir diariamente novas esperanças necessárias ao futuro incerto que se desenha para a universidade pública e para o campo dos museus. À eles também agradeço pelo acolhimento e pela compreensão dos últimos momentos de escrita.

Aos professores que romperam a fronteira da sala de aula e que passaram a ensinar em outras instâncias da vida: Ana Lúcia Enne, Andrea Costa, Luiz Guilherme Vergara, João Domingues, nunca cansarei de aprender com vocês.

Aos amigos e companheiros de lutas que a universidade me deu e que estão representados pelos amigos do “Bolão da Confusão”, por Mônica & Enrico, por Lia & Thiago, por Mariana & Rodrigo, por Lívia Ferraz, por Lucas Araújo, por Wilson Jr., por Maria Luísa e por Mariana Nery.

Aos amigos do GEYP que sempre acreditaram no meu crescimento pessoal e profissional e que para isso precisaram se sobrecarregar para realizar algumas das minhas atividades na minha ausência. Eu aprendo e exercito coisas muito raras com vocês.

## RESUMO

A dissertação analisa os processos de musealização de referências culturais associadas à religiosidade. A pesquisa tem como objetivo geral analisar questões teórico-práticas que fundamentam os processos de musealização relacionados às experiências religiosas, visando sistematizar tais questões de modo a subsidiar as tomadas de decisão dos agentes desenvolvedores desses processos. O trabalho é desenvolvido a partir de metodologia qualitativa de caráter exploratório com ênfase em análise bibliográfica e em estudo multicaso que ajudam a compor um espectro da complexidade do tema. Na primeira parte, analisa o conceito de *musealização* por meio da interlocução com autores do campo da Museologia. A partir disso, apresenta o conceito de *rito* e identifica nesse uma potencialidade para caracterizar os processos de musealização, compondo assim, o construto “ritos de musealização”. Na segunda parte, apresenta a conjuntura das perspectivas práticas-atitudinais dos processos de musealização de bens associados à religiosidade, analisando-as a partir do envolvimento dos agentes desenvolvedores desses processos perante a temática da religiosidade. Nessa parte, identifica o quadro da produção bibliográfica que versa sobre a musealização da religiosidade de forma a apresentar as experiências práticas para então analisá-las considerando se são desenvolvidas por agentes externos (musealizando o outro) ou por agentes internos (musealização pelos detentores). Como estratégia de análise, tal parte utiliza os conceitos de *representação* e *representatividade*. Na última parte, a pesquisa aborda a musealização de ritos e a pertinência dessa perspectiva em contraposição as práticas de musealização que só consideram os objetos tridimensionais. Para tal, considera o exemplo das políticas de musealização do patrimônio imaterial, analisando o caso do Inventário Nacional de Referências Culturais. O trabalho encerra com a proposição de uma sistematização de perguntas sobre as potencialidades e problemas de musealizar referências culturais associadas à religiosidade; tal sistematização visa colaborar com os agentes envolvidos nesses processos para subsidiar suas tomadas de decisão.

**Palavras-chave:** Musealização. Ritos. Museus. Religiosidades. Referências culturais.

## ABSTRACT

The dissertation analyzes the musealization processes of cultural references associated with religiosity. The general objective of the research is to analyze theoretical and practical questions that underlie the musealization processes related to religious experiences, aiming to systematize such issues in order to subsidize the decisions of the agents who develop these processes. The work develops from an exploratory qualitative methodology with an emphasis on bibliographic analysis and a multi-case study that help to compose a spectrum of the theme's complexity. In the first part, it analyzes the concept of *musealization* through dialogue with authors in the field of Museology. From this, it presents the concept of *rite* and identifies in it a potential to characterize the musealization processes, thus composing the construct "rites of musealization". In the second part, it presents the conjuncture of the practical-attitudinal perspectives of the processes of musealization of entities associated with religiosity, analyzing them based on the religiosity involvement of the agents that develop these processes. In this part, it identifies the framework of bibliographic production that deals with the musealization of religiosity in order to present and analyze the practical experiences considering whether they are developed by external agents (musealizing the other) or by internal agents (musealization by the holders). As an analysis strategy, this part uses the concepts of *representation* and *representativeness*. In the last part, the research presents the musealization of rites and the relevance of this perspective as opposed to the musealization practices that only consider three-dimensional objects. For this, it considers the example of the policies of musealization of intangible cultural heritage, analyzing the case of the National Inventory of Cultural References (Brazil). The work ends with the proposition of a systematization of questions about the potential and problems of musealizing cultural references associated with religiosity; such systematization aims to collaborate with the agents involved in these processes to support their decision-making.

**Keywords:** Musealization. Rites. Museums. Religiosities. Cultural references.



## LISTA DE ABREVIATURA E SIGLAS

**ABA** – Associação Brasileira de Antropologia

**CC** – *Collection Managemant-Communication* / Gestão de Coleção-Comunicação

**CDFB** – Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro

**CEPAB** – Centro de Estudos e Pesquisas Afro Brasileiras

**CNFCP** – Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular

**CNFL** – Comissão Nacional do Folclore

**CNM** – Cadastro Nacional de Museus

**CNRC** – Centro Nacional de Referência Cultural

**Ibram** – Instituto Brasileiro de Museus

**ICH** – *Intangible Cultural Heritage* / Patrimônio Cultural Intangível

**ICOFOM** – *ICOM International Committee of Museology* / Comitê Internacional de Museologia do ICOM

**ICOM** – *International Council of Museums* / Conselho Internacional de Museus

**INEPAC** – Instituto Estadual do Patrimônio Cultural [Rio de Janeiro]

**INRC** – Inventário Nacional de Referências Culturais

**IPHAN** – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

**ISS** – *ICOFOM Study Series*

**JBRJ** – Jardim Botânico do Rio de Janeiro

**PCI** – Patrimônio Cultural Intangível

**PCR** – *Preservation-Communication-Research* / Preservação-Comunicação-Pesquisa

**PNPI** – Programa Nacional do Patrimônio Imaterial

**PPC** – Pesquisa-Preservação-Comunicação

**PPG-PMUS** – Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio

**MAE/USP** – Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo

**MAST** – Museu de Astronomia e Ciências Afins

**MuWoP** – *Museological Working Papers*

**SPHAN** – Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

**TDORCC** – *Tesouro y diccionario de objetos asociados a ritos, cultos y creencias* / Tesouro e dicionário de objetos associados a ritos, cultos e crenças

**TDBC** – *Tesouro y diccionario de denominaciones de bienes culturales* / Tesouro e dicionário de denominações de bens culturais

**UFBA** – Universidade Federal da Bahia

**UFF** – Universidade Federal Fluminense

**UFPEL** – Universidade Federal de Pelotas

**UFRJ** – Universidade Federal do Rio de Janeiro

**UNESCO** – Organização das Nações Unidas para a Educação, a Ciência e a Cultura

**UNIRIO** – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	12
<b>1. OS RITOS DE MUSEALIZAÇÃO</b> .....	30
1.1 A “cosmogonia” da musealização .....	30
1.2 Ritos, ritos de instituição, ritos mágicos, ritos de musealização .....	44
<b>2. MUSEUS E RELIGIOSIDADES: ENTRE REPRESENTAÇÕES E REPRESENTATIVIDADE</b> .....	56
2.1 Religiosidade, museus e coleções: breves apontamentos sobre o quadro geral de estudos brasileiros que perpassam à Museologia.....	56
2.1.1 A armadilha das categorias: um exemplo a partir da classificação de objetos em museus.....	66
2.2 Representações: musealizando o outro .....	70
2.3 Representatividade: musealização pelos detentores .....	78
<b>3. PERSPECTIVAS PARA A MUSEALIZAÇÃO DE RITOS</b> .....	83
3.1 A musealização de ritos.....	83
3.2 Trilhando os caminhos da patrimonialização.....	88
3.2.1 Aprendendo com Inventário Nacional de Referências Culturais.....	98
3.3 Em busca da eficácia ritual na musealização: uma sistematização de subsídios	102
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b> .....	107
<b>REFERÊNCIAS</b> .....	107
APÊNDICE A – Listagem de perguntas a serem elaboradas para musealização de bens culturais associados á religiosidade.....	123
APÊNDICE B – Pesquisa por termos associados à religiosidade no portal Museus.br.....	132
ANEXO A – Canções analisadas.....	133
ANEXO B – Religião no Brasil, Censo de 2010 .....	136
ANEXO C – Religião em Portugal, Censo de 2011 .....	138
ANEXO D – Estrutura geral do Tesouro y diccionario de objetos asociados a ritos, cultos y creencias .....	139
ANEXO E – Plano geral do Tesouro de objetos do patrimônio cultural nos museus brasileiros .....	141
ANEXO F – Lista de bens registrados pelo IPHAN.....	143
ANEXO G – Artigos 215 e 216 da CConstituição Brasileira: texto consolidado (01/07/2019).....	146
ANEXO H – Ethical principles for safeguarding intangible cultural heritage.....	148

## INTRODUÇÃO

*Ó Deus salve o oratório  
 Ó Deus salve o oratório  
 Onde Deus fez a morada  
 Oiá, meu Deus, onde Deus fez a morada, oiá [...]  
 Calix Bento - Cancioneiro Tradicional<sup>1</sup>*

*A chama da vela de reza  
 Direto com o santo conversa  
 Ele te ajuda te escuta num canto  
 Coladas no chão as sombras mexem  
 Pedidos e preces viram cera quente  
 Pedidos e preces viram cera quente [...]  
 Reza Vela - O Rappa<sup>2</sup>*

*Quando ressoarem os tambores  
 Pra louvar Orunmilá  
 Mostro a força da minha cor  
 E o axé dos meus orixás  
 [...]  
 Firma na fé pra espantar o mal  
 Vai começar o ritual [...]  
 Continente negro – uma epopeia africana  
 G.R.E.S. Acadêmicos do Cubango<sup>3</sup>*

Muitas são as religiosidades que estão presentes no cotidiano brasileiro. Inúmeras canções seriam necessárias para representar todo o espectro dessas religiosidades. No entanto, *Calix Bento*, *Reza Vela* e *Continente negro - uma epopeia africana* apresentam alguns atravessamentos da relação entre fiel-santidade por meio da louvação.

Disseminada nacionalmente nas vozes de Nara Leão, Milton Nascimento e Pena Branca & Xavantinho<sup>4</sup>, em *Calix Bento*, canção adaptada do cancioneiro tradicional, o eu-lírico se encontra em uma interlocução com Deus, pedindo-O para salvar o “oratório”. Oratório esse, “onde Deus fez a morada”. Mas morada de quem? Ou morada de quê? Os versos subsequentes da canção nos respondem de maneira a citar o “cálix bento” e a “hóstia consagrada”, apontando a uma acepção de oratório que remete ao sacrário, local onde são guardados, nos templos católicos, as hóstias consagradas. No entanto, o oratório também é

<sup>1</sup> Estrofe da canção *Calix Bento*. Trata-se de uma canção “tradicional” que foi adaptada por Téo Azevedo (AZEVEDO, p1974) para a gravação do disco “Música Popular do Centro-Oeste / Sudeste 2” com interpretação de Nara Leão e por Tavinho Moura (MOURA, p1976) para a gravação do disco “Geraes” de Milton Nascimento. A categoria “tradicional” foi utilizada na edição dos discos supracitados. Para a letra completa, ver Anexo A.1.

<sup>2</sup> Estrofe da canção *Reza Vela*, interpretada pela banda O Rappa e lançada no disco “O silêncio q precede o esporro” (LOBATO et al, p2003). Para a letra completa, ver Anexo A.2.

<sup>3</sup> Fragmentos da letra do Samba de Enredo do G.R.E.S. Acadêmicos do Cubango de 2014 (SARDINHA et al, p2103). Para a letra completa, ver Anexo A.3.

<sup>4</sup> Sobre a influência da religiosidade na obra da dupla Pena Branca & Xavantinho, inclusive com uma análise de *Calix Bento*, ver a Dissertação de Mestrado em Letras de Andréa Cristina de Paula (PAULA, 2012).

o local onde são abrigadas as imagens votivas dos santos e as *coisas sagradas*, representando um *locus* sagrado destinado à oração dentro do espaço doméstico. Em um outro sentido interpretativo sugerido pela letra da canção, o oratório também pode ser a morada do próprio Deus, local onde o fiel se dirige para orar, para se comunicar com Deus.

*Reza Vela*, por sua vez, tematiza a relação fiel-santidade mediante a prática votiva de acender velas durante a oração, bem como a atividade pueril de afanar a cera da vela para ser utilizada para outros fins – como soltar balões. Interessante perceber a narrativa que ressalta a agência dos elementos “inanimados”: é a “chama que conversa”; relação presente, inclusive, no título da obra. No intercâmbio simbólico da prática religiosa, as trocas sociais são descritas com lirismo: “pedidos e preces viram cera quente”. A cera, portanto, é “produto” da reza. Na circularidade da prática votiva, os elementos “inanimados” passam a ser agentes ativos.

*Continente negro - uma epopeia africana*, samba escolhido pelo G.R.E.S. Acadêmicos do Cubango para o carnaval de 2014, ao abordar em seu enredo o continente africano, inicia sua letra nos lembrando que a “louvação” também pode se dar pelo “ressoar dos tambores”. Há, portanto, práticas – como o batuque e a música – que intermedeiam a relação fiel-divindade.

Exemplificando a partir das letras completas das três canções<sup>5</sup>, podemos ter uma ideia geral do panorama das representações simbólicas do universo da religiosidade no contexto brasileiro. Nas canções temos: em *Calix Bento* – a divindade (Deus), o oratório, a hóstia (consagrada), o *cálix*, a genealogia de Jesus (Jésse, a vara, a flor e Maria), Jesus (o Salvador); em *Reza Vela* estão a chama, a vela, a reza, o santo, os pedidos, as preces, a cera, a fé, a “bença”; em *Continente negro - uma epopeia africana* estão o som dos tambores, a louvação, Orunmilá, o axé, os orixás, os “mistérios e magias”, a “fé para espantar o mal”, o ritual, a saudação à Obaluaê, o batuque no xirê, a dança, o canto e até o idioma iorubá que perpetua a tradição religiosa.

Os exemplos ilustram o fato de que as representações religiosas são muitas, especialmente se considerarmos os vários sistemas de crença atuantes nas mais diversas comunidades existentes na humanidade. Os exemplos listados também deixam claro que as representações religiosas não se limitam aos objetos tangíveis/materiais, mas estendem-se a um conjunto amplo de práticas. Se voltarmos à *Calix Bento*, o próprio cantar pode ser entendido como expressão da religiosidade, quando essa canção é executada em contexto processional. No mesmo sentido, em *Reza Vela*, apesar de estarmos partindo da vela – objeto tangível – estamos lidando com a devoção que se manifesta por meio da oração – prática

---

<sup>5</sup> As letras estão disponibilizadas no Anexo A.

intangível. As práticas associadas à religiosidade perpassam pelos objetos, mas também são expressas pela oralidade, pela musicalidade, pela dança, pelos gestos, pelos sons. Ou seja, juntamente com as *materialidades*<sup>6</sup>, a religiosidade também é expressa por *atos de fala* e por *atos corporais*, conforme aponta a historiadora e antropóloga Renata Menezes<sup>7</sup>.

“Ó Deus salve o oratório...”<sup>8</sup> Os oratórios abrigam variadas materialidades relacionadas ao sagrado. Frei Chico, em seu *Dicionário da religiosidade popular* expõe que nos oratórios familiares “acham-se, além de imagens, uma variedade de coisas da fé: relíquias de santos, palmas secas do domingo de Ramos, umas medalhinhas ou *verônicas*, velas, terços, cartilhas, folhetos e santinhos impressos, ofertas em dinheiro e [...] até um cordão umbilical”<sup>9</sup>. Na Figura 01, por exemplo, há um agrupamento de imagens de santos, crucifixos, velas, castiçais, ex-votos que foram dispostos para fins de exposição no Museu do Oratório em Ouro Preto/MG. O diorama se constitui de um exemplar de oratório afro-brasileiro e apresenta santos cultuados por negros na história do catolicismo brasileiro.

Figura 01 – Oratório musealizado. Oratório Afro-brasileiro – MO 116 e outros<sup>10</sup>.



Fonte: Site do Museu do Oratório – Ouro Preto/MG (MUSEU DO ORATÓRIO, 2019).

<sup>6</sup> Sobre as materialidades em relação com a religiosidade, ver MENEZES, R. 2011.

<sup>7</sup> MENEZES, R., 2004, p. 240

<sup>8</sup> AZEVEDO, p1974; MOURA, p1976.

<sup>9</sup> POEL, 2013, p. 742, grifo do autor.

<sup>10</sup> Na fotografia há uma disposição ordenada para fins expositivos de 19 (dezenove) itens do acervo: Oratório Afro-brasileiro [MO 116]; Divino Espírito Santo [MO 116.1]; Crucifixos [MO 117 e MO 118]; Nossa Senhora da Conceição [MO 119]; Santa Bárbara [MO 120]; Santo Antônio [MO 121]; São Brás [MO 122]; 4 (quatro) São Sebastião [MO 123; MO 124; MO 125; MO 126]; Sagrado Coração [MO 127]; Relevo Religioso [MO 128; MO 128.11]; Castiçais [MO 129; MO 130; MO 131]; Par de Ex-Votos [MO 132] (MUSEU DO ORATÓRIO, 2018).

“...Onde Deus fez a morada...”<sup>11</sup> Contudo, evidentemente o oratório não é o único lugar destinado a “servir de morada” para referências e representações sagradas. Essas podem estar no ambiente, nos templos, nas casas, nos corpos, nos construtos mentais, em qualquer espaço significado como religioso e, onde nos cabe neste trabalho, nos museus. Representar a religiosidade em um contexto museal<sup>12</sup> demanda, nesse sentido, um repertório de processos que deveriam refletir a diversidade de elementos provindos do domínio religioso. Historicamente, o processo mais simples e objetivo consiste em *musealizar*<sup>13</sup> os objetos bidimensionais e tridimensionais, portanto tangíveis. É nesse contexto que foram e são musealizadas as imagens de divindades e de santos, as pinturas, os amuletos, as iconografias, os livros sagrados, os paramentos, as indumentárias religiosas, os objetos rituais e, para se utilizar do exemplo, os oratórios (como o da Figura 01).

Musealizar, contudo, não consiste apenas em transpor um objeto para dentro do museu. Conforme veremos ao longo deste trabalho, musealizar é um multifacetado conjunto de ações e conceituações que, segundo o nosso entendimento, não precisa apresentar, necessariamente, uma cadeia de procedimentos uniformes. Para nós, musealizar também não se encerra nas materialidades. Uma vez que as práticas sociais estão também nos processos<sup>14</sup> e práticas – e já abordamos isso em relação à religiosidade –, a musealização pode buscar atendê-los. No entanto, tal perspectiva é relativamente recente e ainda apresenta muitos desafios; alguns dos quais pretendemos abordar neste trabalho. De forma diretamente proporcional, a musealização “do imaterial” também apresenta grandes possibilidades e potencialidades.

“Vai começar o ritual...”<sup>15</sup> Dentre os desafios e as potencialidades, poderíamos nos perguntar em retórica: Como musealizar uma canção? E uma procissão? E uma manifestação cultural constituída de inúmeros elementos como, por exemplo, a Folia de Reis? Voltando à *Reza Vela*, como musealizar uma chama? A musealização da cera daria conta dos “pedidos e das preces”? No samba cubanguense, como musealizaríamos o “batuque no xirê”? Ainda que estejamos atento as materialidades e as práticas imateriais, como os processos de

---

<sup>11</sup> AZEVEDO, p1974; MOURA, p1976.

<sup>12</sup> Ao longo do nosso trabalho, utilizaremos os adjetivos museológico(a/os/as) quando referirmos a processos relacionados ao campo disciplinar da Museologia. Nesse sentido, estaremos fazendo uma distinção para os adjetivos museais e museal, que preferimos utilizar para aplicações mais gerais do campo, não necessariamente em contexto disciplinar. Como exemplo, este trabalho, à medida que é realizado dentro de um Programa de Pós-Graduação em Museologia, seria um “trabalho museológico”. Por outro lado, um museu citado no trabalho, como o Museu de Arte Sacra de Paraty, seria uma instituição museal, ou simplesmente, museu.

<sup>13</sup> Musealizar (verbo) e musealização (substantivo) são conceitos centrais nesta dissertação. Serão historicizados e desenvolvidos mais a amplamente no Capítulo I.

<sup>14</sup> Sobre a interdependência entre materialidade e imaterialidade em contexto de musealização, ver LIMA, 2017.

<sup>15</sup> SARDINHA et al, p2013.

musealização poderiam contemplar e atender a diversidade dos processos sociais relacionados à religiosidade? Cientes de não poder responder por completo a tais complexidades, nos propomos a buscar possibilidades... Sendo as *referências culturais*<sup>16</sup> materiais ou imateriais, todavia, invariavelmente os processos de musealização envolvem responsabilidades e tomadas de decisões por aqueles agentes que os desenvolvem.

“A cera foi tarrada... não se admire...”<sup>17</sup> Em *Reza Vela*, a lírica conta que a cera derretida da vela é furtada pela “molecada” para ser usada como bucha de balão, narrativa que é ainda mais explícita no videoclipe<sup>18</sup> oficial da canção (Figura 02). A traquinagem dos meninos nos evidencia alguns aspectos que precisam ser considerados no contexto dos processos de musealização e compõem parte do espectro de responsabilidades geradas para os “agentes musealizadores”<sup>19</sup>. Em primeiro lugar, o que é do domínio religioso para um sujeito (quem acende a vela e reza), pode ser significado de outra forma para outros sujeitos (os meninos que tarram a cera). Nesse sentido, só o entendimento a partir da polarização sacralização-profanação não é suficiente para encerrar a problemática envolvida. Para além da distinção de posturas provindas entre o crente e o não-crente, o domínio da religiosidade também se configura como um campo de disputas simbólicas e o museu é um dos palcos onde os embates se dão. Há cosmologias religiosas que são iconoclastas; há diferentes significações para um mesmo símbolo religioso em cosmologias diferentes. Um símbolo que é sagrado para um grupo social, pode ser ofensivo para outro. É nessa arena de *representações sociais e representatividade*<sup>20</sup> que os museus e os processos de musealização se inserem de forma semiconsciente: ora valorizando a reza, ora protegendo a cera, ora assimilando o tarrar. Tarrar esse que pode ser profanação, vandalismo, descontextualização ou descarte, mas que também pode ser lazer, entretenimento, apreciação estética, ressignificação, aprendizado ou potência criativa do balão que faz voar. “[...] Não se admire...”

<sup>16</sup> Referência cultural é um conceito difundido juntamente com o advento da possibilidade de patrimonialização dos bens intangíveis. Ver ARANTES, 2001; FONSECA, 2001, p. 119.

<sup>17</sup> Verso subsequente da canção *Reza Vela* (LOBATO et al, p2003).

<sup>18</sup> O RAPP, 2009, c2007. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=c88VqtZAVN0>>. Acesso em: 1 julho 2019.

<sup>19</sup> Pessoas, grupos e instituições atores no processos de musealização.

<sup>20</sup> Os dois conceitos – representações sociais e representatividade - serão analisados e desenvolvidos no Capítulo II.



Figura 02 – “A cera foi tarrada... não se admire.”



Fonte: *Frame* extraído do videoclipe de *Reza Vela* (O RAPPÁ, 2009, c2007).

### **Museologia e musealização: definindo um *cosmos***

*Cosmos*, em sua acepção dicionarizada<sup>21</sup>, significa “o universo”. O estudo do *cosmos*, para a astronomia, é denominado de cosmologia. No âmbito das ciências sociais, contudo, cosmologia também representa um conceito que busca entender a ordenação que um determinado grupo sociocultural produz sobre a totalidade das coisas. Nesse sentido, muito além do que estudar astros e estrelas, a cosmologia se estende das concepções para aquele grupo social da origem do universo até a organização simbólica de tudo o que está contido neste: “uma teoria sobre o mundo”<sup>22</sup>, segundo os filósofos Hilton Japiassú e Danilo Marcondes. Os seres, as coisas, os entes, a metafísica e tudo mais é ordenado e significado pelo *cosmos*. A cosmologia, nesse contexto, é reproduzida por sistemas de representação, dentro os quais podemos citar os mitos, os sistemas de crenças religiosas – muitas vezes associados aos mitos – e outros sistemas de produção de inteligibilidade e logicidade, tais como se constituem as racionalidades científicas.

Dentre a “constelação” de racionalidades científicas existentes, a presente dissertação é formulada especificamente dentro do campo da Museologia<sup>23</sup>, não somente por ser desenvolvida no Programa de Pós-graduação de Museologia e Patrimônio (UNIRIO/MAST). Nossa abordagem atua diretamente sobre o espectro da questão da representação do outro

<sup>21</sup> CUNHA A., 2007, p. 221-222.

<sup>22</sup> JAPIASSÚ; MARCONDES, 2008, p.59-60.

<sup>23</sup> Quando nos referirmos a disciplina científica, o faremos com letra maiúscula.

nos *processos de musealização*<sup>24</sup>, construto teórico gestado no campo da Museologia e pouco compartilhado com outras “cosmologias científicas”.

Embora tenhamos nesta dissertação um tema específico que problematiza as *referências culturais*<sup>25</sup> associadas à *religiosidade*, este assunto atuará como um grande recorte para pensarmos os próprio processos de musealização. Todavia, não o faremos de forma a utilizar tal temática de forma meramente ilustrativa, mas sim, tentando compreender os desafios que o domínio da religiosidade pode propor para as práticas, processos e formulações de musealização.

Nos museus, a abordagem da religiosidade não é uma novidade. Seria muito difícil precisar quando o primeiro objeto religioso – no sentido amplo que estamos trabalhando aqui – foi musealizado ou quanto são os museus que apresentam em suas coleções exemplares relacionados ao domínio da religiosidade. Da mesma forma, no âmbito do pensamento museológico, o tema também não se configura como uma novidade, embora represente um nicho preterido de atuação e pesquisa. Em linhas gerais – e incorrendo no risco de generalização – o tema é abordado na Museologia como um caráter tipológico de acervo<sup>26</sup>, ou seja, de forma análoga às abordagens feitas sobre outras tipologias mais difundidas, tais como as presentes em acervos históricos, acervos etnográficos, acervos de arte etc. O viés tipológico tende a aproximar o trabalho a matriz de pensamento denominada *museum studies*, cuja aplicação é bastante disseminada no Reino Unido e nos Estados Unidos. Essa corrente anglófona, para fins de contextualização, é muito exitosa em produzir e disseminar estudos de caso, sempre com um caráter pragmático que visa a atuação prática nas instituições. Diante disso a vertente tipológica, inclusive, costuma valorizar a figura dos curadores/especialistas nas/das diferentes coleções, geralmente oriundos das disciplinas correlatas ao tipo de acervo em questão. É o que ocorre, por exemplo, quando temos historiadores que são curadores em museu históricos ou quando temos críticos de arte ou historiadores da arte como curadores de museus de arte. Não estamos adotando neste trabalho o entendimento de nos voltar para os acervos relacionados à religiosidade a partir desta vertente tipológica; isto porque entendemos que considerar determinada referência cultural como representante da religiosidade pode ser uma ética aplicável as várias tipologias de acervo.

---

<sup>24</sup> Conceito central da dissertação que será analisado no Capítulo I.

<sup>25</sup> Conceito será discutido no Capítulo III.

<sup>26</sup> Optaremos por utilizar o termo *acervo* para designar o conjunto de coleções e bens musealizados. Em outros países, inclusive nos lusófonos, há uma predominância do termo *coleção* para designar a mesma ideia.

Em comparação à esses estudos, nossa perspectiva adotada nesta dissertação se filia e se situa na matriz de pensamento que integram a vertente da *museologia*<sup>27</sup>, ou seja, da vertente que caracteriza o estudo sobre um prisma científico, o que justificaria o uso do sufixo “-logia” em sua autodenominação de campo. Disciplina (e terminologia) oriunda da Europa (principalmente do Leste-Europeu e da França) e disseminada no Brasil e nos outros países da América Latina, tal vertente preconiza uma abordagem científica das práticas. Nossa vinculação disciplinar se instaura na episteme de abordar o tema da religiosidade a partir do conceito de *processos de musealização*. Contudo, buscando um olhar conciliador entre as duas vertentes, nosso trabalho também recorrerá a alguns estudos produzidos em contexto dos *museum studies*, em especial pelo fato da temática da religiosidade ter sido bastante explorada pelos pesquisadores anglófonos.

É preciso que se diga que este trabalho não entende a musealização como um processo de “sacralização” das referências culturais. Por mais que entendamos que há um repertório ético e estético que é acionado nos processos de musealização que apresenta similitudes com os processos de sacralização, neste trabalho consideramos “referências culturais associadas à religiosidade” somente aquelas que operam cosmologias religiosas para um determinado grupo social ou para uma pessoa. Não raras são as histórias que envolvem o público de museu que apreende os bens musealizados emulando comportamento religiosos, como por exemplo, fazer um sinal da cruz para uma obra de arte ou prestar reverência para uma determinada referência musealizada em contexto etnológico. Segundo o nosso entendimento, esses episódios estão mais associados à dispositivos semióticos de apreensão dos signos [que se configuram analogamente em exposições de museus e templos religiosos] do que com a propagação de cosmologias pessoais ou coletivas – sem desconsiderar com isso que as representações provenientes da musealização atuam sobre a religiosidade e vice-versa.

### **Contribuições para o campo: a estrutura da pesquisa**

Diante do conjunto de trabalhos pré-existentes no campo da Museologia, esta dissertação busca apresentar algumas contribuições: a) discutir as referências culturais associadas à religiosidade a partir do conceito de processos de musealização – conforme acima apresentado; b) qualificar o conceito de processo de musealização a partir do conceito de rito – entendendo pois, a musealização como um processo social que embora se dê de formas diversas, precisa conter algumas estruturas para produzir uma eficácia simbólica; c)

---

<sup>27</sup> *Museologia*, nesse momento, está atuando de forma a denominar uma vertente em contraposição aos *museum studies*. Por isso adotamos o termo com letra minúscula.

não conduzir o estudo a partir de um viés tipológico de acervo, entendendo que significações sagradas podem ser estabelecidas para com diversos bens – incluindo aqueles comumente não categorizados por outras tipologias de acervo; d) adotar um entendimento a partir do conceito de referência cultural que não se limita aos bens tangíveis – o que resulta tanto na ampliação do universo de referências quanto na contemplação de matrizes culturais e cosmológicas tradicionalmente preteridas do contexto museal; e) assumir a possibilidade de uma mesma referência ser significada por diferentes sistemas de crença – o que culmina em desafios de não reproduzirmos discursos únicos.

Em todo o seu desenvolvimento, a presente dissertação vislumbrará responder a seguinte **questão-problema**: de que maneira se apresentam os desafios e as potencialidades dos processos de musealização de referências culturais relacionadas à religiosidade para os agentes [instituições, grupos e pessoas] que os desenvolvem? Para responder tal pergunta, partiremos do seguinte **pressuposto**: os processos de musealização de referências culturais relacionadas à religiosidade apresentam uma multiplicidade de representações e apropriações que resultam em desafios e potencialidades de atuação para os agentes desenvolvedores desses processos.

Admitindo, pois, a presença desses desafios – que são de cunho teórico e prático, o nosso trabalho tem como **justificativa** a identificação de parte destes para então criar um dispositivo de sistematização, visando subsidiar a ação dos agentes que desenvolvem processos de musealização de referências culturais associadas à religiosidade.

É importante considerar, por exemplo, que no âmbito das normatizações da ação nos museus – o que inclui os processos de musealização – há uma clara sinalização para a delicadeza do tema o que implica em uma maior complexidade nas tomadas de decisão dos agentes envolvidos. No *Código de ética do ICOM para museus*<sup>28</sup>, documento deontológico balizador para a prática em museus, há 3 (três) itens que abordam mais diretamente os “materiais de caráter sagrado”: o primeiro relativo a *Aquisição de acervos* (item 2.5)<sup>29</sup>; o segundo que aborda a *Coleta e a pesquisa* (item 3.7)<sup>30</sup>; e o terceiro que tematiza sobre a *Exposição* (item 4.3)<sup>31</sup>. Analisando os três itens fica claro que tais bens demandam um conjunto de especificidades em relação a sua tratativa, seja por constituírem “materiais sensíveis”, seja por “ferirem sensibilidades”, seja por demandarem “normas profissionais”, seja por “resguardarem, quando conhecidos, os interesses e crenças da comunidade ou dos

---

<sup>28</sup> Adotaremos aqui com a versão lusófona (ICOM, 2011).

<sup>29</sup> ICOM, 2011, p.20.

<sup>30</sup> ICOM, 2011, p.28.

<sup>31</sup> ICOM, 2011, p.30.

grupos religiosos ou étnicos dos quais se originam [os materiais/bens]”. Nosso trabalho visa, pois, contribuir nesta discussão.

Todas essas contribuições visam atender ao nosso **objetivo geral** nesta dissertação que consiste em: Analisar questões teórico-práticas que fundamentam processos de musealização de referências culturais relacionadas às experiências religiosas, visando sistematizá-las de modo a subsidiar as tomadas de decisão dos agentes desenvolvedores desses processos. Como **objetivos específicos**, buscamos: I) Analisar a produção teórica, a partir do campo da Museologia, sobre o conceito de processos de musealização, apresentando o estado da arte dessa discussão e estabelecendo uma analogia com o conceito de rito; II) Identificar perspectivas práticas-atitudinais dos processos de musealização de bens associados à religiosidade segundo o tipo de envolvimento dos agentes desenvolvedores desses processos perante a temática da religiosidade; III) Caracterizar os desafios e as potencialidades propostas pela musealização do patrimônio cultural intangível relacionado à religiosidade mediante a análise de metodologias de patrimonialização de referências culturais intangíveis; e IV) Sistematizar as questões teórico-práticas a serem consideradas em processos de musealização de referências culturais ligadas à experiências religiosas.

### **Temas, conceitos e perspectivas: a estrutura dos capítulos**

A dissertação está estruturada em 3 (três) capítulos, sendo os dois primeiros capítulos correspondendo respectivamente aos dois primeiros objetivos específicos e o terceiro capítulo correspondente aos últimos dois objetivos específicos. Nossa ideia com os capítulos é traçar um panorama de possibilidades da abordagem da musealização de referências culturais associadas à religiosidade. Cada capítulo se configurará como uma chave interpretativa complementar. Analisaremos o tema sob uma perspectiva teórica conceitual (Capítulo I), passaremos a um reconhecimento das abordagens práticas nos museus (Capítulo II), identificaremos desafios e potencialidades da compreensão do tema a partir do Patrimônio Cultural Intangível - PCI<sup>32</sup> e buscaremos sistematizar o que foi identificado nos capítulos anterior de forma a subsidiar os agentes desenvolvedores dos processos de musealização (Capítulo III). Entendemos, assim, que as chaves interpretativas se complementam e contribuem para apreender o tema sob um múltiplo viés.

No Capítulo I, “Os ritos de musealização”, nossa análise se inicia pela apresentação do estado da arte do conceito de *musealização* no campo da Museologia. Contudo, ao desenvolver nossas leituras sobre o conceito de *rito*, identificamos que esse se demonstrava

---

<sup>32</sup> Patrimônio cultural intangível, correspondente em português para ICH – *Intangible Cultural Heritage*.

instigante para entender o próprio conceito de *musealização*. Neste capítulo, então, defenderemos que a musealização pode ser entendida como um rito. É imprescindível apontar aqui, contudo, que o entendimento de rito, nesse ponto, não se limita ao domínio religioso. Estaremos trabalhando rito, neste capítulo, como um processo social que precisa ser compartilhado entre os diferentes atores sociais para operar. Buscaremos responder às seguintes perguntas orientadoras neste capítulo: Com quais conceitos de musealização estamos nos relacionando? Quais os ganhos conceituais para o campo da Museologia podemos ter com o entendimento da musealização como um rito?

Sobre o conceito de (*processos de*) *musealização*, recorreremos a autores como Zybnek Z. Stránský, Klaus Schreiner, Peter van Mensch, François Mairesse, André Deesvallés e Lynn Maranda – em âmbito internacional – e Diana F. C. Lima, Anaildo Baraçal, Bruno Brulon Soares, Marília Xavier Cury, Maria Lúcia Loureiro, Waldísia Rússio, Teresa Scheiner e Elizabete de Castro Mendonça – em âmbito nacional. Para o conceito de rito, por sua vez, recorreremos a contribuições de outras disciplinas, em especial a partir de Marcel Mauss, Henri Hubert, Richard Schechner, Pierre Bourdieu e Victor Turner.

O Capítulo II, intitulado “*Museus e religiosidades: entre representações e representatividade*” se propõe a apresentar uma conjuntura das perspectivas práticas-atitudinais dos processos de musealização de bens associados à religiosidade analisadas a partir do envolvimento dos agentes desenvolvedores desses processos perante a temática da religiosidade. Nossas perguntas orientadoras para este capítulo são: Focalizando os bens tangíveis, como têm sido conduzidos os processos de musealização de referências culturais associadas à religiosidade? Como o tipo de envolvimento dos agentes desenvolvedores pode ser refletido nos processos de musealização de referências culturais associadas à religiosidade? Como conciliar os dois tipos de envolvimento (agente exterior e agente detentor) nos processos de musealização?

O nosso entendimento é que a identificação do tipo de envolvimento dos agentes – novamente entendidos em sentido ampliado, como pessoas, coletivos e instituições – perante ao tema da religiosidade influencia diretamente as tomadas de decisões relativas aos processos de musealização. Nesse sentido, não poderíamos analisar sob os mesmos critérios pessoas ou instituições cujas propostas atitudinais se originam de referenciais diferentes, por vezes até contrários.

Na escala das pessoas, quais os comprometimentos individuais dos agentes desenvolvedores dos processos de musealização associados à religiosidade? São eles crentes dos sistemas religiosos/de crença cujas referências culturais encontram-se em processo de musealização? Quais os interesses pessoais cosmológicos, religiosos,

filosóficos, profissionais e científicos que afloram no desenvolvimento desses processos de musealização? Em uma escala maior, qual o tipo de instituição em que esse processo de musealização está ocorrendo? Qual a relação dessa instituição com a temática da religiosidade? É importante lembrar que ainda que a pessoa tenha uma postura específica sobre o tema, sua atuação é atravessada pelas políticas da instituição onde ela está desenvolvendo os processos. Entendendo, desde já, que é impossível uma análise que perpassa e atenda a todas perspectivas apontadas por esses questionamentos, nos propusemos a analisar neste capítulo segundo o campo de atuação prática a partir de duas perspectivas de atuação: I) processos de musealização de referências culturais associadas a religiosidade desenvolvidos por *agentes exteriores* aos sistemas religiosos representados; II) processos de musealização de referências culturais associadas a religiosidade desenvolvidos por *agentes detentores*<sup>33</sup> dos sistemas religiosos representados.

Na primeira perspectiva, de maneira geral, identificamos os museus cujo o tratamento para com as referências culturais associadas à religiosidade esteja diretamente ligada ao desenvolvimento de disciplinas científicas, tais como museus de história natural, museus etnográficos, museus históricos e museus de arte etc. Na segunda perspectiva, por sua vez, identificamos os museus cujo o desenvolvimento dos processos de musealização é conduzido pelos próprios detentores, como, por exemplo, os museus diocesanos e os terreiros e templos musealizados.

Tomando também o devido cuidado de não produzir generalizações decorridas do método tipológico<sup>34</sup>, nossa intenção não é apresentar uma polarização das duas perspectivas, entendendo, pois, que há uma sobreposição dessas abordagens. Seja pela tentativa de algumas instituições laicas de promover o diálogo com os detentores, seja por uma atitude que flerta com a postura científica e que está disseminada em alguns museus conduzidos pelos detentores<sup>35</sup>, seja pelas posturas pessoais dos agentes desenvolvedores<sup>36</sup>, há imbricações e atravessamentos entre as propostas conduzidas pelos detentores e as propostas conduzidas pelos agentes externos. Ao propor a análise pelas duas perspectivas, não apresentaremos um panorama histórico dos processos de musealização associados à

---

<sup>33</sup> O sentido de detentores pode ser melhor entendido segundo sua definição dada pela Portaria nº 200 de 18 de maio de 2016: “Detentores – denominação dada às comunidades, grupos, segmentos e coletividades que possuem relação direta com a dinâmica da produção, reprodução de determinado bem cultural imaterial e/ou seus bens culturais associados, e para os quais o bem possui valor referencial, é parte constituinte da sua memória e identidade. Os detentores possuem conhecimentos específicos sobre esses bens culturais e são os principais responsáveis pela sua transmissão para as futuras gerações e continuidade da prática ao longo do tempo.” (IPHAN, 2016).

<sup>34</sup> Me refiro aqui ao método webberiano.

<sup>35</sup> Como por exemplo, poderíamos citar a disseminação da história da arte em museus diocesanos.

<sup>36</sup> Me refiro aqui as pessoas, que mesmo atuando em instituições laicas, carregam consigo seus referenciais éticos e seus pressupostos religiosos.

religiosidade, muito menos um histórico dos museus cuja atuação esteja diretamente ligada ao tema.

Para o desenvolvimento desde capítulo, apresentaremos alguns estudos – não necessariamente circunscritos à museologia – para explorar como os bens associados à religiosidade estão sendo entendidos em contexto teórico. Sempre que possível, intermediaremos com exemplos caros à realidade brasileira das ações de musealização. Dando continuidade as conceituações, durante a análise das perspectivas dos *agentes exteriores* e dos *agentes detentores*, nos dedicaremos criticamente as questões apresentadas pela ótica da *museologia de religião*, em especial as desenvolvidas em âmbito português com autores como Maria Isabel Roque. Concluiremos o capítulo com uma reflexão baseada nos conceitos de *representação (sociais)* e *representatividade*, dialogando com o psicólogo romeno Serge Moscovici.

No Capítulo III, cujo título é “*Perspectivas para a musealização de ritos*” nos debruçaremos sobre aquilo que estamos considerando os novos desafios que o campo da Museologia vem propondo para a musealização de referências culturais associadas à religiosidade. Nos referimos aqui especificamente sobre a musealização do *patrimônio cultural intangível*<sup>37</sup> (PCI), aparato conceitual que nos permite abordar com um repertório maior de metodologias a musealização dos processos religiosos, incluindo, pois, os ritos. As perguntas orientadoras que nos propomos a responder neste capítulo são: Como as políticas públicas de cultura brasileiras tem atendido à diversidade de referências culturais associadas às práticas religiosas? Quais os desafios e potencialidades que podemos identificar nas ações de patrimonialização? Como poderia se dar a musealização de ritos e quais são as suas especificidades?

Vislumbrando respondê-las, iniciaremos o capítulo com a apresentação e análise do nosso entendimento sobre o conceito de *musealização de ritos*, que consiste na tentativa de atender, no contexto dos processos de musealização, os desafios e potencialidades atribuídos às ritualidades. Note-se que não estamos denominado estes processos nem como musealização dos ritos (o que conotaria a escolhas de alguns ritos específicos) nem como “musealização de/dos rituais” (o que poderia representar uma limitação ao domínio da religiosidade – que apesar de ser o nosso foco principal – não consideramos as proposições elencadas neste trabalho como não-aplicáveis a outros domínios).

---

<sup>37</sup> *Patrimônio cultural intangível (PCI)*, *patrimônio imaterial*, *patrimônio intangível* e *patrimônio cultural imaterial* são conceitos que operam em sentido semelhante, sendo o primeiro mais difundido no âmbito da UNESCO e último mais utilizado em contexto brasileiro.



Em seguida, traçaremos um panorama da conformação dessas políticas culturais que orientaram a publicação do Decreto 3.551 de 4 de agosto de 2000<sup>38</sup> - em âmbito brasileiro – e na Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial<sup>39</sup> - em âmbito mundial. Nossa intenção aqui será identificar no desenvolvimento dessas políticas apontamentos conceituais e práticos que auxiliem os processos de musealização. Como elemento de análise, utilizaremos a metodologia do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). Nesta etapa, interpolaremos com exemplos escolhidos dentre os bens registrados pelo Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI). O viés do PCI nos permite não só ampliar nossa abrangência para além das materialidades, mas principalmente contemplar determinados sistemas de crença cuja centralidade simbólica não esteja nas materialidades.

Na parte final deste último capítulo, nos propomos a elaborar um documento que poderá – ou não – ser consultado pelos agentes desenvolvedores dos processos de musealização de referências culturais associadas às experiências religiosas. Atendendo ao nosso objetivo geral desta dissertação, esse produto será pensado como uma sistematização em formato de perguntas/questões que atenderão na forma de subsídios aos agentes musealizadores. Sob nenhuma hipótese, esta *Listagem de Perguntas a serem elaboradas para a musealização de bens culturais associados à religiosidade* (disponível no Apêndice A) visa operar de forma normativa ou diretiva. Nossa intenção é produzir um documento – mas não um manual – que possa ser acionado quando determinado agente se depara diante um desafio relacionado ao processo de musealização.

### **Sobre o percurso: filiações metodológicas**

Para o desenvolvimento desta dissertação, adotaremos uma **metodologia** qualitativa de caráter exploratório com ênfase em uma análise bibliográfica e de “exemplos que estimulem a compreensão” do tema, partindo de Prodanov e Freitas<sup>40</sup>.

Por assumir que há na nossa perspectiva uma tentativa de análise mais horizontal do que vertical, optamos por um estudo multicaso. Entendemos que diante da diversidade das referências culturais, das cosmologias religiosas, dos sistemas culturais e das realidades institucionais dos museus, um único estudo de caso poderia apresentar uma visão tão específica que impossibilitaria nossa tentativa de compilar questionamentos que poderiam ser aplicáveis a outros casos. Então, na medida do possível, nos propusemos a apresentar alguns exemplos que atuem de forma a levantar questionamentos. Contudo, reafirmamos a

---

<sup>38</sup> BRASIL, 2000.

<sup>39</sup> UNESCO, 2003.

<sup>40</sup> PRODANOV; FREITAS, 2013, p. 52

aplicabilidade de estudos de casos aprofundados, tanto para melhor conhecimento das realidades aqui expostas, quanto para a validação ou refutação dos nossos apontamentos.

Durante nosso percurso trabalharemos com o **método** dialético. O nosso entendimento é que os desafios identificados nos processos de musealização de referências culturais associadas à religiosidade decorrem justamente da sucessiva intercorrência de práticas e apropriações que se instauram em camadas. Nesse aspecto, estamos admitindo uma historicidade dos processos no decorrer do tempo que se dá tanto na relação materialidade (problemática mais longeva) e imaterialidade (problemática mais recente), quanto na possibilidade dos detentores conduzirem seus processos de musealização – advento mais recente em relação às ações conduzidas por museus “laicos”. Contudo, nosso objetivo não é fazer um apanhado inteiramente histórico da questão, o que implicaria na utilização de outro método: é assumir que “tudo se transforma”<sup>41</sup>. O método dialético opera mediante a assimilação de que “tudo se relaciona”<sup>42</sup>. Entendemos que tal ideia é instigante, pois nossa análise perpassará por óticas diversas: questões teóricas da Museologia, analogias com conceituações das ciências sociais, exemplificação com casos existentes, levantamento de questionamentos de representação e representatividade, apontamentos sobre ética etc. Portanto, ao adotar uma perspectiva multidimensional, assumir que os elementos analisados estão “todos em relação” poderia se fazer pertinente.

Em igual medida, o método dialético opera valorizando as mudanças provindas das contradições internas. Acreditamos que há no objeto desta dissertação, vários exemplos que podem ser analisados sob tal perspectiva. Muitos dos “desafios” encontrados pelos agentes desenvolvedores dos processos de musealização, inclusive, perpassam pelos entraves atitudinais decorridos dessas contradições.

Embora seja um trabalho pensado no âmbito das questões museológicas, no **proceder metodológico** serão analisadas obras de outros conhecimentos disciplinares provindos da Antropologia, da Sociologia, da Filosofia, da História e até de alguns saberes não necessariamente disciplinares como dos estudos sobre patrimônio cultural, políticas culturais e mitologias. Tais procedimentos metodológicos provindos de disciplinas correlatas podem servir de colaboração aos construtos elaborados dentro do âmbito da Museologia – que se darão em maioria. No decorrer do proceder metodológico, realizaremos o levantamento e análise de dados que serão compostos por trabalhos bibliográficos, códigos deontológicos, aparatos jurídicos (leis, normativas e portarias), documentos patrimoniais (convenções, cartas e recomendações), dossiês e inventários (provindos do INRC). O trabalho será interpenetrado pela apresentação e análise de algumas ações de musealização

---

<sup>41</sup> MARCONI, LAKATOS, 2003, p. 102.

<sup>42</sup> MARCONI, LAKATOS, 2003, p. 102.

de referências culturais associadas à religiosidades que serão utilizadas de forma exemplificativa de forma a produzir a triangulação dos dados.

### **Sobre o ponto de partida: filiações pessoais**

Sob um ponto de vista pessoal, as motivações para a realização deste trabalho se entrecruzam com uma experiência de vida que valoriza o papel da religiosidade. Pesquisar temas ligados à religiosidade sempre configura um desafio para quem é adepto de um determinado sistema de crença religioso e, sobre tal aspecto, achamos essencial deixar claro, desde já, minha vinculação pessoal em relação ao tema.

Sobre esse aspecto, é preciso dizer que sou espírita. O fato de me considerar adepto de um determinado sistema de crença é condição basilar para entender o papel que determinada cosmologia significa para uma pessoa que crê, ainda que essa cosmologia não seja a desenvolvida dentro da minha própria crença. Busco, pois, realizar um exercício de empatia toda vez que alguma ação – que neste caso é a musealização – se coloca de forma a violentar simbolicamente a qualquer cosmologia.

Se por um lado é extremamente difícil – quiçá impossível – nos despir por total de nossas vinculações religiosas, procuro fazer dessa impossibilidade uma potencialidade, buscando dentro dos elementos doutrinários do espiritismo aqueles que contribuem com a realização deste trabalho:

Em primeiro lugar, a cosmologia espírita, assim como muitas outras, preconiza a coexistência com outras cosmologias não-espíritas. Entender a minha cosmologia como “verdadeira” perante as outras com as quais nos depararemos durante o desenvolvimento deste trabalho, por exemplo, seria uma inadequação. Nesse sentido, sob nenhuma hipótese, justificaria um tom acusativo para com outras representações religiosas provenientes de outros sistemas de crença.

Em segundo lugar, o espiritismo não costuma valorizar as materialidades e as ritualidades em suas práticas cotidianas<sup>43</sup>. Nas instituições espíritas não costumam-se ter altares, imagens sacras, paramentos, objetos devocionais etc., bem como não são valorizados – conforme a categoria nativa – os “ritos exteriores”. O que poderia se constituir como um paradoxo, já que estamos desenvolvendo uma dissertação exatamente sobre a musealização das materialidade e ritualidades religiosas, é desfeito justamente pelo entendimento, conforme apontado acima, de que ainda que essas referências não

---

<sup>43</sup> Este é um ponto dúbio, pois ainda que a doutrina espírita veicule uma autoimagem problematizadora das materialidades e das ritualidades, em uma investigação proveniente das ciências humanas e sociais, poderiam ser encontrados objetos valorados, bem como, ritos. Nesse sentido, ver CAVALCANTI, 2008. O entendimento espírita que diz não haver “ritos exteriores” está mais preocupado com o ordenamento e repetição característico dos ritos de outras matrizes religiosas.

representem para mim do mesmo modo como representem para o crente associado aquela cosmologia, isto não significa que eu não ache importante estarmos atentos a possíveis violações simbólicas. Uma outra atitude que deriva do “desinteresse iconoclasta espírita”<sup>44</sup> é um relativo distanciamento pessoal sobre os significados atribuídos por grande parte da materialidade e das práticas rituais aqui analisadas. Do ponto de vista da metodologia científica, esse distanciamento – ainda que pequeno – pode ser profícuo.

Além da filiação religiosa, mas ainda no domínio do interesse pessoal, é preciso ser dito que o interesse pela temática que relaciona a religiosidade com o contexto museal é antigo. Em nosso Trabalho de Conclusão de Curso elaborado para o Bacharelado em Museologia (UNIRIO), intitulado *Musealizando hierofanias: processos de musealização de referências culturais de experiências religiosas*<sup>45</sup> já apresentamos um diálogo entre o domínio da religiosidade e da Museologia. Anteriormente no mesmo ano, em um Trabalho de Conclusão de Curso em Produção Cultural (UFF), *A produção cultural em tempos (des)encantados*,<sup>46</sup> pesquisamos a interface da religiosidade com práticas artísticas e culturais em espaços culturais. Nesses dois trabalhos realizamos nossa primeira aproximação de pesquisa com conceitos como: processos de musealização, referências culturais, hierofanias, religiosidade, experiência religiosa, desencantamento e secularização.

Antes de dar início ao trabalho propriamente dito, gostaríamos de salientar um ponto que consideramos fundamental: do mesmo modo que os sistemas de crença não precisam ser analisados de forma acusativa já que preconizamos a valorização das diferentes cosmologias, também não estamos desenvolvendo tal pesquisa para defender ou justificar determinados comportamentos de alguns sistemas de crença. Não podemos nos esquecer, em nenhum momento de nosso percurso, que as religiosidades – mas sobretudo as institucionalidades religiosas – podem configurar um sistema de propagação de intolerâncias, desrespeitos e violências. É evidente que nosso objeto de preocupação principal nesta dissertação orbita sobre os efeitos da musealização para com os diversos sistemas de crenças. Contudo, não podemos ser ingênuos e desconsiderar que as institucionalidades religiosas atuam de forma a propagar intolerâncias para com outras religiosidades, inclusive por meio da ação da musealização quando são elas próprias seus agentes desenvolvedores. Se estamos preocupados com os desrespeitos promovidos para com os sistemas de crenças, temos o dever de estar atentos aos ataques promovidos pelas institucionalidades religiosas.

---

<sup>44</sup> Palavras minhas e não relativas a doutrina. O sentido iconoclasta aqui utilizado não é de destruição das imagens, mas sim de não-valorização.

<sup>45</sup> GITSIN, 2016b.

<sup>46</sup> GITSIN, 2016a.

Ataques esses que, sobretudo quando se dão para com minorias, podem representar sofisticados sistemas de opressão.

## 1. OS RITOS DE MUSEALIZAÇÃO

### 1.1 A “cosmogonia” da musealização

*Lá vem a Viradouro aí! Meu amor!  
É big-bang, coisa igual eu nunca vi!  
Que esplendor*

*Vem das trevas, tudo pode acontecer  
A noite vira dia, luz de um novo amanhecer!  
Vai, meu verso, buscar a Terra em embrião  
Da poeira do universo  
Desabrocha a natureza em expansão [...]  
Trevas! Luz! A Explosão do Universo  
G.R.E.S. Unidos do Viradouro<sup>47</sup>*

Segundo o *Dicionário básico de filosofia* de Hilton Japiassú e Danilo Marcondes<sup>48</sup>, a palavra *cosmogonia* – derivada do vocábulo grego *kosmogonia* – significa: “teoria sobre a origem do universo, geralmente fundada em lendas ou em mitos e ligada a uma metafísica. Em sua origem designa toda explicação da formação do universo e dos objetos celestes.”

O enredo vitorioso da Unidos do Viradouro de 1997 intitulado *Trevas! Luz! A Explosão do Universo*, de autoria do carnavalesco Joãozinho Trinta<sup>49</sup> (1933-2011), abordava o *big bang*, teoria<sup>50</sup> desenvolvida no âmbito de disciplinas científicas como a física, a matemática e a astronomia para explicar o “surgimento” do universo. Tomando como base a definição de *cosmogonia* de Japiassú e Marcondes, a teoria do *big bang* parece não se adequar a tal definição na medida em que essa aparenta valorizar mais o aspecto mítico (metafísico) em detrimento do que poderia ser entendido por nós como um postulado lógico-científico. Por outro lado, poderíamos dizer que a teoria do *big bang* se constituiria de uma *cosmogonia*, uma vez que “explica a formação do universo”.

“É big-bang, coisa igual eu nunca vi!”<sup>51</sup> A teoria do *big bang*, por constituir-se como um paradigma<sup>52</sup> hegemônico no campo das ciências – sobretudo das ciências exatas ou *hards* – muitas vezes pode representar um vetor de refutações de outras cosmogonias não formuladas

<sup>47</sup> Fragmentos da letra do Samba de Enredo do G.R.E.S. Unidos do Viradouro de 1997 (FERREIRA et al, p1996). Para a letra completa, ver Anexo A.4.

<sup>48</sup> JAPIASSÚ; MARCONDES, 2008, p. 59.

<sup>49</sup> João Clemente Jorge Trinta foi carnavalesco das seguintes escolas de samba: Salgueiro, Beija-Flor, Viradouro, Grande-Rio e Vila Isabel (no Estado do Rio de Janeiro), Peruche e Nenê de Vila Matilde (em São Paulo) e Turunas do Riachuelo (em Juiz de Fora/MG).

<sup>50</sup> A teoria *Big Bang* teve a contribuição de vários pesquisadores, não tendo sido formulada inicialmente com essa denominação. Contribuíram com sua sistematização Georges Lemaître (de forma mais direta) e Albert Einstein, Alexander Friedmann, Willem de Sitter e Edwin Hubble (seja fazendo proposições matemáticas, seja validando tal teoria).

<sup>51</sup> FERREIRA et al, p1996.

<sup>52</sup> Boaventura de Sousa Santos defende em sua obra *Um discurso sobre as ciências* – em diálogo com Thomas Kuhn – que as ciências exatas seriam paradigmáticas, enquanto as ciências e sociais seriam pré-paradigmáticas (SANTOS, 2008, p. 37).

por critérios científicos. Todos os sistemas de crença religiosos – incluindo aqueles por nós abordados neste trabalho –, via de regra, apresentam um suporte em estruturas cosmológicas de pensamento. Em todas essas estruturas, o universo – ou o “mundo” – precisa ser fundado: uma cosmogonia precisa operar. E o sentido de “fundação” aqui não precisa apresentar o mesmo caráter do desenvolvido na teoria do *big bang*. “Fundar o mundo”, para nós, neste momento, representa a sistematização de qualquer estrutura cognoscente que produza um sentido sobre o *cosmos* para uma pessoa ou um coletivo. Não estamos pois, buscando a validação das cosmologias analisadas nem estamos utilizando a categoria de verdade. Trabalharemos apenas com o critério de que se há uma verossimilhança interna para determinadas pessoas ou coletivos, o sistema cosmológico e cosmogônico será validado – seja esse proveniente de uma matriz metafísica, religiosa ou científica. Nesse sentido, é preciso pontuar que nenhuma estrutura/sistema necessariamente precisa dar conta de todos os entes que nós conhecemos e significamos em nossas próprias cosmologias: até porque, embora todos os sistemas cosmológicos busquem uma totalização das coisas<sup>53</sup>, nenhum, por razões ontológicas, é capaz de dar conta dos entes que ele não (re)conhece.

Diante do exposto, é preciso considerar que nosso trabalho se inicia por uma análise que se situa dentro de uma disciplina científica: no caso, a Museologia – representando um viés que não temos como desconsiderar em nossa análise. Uma disciplina científica não opera necessariamente como uma cosmologia; e não opera justamente pela incapacidade gerada do caráter de cientificidade que inviabiliza uma significação do todo a partir de uma única disciplina científica. Todavia, em certa medida, as disciplinas científicas produzem suas crenças, seus conceitos, seus mitos fundacionais, seus ritos, suas interpretações “do real” e suas várias idiosincrasias [epistêmicas] – práticas análogas aquelas desenvolvidas pelos sistemas cosmológicos. Para que uma epistemologia possa operar, é necessária uma articulação entre determinados pressupostos; produzindo assim, uma verossimilhança interna.

Museu; Museologia; Musealização; Musas; *Museión*; *Museália*; Museificação; Museal; Musealizável; Museológico; Museografia; *Musealium*; Musealizado; Musealidade... No caso da Museologia, há um rol de conceitos que precisam estar articulados para produzir uma verossimilhança interna da disciplina – e aqui citamos apenas aqueles cujo radical da palavra se relacionam ao termo “museu”, seja influenciando sua definição, seja derivado por ele.

Em sentido similar, um único conceito específico do campo da Museologia também não pode “fundar um universo”. Ao propormos o título deste item (6.1) como *A “cosmogonia” da musealização*, não estamos considerando a musealização como merecedora, por si só, de

---

<sup>53</sup> Ver verbete “Cosmologia”. JAPIASSÚ; MARCONDES, 2008, p. 59-60.

“sustentar um mundo” – e por isso as aspas em “cosmogonia”. Estamos aqui apenas defendendo seu potencial de organização cognoscente das várias possibilidades teórico-práticas de atuação dentro da Museologia. Conforme veremos em seguida, a musealização apresenta uma tendência a totalização de contemplação atividades práticas nas instituições museus. Isso não significa necessariamente que a *musealização* contempla todas as ações dos processos de desenvolvimento do “fazer museal”, mas significa dizer que dentre as várias possibilidades de atuação prática e formulação teórica, a *musealização* pode contemplar um grande quantitativo de ações. No presente item deste trabalho, buscaremos a “cosmogonia” do [conceito de] *musealização*, o que não se restringe necessariamente a refazer o percurso histórico deste conceito dentro do campo da Museologia, embora contemple assumamos uma historicidade dos processos que permitiram a sistematização, a divulgação, a transformação e a ampliação da aplicabilidade de tal conceito. Neste item, vislumbrando responder a seguinte pergunta: Com quais conceitos de musealização estamos nos relacionando? Note-se, pois, que estamos adotando “conceitos” no plural, entendendo assim que ainda que possa haver complementaridades dentre as propostas dos autores apresentados, a *musealização* não pode ser vista como algo homogêneo e uniforme.

*“Vem das trevas, tudo pode acontecer / A noite vira dia, luz de um novo amanhecer!”<sup>54</sup>*

Na cosmogonia do *big bang*, o todo provém de um único ponto que, mediante uma grande explosão, passa a se expandir, dando origem aos átomos e aos astros. Na cosmogonia grega, a mitologia<sup>55</sup> nos conta que no início existia o deus primordial Caos do qual surgiram os outros deuses. Na concepção judaico-cristã, um deus único é responsável pela criação... E a musealização? De onde ela vem?

Para demarcarmos um ponto específico no espaço-tempo, o conceito *musealização* foi sistematizado<sup>56</sup> pelo museólogo e filósofo tcheco<sup>57</sup> Zbyněk Zbyslav Stránský (1926-2016), figura central no desenvolvimento da Museologia, sendo por vezes considerado como “o pai” da museologia. Segundo Bruno Brulon Soares<sup>58</sup>, Stránský estudou história e filosofia, atuou em museus tchecos e foi um dos fundadores, em 1962, juntamente com Jan Jelínek (1926-2004), do Departamento de Museologia do Museu da Morávia / Universidade J. E. Purkyně<sup>59</sup>

---

<sup>54</sup> FERREIRA et al, p1996.

<sup>55</sup> HESÍODO, 1995.

<sup>56</sup> Conforme veremos em seguida, Stránský não foi o primeiro a utilizá-lo.

<sup>57</sup> Zbyněk Zbyslav Stránský nasceu na então Tchecoslováquia, país que existiu entre 1918 e 1992, com um intervalo durante a Segunda Guerra Mundial.

<sup>58</sup> BRULON SOARES, 2017, p. 405.

<sup>59</sup> Atualmente Universidade de Masaryk.



em Brno (República Tcheca). A fundação do referido departamento, representa o início da história<sup>60</sup>, em âmbito mundial, da museologia enquanto disciplina acadêmica<sup>61</sup>.

“*Muzealizace*” (musealização em tcheco), segundo Václav Rutar<sup>62</sup> e Bruno Brulon<sup>63</sup>, teria sido mais amplamente utilizado por Stránský no final da década de 1970. O termo se constitui de uma apropriação feita pelo museólogo tcheco, provavelmente sob influência das obras dos filósofos Jean Baudrillard (1929-2007), Jean-François Lyotard (1924-1998) e Hermann Lübbe (1926-) e apartir do diálogo com seus interlocutores em Brno<sup>64</sup>. Contudo, seu primeiro uso remonta ao ano de 1972, quando Vilém Hank<sup>65</sup>, companheiro de Stránský no Departamento de Museologia, se utiliza do termo em uma Revista sobre Museologia publicada pelo Museu da Morávia/Universidade J. E. Purkyne, porém com um sentido um pouco diferente daquele que seria praticado por Stránský nos anos subsequentes, porém denotando que o conceito já orbitava na Escola de Brno. Nossa intenção aqui não é estipular o *mito fundacional*<sup>66</sup> da musealização, quiçá da museologia. O exemplo nos é caro justamente para delinear os sentidos atribuídos a musealização não foram os mesmos desde o início; trata-se, pois, de um conceito dinâmico. Nesse sentido, é importante frisar que a disseminação das ideias de Stránský e da Escola de Brno para os outros centros de estudo da museologia não foram exatamente lineares, contribuindo para interpretações outras do conceito, bem como de novas reapropriações.

Antes de apresentarmos o entendimento do museólogo tcheco, é preciso situar sob quais condições tal conceito foi formulado. Durante o desenvolvimento de suas atividades acadêmicas, Stránský, antes de se utilizar do conceito de *musealização*, foi o responsável pela formulação de outros dois conceitos: *museália* e *musealidade*. Tais conceitos contribuíram para dar suporte ao seu entendimento da museologia conforme um estatuto científico, contribuindo para aquilo que poderíamos considerar as primeiras ações para produzir uma iniciação a uma epistemologia para a museologia – ou, segundo as formulações do próprio, uma *metamuseologia*.

---

<sup>60</sup> Evidentemente, não estamos considerando aqui os outros cursos que tinham ênfase nas atividades práticas de museu, como por exemplo a *Ecole du Louvre* (fundada em Paris 1882 e que em 1927 teve criada sua cadeira destinada a *museografia*) ou, em contexto brasileiro, a Escola de Museologia da UNIRIO (que é aberta em 1932 no Rio de Janeiro como Curso de Museus vinculado ao Museu Histórico Nacional, mas que só em 1977 passa a se denominar oficialmente como Curso de Museologia) Ver COREM 2R, 2018. Note-se, pois que o termo “museologia” já era utilizado em 1962 na Escola de Brno.

<sup>61</sup> BRULON SOARES, 2017, p. 405.

<sup>62</sup> RUTAR, 2012, p. 11-12;

<sup>63</sup> BRULON SOARES, 2017, p. 413.

<sup>64</sup> Sobre tal aspecto, ver LUKIC, 2015; MENEZES DE CARVALHO; SCHEINER, 2015.

<sup>65</sup> HANK, 1972 apud RUTAR, 2012, p. 12. Infelizmente não tivemos acesso ao texto de Vilém Hank. Colocaremos aqui, porém, sua referência completa: HANK, Vilém. ‘Herostratos – oder das Museum der Zukunft?’. In: **Muzeologické sešity**. Brno, 1972, No. IV, pp. 90-102.

<sup>66</sup> HALL, 2006, p. 54.

De compreensão mais simples, *musealia* (plural de *musealium*, neologismos com inspiração latina) representa o conjunto de “objetos de museu”. Contudo, conforme nos esclarece o museólogo, antropólogo e professor da Escola de Museologia da UNIRIO, Bruno Brulon<sup>67</sup>, um “objeto de museu” se diferencia de um “objeto no museu”. A diferença entre os dois conceitos estaria de que um “objeto no museu” pode ser definido por um estatuto de localização ou pertença (dentro ou fora do museu, por exemplo), enquanto um “objeto de museu” se refere a um estatuto relacional que é estabelecido a partir de um “valor documental específico” com tal objeto. Para explicitar esse “valor documental específico”, Stránský<sup>68</sup> se utilizou de um outro conceito: *musealidade*.

Mas, afinal, como Zbyněk Z. Stránský entendia/definia a *musealização*? Jan Dolák, abordando o texto *Introduction à l'étude de la muséologie*<sup>69</sup> de autoria do próprio museólogo e filósofo tcheco aponta:

Para Stránský, a musealização é a demonstração da tendência humana de preservar, contra a natureza efêmera e mutável das coisas, segundo seus interesses próprios. A realidade que **adquiriu qualidade museal** é comumente denominada de “patrimônio”. Segundo Stránský, trata-se de uma ideia de certo modo vaga cujo termo aponta para uma apropriação passiva da realidade. A musealização é uma **atitude ativa**. Ela se orienta tanto para o passado quanto para o presente. O resultado da musealização não é a herança, mas o legado. Elementos da memória cultural podem, no futuro, se tornar patrimônio, como nosso legado.<sup>70</sup>

Note-se, pois, que a “aquisição da qualidade museal” é uma das características da musealização. Nesse ponto, há uma crítica as proposições de Stránský que ele próprio teria incorporado em sua obra posteriormente: “a qualidade museal” – leia-se musealidade – não pode ser emanada das coisas nem pode ser adquirida por “geração espontânea”. A qualidade precisa ser atribuída por alguém. Para melhor visualizarmos o que isso impacta nas ações práticas, cito um exemplo: assumir que os objetos detivessem um valor museal *a priori* implicaria em admitir que determinada referência cultural necessariamente precisasse ser musealizada, excluindo assim os sistemas simbólicos de valoração humana que atuam (ou não), levando a musealização. Sabemos que há templos musealizados e templos não musealizados. O que os diferenciam? Para responder segundo a teoria stránskýana: a musealidade atribuída no caso dos templos musealizados. É evidente aqui que nos dois casos, há outros valores operando, em especial os valores de significação religiosa. Mas

<sup>67</sup> BRULON SOARES, 2017, p. 411.

<sup>68</sup> STRÁNSKÝ, 1974 *apud* BRULON SOARES, 2017, p. 412.

<sup>69</sup> STRÁNSKÝ, 1995. No original em francês: “*une expression de la tendance humaine universelle à préserver, contre le changement et la dégradation naturels, les éléments de la réalité objective qui représentent des valeurs culturelles que l’homme, en tant qu’être culturel, a besoin de conserver dans son propre intérêt.*”

<sup>70</sup> DOLÁK, 2017, p. 182, grifo nosso.

apenas por operar com valores atribuídos associados a religiosidade, não significa que para determinado bem/objeto/referência seja atribuído a musealidade.

Importante considerar também que os conceitos apresentados da teoria stránskýana operam em relação, sustentando um aos outros. Incorrendo no risco de simplificar demasiadamente suas formulações teóricas, mas apenas para fins de explicação, poderíamos dizer que a *Equação da Musealização* (Figura 03) operaria da seguinte maneira: para acontecer a musealização é necessária a existência do objeto e da musealidade (enquanto qualidade atribuída ao próprio objeto). O “produto” dessa relação é o musealium (ou musealia).

Figura 03: Equação da Musealização.

$$Objeto_a \times Musealidade_a = Musealium_a$$

$$Musealia = (Musealium_a \times Musealium_b \times Musealium_n \times \dots)$$

Fonte: Elaborada pelo autor a partir das ideias de Stránský.

Dentre as autoras e autores que produziram trabalhos com inflexão teórica para sedimentação da Museologia, muitos se detiveram ao conceito da musealização. Como este é o nosso recorte, pretendemos analisar a produção desses autores com especial ênfase aos momentos em que esses trabalharam com tal conceito.

Zbyněk Zbyslav Stránský, conforme dito, nasceu e produziu seus aportes teóricos na antiga Tchecoslováquia em um contexto geopolítico caracterizado pelo distanciamento entre o Leste Europeu e grande parte do mundo devido à denominada Guerra Fria. Essa constatação, aliada ao fato da produção do filósofo ter se dado majoritariamente em língua tcheca dificultou consideravelmente a difusão de seu pensamento e de seus pares – especialmente nas décadas de 1960 e 1970. Dentre sua produção, uma parcela relativamente pequena se encontra disponível em inglês e outra, ainda menor, em língua portuguesa. As proposições da “Escola de Brno” começaram a se difundir mundialmente no final da década de 1970 e, principalmente, no início da década de 1980 – especialmente motivado pela participação de seus membros no Comitê Internacional de Museologia<sup>71</sup> (ICOFOM) a partir de sua fundação em 1977.

<sup>71</sup> Comitê vinculado ao Conselho Internacional de Museus (ICOM) e fundado durante o período em que Jan Jelinek, companheiro de Stránský em Brno, ocupava a presidência do ICOM.

Em 1980, Klaus Schreiner, proveniente da República Democrática da Alemanha<sup>72</sup>, em seu texto publicado no MuWoP<sup>73</sup> n° 1, ao falar de Stránský, apresenta o seguinte descritivo de sua teoria: “Em sua tese sobre questões metodológicas da documentação do tempo presente Z. Z. Stránský define que o museu é uma instituição documentária que acumula, preserva e comunica os autênticos testemunhos da realidade objetiva”<sup>74</sup>, Conforme veremos nos fragmentos de citação, as ideias de *acumulação* (ou *seleção*), *preservação* e *comunicação* estão presente em muitas das proposições defendidas pelos autores subsequentes.

Um dos teóricos da museologia que detiveram um papel proeminente na disseminação das ideias da museologia do leste europeu foi o holandês Peter van Mensch, que foi estudar na Universidade de Zagreb durante seu doutorado (com conclusão em 1992). Van Mensch, em sua tese, propôs a ideia das “funções museológicas” com a exposição de dois modelos: o “PCR (Preservation-Communication-Research)” e o “CC (Collection Management-Communication)”<sup>75</sup>. Apesar de Peter Van Mensch identificar usos dos modelos anteriormente aos escritos de Stránský – na China (modelo PCR) e no Reino Unido (modelo CC), podemos identificar uma semelhança estrutural do modelo PCR, conciliando as proposições teóricas do autor tcheco com a empiria. A semelhança consiste no fato de que no modelo PCR (ou PPC<sup>76</sup> em português) as etapas da preservação e da comunicação são coincidentes aquelas atribuídas à Stránský – conforme apresentadas por Schreiner no parágrafo anterior. O modelo PCR, dentro do contexto museológico, foi amplamente disseminado, especialmente na década de 1990 e início dos anos 2000 e contribui em demasia para a disseminação do conceito de musealização, mesmo não tematizando exatamente os mesmos termos.

No âmbito da integração promovida pelo ICOFOM, o belga François Mairesse e o francês André Desvallées atuaram de forma a consolidar, ainda que a partir da francofonia, alguns termos que viriam ser fundamentais para a consolidação terminológica do campo mediante a publicação do *Dicionário Enciclopédico de Museologia*. Durante esse processo, os autores revisitaram as contribuições de Stránský e incorporaram-na nos verbetes presentes na obra de referência. O trabalho gerou, ainda, uma obra derivada mais sucinta denominada *Conceitos-Chave da Museologia* que, inclusive, ganhou uma tradução para o

---

<sup>72</sup> Também denominada Alemanha Oriental ou Alemanha Socialista.

<sup>73</sup> MuWoP (na sigla em inglês, *Museological Work Papers*) foi uma publicação organizada pelo ICOFOM que contou com duas edições (1980 e 1981). Tal publicação precedeu o atual *ICOFOM Study Series* (ISS).

<sup>74</sup> SCHREINER, 1980, p. 39. No original: “In his theses on methodological questions of the documentation of the present time Z. Z. Stránský terms the museum a documentary institution that accumulates, preserves, and communicates the authentic testimonies of objective reality.”

<sup>75</sup> VAN MENSCH, 1992. Subitem *Two Models* do Capítulo *Museological functions*. Sem paginação. Disponível em: <<http://vana.muuseum.ee/uploads/files/mensch17.htm>>. Acesso em 10 jun 2018.

<sup>76</sup> PPC: Preservação-Pesquisa-Comunicação.

português. Os fragmentos abaixo são oriundos dessa obra e compõem o verbete “musealização”.

O processo de musealização não consiste meramente na transferência de um objeto para os limites físicos de um museu, como explica Zbyněk Stránský [1995]. Um objeto de museu não é somente um objeto em um museu. Por meio da mudança de contexto e do processo de seleção, de “thesaurização” e de apresentação, opera-se uma mudança do estatuto do objeto. [...] <sup>77</sup>

É por esta razão que a musealização, como processo científico, compreende necessariamente o conjunto das atividades do museu: um trabalho de preservação (seleção, aquisição, gestão, conservação), de pesquisa (e, portanto, de catalogação) e de comunicação (por meio da exposição, das publicações, etc.) ou, segundo outro ponto de vista, das atividades ligadas à seleção, à indexação e à apresentação daquilo que se tornou *musealia*. O trabalho da musealização leva à produção de uma imagem que é um substituto da realidade a partir da qual os objetos foram selecionados. Esse substituto complexo, ou modelo da realidade construído no seio do museu, constitui a musealidade, como um valor específico que emana das coisas musealizadas. A musealização produz a musealidade, valor documental da realidade, mas que não constitui, com efeito, a realidade ela mesma.<sup>78</sup>

Conforme pode ser visto, apesar de Desvallées e Mairesse remeterem ao pensamento de Stránský, o fazem de maneira a introduzir alguns entendimentos próprios. Tal interpretação, associado à experiência de Mensch relatada anteriormente nos possibilita entender que quando o pensamento stránskýano foi disseminado via matriz francesa da museologia, este passou por algumas adaptações, até mesmo simplificações. Na segunda citação acima, por exemplo, os autores desmembram o processo da musealização de maneira a explicitar outros procedimentos que fariam parte da musealização. Note-se ainda, que o modelo PCR de Mensch está sendo utilizado como estruturação do conceito de processo de musealização. A outra matriz apresentada – seleção, indexação/tesaurização<sup>79</sup> e apresentação – remete mais diretamente aos pressupostos de Stránský, cujo trabalho desenvolveu uma teoria específica<sup>80</sup> para cada “etapa”: teoria da seleção, teoria da “tesaurização” e teoria da apresentação.

Em 2009, no âmbito do *ICOFOM Study Series (ISS) 38*<sup>81</sup>, cuja temática discutida fora *Museology – back to basis*<sup>82</sup>, a canadense Lynn Maranda publicou um texto em que o conceito de *musealização* é centralmente analisado. As experiências provenientes da tratativa com

<sup>77</sup> DESVALLÉES; MAIRESSE, 2013, p. 56.

<sup>78</sup> DESVALLÉES; MAIRESSE, 2013, p. 57-58, grifo dos autores)

<sup>79</sup> Embora o termo não tenha equivalentes em português, este se justifica apenas pela tradução literal do termo “theuzarization”, conforme proposto por Stránský. Este é um dos motivos inclusive, pelo qual, em muitas traduções, tenha optado pelo termo “indexação”. No entanto, é importante ressaltar que Stránský não provinha da Ciência da Informação, o que nos permite dizer que o entendimento dele não necessariamente esteja contemplado nas acepções traduzidas para o francês ou para o português.

<sup>80</sup> Sobre este aspecto ver DOLÁK, 2017, p. 183-185.

<sup>81</sup> Publicação do ICOFOM.

<sup>82</sup> Em tradução livre: *Museologia – de volta à(s) base(s)*.

coleções etnográficas enquanto curadora emérita do Museu de Vancouver se fazem evidentes em seu texto, seja nas preocupações elencadas (tais como a coleta de objetos) tanto como nos exemplos escolhidos – em especial aqueles que consideram as comunidades produtoras/detentoras desses objetos. A autora inicia seu texto com a pergunta provocativa: “O que acontece no momento da musealização?”<sup>83</sup> Ao responder sua própria pergunta, Lynn Maranda expõe sua filiação teórica em relação a musealização que pleiteia uma mudança de estado do bem/objeto musealizado que se altera de um “papel funcional” para uma relação de “conhecimento” que passe a ser estabelecida com esse bem/objeto. Nesse ponto, nos posicionamos de maneira um pouco diferente da autora, entendendo que ainda que a posição de Maranda não se demonstre tão radical quanto a de alguns teóricos que caracterizaram a musealização pela “perda da função original”<sup>84</sup>, a empiria nos demonstra que há processos de musealização que não excluem a possibilidade de coexistência entre o “tipo de uso/função original” com a musealização que se dá, inclusive, em âmbito de instituições-museus. No caso de referências culturais associadas à religiosidade, assumir radicalmente a perspectiva de Maranda implicaria em considerar que tais referências, uma vez que musealizadas, passariam a não mais exercer suas funções dentro das cosmologias religiosas. Há objetos musealizados, no entanto, em que sua circularidade votiva não é alterada – caso, por exemplo, dos templos musealizados em que continuam recebendo atividades religiosas.

Por outro lado, o texto de Maranda é extremamente minucioso em explicitar quais as etapas que comporiam o processo de musealização. Tal preocupação de Lynn Maranda representa paradoxalmente, para nós, ao mesmo tempo uma grande virtude e um grande desafio: a virtude consiste em entender que um processo de musealização pode não se reduzir a simplificação das definições que valorizam o modelo PCR; o desafio é que para fugir dessa simplificação, não basta apenas complexificar o “etapismo” que predomina dos modelos e definições de processos de musealização. O etapismo ao qual estamos nos referindo é o entendimento de que há determinadas etapas que devem ser ordenadamente seguidas (por exemplo, seleção/aquisição/documentação/conservação/comunicação etc.) Tal “etapismo” apresenta dois problemas: ele se instaura de forma necessariamente sequencial e ele não respeita as especificidades de cada processo de musealização, seja por esses serem mais complexos, ou mesmo, pelas intencionalidades que ocasionam a supressão de etapas. Um dos perigos do “etapismo” é o estabelecimento de um tipo-ideal que provavelmente não vai encontrar representante na empiria. Sobre esse aspecto, é importante pontuar, não estamos adotando um relativismo extremo que inviabiliza a adoção de modelos, mas sim estamos atentando que a ausência/supressão/omissão de determinada(s) etapa(s)

---

<sup>83</sup> No original: “What is it that happens at the moment of musealization?” MARANDA, 2009, p. 253.

<sup>84</sup> Nesse sentido, poderíamos citar o verbete *Coleção* de Krzysztof Pomian para a Enciclopédia Einaudi (POMIAN, 1984).

pode ser exatamente aquilo que justifica a musealização de determinado bem cultural. Ademais, o processo de musealização de cada bem cultural é dinâmico e sempre está agregando novos procedimentos, seja por meio da pesquisa, seja pela participação em novas exposições, seja até mesmo por alienação por roubo ou furto.

Adentrando na realidade brasileira, desde pelo menos a década de 1980, os museólogos brasileiros começaram a manter um contato mais aproximado com o pensamento stránskýano, com especial destaque para Teresa Scheiner – no Rio de Janeiro – e Waldísia Russio<sup>85</sup> – em São Paulo. Cada uma a sua medida, ambas produziram aportes teóricos no campo da museologia que dialogavam com a teoria que vinha se sistematizando na Europa. Além dessas pioneiras, há um conjunto significativo de brasileiros que mantêm uma relação mais próxima com a obra do filósofo tcheco, podendo citar, por exemplo, os museólogos Bruno Brulon Soares e Luciana Menezes de Carvalho.

No Brasil, um dos grandes pesquisadores sobre a obra de Zbyněk Zbyslav Stránský é o museólogo e professor da Escola de Museologia da UNIRIO Anaildo Baraçal, cuja produção é mais característica dos anos 2000. Em sua dissertação de mestrado defendida no Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio UNIRIO/MAST, Baraçal apresenta um glossário com termos traduzidos para o português da obra de Stránský:

[...] podemos **concluir** que no centro da intenção cognitiva da Museologia [o seu objeto] encontra-se o *processo de musealização da realidade*. Este processo é motivado pelo valor de musealidade, de caráter cultural e memorial. Este valor tem importância de criador da cultura e importância de continuidade para a cultura em geral. Importa, ainda, para a consciência cultural e o conhecimento dos indivíduos e também para toda a sociedade e seus representantes participarem na formação da cultura material [...] <sup>86</sup>

No fragmento de trecho apresentado, é importante frisar, que já é mencionada a ideia de *processo* associado à musealização. Outra consideração que podemos apreender é como, para o pensamento de Stránský, os conceitos de musealidade e musealização estão tautologicamente conectados, sendo o primeiro um tipo de valor/qualidade atribuído(a)<sup>87</sup>. Mas se esses conceitos estão tão intimamente ligados, por que tratamos a musealização separadamente neste trabalho? O fazemos a partir de um entendimento de quando há uma intencionalidade de constituir um processo de musealização, a musealidade já está posta, ou

---

<sup>85</sup> Waldísia Russio, inclusive, foi uma das autoras que escreveram no MuWoP nº2 em 1981, o que nos permite estabelecer uma relação de suas proposições teóricas para aquilo que vinha sendo discutido no leste europeu.

<sup>86</sup> STRÁNSKÝ apud BARAÇAL, 2008, p. 79, grifo de Baraçal.

<sup>87</sup> Em uma primeira proposição conceitual, Stránský entendia a musealidade como um valor “inerente” ao objeto.

seja, nesse domínio, já um conjunto de valores atribuídos que permitem a implementação do processo de musealização.

No contexto paulista, as contribuições da professora Marília Xavier Cury demonstram aproximações compassadas com o pensamento estrangeiro. Desde o seu amplamente difundido texto intitulado *Museu, filho de Orfeu, e musealização*<sup>88</sup>, a autora se debruça sobre os processos de musealização. Em seu livro *Exposição: concepção, montagem e avaliação* a temática também é explorada, inclusive com o seguinte trecho: “Em síntese, entende-se o termo musealização como uma série de ações sobre os objetos, quais sejam: aquisição, pesquisa, conservação, documentação e comunicação”<sup>89</sup>. Nas duas obras, a autora explora bastante o domínio da comunicação, vertente essa que está mais diretamente ligada as temáticas de pesquisa de Cury, em especial a pesquisa de recepção.

A museóloga e cientista da informação Diana Farjalla Correia Lima, no contexto carioca, também se detém de forma pormenorizada sobre os processos de musealização em sua produção bibliográfica. A professora enfatiza em uma de suas definições de processo de musealização a importância da documentação (aplicada a museus) nas etapas do processo:

Em razão disso, desenvolveram-se atividades que, refletindo a ideia ampla da Preservação, fizeram-se calcadas em grandes linhas vinculadas aos seguintes procedimentos: a seleção dos bens; a documentação realizando de imediato o registro, ou seja, a inscrição formal no regime de tutela/custódia administrativa (simbólica, a exemplo da Lista do Patrimônio Mundial) e iniciando o primeiro passo da catalogação, que descreve pormenorizadamente cada item patrimonializado/ musealizado; o ato de assegurar a permanência (manutenção física) pela intervenção da conservação preventiva e pela restauração, quando necessário. E, ainda, complementado o elenco destas ações de gestão patrimonial e museológica, realizaram outras práticas inerentes tanto a características específicas das categorias e tipologias dos bens quanto às normas que orientam as decisões da institucionalização, cujo pano de fundo é o propósito do benefício social, que, no assunto em pauta, tem como destinatário os grupos de cidadãos, os usufrutuários dos bens do Patrimônio (musealizável) ou do Patrimônio musealizado.<sup>90</sup>

Em outra publicação<sup>91</sup>, Diana Lima aborda a musealização para além das etapas que comporiam tal processo. Nesse texto, a perspectiva é dos valores – que compõem a musealidade – presentes no processo de musealização. A preocupação da autora com o conceito de processo de musealização também se deve por sua pesquisa abordar a terminologia específica do campo museológico, sendo esse conceito um dos seus “expoentes”. A perspectiva apontada pela autora sustenta uma outra forma de abordagem

---

<sup>88</sup> CURY, 1999.

<sup>89</sup> CURY, 2005, p. 26

<sup>90</sup> LIMA, 2012, p. 45-46

<sup>91</sup> LIMA, 2013/p2014.



dos processos de musealização que considera mais as atribuições de valores envolvidas do que as etapas. Evidentemente, apenas considerar os sistemas de valorações seria demasiado parcial e não responderia as demandas práticas envolvidas no processo. Contudo, entender por que determinadas referências culturais são valoradas enquanto outras similares não o são, nos leva a definir mais adequadamente os procedimentos que precisamos adotar para aquelas referências. Exemplificando com o universo de referências culturais religiosas, poderíamos dizer que os motivos pelos quais dada referência é musealizada implicam nas ações destinadas para aquele bem: se uma referência é musealizada por um critério de excepcionalidade (p. ex. é um único objeto de culto que possibilita expressar uma determinada ideia), invariavelmente aquela referência vai receber um tipo de atenção específica durante seu processo de musealização. As valorações envolvidas durante os processos de musealização – e que compõem a musealidade – estão contemplados na *teoria da seleção*<sup>92</sup> apresentada por Stránský.

Ainda em âmbito brasileiro, nós conseguimos também encontrar usos do conceito musealização em interface com outros campos de conhecimento. Apenas para citar dois exemplos importantes, poderíamos incluir o pensamento de duas pesquisadoras: a professora do MAE/USP<sup>93</sup> Maria Cristina Oliveira Bruno - que aplica de forma muito profícua o conceito de musealização ao campo da arqueologia<sup>94</sup> a partir de uma filiação de pensamento que remete a também museóloga Waldísia Rússio Camargo Guarnieri; e a museóloga Maria Lúcia N. M. Loureiro – que conjuga a museologia com a ciência da informação, por meio da musealização:

A musealização consiste em um conjunto de processos seletivos de caráter info-comunicacional baseados na agregação de valores a coisas de diferentes naturezas às quais é *atribuída a função de documento*, e que por esse motivo tornam-se objeto de preservação e divulgação. Tais processos, que têm no museu seu caso privilegiado, exprimem na prática a crença na possibilidade de constituição de uma síntese a partir da seleção, ordenação e classificação de elementos que, reunidos em um sistema coerente, representarão uma realidade necessariamente maior e mais complexa.<sup>95</sup>

Ao atribuir ao bem musealizado a função de documento<sup>96</sup>, a partir da proposição de Loureiro descrita acima, faz-se possível a adoção de um conjunto significativo de procedimentos técnicos sobre os quais a Ciência da Informação está habituada a agir. Se

<sup>92</sup> Sobre esse aspecto, ver DOLAK, 2017, p. 183.

<sup>93</sup> Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo.

<sup>94</sup> BRUNO, 2014, p. 7-8.

<sup>95</sup> LOUREIRO, 2012, p. 204-205, grifo nosso.

<sup>96</sup> A ideia de trabalhar um valor documental para a musealização já aparece, em certa medida, na obra de Stránský. Ulpiano Bezerra T. de Meneses, em seu texto, *A cultura material no estudo das sociedades antigas* (MENESES, 1983) aborda a tratativa de objetos materiais como documentos, inclusive em contexto museal.

relembrarmos a perspectiva bourdieusiana da Teoria dos Campos, contudo, isto poderia representar um tensionamento entre a Museologia e a Ciência da Informação. Do mesmo modo, a aplicação da musealização para fins exclusivamente operacionais – como poderia se dar na aplicação pela arqueologia<sup>97</sup> ou por outra disciplina pertencente às ciências humanas, também poderia representar um não aproveitamento total das potencialidades conceituais da perspectiva da musealização de maneira a restringir à um uso apenas prático. Os exemplos nos são válidos para compreender que, embora a musealização seja um processo visceralmente ligado a Museologia, outras disciplinas também podem fazer uso destes processos; seja contribuindo na agência dos processos de musealização, seja no desenvolvimento de pesquisas que abordam etapas da musealização ou o acervo musealizados. Nesse sentido, musealizar também é permitir apropriações e significações por outras disciplinas, constituindo bens musealizados que Brulon Soares<sup>98</sup> categorizou como *objetos-devir*. No caso da religiosidade, entender os bens musealizados como *devires* assume outras duas potencialidades: representar para o domínio da religiosidade objetos que são categorizados quase exclusivamente sob construtos científicos; e assumir que um mesmo objeto pode ser considerado sagrado para duas ou mais cosmologias distintas.

Diante das várias perspectivas sobre o conceito de musealização aqui expostas, qual seria o nosso entendimento para tal conceito? Primeiramente, optaremos por adotar o termo *processos de musealização*. Tal opção preconiza um duplo entendimento do sentido plural de “processos”: tratam-se de processos porque se dão de maneira diferente para cada referência a ser musealizada; e **processos** contempla a ideia de que podem ser vários os procedimentos adotados para cada uma referências. Quando adotamos uma definição etapista de musealização, isso implica assumir que há um conjunto definido de procedimentos que devem ser seguidos para todas as referências. Nosso entendimento é que entender os processos como potenciais permite assumir a **musealização como uma plataforma** de procedimentos que podem ser acionados conforme a realidade específica: da referência cultural, dos agentes condutores da musealização, da instituição onde ela se dá e dos detentores aos quais as referências pertencem. Para fins ilustrativos, alguns procedimentos como a coleta (e as ações necessárias à tal etapa), a restauração, a utilização em exposições e outras são procedimentos que não são comuns a todos os processos de musealização. Entender a musealização como uma plataforma **não-etapista**, permite-nos adequar as necessidades específicas com procedimentos **sequenciais ou não-sequenciais**, respondendo aos desafios e explorando as potencialidades.

---

<sup>97</sup> Não é, contudo, por exemplo, o caso da aplicação feita por Maria Cristina Bruno.

<sup>98</sup> BRULON SOARES, 2015.

De um ponto de vista ainda mais inclusivo, entendemos os *processos de musealização* como procedimentos **formalmente coordenados ou informalmente coordenados**. Embora assumamos que os espaços formais dos museus sejam os lugares que tradicionalmente tenham desenvolvido os processos de musealização, nosso entendimento da musealização é que essa pode ser desenvolvida de forma menos estruturadas. Existe uma tendência na abordagem etapista que critica os processos de musealização menos formais, transformando as etapas em critérios de validação da musealização. Ainda que consideremos que os vários procedimentos acrescentam “camadas de valoração”, não concordamos que se faz necessário um *checklist* de procedimentos para dar uma referência como musealizada. Criar sistemas de validação em relação a musealização implica em privilegiar instituições mais estruturadas em detrimento de instituições menos formais. Em instituições que são geridas pelos próprios detentores (como por exemplo determinados museus comunitários), as intencionalidades dos *processos de musealização* podem corresponder a critérios diferentes daqueles adotados em instituições ligadas a determinadas disciplinas científicas (como por exemplo os museus de história natural). Nos primeiros casos, as intencionalidades podem demandar procedimentos que são ativados conforme a demanda mais imediata, ou seja, informalmente coordenada. Criticar tais ativações, nesse sentido, significa preterir as práticas museais menos estruturadas em detrimento das grandes institucionalidades, criando uma distinção de tratamento que não deveria ser retratada na teoria da musealização.

Em caráter central no desenvolvimento deste trabalho, entendemos que os *processos de musealização não se limitam aos objetos materiais*, mas sim podem ser desenvolvidos para com referências culturais intangíveis. Inclusive, para esse conjunto de referências a musealização pode tanto potencializar as ações de patrimonialização, conforme nos aponta Elizabete de Castro Mendonça<sup>99</sup>, como contemplar sistemas culturais desprivilegiados socialmente.

Entendemos ainda que os *processos de musealização geram um produto*<sup>100</sup> que pode ser denominado como referência cultural musealizada, objeto musealizado, objeto museológico<sup>101</sup>, objeto de museu, bem musealizado, bem cultural musealizado, documento, museália/musealium. Os *processos de musealização*, portanto, **geram uma transformação** no modo como se apreende a referência cultural que é acionada com a musealidade. Tal transformação **pode ou não contemplar um deslocamento físico da referência cultural** (musealização *in situ* ou musealização *ex situ*); **pode ou não representar uma alteração da**

---

<sup>99</sup> MENDONÇA, 2015.

<sup>100</sup> Pensamos a palavra produto mais no sentido matemático como resultado da multiplicação do que econômico ou dos bens de produção.

<sup>101</sup> Embora o termo *objeto museológico* seja utilizado nesse sentido, não nos filiamos a tal utilização. Ver Nota de Rodapé nº 12.

**tutela ou propriedade da referência cultural** – uma vez que não necessariamente a referência passa a ser propriedade da instituição; **pode ou não manter a “função original” da referência cultural**, agregando assim novas funções (museais, documentais, comunicacionais, de testemunho etc.); e **pode ou não se dar em museus**<sup>102</sup>, podendo ser desenvolvida em instituições análogas cujo valor de musealidade pode ser interessante para o desenvolvimento de suas atividades.

Por fim, consideramos que os *processos de musealização são findáveis*. Entendemos que quando se objetiva musealizar algo, não se costuma vislumbrar a possibilidade da musealização se encerrar. Geralmente, a valoração de musealidade é atribuída por critérios como a vontade de memorar, a necessidade de lembrar, a intencionalidade de produzir discursos vários, a demanda de produzir registros sobre algo e por vários outros motivos. Contudo, por muitas vezes, a musealidade se dissolve. Seja pelo esquecimento, seja pelos silenciamentos, seja pela alienação dos bens (por roubo, por furto, por dano físico...), seja por dissociação da informação sobre a referência cultural ou seja por qualquer outro motivo, os *processos de musealização* podem se encerrar. Podendo, contudo, ser reiniciados em qualquer tempo. É claro que em uma referência cultural que se aliena, não se precisa encerrar a valoração museal – que pode continuar atuando, por exemplo, pelos registros informacionais existentes sobre a referência cultural. Mas, quando nenhuma relação de musealidade se constitui na instituição, a musealização se encerra, pois não há musealidade sem musealização e musealização sem musealidade. Os *processos de musealização*, nesse sentido, (re)produzem a musealidade.

## 1.2 Ritos, ritos de instituição, ritos mágicos, ritos de musealização

Na medida em que buscávamos entender as matrizes de pensamento dentro da Museologia que contribuíram para o desenvolvimento do conceito de *musealização* e, diante de nossa intenção de contemplar as práticas intangíveis em nossa análise, nos deparamos com o conceito de *rito*. Em um primeiro momento, intentávamos delinear com este conceito um conjunto de processos que pudessem colaborar na abordagem das práticas intangíveis ligadas à religiosidade. Conforme fomos avançando no estudo do conceito de *rito*<sup>103</sup>, duas proposições nos foram suscitadas: a primeira – a ser explorada no Capítulo III – aponta que não há no espectro dos ritos uma estrutura única e universal que pudesse ser acionada para

<sup>102</sup> Tal ideia será melhor desenvolvida no Capítulo IV.

<sup>103</sup> Neste ponto colaboraram as discussões e bibliografias desempenhadas nas disciplinas Seminário em Museu e Museologia I (2017.2) ministrada pelo Prof.º Dr.º Bruno Brulon no Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio (UNIRIO/MAST) e Rituais, Jogos, Performances, Simbolismo (2018.1, em andamento) ministrada pela Prof.ª Dr.ª Renata de Castro Menezes no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (MN/UFRJ), curso que pude assistir como ouvinte.

contribuir com os processos de musealização de ritualidades; a segunda – a ser abordada neste subitem – é que a própria ideia de musealização poderia ser pensada como um rito.

Entender a musealização como um rito, em alguma medida, é assumir uma chave interpretativa que produz uma analogia e que não necessariamente contribui para um desenvolvimento de uma epistemologia da Museologia – ou uma “metamuseologia”, nos termos stránkýanos. Contudo, segundo nosso entendimento, analisar a musealização sob a ótica de um conceito que é muito trabalhado por uma outra disciplina – a Antropologia, pode contribuir para explorarmos outros olhares semiexteriores para uma ação que é cotidianamente praticada por “nós” – agentes que se relacionam com os processos de musealização. É preciso pontuar aqui que, de modo algum, estaremos nos propondo a produzir uma antropologia, mas apenas estaremos fazendo um uso instrumental de um conceito que é amplamente estudado no âmbito desta disciplina coirmã. Justamente por isso, também não estaremos buscando produzir uma validação etnográfica para o uso deste conceito. Nosso exercício aqui se propõe a abordar alguns questionamentos que se instauram no desenvolvimento do estudo dos ritos, estendendo-os ao domínio dos processos de musealização. Nesse sentido, nos perguntaremos durante o desenvolvimento deste subitem: quais os ganhos conceituais para o campo da Museologia podemos ter com o entendimento da *musealização* como um *rito*? Como se estruturariam os *ritos de musealização*?

Como primeira medida, especialmente por transitarmos em uma zona de interseção entre disciplinas, vislumbrávamos partir de uma definição de rito para escorar nossa analogia. No entanto, ao nos depararmos com algumas considerações da antropóloga brasileira Mariza Peirano, optamos por não mais buscar uma definição de *rito* pré-dada. Peirano, ao dialogar com seus interlocutores da Antropologia, defende que “[...] não compete[ria] aos antropólogos definir o que são rituais”<sup>104</sup> nem trabalha com a “[separação] em termos absolutos, [do] que é ritual do que não é ritual”<sup>105</sup>. A antropóloga entende que a diferenciação daquilo que pode ser entendido como ritual precisa ser dado pelos agentes analisados na etnografia, ou seja, a autora preconiza que o ritual deve ser definido enquanto categoria *nativa*. Em termos práticos, caberia aos etnografados assinalar quando é ritual [e quando não é] e o que seria ritual [bem como o que não seria]. Sobre esse aspecto, instaura-se o nosso primeiro elemento associativo com a musealização: seguindo a proposição de Mariza Peirano, seria preciso considerar que “nós”, agentes que nos relacionamos com a musealização, a entendemos como “algo” – uma ação, um conjunto de processos, um discurso – que integra o cotidiano, mas que, em alguma medida, também representa uma suspensão desse cotidiano. Caberia a “nós”, em nossa categoria *nativa*, assumir que a musealização pode ser percebida como algo que “suspende

---

<sup>104</sup> PEIRANO, 2002, p. 8.

<sup>105</sup> PEIRANO, 2006, p. 10.

o cotidiano”, ou seja, como um rito. Não entendemos aqui, todavia, que a definição de rito seja uma contraposição ao cotidiano; mas sim que a ideia de rito configure como um estado-outro<sup>106</sup> de articulação e interação social. No caso da musealização, acreditamos que essa ideia de diferenciação da normalidade seja mais facilmente percebida do que em alguns rituais menos rígidos (como jogos ou rituais processionais); nos referimos especificamente aqui à possibilidade dada pela atribuição da musealidade que ativa a musealização (e é ativada por ela) e que instaura um estado-outro na relação agente-referência cultural musealizada. Em outras palavras, a atribuição da qualidade museal já se configuraria como a instauração de um estado-outro; é nesta possibilidade de entendimento que fundamentamos a validade de nosso argumento.

Contudo, embora tenhamos optado por não definir de todo “rito” e “ritual”, podemos traçar um espectro de alguns elementos que tais conceitos articulam. Serão estes elementos que servirão de meio comparativo para articularmos *rito* e *musealização*. De início, é preciso considerar um importante aspecto da bibliografia que se depara com o estudo dos ritos ou que se utiliza dos ritos como substratos etnográficos. Na absoluta maioria dos casos, os ritos analisados tem como figuras centrais os *entes-pessoas* ou, em muito menos casos, os animais<sup>107</sup>. Por sua vez, os processos de musealização costumam abordar mais diretamente os *entes-coisas*, sobretudo do espectro das materialidades. Uma vez que estamos utilizando o conceito de rito para pensar a musealização, uma acomodação metodológica precisa ser operada. Entendemos, porém que tal adequação não inviabiliza nossa analogia pelos seguintes motivos: a) embora possam se dar em *entes-coisas*, os *processos de musealização* são sempre conduzidos por *entes-pessoas* – o que permite deslocar a análise das materialidades para as ritualidades ativadas durante o processo de musealização; e b) a predominância das materialidades não inviabiliza a musealização de práticas (patrimônio imaterial), de lugares (templos, parques, territórios) e até mesmo de pessoas (biografias, hagiografias), o que recolocaria assim os *entes-pessoas* em uma posição central.

Em seguida é preciso considerar que os ritos não se circunscrevem somente ao domínio religioso. Embora saibamos que há um contingente significativo de ritualidades por quais a esfera religiosa se desenvolve, os ritos estão disseminados em várias atividades do nosso cotidiano. Sobre esse aspecto, Richard Schechner (1934-), um dos pioneiros dos estudos da performance e um dos responsáveis por articular o conceito de rito ao conceito de performance, escreve:

Muitas pessoas identificam o ritual com as práticas religiosas. Na religião, rituais dão forma ao sagrado, comunicam a doutrina e moldam indivíduos

---

<sup>106</sup> Para qualificar tal estado-outro, poderíamos acionar os adjetivos utilizados por Mariza Peirano: “peculiar, distinto, específico”. (PEIRANO, 2006, p. 10)

<sup>107</sup> Cf. SCHECHNER, 2012, p. 58.

dentro de comunidades. Se pessoas decretam a maioria dos rituais seculares da vida cotidiana, dificilmente notam o que estão fazendo (na vida diária, é difícil distinguir entre “ritual”, “hábito” e “rotina”); porém, rituais religiosos são claramente marcados. Nós sabemos quando os performamos.<sup>108</sup>

Na mesma publicação, Schechner apresenta uma diferenciação entre rituais sagrados e rituais seculares para depois demonstrar, inclusive, que as fronteiras entre ambos podem ser bastante fluídas. É importante considerar que o nosso interesse inicial pelas ritualidades proveio do fato desta pesquisa ter como temática a musealização de referências culturais relacionadas à religiosidade, ou seja, no âmbito dos rituais sagrados. Contudo, ao aprofundarmos nas discussões específicas sobre os ritos, pudemos ampliar nossa janela de alcance<sup>109</sup>. Mas no que contribuiria, para apreensão do conceito de musealização, o fato dos ritos não se limitarem ao domínio religioso? A ampliação da aplicabilidade do conceito de rito para ações cotidianas nos permite considerar como elegíveis para os processos de musealização as práticas do dia-a-dia e as formas de interação social cotidiana, como as relações de trabalho, de relacionamento pessoal, de lazer, de entretenimento, portanto, de sociabilidade.

Em termos formais, os ritos se performatizam de variadas maneiras. O antropólogo escocês Victor Turner (1920-1983), cuja produção etnográfica se deteve centralmente na descrição e análise dos ritos, apresenta na introdução de seu livro *A floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*<sup>110</sup> dois tipos de rituais específicos identificados na sociedade na qual o antropólogo realizou sua etnografia: os *rituais de crises de vida*<sup>111</sup> – que se relacionam com a demarcação da transição de fases da vida ou de mudança de *status* social (que contemplam as cerimônias de iniciação e as cerimônias funerárias, segundo a classificação de Turner); e os *rituais de aflição*<sup>112</sup> – que abordam as relações dos Ndembu com os “espíritos mortos” próximos que podem causar má sorte na caça, problemas reprodutivos femininos e adoecimentos (demandando cultos de caça, cultos de fertilidade de mulheres e cultos curativos). Em maior ou menor medida, todos os ritos listados por Turner apresentam correlatos em outras sociedades, não representando, obviamente, toda a diversidade de ritos existentes. Em nosso contexto urbano brasileiro, apenas para fins de exemplificação, há cerimônias de iniciação e de mudança social (batizados, barmitzás, festas de 15 anos, formaturas, ordenações etc.), cerimônias funerárias (velórios, enterros, cremação etc.) e

---

<sup>108</sup> SCHECHNER, 2012, p. 50.

<sup>109</sup> Como consequência dessa ampliação, a *musealização de ritos* – que será desenvolvida por nós no Capítulo III – não precisaria estar circunscrita à esfera religiosa, muito embora tenhamos adotado essa esfera como recorte metodológico.

<sup>110</sup> TURNER, 2005.

<sup>111</sup> TURNER, 2005, p. 35-38.

<sup>112</sup> TURNER, 2005, p. 38-45.

cultos associados a atividades laborais ou que intentam a cura para determinadas enfermidades – mais comuns em contexto religiosos. Em igual medida, os *processos de musealização* também podem se apresentar de maneira diversa quanto a sua forma, que podem variar consideravelmente em níveis de detalhamento exigidos pelas instituições onde se dão. Em alguns casos, o simples “estar na instituição” pode ser configurado para a instituição como musealização; em outros, são necessárias as ativações muito mais *processos* (como, por exemplo, ações ligadas a documentação ou a exposição). Nesse ponto, é importante considerar que referências culturais diferentes demandam *processos* diferentes, compondo um amplo espectro relativo a forma da musealização. Tais considerações nos convidam a considerar que não precisaríamos nos esforçar para estabelecer modelos diretivos e prescritivos da estrutura da musealização. É neste sentido que pensamos os *processos de musealização* enquanto plataformas adaptáveis (conforme item 6.1).

Uma característica/estrutura importante nos ritos – e que Richard Schechner<sup>113</sup> conceitua como espaço-tempo ritual – é a espacialidade e temporalidade necessária para o desenvolvimento dos ritos. Nesse ponto, podemos considerar tanto que os ritos demandam um espaço-tempo propício para suas realizações (um lugar ou um período do calendário, por exemplo) quanto que os ritos produzem um espaço-tempo específico – há uma espacialização para as atividades rituais e instaura-se uma temporalidade específica. Relacionando com o domínio da musealização, essa característica do rito nos aponta dois questionamentos oportunos, sendo um relativo a espacialidade e outro a temporalidade: I) teriam os processos de musealização um lugar ideal para o seu desenvolvimento?; II) quando começam e terminam os processos de musealização? Cientes de não poder encerrar a complexidade destas questões neste momento, permitamos apenas considerar que responder a essas perguntas implica em atender, respectivamente, a duas importantes lacunas na teoria vinculada a musealização: a primeira problematiza a exclusividade – ou o privilégio – dos museus como lugares desenvolvedores dos processos de musealização; e a segunda reflete sobre o que viria primeiro entre musealização e musealidade, bem como intenta questionar a finitude dos processos de musealização<sup>114</sup>.

Uma outra estrutura presente nos rituais e que foi muito explorada pelos antropólogos ligados a Escola de Manchester<sup>115</sup> (por exemplo Max Gluckman e Victor Turner) é o entendimento do rito a partir dos conflitos por ele gerado. Entender os ritos como um suporte que instaura – temporariamente ou não – posições assimétricas na sociedade, mediante a reprodução da relação consenso/discenso, também pode encontrar similares nos processos

---

<sup>113</sup> SCHECHNER, 2012, p. 70.

<sup>114</sup> Sobre esse aspecto, acreditamos sim que esse possa ser findável, conforme defendido no item 1.1 deste trabalho.

<sup>115</sup> Sobre esse aspecto, ver VALERI, 1994, p. 333-337.



de musealização. Nesse sentido, é preciso reconhecer nessas ações que veiculam posições conflitantes: entre os próprios agentes que desenvolvem a musealização, entre os agentes e os detentores das referências musealizadas, entre a instituição e seu público usuário e até entre diferentes apreensões do público para com as referências musealizadas. No caso específico das referências associadas à religiosidade, os conflitos gerados representam uma importante justificativa para a nossa realização deste trabalho. Representar o “outro” por meio de ritos de instituição da musealização – conforme veremos mais adiante – é, sobretudo, a instalação e a reprodução de assimetrias que invariavelmente produzem conflitos e tensionamentos.

Para o desenvolvimento do entendimento dos *ritos de musealização*, partimos inicialmente da proposição do filósofo e sociólogo francês Pierre Bourdieu sobre o conceito de *ritos de instituição*. Em sua obra *Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques* (1982)<sup>116</sup>, ao dialogar com a obra *How to do things with words*<sup>117</sup> de John L. Austin, Bourdieu define e desenvolve os ritos de instituição dentro de um contexto de uma obra bibliográfica que tem como mote a análise do advento da linguagem como estratégia de desenvolvimento de poder mediante aquilo que é falado – o discurso – mas também pelo o entendimento de quem tem autoridade para falar. Tal consideração se faz importante pois pontua que os ritos de instituição, no contexto dessa obra, não se apresentam como o objeto principal de análise, atuando pois, como um marcador importante das constituições de autoridade que são necessárias para os processos comunicacionais. Uma vez que as trocas simbólicas perpassam necessariamente pela linguagem, a obra supracitada de Bourdieu se faz profícua para nossa análise, pois enfatiza a centralidade da análise dos instrumentos discursivos para o desenvolvimento dos processos sociais.

Ao apresentar seu conceito de ritos de instituição, Bourdieu o faz de maneira a criticar os estudiosos da linguagem que pautam suas análises mais nos termos e estruturas linguísticas do nos enunciadores. O intuito bourdiesiano é atentar para a autoridade de quem fala, ou seja, a análise da legitimidade socialmente partilhada do agente que produz o discurso. É dentro desse contexto que o sociólogo francês propõe e analisa os conceitos de *nomeação* – que são os atos pelos quais a linguagem se constitui – e os *ritos de instituição* de quem fala, e, por conseguinte, de quem age, pois que esses se configuram como uma maneira específica de validação social da autoridade. Em relação a validação social da autoridade, Bourdieu afirma que:

[...] os agentes detêm um poder proporcional a seu capital simbólico, ou seja, ao reconhecimento que recebem de um grupo: a autoridade que funda a

---

<sup>116</sup> Editada no Brasil pela Edusp com o título ‘A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer’ (BOURDIEU, 2008), versão esta que utilizamos para o desenvolvimento deste trabalho.

<sup>117</sup> AUSTIN, 1962.

eficácia performativa do discurso é um *percipi*, um ser conhecido e reconhecido, que permite impor um *percipere*, ou melhor, de se impor como se estivesse impondo oficialmente, perante todos e em nome de todos, o consenso sobre o sentido do mundo social que funda o senso comum.<sup>118</sup>

Note-se que ao parametrizar os níveis de *autoridade*, Pierre Bourdieu se utiliza do conceito de *capital simbólico*, proposto por ele próprio em obras anteriores. Na citação apresentada, é possível estabelecer uma relação de proporcionalidade direta entre o nível de autoridade segundo o quantitativo de capital acumulado via validação social.

Analisando as considerações de Pierre Bourdieu sobre os ritos de instituição, fica evidente especificamente para esse aspecto, a influência da obra dos também franceses Marcel Mauss<sup>119</sup> e Henri Hubert. Isto se dá pela reiterada comparação dos ritos de instituição a partir da teoria da magia social que teve em Mauss um importante contribuinte. Bourdieu afirma que “a instituição é um ato de magia social capaz de criar a *diferença ex nihilo*, ou então, como é o caso mais frequente, de explorar de alguma maneira as diferenças preexistentes”<sup>120</sup>. A ideia de diferença é fundamental para o entendimento da argumentação bourdiesiana, pois demarca a existência de um limite que se dá a partir do desenvolvimento dos ritos de instituição. O sociólogo e filósofo francês exemplifica tal limite com as passagens sociais que se dão nos ritos de passagem. Tal limite demarcaria, nesses casos, os agentes que passariam a deter (ou não) a autoridade necessária em determinado contexto social. Em outras palavras, os ritos de instituição demarcam uma mudança de status do ente que se dá assim que o rito termina. Voltaremos mais à frente ao tema, quando compararmos os ritos de instituição com a musealização.

Ao analisarmos os ritos de instituição sob o marcador da teoria de Mauss e Hubert, podemos assimilar melhor o sentido proposto por Bourdieu, uma vez que é possível identificar a matriz dos termos e conceitos utilizados pelo terceiro autor. Mauss e Hubert propuseram que “a magia compreende os atos, os agentes e as representações”<sup>121</sup>. Para o desenvolvimento de sua teoria, ao explicar cada um dos três elementos, os autores pontuam:

[...] chamamos de *mágico* o indivíduo que efetua atos mágicos, mesmo quando não é um profissional; chamamos *representações mágicas* as ideias e as crenças que correspondem aos atos mágicos; quanto aos atos, em relação aos quais definimos os outros elementos da magia, chamamo-los *ritos mágicos*.<sup>122</sup>

---

<sup>118</sup> BOURDIEU, 2008, p. 82

<sup>119</sup> Nesse contexto, faz-se importante lembrar que algumas obras de Marcel Mauss foram editadas por Pierre Bourdieu, o que poderia endossar uma influência da matriz de pensamento do primeiro na obra do segundo.

<sup>120</sup> BOURDIEU, 2008, p. 100

<sup>121</sup> MAUSS; HUBERT, 2003, p. 55

<sup>122</sup> MAUSS; HUBERT, 2003, p. 55, grifo dos autores

Entendemos, então, que é a partir desta proposição que podemos pensar os termos “ritos” e “representações” na obra bourdiesiana.

Contudo, não nos parece que a amplitude de possibilidades identificáveis para os *ritos de instituição* bourdiesianos sejam as mesmas dos *ritos mágicos* maussianos-hubertianos. A visão desses últimos se apresenta um pouco mais restritiva e cuidadosa em não identificar os atos mágicos com outras tipologias de atos – especificamente os ritos jurídicos, os “fazeres” técnicos e os ritos religiosos. Ao diferenciar dos ritos religiosos, Mauss e Hubert pautam que “Chamamos [de ritos mágicos] [...] *todo rito que não faz parte de um culto organizado*, rito privado, secreto, misterioso, e que tende no limite ao rito proibido”,<sup>123</sup> Nessa perspectiva, embora possamos assumir que os ritos de instituição apresentassem, para Bourdieu, uma matriz que os remetesse à magia social, ao nos determos nas proposições de Mauss e Hubert, precisamos manter uma cautela quanto a uma aplicação irrestrita desses conceitos. Nesse sentido, poderíamos até dizer que Bourdieu aplicou de forma demasiado estendida as proposições da teoria da magia social, contudo, é preciso lembrar que o cerne da proposta de Bourdieu é no *modus operandi* dos ritos de instituição, que se apresentam de forma análogas aos ritos mágicos.

No presente item, nos propusemos a analisar o conceito de musealização como um tipo específico de rito de instituição, quiçá de um rito mágico: aquilo que estamos denominando como *ritos de musealização*. A ideia não é definir, no sentido de limitar, as potencialidades do que é e do que possa vir a ser – para os autores do campo da museologia – a musealização, mas apenas realizar um exercício de entendê-la a partir das discussões propostas por Pierre Bourdieu e por Marcel Mauss & Henri Hubert, entendendo, assim que a perspectiva apontada por esses autores pode apresentar outros enfoques para o entendimento que nós fazemos do conceito de musealização.

Primeiramente, faz-se necessária uma pontual consideração: De maneira similar ao nosso entendimento que “processos de musealização” precisam ser assimilados com o vocábulo “processos” no plural, entendemos que os “ritos de musealização” também precisam assumir uma denominação no plural. Tal detalhe se justifica pelo nosso entendimento de que os *ritos de musealização* se apresentam diversos quando consideradas as diversas realidades institucionais e as intencionalidades dos agentes envolvidos. Ademais, optamos por adotar o vocábulo “de” ao invés do vocábulo “da” musealização, pois, segundo a nossa compreensão, a expressão “rito(s) da musealização” poderia sugerir um modelo rígido de processos que não seria compatível com aquilo que preconizamos.

---

<sup>123</sup> MAUSS; HUBERT, 2003, p. 61, grifo dos autores

Em seguida, é importante considerar que não somos os primeiros a relacionar a teoria social da magia com a museologia. Essa discussão se configura dialógica com as proposições do museólogo Bruno Brulon Soares que relaciona os conceitos centrais em seu artigo *Magia, musealidade e musealização: conhecimento local e construção de sentido no Opô Afonjá*<sup>124</sup>. Segundo o autor: “a musealização opera analogamente a um ato mágico no conceito antropológico elaborado por Marcel Mauss”.<sup>125</sup>

Mas quais seriam os elementos comparativos que nos permitiriam assentar a ideia de *ritos de musealização*? Um primeiro elemento comparativo que identificamos é a instauração de um processo extremamente perspicaz de *nomeação*, conforme conceituação de Bourdieu, pois que a musealização se sistematiza como uma ação-conceito gestada em um campo de conhecimento – a museologia – que carrega etimologicamente uma relação com o próprio campo [Museologia-musealização]. Quanto a *nomeação* – via mudança de status – que é operada nos *ritos de musealização*, essa apresenta para os interlocutores do campo da Museologia alguns nomes específicos já por nós mencionado: objeto museológico, objeto de museu, documento, museália/musealium, [objeto/bem/bem cultural/referência cultural/musealizada etc.

Remetendo a Pierre Bourdieu, em sua consideração do o rito de instituição como um processo socialmente referendado (via autoridade) que apresenta como “produto” um bem instituído, podemos fazer uma analogia com a musealização. No caso dessa, o “produto” é justamente a referência cultural musealizada – que pode ser considerado um tipo de institucionalidade aplicada especificamente ao domínio museal. Tal referência cultural musealizada, assim como o bem instituído, apresenta uma mudança de status. Tal “mudança do estatuto do objeto” que é operada encontra respaldo na concepção de musealização de Desvallées e Mairesse<sup>126</sup>.

Partindo de Mauss/Hubert, esses também acrescentam alguns elementos que nos permitem associar os *ritos de musealização* aos *ritos mágicos*. Segundo os autores:

Os ritos mágicos, e a magia como um todo, são, em primeiro lugar, fatos de tradição. Atos que não se repetem não são mágicos. Atos em que todo um grupo não crê, não são mágicos. A forma dos ritos é eminentemente transmissível e é sancionada pela opinião. Donde se segue que atos estritamente individuais, como as práticas supersticiosas particulares dos jogadores, não podem ser chamadas de mágicas.<sup>127</sup>

---

<sup>124</sup> BRULON SOARES, 2012.

<sup>125</sup> BRULON SOARES, 2012, p. 69

<sup>126</sup> DESVALLÉES; MAIRESSE, 2013, p. 56

<sup>127</sup> MAUSS; HUBERT, 2003, p. 55-56.

Conforme a proposição acima, os ritos precisam ser: i) fatos de tradição; ii) passíveis de repetição; iii) referendados pela crença de todo o grupo; iv) transmissíveis e sancionados pela opinião; v) coletivos. Analisaremos em seguida os elementos que nos fazem compreender a musealização enquanto um rito.

Dentre as cinco proposições supracitadas, a primeira [ser um fato da tradição] talvez seja aquela cuja relação com a musealização venha a ser mais controversa. Isto se dá pelo fato do valor de “tradição” ser demasiado subjetivo, pois que evoca um sentido de longa temporalidade que pode ser controverso para o domínio da musealização. Se entendermos que a musealização só passa a existir – do ponto de vista do relativismo – no momento em que tal conceito é formulado para o campo da museologia, estamos trabalhando com uma escala de tempo de, no máximo, 50 anos. Contudo, se entendermos que os processos de musealização (mesmo que não denominados como tal) existem desde a sistematização dos processos museais – e mesmo antes desse, nossa escala temporal se amplia para, no mínimo, desde o século XVIII. Todavia, se abstraíssemos a lógica quantitativa temporal e nos propuséssemos a considerar que o valor de tradição pode ser inclusive atribuído para práticas recentes<sup>128</sup>, os processos de musealização poderiam ser facilmente identificados como instauradores de tradição.

A segunda proposição [passibilidade de reprodução] está completamente contemplada nos processos de musealização. Nesse sentido, é importante considerar que o desenvolvimento do pensamento museológico, inclusive, só é possível pois há na musealização um caráter reprodutível que permite estudar tais práticas de modo comparativo. Inclusive, se considerarmos que o grande esforço epistemológico atual do nosso campo consiste em propor e, às vezes, testar modelos teóricos-metodológicos<sup>129</sup> de *musealização*, isso só se dá pela reprodutibilidade – ainda que com algumas variações caso-a-caso. A passibilidade de reprodução, bem como as especificidades caso-a-caso da musealização estão diretamente ligadas, inclusive, com a quarta proposição de Mauss e Hubert [transmissibilidade da forma].

A terceira proposição [necessidade de ser referendada pela crença do grupo] e a quinta [necessidade de constituição coletiva] também se fazem presentes no contexto da musealização, pois que embora não possamos universalmente determinar todas as etapas da musealização, podemos admitir que há um conjunto de “mágicos” [agentes envolvidos nos processos de musealização] que dominam tal agência e que conseguem constituir um corpo mágico – formado por aqueles que foram iniciados nos conhecimentos necessários ao

---

<sup>128</sup> Nesse sentido, podemos lembrar das ideias de Eric Hobsbawm e Terence Ranger em sua obra “A invenção das tradições.” (HOBBSAWM; RANGER, 2012)

<sup>129</sup> Referimo-nos, inclusive, ao conjunto de autores do campo da museologia citados na página 6.

desenvolvimento da musealização – e que autorizam aos pares desempenhar os ritos de instituição da musealização. Em outras palavras, para musealizar/instituir, é preciso uma autoridade referendada pelo coletivo que se alcança mediante um outro rito de instituição específico – que no caso da musealização poderia se dar tanto pela formação em Museologia quanto pela atuação empírica no campo.

Ainda dentro do domínio da necessidade de ser referendada pela crença do grupo, uma pergunta se faz totalmente pertinente: a crença na musealização se daria apenas para dentro aqueles agentes envolvidos no processo [o corpo mágico] ou também se daria para o público do museu que se relaciona com os processos de musealização? A pergunta se justifica por considerar que talvez não seja todo o público que de fato refere a crença na musealização, inclusive por, muitas vezes, desconhecer essa linguagem produzida pelo rito<sup>130</sup>. Contudo, assumimos que uma outra parcela do público reconheça nos bens musealizados uma relação específica de valoração que permitam que aqueles objetos estejam musealizados em detrimento de outros. Nesses casos, o público poderia admitir que em uma determinada conjuntura poderia haver o efeito da magia, ou no mínimo de uma instituição, ainda que esse público desconheça o conceito de musealização. Pretendemos explorar melhor tal assunto – da crença e da validação da musealização – em nosso último capítulo deste trabalho.

Desenvolvida nossa comparação entre a musealização e os ritos de instituição, chegamos então, ao momento mais delicado em nosso discurso: será que podemos entender o *rito de musealização* como um ato mágico? Nossa resposta, em nada conclusiva, é: em alguns sentidos sim, mas talvez não em todos.

Marcel Mauss e Henri Hubert dedicam parte de sua teoria na diferenciação entre a magia e a técnica<sup>131</sup> e embora apontem nuances entre os dois domínios, não conseguem identificar uma característica que encerre a discussão para o âmbito da musealização. Segundo os autores, a principal diferença entre a técnica e a magia é que a primeira tende a ter seu produto “homogêneo ao meio”. Em sentido similar, o antropólogo Alfred R. Radcliffe-Brown, em seu ensaio *Taboo*<sup>132</sup>, diferencia os atos rituais dos atos técnicos, atribuindo aos primeiros um “elemento simbólico” ou de “expressividade”. Se entendermos os processos de musealização como um conjunto fechado de etapas prescritas que precisam ser cumpridas, estaríamos colocando-os no domínio da técnica por não contemplarmos possibilidades de atribuições variadas de significados nem uma margem expressiva para alteração dinâmica

---

<sup>130</sup> Ao analisar os ritos mágicos como um dos elementos da magia, Mauss e Hubert os relacionam como uma espécie de linguagem (MAUSS; HUBERT, 2003, p. 81-96).

<sup>131</sup> MAUSS; HUBERT, 2003, p. 56-57

<sup>132</sup> RADCLIFFE-BROWN, 1952, p. 143.

dos formatos e processos. No entanto, se fugirmos da visão etapista-prescritiva da musealização, talvez pudéssemos alçá-la ao domínio da magia social. Outro fator que nos deixa em divididos em estabelecer uma assertiva de que os ritos de musealização se configurem como ritos mágicos são as próprias ressalvas que Mauss e Hubert fazem das especificidades dos ritos mágicos que preconiza o caráter “secreto, misterioso, proibido”.<sup>133</sup> Uma adequação que poderia ser processada para acomodar essa característica dos ritos mágicos, seria considerar, que o caráter “secreto, misterioso, proibido” se daria pelo conhecimento específico do corpo mágico [dos agentes que desenvolvem a musealização] que, conforme dito, por vezes não é compartilhado pelo público das instituições museais. Diante disso, a identificação da musealização como um rito de instituição conforme descrito por Bourdieu – bem verdade imbuído da teoria da magia social de Mauss/Hubert – se faz mais evidente e menos turbulenta.

Considerando a discussão desenvolvida que nos permite identificar os *ritos de musealização* como um tipo específico de *rito de instituição* que se aplica no domínio museal, nos propusemos, à guisa de conclusão de nosso exercício de proposição e deslocamento conceitual, uma pequena provocação reflexiva:

Assumindo, pois, a possibilidade de existência dos *ritos de musealização* que *nomeiam* uma mudança de relação/status que se traduz nas referências musealizadas; Assumindo que tal processo não pode ser desempenhado por qualquer um, pois preconiza uma *autoridade* convencionalizada socialmente que limita os agentes<sup>134</sup> [os mágicos] aptos a realizar tal processo; E assumindo que o produto da musealização [referência cultural musealizada] detém uma validação social de crença que se assemelha ao produto da magia social, mesmo quando o público não conhece o conceito de musealização, uma pergunta provocativa nos é lançada: Será que os ritos de musealização apresentam um diferencial em relação a outros ritos de instituição e aos ritos mágicos?

Não estamos nos referindo apenas aos valores específicos que se fazem explícitos para o domínio da Museologia e que podem ser abrigados sob o guarda-chuva conceitual da musealidade – o que de fato se configura como um diferencial. Nos referimos aqui também a uma outra possibilidade que não vemos compartilhada por outros ritos: a possibilidade dos *ritos de musealização* de atuarem como um “meta-rito”. Ou seja os *ritos de musealização* teria a capacidade de tematizar e institucionalizar outros ritos – incluindo, claro os ritos religiosos, mas não se limitando a estes e contemplando as ritualidades, os ritos de instituição e os ritos mágicos.

---

<sup>133</sup> MAUSS; HUBERT, 2003, p. 61.

<sup>134</sup> Lembre-se, pois, que não estamos limitando tal função apenas aos museólogos, mas a todo conjunto de agentes que atuam em tal processo.

## 2. MUSEUS E RELIGIOSIDADES: ENTRE REPRESENTAÇÕES E REPRESENTATIVIDADE

### 2.1 Religiosidade, museus e coleções: breves apontamentos sobre o quadro geral de estudos brasileiros que perpassam à Museologia

*Laguidibá  
Não é simples ornamento  
É colar de fundamento  
Você tem que respeitar  
Então, seu moço  
Sai desse angu de caroço  
Tira o colar do pescoço  
Pra Papai não se zangar*

*Laguidibá  
Magnu Sousá, Nei Lopes, Maurílio de Oliveira*

Laguidibá (ou lagidibá) – palavra oriunda do yorubá – é o nome de um fio-de-contas, geralmente confeccionado de rodela de chifre de búfalo, de lascas das cascas de algumas árvores ou de coquinhos<sup>135</sup>, que é utilizado como colar pelos filhos de Obaluaie<sup>136</sup> no âmbito das tradições do candomblé. A canção composta por Magnu Sousá, Nei Lopes e Maurílio Oliveira e que leva o mesmo nome do referido fio-de-contas tematiza o uso inapropriado e desautorizado desse objeto por “*quem não é de Ologbojô*”<sup>137</sup>, ou seja para quem não tem relação direta com Obaluaie nem com os orixás pertencentes a sua família, como Nanã (sua mãe) ou Bessém, Iroco e lewá (seus irmãos).

“*Não é simples ornamento*”. Uma das questões mais sensíveis na abordagem pelas ciências humanas e sociais de temas ligados às religiosidades é operar com a grande possibilidade de significações atribuídas pelos diversos agentes aos bens culturais em questão. Não há, nesse sentido, qualquer tipo de padronização que possa pautar tal abordagem, uma vez que cada bem é significado de uma determinada forma para cada grupo em cada espaço-tempo. As classificações e categorizações comumente utilizadas pelas disciplinas científicas, nesse sentido, precisam coexistir com as significações feitas pelos agentes cujas práticas simbólicas se dão por essa tipologia de bens – os detentores<sup>138</sup>. No caso da canção *Laguidibá*, por exemplo, o eu-lírico se utiliza do termo “ornamento” – que é comumente utilizado em caráter descritivo ou categorizador por disciplinas como a antropologia ou como a história da arte – para cotejar com uma qualidade específica do

<sup>135</sup> MAURÍCIO, 2009, p. 248.

<sup>136</sup> Também conhecido como Obaluaê, Omulu ou Omolu.

<sup>137</sup> A canção começa com os seguintes versos: “*Quem não é de Ologbojô / Não usa laguidibá / Tira o colar do pescoço, seu moço / Para não se machucar*” (SOUSÁ; LOPES; OLIVEIRA, 2007).

<sup>138</sup> A opção da utilização do termo detentores, no sentido que estamos trabalhando aqui, se alinha com as práticas relativas ao patrimônio cultural imaterial e as políticas formuladas para tal tipologia de patrimônio.



laguidibá que o difere dos outros objetos correlatos: “*É colar de fundamento*”. Tal qualificação evidencia e demarca a diferenciação que pode se dar na forma de tratamento pelos sujeitos “de dentro” em relação aos “de fora” para um mesmo bem cultural.

“*Você tem que respeitar*”. Apesar do respeito ao qual se refere a canção esteja mais diretamente relacionado com as manifestações de intolerância religiosa e com as apropriações incoerentes com as cosmologias, a imperativa também nos permite ressaltar um outro aspecto sobre a abordagem de temas e bens relacionados a religiosidade: Constitui-se de um desafio sensível para as ciências humanas e sociais a busca por um proceder que concilie uma ética pautada pelo respeito (aos bens, mas sobretudo aos agentes interessados) com a necessidade, de cada prática de pesquisa e de atuação científica, de abordar estes bens como objeto de estudo. Nesse sentido, precisamos considerar que ao mesmo tempo em que “o respeito” deva ser basilar, talvez sua radicalização poderia culminar com uma não-pesquisa, ou, no caso específico do nosso tema, com uma não-ação, como uma não-musealização.

Tendo levantado tal ponto sensível, uma questão se faz posta: não-musealizar seria uma opção? Em outras palavras, poderíamos adotar um proceder que ao considerar a religiosidade uma dimensão delicada e transversal das práticas sociais o melhor jeito de lidar com ela seria simplesmente não lidar? Esta é uma hipótese plausível e que precisaremos sempre levar em conta no proceder e no pesquisar em museus.

Em relação ao não-musealizar, todavia, há um entendimento que precisa constantemente ser considerado. Escondidas por detrás de um discurso de “respeito” podem estar muitas práticas de promoção de assimetrias sociais; O não-musealizar pode se dar por uma ética e uma política de esquecimento de determinada instituição perante a um sistema de crença ou a um grupo social. Nesse casos, o não-musealizar, o não-abordar, o não-tematizar pode se configurar até como um mecanismo sutil de silenciamento ou, até, violento de promoção e perpetuação de intolerâncias, instaurando-se tanto em relações constituídas por diferentes sistemas de crenças quanto em minorias representativas dentro de um mesmo sistema de crença<sup>139</sup>. São por esse cartel de casos que entendemos que uma eventual não-musealizar não deve se dar nem de maneira ingênua – por desconsiderar os agentes

---

<sup>139</sup> Para fins de exemplificação dos casos existentes em um mesmo sistema de crença, podemos citar a pesquisa de Regina Abreu e Marluce Magno que analisa as transformações da relação da institucionalidade católica com as folias de reis no município de Valença/RJ a partir da mudança dos agentes paroquiais e da constituição do Memorial Afro-Valenciano na Igreja do Rosário (ABREU; MAGNO, 2017). No caso específico, apesar da folia de reis compor o espectro da religiosidade católica, a pesquisa das autoras demonstra a distinção que é feito para com essas expressões pela institucionalidade católica. É claro, no entanto, que precisamos considerar que este não é um *holótipo* dos casos intra-sistema de crença, já que compreendemos as intersecções religiosas e raciais que estão contidas nas folias de reis.

diretamente (não) representados – nem, obviamente de forma proposital a produzir silenciamentos ou ações de violência. É por isso que admitimos, para certos casos, uma *não-musealização consciente*: no sentido positivado do termo “consciente”. Ou seja, admitimos que há sim a possibilidade de não-musealização quando determinada instituição se debruça por algum ente religioso a ser musealizado e decide, por algum motivo que, para aquele caso, diante das possibilidades dadas, o melhor possa ser não-musealizar, ou não-musealizar do jeito previamente concebido. Voltaremos, contudo, a esta perspectiva mais à frente nesta dissertação.

Outra perspectiva complementar sobre o não-musealizar que gostaríamos de expor é que há um entendimento de que este trabalho se configura como uma ferramenta de investigação de uma disciplina circunscrita no espectro das humanidades e que faz parte desse proceder os vários riscos: o risco de ferir suscetibilidades cosmológicas dos sujeitos, o risco de produzir interpretações anacrônicas, o risco contínuo de interferir e transformar o meio pesquisado. Fazendo uma metáfora com a geociências, no tratamento de espécimes fósseis, a ação da *preparação*<sup>140</sup> é ao mesmo tempo aquilo que permite estudar o espécime e aquilo que o destrói; a sabedoria do profissional envolvido está justamente circunscrita na capacidade de saber o quanto avançar, mas sobretudo até onde ir afim de não destruí-lo por inteiro. Acreditamos ser esse um equilíbrio a ser buscado.

Mas, no domínio dos processos de musealização, há muito, que os “fósseis já estão sendo preparados.” “Colares de fundamento” – e muitos outros bens culturais análogos – já foram musealizados: E uma vez que esses processos foram iniciados, precisamos considerar que cabe sim as ciências humanas – e mais diretamente a museologia – entender quais foram e quais são as intencionalidades envolvidas nessas ações. Apenas as experiências pretéritas de musealização de bens associados à religiosidade justificariam um nicho de atuação disciplinar para a museologia. Enquanto não podemos responder em definitivo se a não-musealização desses bens é uma opção plausível, a análise de parte dos valores de musealidade envolvidos nos processos de musealização em curso mostra-se como uma convidativa possibilidade. Em outras palavras, há na história dos processos de musealização muitas ações efetuadas por sobre bens relacionados à religiosidade e, para além da possibilidade de instaurar – ou não – novas ações por sobre esses bens, estudar essas experiências pretéritas já seriam um nicho de atuação disciplinar da museologia.

---

<sup>140</sup> A preparação de fósseis é uma técnica de retirada de material rochoso situado ao redor do exemplar fossilizado que facilita seu estudo, sua observação e sua contemplação. Muitas vezes, a técnica necessita da utilização de ferramentas invasivas como lixas, brocas, furadeiras, esmeris etc. devido a composição do material onde está situado o exemplar.

Nesse primeiro momento, contudo, não pretendemos nos limitar aos estudos circunscritos à museologia, mas recorreremos algumas contribuições provindas de outras disciplinas afins, tais como a antropologia, a história e história da arte, a conservação/restauração, a comunicação e outras. Isto porque, para apresentar um panorama de abordagem que se dá pelos bens relacionados à religiosidade, entendemos que há algumas perspectivas de estudo mais longevas que se dão em museus e coleções do que somente aquelas que foram construídas a partir de uma epistemologia museológica. Por esse motivo, esse conjunto de estudos, apesar de muitas vezes atuarem como estudo de casos, não poderiam ser categorizados por nós como pertencentes a corrente do *museum studies*. A maioria desses estudos se dão discretamente no âmbito de outras disciplinas, feito por pesquisadores destas áreas cujo interlocutores são majoritariamente destas disciplinas. Vale lembrar contudo, que a interação do pensamento museológico com tais estudos podem, inclusive, vislumbrar para possíveis “composições interdisciplinares”, conforme nos aponta Diana Lima:

Os campos / disciplinas contribuem com suas perspectivas interpretativas, inclusive, podendo trazer aportes conceituais e/ou metodológicos e agir no campo museológico como aplicação disciplinar, modalidade de ação que em determinadas circunstâncias, conforme os estudos da interdisciplinaridade, pode em perspectiva epistemológica evoluir para a composição interdisciplinar.<sup>141</sup>

Partindo do contexto brasileiro, um conjunto importante de contribuições da relação musealização-religiosidade está nas produções que abordam religiosidades indígenas em contextos museais. Com um protagonismo marcante da antropologia, esse conjunto de publicações se caracteriza – metodológica e formalmente – por oscilar entre uma relação de especialização do pesquisador com um determinado povo e estudos que partem das coleções musealizadas, o que possibilita uma abordagem comparativa entre os diferentes povos indígenas. Estes polos são possíveis pois embora a história da antropologia detenha uma relação imbricada com as coleções etnográficas abrigadas em museus desde o século XIX<sup>142</sup>, o desenvolvimento das etnografias tendem a não partir de coleções musealizadas, mas das relações dos pesquisadores com os seus agentes interlocutores na emergência das “pesquisas de campo”<sup>143</sup>.

Se de um polo podemos citar o linguista, pesquisador do Museu de Astronomia e Ciências Afins (MAST) e professor deste programa de pós-graduação<sup>144</sup> Luiz Carlos Borges

---

<sup>141</sup> LIMA, 2013, p. 58.

<sup>142</sup> Sobre esse aspecto, cf. ATHIAS, 2010 e ABREU, 2008.

<sup>143</sup> ATHIAS, 2015, p. 245-246.

<sup>144</sup> Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio (UNIRIO/MAST)

– cuja relação estabelecida com os Guaranis M'Byá gerou trabalhos<sup>145</sup> que relacionaram a cosmologia e astronomia com seu patrimônio cultural e aproximando o referido autor das suas contribuições<sup>146</sup> com a teoria museológica. No outro polo podemos colocar o trabalho de pesquisadores que estudam o tema a partir de coleções musealizadas: É o caso do etnólogo e professor Renato Monteiro Athias com a coleção etnográfica Carlos Estevão de Oliveira<sup>147</sup> do Museu do Estado de Pernambuco que é composta por 3.000 exemplares, dos quais cerca de 1.600<sup>148</sup> são relacionados a grupos indígenas brasileiros. Da pesquisa junto à coleção, derivou-se a produção de uma exposição<sup>149</sup> denominada “Mitos, Danças e Rituais Indígenas” cuja temática está mais circunscrita ao domínio da religiosidade e que conciliou os exemplares oriundos da coleção com objetos atuais produzidos sob demanda por um grupo Fulni-ô.

Há ainda um conjunto importante de pesquisas que conseguiram explorar o desenvolvimento de ações de musealização por populações indígenas. Dentre os autores que exploram tal interface, podemos citar a antropóloga e professora da UNIRIO Regina Abreu, cuja pesquisa tematizou a criação de museus indígenas como o Museu Máguta<sup>150</sup>. Muito embora seu recorte não priorize objetos provindos do domínio da religiosidade, os temas de pesquisa praticamente inauguram uma possibilidade de interpretação das práticas de musealização de artefatos indígenas conduzidas pelos próprios detentores – viés este que será melhor explorado no item 2.3 desta dissertação. Dessa vertente, também derivam as publicações de Lúcia Hussak van Velthem<sup>151</sup> e Adriana Russi<sup>152</sup>.

Um conjunto importante de publicações sobre tal temática advém dos Encontros Paulistas: Questões Indígenas e Museus, composto por sete edições anuais (2012 a 2018) e que tiveram seus anais publicados em pelo menos três edições<sup>153</sup>. Outro círculo importante cujos temas debatidos se relacionam diretamente com objetos etnográficos musealizados é o GT de Patrimônio da Associação Brasileira de Antropologia (ABA), de onde derivou, por exemplo, o livro *Museus e atores sociais: perspectivas antropológicas*<sup>154</sup>. Apesar de obviamente não necessariamente focalizarem nos objetos relacionados a religiosidade, as publicações derivadas dos dois círculos apresentam aportes interpretativos que podem ser transpostos para o domínio dos museus e coleções relacionadas à religiosidade.

---

<sup>145</sup> BORGES, 2004; BORGES, 2008.

<sup>146</sup> Dentre algumas, podemos citar BORGES, 2011; CAMPOS; BORGES, 2012;

<sup>147</sup> ATHIAS, 2010; BARROS; ATHIAS; MELO, 2012; ATHIAS, 2015.

<sup>148</sup> ATHIAS, 2015, p. 235.

<sup>149</sup> A exposição ficou em cartaz de abril a maio de 2010 no Museu do Estado de Pernambuco e os aspectos envolvidos na sua produção estão descritos em ATHIAS, 2015, p. 245-248.

<sup>150</sup> ABREU, 2008.

<sup>151</sup> VELTHEM, 2012.

<sup>152</sup> RUSSI, 2018.

<sup>153</sup> CURY; VASCONCELLOS; ORTIZ, 2012; CURY, 2016a; CURY, 2016b

<sup>154</sup> LIMA FILHO; ABREU; ATHIAS, 2016.

Apesar de estarmos apresentando estas pesquisas de forma agrupada – sob o “guarda-chuva” conceitual dos objetos etnográficos - é sabido que as religiosidades indígenas representam um diverso e heterogêneo conjunto de representações. É o mesmo caso das religiosidades afro-brasileiras e africanas, cujos objetos estão por vezes categorizados como objetos etnográficos em diferentes coleções musealizadas. Com um número crescente de trabalhos tematizando tais coleções, há uma crítica transversal sobre os regimes de coleta desses objetos, alguns dos quais foram feitos por perspectivas de criminalização dessas religiosidades. É o caso dos acervos localizados no Museu Afro Brasileiro da UFBA (Salvador, BA) e no Museu da Polícia Civil no Rio de Janeiro (Rio de Janeiro, RJ), conforme apresentados na pesquisa da museóloga Pamela de Oliveira Pereira<sup>155</sup>. Por outro lado, as religiosidades afro-brasileiras também despontam em pesquisas que valorizam a criação de instituições museais feitas pelos próprios detentores, como no caso dos terreiros musealizados estudados por Bruno Brulon<sup>156</sup> [Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá, Salvador/BA] e Ricardo Oliveira de Freitas<sup>157</sup> [Memoria Iyá Divina – Ilê Omolu Oxum, São João de Meriti/RJ].

Tanto para os artefatos indígenas quanto para os afro-brasileiros, há duas considerações que precisam ser levantadas: a primeira está traduzida no trabalho da professora e antropóloga Adriana Russi que nos reitera<sup>158</sup> a perspectiva colonialista presente na coleção de objetos etnográficos. Sobre muitos aspectos, concordamos que os meios de coleta – sobretudo os adotados no século XIX – foram permeados por um caráter de exotividade e representam um instrumento de disseminação e perpetuação do poder dos europeus e de seus descendentes; a segunda é apresentada por Analucia Thompson, cuja pesquisa abordou uma coleção<sup>159</sup> austríaca composta por 2400 exemplares de objetos indígenas brasileiros argumenta<sup>160</sup> que entender objetos como “etnográficos” ou “artísticos” é apenas uma categorização possível decorrente do processo classificatório gestado no bojo das disciplinas científicas. A autora ainda nos lembra<sup>161</sup> que a própria categoria “objeto etnográfico” – bem como “objeto cultural” ou “objeto artístico” – foi precedida por outros termos até a sistematização da antropologia na segunda metade do século XIX. Era o caso do termo “primitivo” que denota uma influência direta das ciências naturais.

Um outro grupo importante de pesquisas realizadas com coleções musealizadas associadas à religião apresenta um recorte denominacional: neste conjunto de pesquisas podemos agrupar as pesquisas ligadas a religião católica, por exemplo. É o

---

<sup>155</sup> PEREIRA, 2016; PEREIRA, 2017.

<sup>156</sup> BRULON SOARES, 2012.

<sup>157</sup> FREITAS, 2016.

<sup>158</sup> RUSSI, 2018, p. 77-78.

<sup>159</sup> Coleção Natterer, pertencente ao Museu do Mundo de Viena.

<sup>160</sup> THOMPSON, 2014, p. 259-260.

<sup>161</sup> THOMPSON, 2014, p. 265.

caso das pesquisas que assumem influência determinante da história da arte e que analisam aspectos históricos e estéticos das igrejas e outras edificações clericais<sup>162</sup> (com prevalência da análise arquitetônica) ou das pinturas, das esculturas e imaginárias católica e dos objetos litúrgicos (esses com prevalência da análise artística). As publicações relacionadas à religiosidade católica musealizada estão em dispersas, inclusive em formatos distintos: como, por exemplo, em inventários (caso do *Inventário de Arte Sacra Fluminense*<sup>163</sup> produzido pelo INEPAC<sup>164</sup> e coordenado pelo museólogo Rafael Gomes),

É importante dizer, contudo, que nem todos esses bens culturais são necessariamente musealizados, mas as pesquisas sobre tais itens representam um ponto de convergência com o nosso interesse.

Ainda assim há exemplos importantes de bens musealizados em todas essas categorias, tais como: as três igrejas de Ouro Preto/MG pertencentes à Paróquia Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias (que compõem o circuito do Museu Aleijadinho<sup>165</sup>), o Convento Nossa Senhora dos Anjos<sup>166</sup> (que abriga o Museu de Arte Religiosa e Tradicional, pertencente ao Ibram), a pintura óleo sobre tela *São Miguel Arcanjo*<sup>167</sup> (localizada no Museu de Arte Sacra da UFBA<sup>168</sup>), a imagem de *Santa Catarina de Alexandria*<sup>169</sup> (pertencente ao Museu de Arte Sacra de Santos/SP – Figura 04) ou o Ostensório – Cálice<sup>170</sup> (integrante do acervo do Museu de Arte Sacra de São João Del-Rei/MG<sup>171</sup> – Figura 05).

Os exemplos citados ajudam a ilustrar a diversidade de tipologias de bens, localidades compreendidas e tipos de instituições que gerem esses museus (desde paróquias e dioceses

---

<sup>162</sup> Nesse amplo conjunto estão presentes instituições com diversos usos, tais como conventos, mosteiros, edifícios diocesanos, escolas, orfanatos, abrigos etc.

<sup>163</sup> GOMES, 2010.

<sup>164</sup> Instituto Estadual do Patrimônio Cultural – Estado do Rio de Janeiro.

<sup>165</sup> Localizado em Ouro Preto/MG com fundação em 1968 e composto por um circuito das seguintes igrejas: Matriz de Nossa Senhora da Conceição, Igreja de São Francisco de Assis, Igreja de Nossa Senhora das Mercês e Perdões (MUSEU ALEIJADINHO, 2019).

<sup>166</sup> Localizado em Cabo Frio/RJ nas ruínas do Convento e Igreja Nossa Senhora dos Anjos construído pelos franciscanos no século XVII, cujo convênio para criação fora assinado entre a Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional e o Arcebispo de Niterói em 1968, mas que só abriu ao público em 1982 (RIBEIRO, 2017). O conjunto arquitetônico foi tombado pelo IPHAN e inscrito no Livro de Belas Artes em 1957.

<sup>167</sup> Obra do século XIX atribuída ao pintor baiano José Teófilo de Jesus e provinda do Convento Nossa Senhora da Piedade, Salvador/BA (MUSEU DE ARTE SACRA, 2019).

<sup>168</sup> Universidade Federal da Bahia.

<sup>169</sup> Imagem datada do século XVI, cuja história se apresenta como uma das mais intrigantes. Segundo o site da instituição” [a imagem] talhada em madeira policromada, datada de aproximadamente 1540. A imagem foi feita para ser posta na primeira Igreja edificada na Vila de Santos, por volta de 1540, pelo casal português Luiz de Góes e Catarina Andrade de Aguillar. Em 1591 a Vila sofre uma invasão de corsários ingleses, comandados por Thomas Cavendish, que saquearam a região e destruíram a Igreja, lançando a imagem de Santa Catarina ao mar. Após 72 anos, em 1663, a imagem “surgiu” dos mares e foi resgatada por escravos que estavam pescando. Esse “surgimento”, visto como milagroso, popularizou a devoção à Santa.” (MUSEU DE ARTE SACRA DE SANTOS, 2019).

<sup>170</sup> Ostensório português do início do século XVIII.

<sup>171</sup> MUSEU DE ARTE SACRA DE SÃO JOÃO DEL-REI, 2019.

até instituições federais como o Ibram e a UFBA), conforme demonstra o Quadro 01. Esta diversidade contesta o argumento de que bens religiosos católicos estão musealizados apenas em museus ligados a estrutura diocesana e, por outro lado, indica o papel histórico que a Igreja Católica desempenhou na cultura brasileira. Interessante observar, contudo, que prevalece a perspectiva de organizar sob a categoria de “arte sacra” essas coleções.

Figura 04: Imagem de Santa Catarina de Alexandria



Fonte: MUSEU DE ARTE SACRA DE SANTOS, 2019.

Figura 05: Ostensório-Cálice representado em visita virtual ao Museu de Arte Sacra de São João Del-Rei/MG



Fonte: ERA VIRTUAL, 2019.

Quadro 01: Exemplos de bens musealizados de cunho católico

BEM MSUEALIZADO	TIPOLOGIA	MUSEU VINCULADO	INSTITUIÇÃO RESPONSÁVEL
Matriz de Nossa Senhora da Conceição	Igreja	Museu Aleijadinho	Paróquia Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias
Igreja de São Francisco de Assis	Igreja	Museu Aleijadinho	Paróquia Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias
Igreja de Nossa Senhora das Mercês e Perdões	Igreja	Museu Aleijadinho	Paróquia Nossa Senhora da Conceição de Antônio Dias
Convento Nossa Senhora dos Anjos	Edifício clerical	Museu de Arte Religiosa e Tradicional	Ibram
Igreja Nossa Senhora dos Anjos	Igreja	Museu de Arte Religiosa e Tradicional	Ibram
São Miguel Arcanjo	Pintura	Museu de Arte Sacra [da UFBA]	Universidade Federal da Bahia
Santa Catarina de Alexandria	Imaginária	Museu de Arte Sacra de Santos	Diocese de Santos (SP)
Ostensório - Cálice	Objeto litúrgico	Museu de Arte Sacra de São João del-Rei	Fundação vinculada a Paróquia Nossa Senhora do Pilar

Fonte: Elaborado pelo autor

Da amplitude dos bens culturais católicos derivam diferentes abordagens das pesquisas realizadas por sobre essa temática. Enquanto em Portugal, a influência desse tipo de bens gestou uma perspectiva prática denominada *museologia de religião*, no Brasil não há nenhum tipo de corrente de natureza prática ou teórica análoga. Apesar de ser qualificada como “de religião”, a *museologia de religião* carrega consigo uma presença quase totalizante do catolicismo musealizado. Esta perspectiva unidenominacional se explica, em certa medida, ao cenário português cuja população é composta por 81%<sup>172</sup> de católicos em face aos 64,63%<sup>173</sup> de brasileiros que se autodeclararam católicos. Tendo como expoente a pesquisadora Maria Isabel Roque, autora do livro *O sagrado no museu*<sup>174</sup>, a *museologia de religião* responde do ponto de vista museológico – entenda-se, teórico – a um grande número de instituições, sobretudo eclesiásticas<sup>175</sup>, que compõem o rol de museus católicos portugueses. Para o caso brasileiro, a pluralidade de religiosidades (que fica evidente no comparativo dos censos demográficos brasileiro de 2010 – Anexo B – e português de 2011 – Anexo C) nos demanda uma adaptação relativizada da “metodologia” proposta pela *museologia de religião*. De positivo, a perspectiva de produzir uma experiência conduzida pela

<sup>172</sup> Segundo o Censo [português] de 2011, a população portuguesa acima de 15 anos contava no referido ano com 8.989.849 habitantes, dos quais 7.281.887 se declaravam católicos (INE, 2011). Ver Anexo C.

<sup>173</sup> Estamos excluindo do somatório os representantes da Igreja Católica Apostólica Brasileira (IBGE, 2010). Ver Anexo X

<sup>174</sup> ROQUE, 2011.

<sup>175</sup> Em Portugal há um portal dos *Bens Culturais da Igreja* que mantém uma base de dados sobre os museus vinculados à Igreja, conforme está disponível em: <https://www.bensculturais.com/areas-de-actuacao/museus> (BENS CULTURAIS DA IGREJA, 2019).



comunidade de forma a produzir uma “imagem de si”; de negativo, a impossibilidade tautológica de gerar um produto museográfico permeado pela laicidade:

Programar um museu e definir a sua política de actuação permite controlar a representação da comunidade a que se refere e definir a imagem que esta desenvolve acerca de si própria. Isto leva-nos a averiguar de que forma o projecto museológico interioriza e assume a memória do pensamento religioso e da vivência litúrgica em que os objectos do culto exprimiram o seu significado profundo, no momento em que o pensamento religioso deixa de ser dominante na herança cultural recebida por cada indivíduo e perde o papel fulcral na vida da comunidade.<sup>176</sup>

No contexto brasileiro, um importante objeto de estudo que está relacionado ao catolicismo popular e que suscita desafios e potencialidades de musealização são os ex-votos<sup>177</sup>, tendo em José Claudio Alves de Oliveira, professor do Programa de Pós-Graduação em Museologia da UFBA, um dos principais pesquisadores na sua relação com os museus e com as salas de milagres<sup>178</sup>. O estudo dos ex-votos aponta para uma prática constante de ampliação numérica de acervo mediante a dinâmica votiva dos fiéis que os difere muito da maior parte dos conjuntos religiosos musealizados que tendem a obedecer a processos mais demorados de seleção/aquisição. Em igual medida, os ex-votos também demandam processos específicos de descarte, como, por exemplo, os ex-votos feitos de cera da Igreja do Senhor do Bonfim (Salvador/BA) que “são doados às Obras Assistenciais Irmã Dulce, onde são levados para uma oficina que os derrete e os tornam velas para venda”<sup>179</sup>.

A divisão denominacional também encontra reverberações em outras religiosidades, mas sem o mesmo contingente de estudos apresentados nas denominações já mencionadas o que talvez nos impossibilite de criar um agrupamento. É evidente, contudo, que as outras religiosidades estão contempladas em muitos outros trabalho de disciplinas correlatas, mas dificilmente estão abordando experiências de musealização. Nem por isso não signifique que não haja museus relacionados à outras religiosidades no contexto brasileiro, tais como<sup>180</sup> o

---

<sup>176</sup> ROQUE, 2011, p. 14, conforme grafia original.

<sup>177</sup> “Ex voto: Prática religiosa de desobriga ou entrega votiva. O ex-voto é representação comemorativa do cumprimento da promessa feita em decorrência de um milagre obtido. É uma oferenda de agradecimento ao santo ou à divindade. Inclui vários aspectos: material - objeto de caráter representativo da graça obtida, a ser depositado em espaço público religioso; ação corporal - ação ritual que exige grande esforço físico, em geral realizada durante uma romaria; comunicação do milagre - divulgação da fé no divino, reforçada por meio de testemunhos públicos.” (IPHAN, 2004)

<sup>178</sup> OLIVEIRA, 2015;

<sup>179</sup> OLIVEIRA, 2009, p. 158.

<sup>180</sup> Todos os museus listados em seguida aparecem na Rede Nacional de Identificação de Museus, seja no *Guia Brasileiro de Museus* (IBRAM, 2011a) ou na plataforma *Museusbr* (MUSEUSBR, 2019). A título de curiosidade, fizemos uma pesquisa com recuperação de termos associados à religiosidade que disponibilizamos no Apêndice B.

Memorial da Imigração Judaica<sup>181</sup> (São Paulo/SP), o Museu Judaico do Rio de Janeiro<sup>182</sup> (Rio de Janeiro/RJ), o [Museu do<sup>183</sup>] Templo da Boa Vontade<sup>184</sup> (Brasília/DF), o Centro Cultural da Bíblia/Museu da Bíblia<sup>185</sup> (Rio de Janeiro/RJ), o Museu Maçônico Virtual José Bonifácio<sup>186</sup> (São Paulo/SP) ou o Museu Maçônico Ariovaldo Vulcano<sup>187</sup> (Brasília/DF). O que há, de fato, é um nicho de pesquisa na museologia e na história dos museus que se volte para compreender a emergência dessas instituições. O artigo *Patrimônio Protestante no Rio de Janeiro*<sup>188</sup> de Edlaine Gomes e Monique Leite, apesar de focalizar mais no advento do tombamento e não tematizar experiências de musealização, aponta para essa necessidade de pesquisar esse tema. De antemão, contudo, um apontamento que pode indicar uma perspectiva de abordagem para este nicho é que, no caso específico dos exemplos citados, todas instituições são conduzidas pelos próprios detentores.

### 2.1.1 A armadilha das categorias: um exemplo a partir da classificação de objetos em museus

Conforme apontado no item anterior, à museologia somam-se contribuições provindas de outras disciplinas do conhecimento para dar conta das possibilidades dos bens musealizados relacionados à religiosidade. Justamente por serem diversos, operar com categorias estanques pode ser extremamente contra-producente e, como forma de exemplificação, nos propomos a um exercício teórico balizado por publicações gestadas em conformidades com a epistême da museologia

Transpondo o exemplo da canção *Laguidibá* que inicia este capítulo para marcadores da museologia, podemos demonstrar o quão delicado pode ser operar entre as categorias

---

<sup>181</sup> Apesar do tema da imigração judaica ser mais amplo do que o judaísmo, a relação com a religiosidade se faz presente uma vez que o memorial está localizado na primeira sinagoga do Estado de São Paulo: <http://memij.com.br/index.php/historico/o-memorial> (MEMORIAL DA IMIGRAÇÃO JUDAICA, 2019)

<sup>182</sup> Fundado em 1977: <http://www.museujudaico.org.br/museu.php> (MUSEU JUDAICO DO RIO DE JANEIRO, 2019).

<sup>183</sup> No *Guia Brasileiro de Museus* (IBRAM, 2011<sup>a</sup>, p. 500), na denominação autodeclarada constavam os termos “Museu do”.

<sup>184</sup> Vinculado à Legião da Boa Vontade e inaugurado em 1989. O monumento onde é preconizado o ecumenismo é uma das raras instituições culturais/religiosas que funciona 24h por dia: <https://www.tbv.com.br/> (TEMPLO DA BOA VONTADE, 2019).

<sup>185</sup> Parte do Centro Cultural da Bíblia, instituição vinculada à Sociedade Bíblica do Brasil, o museu “abriga uma exposição permanente com a história do Livro Sagrado”: <http://www.sbb.org.br/espacos-culturais/centro-cultural-da-biblia/> (SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL, 2019).

<sup>186</sup> Fundado em 1955, mas atualmente encontra-se fechado para visitaç o. Mediante uma parceria com o IBRAM, a institui o digitalizou um acervo de cerca de 4.000 itens e o disponibilizou em um formato de museu virtual: <http://www.museujosebonifacio.org.br/home/museu> (MUSEU JOS  BONIF CIO, 2019).

<sup>187</sup> Inaugurado em 1995. Na plataforma *Museusbr* consta apenas a grafia “Museu Ariovaldo Vulcano”: <https://www.gob.org.br/museu-maconico-ariovaldo-vulcano/> (GOB, 2019)

<sup>188</sup> GOMES; LEITE, 2016.

nativas e as categorias convencionadas pelas disciplinas científicas. Tomando como base o *Tesouro de Objetos do Patrimônio Cultural nos Museus Brasileiros*<sup>189</sup>, ao pesquisarmos o termo “colar”, este apresenta a seguinte nota de aplicação: “Adorno corporal usado ao redor do pescoço ou pendente a ele, geralmente constituído por fio, faixa ou cadeia de aros (corrente), de diferentes tipos de materiais, simples ou compostos com contas, pedras preciosas, pérolas etc.”<sup>190</sup> e sua categorização se organiza como: OBJETOS PESSOAIS<sup>191</sup>/ Adornos Corporais/ Adornos corporais associados ao tronco/ Colar.

Se acatássemos, contudo, a crítica apresentada na canção Laguidibá, de certo não poderíamos adotar tal linhagem de categorização. No *Tesouro de Objetos do Patrimônio Cultural nos Museus Brasileiros*, obra de Helena Dodd Ferrez e que foi concebida a partir do contexto brasileiro tendo como principal sistema de categorização a “função original”<sup>192</sup> dos objetos, há uma categoria denominada OBJETOS DE RITOS, CULTOS E CRENÇAS, cuja temática geral é a que mais se aproxima ao sentido atribuído ao laguidibá por seus detentores. Nesta categoria, segundo a autora, estão contemplados “objetos criados para dar apoio às cerimônias e/ou rituais de caráter religioso, conduzidos geralmente de forma sistemática e prescrita, bem como aqueles criados para evocar, simbolizar ou expressar uma devoção pessoal.”<sup>193</sup> Em termos gerais, acreditamos que tal definição represente bem o conjunto de bens tangíveis que estamos tratando nesta dissertação. O desafio que se apresenta, no entanto, fica evidente nas quatro subcategorias adotadas pelo referido tesouro que divide os (9.<sup>194</sup>) OBJETOS DE RITOS, CULTOS E CRENÇAS em: 9.1 Mobiliário de culto; 9.2 Objetos Rituais e Cerimoniais; 9.3 Panos e Tecidos de Uso Litúrgico e Ritual; 9.4 Vestuário Litúrgico e Ritual. Em uma hipotética categorização do laguidibá, estaríamos diante de um desafio, pois ainda que seja evidente que o fio-de-contas seja um “objeto de culto e/ou crença” (termos referentes a categoria geral), este não necessariamente se coloque como um “objeto ritual ou cerimonial” (termos relativos a subcategoria 9.2 – sendo esta a mais próxima, visto que o laguidibá não se trata de um mobiliário, de um pano/tecido nem de um vestuário).

Em certa medida, a dificuldade de conceituação deriva do fato do tesouro ser uma linguagem documentária artificial que geralmente é produzida a partir do conjunto de objetos

---

<sup>189</sup> FERREZ, 2016.

<sup>190</sup> FERREZ, 2016, p. 311

<sup>191</sup> Em todo o momento que estivermos fazendo uso das categorias apresentadas no *Tesouro de Objetos do Patrimônio Cultural nos Museus Brasileiros*, nos utilizaremos da grafia adotada pelo referido tesouro. Para fins de normatização, o tesouro adota as categorias em caixa alta e as subcategorias em caixa alta e baixa (FERREZ, 2016, p. 12)

<sup>192</sup> Enquanto “função original”, devemos entender o principal motivo de produção do objeto. Sobre este aspecto, ver FERREZ, 2016, p. 8.

<sup>193</sup> FERREZ, 2016, p. 13.

<sup>194</sup> Respeitamos aqui a mesma ordenação numérica adotada pelo referido tesouro. Tal ordenação poder ser melhor visualizada no Anexo E deste trabalho.

disponíveis para sua elaboração. Sob essa perspectiva, seria possível dizer que a ausência de um exemplar análogo ao laguidibá teria culminado com a não-contemplação de uma categoria que melhor o representasse. Mas o exercício proposto nos revela ainda outros desafios que é tematizar tais objetos no meio museal: O *Tesouro de Objetos do Patrimônio Cultural nos Museus Brasileiros* adotou como referência para a categoria OBJETOS DE RITOS, CULTOS E CRENÇAS a sistematização proposta pelo *Tesouro y diccionario de objetos asociados a ritos, cultos y creencias*<sup>195</sup> (TDORCC), tesouro este produzido na Espanha e que representa a parte especificamente relacionada aos bens culturais associados à religiosidade do macro-projeto *Tesouro y Diccionario de denominaciones de bienes culturales*<sup>196</sup> (TDBC). Considerando a escala de abrangência, o tesouro brasileiro está para o TDBC, enquanto a categoria 9. OBJETOS DE RITOS, CULTOS E CRENÇAS está para o TDORCC, o que pode ser assimilado pelas análises do *Plano Geral do Tesouro de Objetos do Patrimônio Cultural nos Museus Brasileiros* (Anexo E) e da Estrutura General do TDORCC (Anexo D). Ao identificarmos esta filiação metodológica na elaboração do tesouro brasileiro, algumas considerações precisam ser feitas:

Em primeiro lugar, no documento brasileiro há a supressão de uma subcategoria (“5.3.1 instrumentos de música ceremonial y ritual”<sup>197</sup>), optando-se por categorizar esses objetos na categoria 6.4 Objetos Associados à Música<sup>198</sup>. Embora não seja possível precisar qual a “função original” no caso de um instrumento musical utilizado em contexto ritual, é possível inferir que esta escolha tem maior implicação para cujas religiosidades operem mais sistematicamente por meio da musicalidade. Se a escolha tenha se dado pelo fator “função original”, no entanto, no caso da subcategoria “5.3.2 mobiliario cultural”, esta não recebeu o mesmo tratamento, uma vez que ganhou uma subcategoria correspondente (9.1 Mobiliário de Culto) no documento brasileiro. De modo diametralmente oposto, esta escolha privilegia as religiosidades cuja cultura material pôde ser melhor preservada - e aqui não podemos nos

<sup>195</sup> TRINIDAD LAFUENTE, 2010.

<sup>196</sup> O *Tesouro y Diccionario de denominaciones de bienes culturales* (TDBC) está dividido em sete áreas temáticas: 1. Arquitectura y Estructuras; 2. Acondicionamiento del edificio; 3. Equipamiento doméstico; 4. Objetos de uso personal; 5. Elementos sociales; 6. Utensilios, herramientas y equipamiento; 7. Materias primas. Restos orgánicos.

A área 5, por sua vez, subdivide-se em: 5.1. Objetos asociados a actividades económicas; 5.2. Objetos asociados a actividades lúdicas; 5.3. Objetos asociados a ritos, cultos y creencias; 5.4. Objetos de expresión artística; 5.5. Objetos de expresión escrita; 5.6. Objetos de prestigio y poder.

Até a elaboração deste trabalho, somente a área 1 e as subáreas 5.3 (com o TDORCC) e 5.4 tinham publicado seus tesouros na plataforma *online Tesouros del Patrimonio Cultural de España* (MINISTERIO, 2019). O TDBC, por sua vez, está disponibilizado em: <http://tesouros.mecd.es/tesouros/bienes culturales.html>.

<sup>197</sup> Para fins de diferenciação da ordem numérica dos tesouros brasileiro e espanhol, adotaremos o seguinte padrão: as categorias do documento brasileiro aparecerão numeradas e as categorias da obra espanhola aparecerão numeradas e em itálico.

<sup>198</sup> Conforme Nota Explicativa (NE) do termo ‘Objetos de ritos, cultos e crenças’ (FERREZ, 2016, p. 575.)

esquivar de considerar os fatores políticos, como os produzidos em contexto de intolerância, que impuseram à determinadas religiosidades, em especial as afro-brasileiras, uma dificuldade de manter seus bens culturais sobretudo aqueles de maior porte como o mobiliário.

O resultado dessas escolhas pode ser observado no segundo ponto de análise do documento brasileiro. Enquanto no documento espanhol, há uma representatividade muito maior de denominações religiosas (animismo<sup>199</sup>, budismo, cristianismo<sup>200</sup>, cultos antigos mediterrâneos<sup>201 202</sup>, cultos pré-colombianos, hinduísmo, islamismo, judaísmo, sincretismo, taoísmo e confucionismo), o documento brasileiro, apesar de também adotar a categorização comum/específico<sup>203</sup>, o faz apenas com as seguintes denominações religiosas: cristianismo (catolicismo); judaísmo; e sincretismo. Em alguma medida, tal carência de representatividade nas subcategorias pode refletir a limitação dos itens musealizados relacionados ao domínio da religiosidade no contexto brasileiro. No entanto, sabemos que isso não é de todo verdade, pois apenas com um olhar panorâmico podemos citar todo um conjunto de religiosidades indígenas cujos objetos estão musealizados e que, de imediato, não se enquadrariam em nenhuma subcategoria específica apresentada.

Voltando ao exemplo do laguidibá, este, diante das subcategorias propostas pelo *Tesouro de Objetos do Patrimônio Cultural nos Museus Brasileiros*, provavelmente estaria “acolhido” no item hierárquico “9.2.2 [Objetos rituais e cerimoniais de cultos específicos] / 9.2.2.3 [Sincretismo: objetos rituais e cerimoniais]”. O problema é que, conforme dissemos, o laguidibá não se configura necessariamente como um objeto ritual ou cerimonial (este estaria mais para um “objeto associados à magia e à proteção” ou para um “objeto de devoção”). De igual modo, ao laguidibá não poderíamos atribuir a denominação de “sincretismo”, pois essa apresenta um caráter demasiado generalista que contempla um conjunto heterogêneo de religiosidades afro-americanas. A categoria “sincretismo” – já presente no tesouro espanhol – nos parece problemática em especial por este termo remeter a uma matriz exterior a própria religiosidade, mais especificamente, ao cristianismo católico.

Com o exercício de categorização do laguidibá, podemos concluir que um mesmo objeto pode assumir significações diferentes a depender do contexto em que está inserido e das pessoas que estão se relacionando com ele – discussão contemplada na definição da “função original”; mas, sobretudo, podemos perceber o quanto uma abordagem classificatória,

---

<sup>199</sup> “Estudado por grupos étnicos de diferentes continentes: África, América, Ásia ou Oceania” (TRINIDAD LAFUENTE, 2010, p. 19, tradução nossa)

<sup>200</sup> Contemplando o catolicismo, o cristianismo ortodoxo e o protestantismo.

<sup>201</sup> No original em espanhol, “*Cultos antiguos de la cuenca del Mediterráneo*”.

<sup>202</sup> “Mediterrâneos” contemplando Egito, Grécia e Roma; e povos pré-romanos da península ibérica.

<sup>203</sup> O TDORCC, em muitas subcategorias, lista os bens culturais comuns a mais de uma denominação religiosa (como um *idiófono*) e específicos (como um *agogo*, ordenado na denominação sincretismo).

sistemática e “taxonômica” seria um entrave metodológico para encarar estas diferentes significações. É por de tal modo, que entendemos também, que determinados estudos de casos não podem ser transpostos para outras realidades, sugerindo que a abordagem da musealização deva ser criteriosamente estudada e aplicada caso a caso.

## 2.2 Representações: musealizando o outro

Do ponto de vista histórico, não seria viável precisar quando o primeiro objeto religioso passou ao contexto museal em âmbito brasileiro. Além deste marco temporal, uma contabilização quantitativa também seria impossível de estabelecer. Diante disso, sem querer estabelecer um marcador de quando se deu a primeira musealização de bem associado à religiosidade e igualmente longe de querer estabelecer assertivamente a quantidade de bens musealizados, realizaremos uma demonstração de que essa tipologia de bens encontra-se na realidade museal brasileira há bastante tempo e – sim – representa uma quantidade significativa de bens.

No contexto das políticas públicas brasileiras para a área de museus foi implementado no ano de 2006 o Cadastro Nacional de Museus (CNM) cuja metodologia era pautada pela auto declaração das instituições no preenchimento de um formulário padrão. À época, foram contabilizados e mapeados 3.118 museus em todo o território nacional. Com a criação do Instituto Brasileiro de Museus (Ibram), em 2009, os dados do Cadastro Nacional foram sistematizados em duas publicações: o *Guia brasileiro de museus*<sup>204</sup> e, em dois volumes, o *Museus em Números*<sup>205</sup>. Nessa última publicação há a apresentação de um quadro com museus brasileiros criados ainda no século XIX (Quadro 02), o que representa, portanto, os museus mais antigos do Brasil. Dentre os onze museus listados no quadro, é interessante observar que, apesar da maior parte das instituições<sup>206</sup> estarem ligadas a entidades de cunho científico [nos campos específicos das ciências naturais, ciências humanas, ciências exatas e da saúde<sup>207</sup>], pelo menos 4 (quatro) instituições já lidavam no século XIX com acervos cuja

---

<sup>204</sup> IBRAM, 2011a.

<sup>205</sup> IBRAM, 2011b; IBRAM, 2011c

<sup>206</sup> Há ainda o Museu Naval – de cunho militar – e o Museu de Numismática Bernardo Ramos – de caráter derivado do colecionismo. Não é possível, contudo, dizer que mesmo nestas instituições o pensamento cientificista não estivesse presente.

<sup>207</sup> Ciências naturais: Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro, Museu Nacional, Museu Paraense Emílio Goeldi;

Ciências humanas e sociais: Museu Nacional, Museu do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro, Museu do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambucano, Museu Paraense Emílio Goeldi, Museu do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas, Museu Paraense;

Ciências exatas: Museu de Ciência e Técnica da Escola de Minas da Universidade Federal de Ouro Preto;

Ciências da saúde: O Museu Inaldo de Lyra Neves pertence à Academia Nacional de Medicina.

interface com o domínio da religiosidade é facilmente identificável, muito embora essa relação não fosse àquela época, necessariamente, a premissa para a musealização.

Quadro 02: Museus cadastrados que foram fundados até o ano de 1900, Brasil, 2010

NOME DO MUSEU	CIDADE	UF	ANO DE CRIAÇÃO
Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro	Rio de Janeiro	RJ	1808
Museu Nacional	Rio de Janeiro	RJ	1818
Museu do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro	Rio de Janeiro	RJ	1838
Museu do Instituto Arqueológico, Histórico e Geográfico de Pernambucano	Recife	PE	1862
Museu Paraense Emílio Goeldi	Belém	PA	1866
Museu Naval	Rio de Janeiro	RJ	1868
Museu do Instituto Histórico e Geográfico de Alagoas	Maceió	AL	1869
Museu Paranaense	Curitiba	PR	1874
Museu de Ciência e Técnica da Escola de Minas da Universidade Federal de Ouro Preto	Ouro Preto	MG	1876
Museu Inaldo de Lyra Neves – Manta	Rio de Janeiro	RJ	1889
Museu de Numismática Bernardo Ramos	Manaus	AM	1900

Fonte: Cadastro Nacional de Museus - Ibram / MinC, 2010<sup>208</sup>

É o caso do Instituto de Pesquisas Jardim Botânico do Rio de Janeiro (JBRJ) que coleta desde sua fundação espécimes botânicos, alguns dos quais assumem significados sagrados para algumas religiosidades. Seria o caso, por exemplo, do dendezeiro, cuja significação é sagrada para o candomblé (nas figuras 06 e 07, há uma exsicata de palma de dendê coletada em 1887, no Rio de Janeiro, por Schwancke). No caso específico do JBRJ, no referido período, não havia nem o entendimento social de perceber os jardins botânicos enquanto um museu<sup>209</sup>; e neste sentido, compreender a exsicata como “musealizada” poderia ser considerado completamente anacrônico. Nos tempos atuais, todavia, podemos dizer há uma preocupação institucional em se aproximar dos outros saberes associados às espécies botânicas, tais como os uso medicinais, terapêuticos ou religiosos, conforme abordado na dissertação de Yara Lucia Oliveira de Britto<sup>210</sup> cuja pesquisa apreentou, dentre outros pontos, a realização da exposição “Olhares e Saberes Diversos”<sup>211</sup> no JBRJ que contou com um processo de diálogo com os detentores desses saberes.

<sup>208</sup> Disponível em IBRAM, 2011b, p. 61.

<sup>209</sup> Os jardins botânicos são museus de coleções vivas. Este também são os casos dos zoológicos e dos aquários.

<sup>210</sup> BRITTO, 2015.

<sup>211</sup> BRITTO, 2015, p. 79 et seq.

Figura 06 e 07: *Elaeis guineensis* – Herbário do Jardim Botânico – RB00631009; e detalhe.



Fonte: JABOT, 2019<sup>212</sup>.

Por sua vez, o Museu Nacional, o Museu Paraense Emílio Goeldi e o Museu Paraense, por seus cunhos etnográficos, já apresentavam uma preocupação com a temática da religiosidade, em especial quando consideramos as religiosidades ameríndias. No caso dessas três instituições – e diferentemente do JBRJ – podemos dizer que a intencionalidade relacionada a coleta dos exemplares já considerava a dimensão da religiosidade. Para fins de exemplificação, o Museu Paraense emprestou ao Museu Nacional uma quantidade significativa de bens para integrar a *Exposição Antropológica Brasileira* de 1882, incluindo uma série de “*objectos religiosos e fúnebres*”<sup>213</sup> – já com essa denominação.

Em comum a todas as quatro instituições listadas está o fato de serem museus laicos a musealizar bens associados à religiosidade. Esta característica, de certo modo, está presente na grande maioria dos museus que possuem essa tipologia de acervo. Estamos diante, portanto de uma realidade em que esses museus atuam de forma a produzir *representações* sobre os detentores.

As *representações* são feitas em vários momentos dos processos de musealização. Cada escolha e cada atitude institucional produz uma cadeia de significações sobre os detentores. Evidentemente, as *representações* não ocorrem apenas para o domínio da religiosidade, se estendendo para os diferentes aspectos culturais das sociedades representadas. Em certa medida, é sobre a qualidade e o nível de consciência institucional dessa *representação* que todo esta dissertação se organiza, uma vez que é tautologicamente

<sup>212</sup> Disponível em: <http://jabot.jbrj.gov.br/v2/ficha.php?chtestemunho=631009>. Acesso em: 13 maio 2019.

<sup>213</sup> Sobre esse aspecto, ver RANKEL, 2018.



impossível para os museus não produzir representações. Desse modo, ainda que os museus optassem por não-musealizar a religiosidade, estariam essas instituições produzindo outros conjuntos de *representação*.

O conceito de *representação* tem como matriz principal neste trabalho a sua utilização pelo psicólogo social romeno Serge Moscovici (1928-2014), que o faz a partir de uma interlocução com a obra de Durkheim que apresenta tal conceito. Em primeiro lugar, é importante considerar por que motivo recorremos a psicologia social para desenvolver este ponto específico. A psicologia social almeja, segundo nosso entendimento, equacionar mais adequadamente, dentro dos estudos da psicologia, as construções pessoais elaboradas pelo sujeito e as influências sociais vividas e compartilhadas por esse sujeito. Nesse sentido, há uma clara relação desse subcampo da psicologia com as ciências sociais e à isso se deve a referência à Durkheim. Este conceito também é retomado por outros “discípulos” de Durkheim, como por exemplo, Marcel Mauss & Henri Hubert que em *Esboço de uma teoria social da magia*<sup>214</sup> caracterizam as “representações” como um dos elementos da magia. Não é este, contudo, o sentido que estamos adotando aqui. É preciso admitir ainda, que nossa intenção seja fazer um uso instrumental do conceito e não suportar todo o nosso entendimento da musealização sobre a teoria das representações sociais. Entendemos, assim, que tal teoria tem elementos importantes que crescem a nossa preocupação principal deste trabalho.

Desse modo, o que seriam as *representações sociais* para Serge Moscovici?

Pessoas e grupos criam representações no decurso da comunicação e da cooperação. Representações, obviamente, não são criadas por um indivíduo isoladamente. Uma vez criadas, contudo, elas adquirem uma vida própria, circulam, se encontram, se atraem e se repelem e dão oportunidade ao nascimento de novas representações, enquanto velhas representações morrem. Como consequência disso, para se compreender e explicar uma representação, é necessário começar com aquela, ou aquelas, das quais ela nasceu. Não é suficiente começar diretamente de tal ou tal aspecto, seja do comportamento, seja da estrutura social, uma representação muitas vezes condiciona ou até mesmo responde a elas. Isso é assim, não porque ela possui uma origem coletiva, ou porque ela se refere a um objeto coletivo, mas porque, como tal, sendo compartilhada por todos e reforçada pela tradição, ela constitui uma realidade social *sui generis*. Quanto mais sua origem é esquecida e sua natureza convencional é ignorada, mais fossilizada ela se torna. O que é ideal, gradualmente torna-se materializado. Cessa de ser efêmero, mutável e mortal e torna-se, em vez disso, duradouro, permanente, quase imortal. Ao criar representações, nós somos como o artista, que se inclina diante da estátua que ele esculpiu e a adora como se fosse um deus.<sup>215</sup>

---

<sup>214</sup> MAUSS; HUBERT, 2003.

<sup>215</sup> MOSCOVICI, 2015, p. 41.

Ainda segundo Moscovici<sup>216</sup>, as representações sociais “convencionam coisas” e são “prescritivas”. Nesse sentido, há uma relação importante entre a teoria das representações sociais com a conformação do senso comum, de modo que se este se constituiria a partir de representações sociais sedimentas.

Mas qual seria a relevância da teoria das representações sociais para este trabalho? Em primeiro lugar é preciso considerar que, na medida em que, as “representações [...] não são criadas por um indivíduo isoladamente” é possível correlacionar com a ação dos museus, pois que do mesmo modo que as representações precisam de um compartilhamento social, a musealização só se consuma se existir uma validação social. A musealização se trata, portanto de uma instituição [ritualizada, conforme apresentado no nosso capítulo anterior] que precisa ser compartilhada para se efetivar e que pode ter como produto representações sociais.

Em relação a Durkheim, Moscovici defende uma importante variação: o caráter mutável das representações. Segundo o psicólogo romeno, as representações são passíveis de alteração e é, nesta possibilidade, que vislumbramos um potencial para os estudos dos processos de musealização. Se compactuássemos com Durkheim de forma a entender as representações como estruturas formativas rígidas, não haveria possibilidade de conceber processos de musealização que alterassem essas estruturas. Nesse caso, independentemente do tipo de atitude que os museus adotassem com os bens musealizados de determinados detentores, a representação social para aquele grupo seria a mesma. Ao adotarmos a perspectiva moscoviciano, assumimos que apesar das representações produzirem convenções, estas poderiam se moldar na medida em que novas representações fossem produzidas – que no nosso caso representaria a alteração de procedimentos durante os processos de musealização.

Outro ponto importante que a teoria das representações sociais pode colaborar com a musealização se relaciona com o fato de que, no caso dos bens associados à religiosidade, a percepção do público dos museus sobre alguns sistemas de crença se dá mediante representações sociais estabelecidas a partir de conceituações inerentes ao senso comum. Sendo assim, na mesma medida em que a “ferramenta” da representação quando utilizada pelos museus atua de forma a sedimentar representações já estabelecidas, ela pode ser apropriada para transformar tais representações. Nesse ponto são muito importantes as metodologias de escuta (como por exemplo as pesquisas de público) que visam entender qual a visão do público por sobre determinados sistemas de crença para assim o museu estabelecer melhor suas estratégias para reiterar ou modificar tais representações sociais.

---

<sup>216</sup> MOSCOVICI, 2015.

Conforme vimos no início deste item, sob um aspecto cronológico, os primeiros museus brasileiros a terem objetos associados à religiosidade são instituições cujos processos de musealização são conduzido por agentes externos às religiosidades representadas (não-detentores). Nestes casos – e que representam a maioria quantitativa de instituições museais que se relacionam com essa tipologia de acervo – a responsabilidade junto as representações sociais produzidas se faz ainda maior. Quando a musealização é conduzida pelos próprios detentores, as representações sociais sobre aquelas cosmologias tendem a serem mais coesas com os desejos dos detentores – muito embora não podemos desconsiderar que nenhuma comunidade é homogênea e sempre haverá nuances nesses desejos de representação social.

Sobre a responsabilidade gerada pelos processos de musealização conduzidos por agentes externos, se faz imprescindível explorar um pouco as experiências em que a representação produzida pelos museus se deu de forma radicalmente diferente do desejo da comunidade. Em âmbito brasileiro, possivelmente os casos mais exemplares para entender as distorções de representações sociais produzidas na relação com bens culturais musealizados são os acervos associados as religiões afro-brasileiras que se encontram ou se encontravam em instituições ligadas a repressão policial.

No Rio de Janeiro, há a coleção *Museu da Magia Negra* que está sob a guarda do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro; museu fundado em 1912 e que tem sua história vinculada à Academia de Polícia. O Museu atuava de forma didática a demonstrar aos policiais em formação os tipos de crimes e contravenções que deveriam ser “combatidos” na referida época; era o Museu do Crime<sup>217</sup>. A coleção em questão foi formada a partir de apreensões realizadas pela autoridade policial em casas de terreiro e candomblé no estado do Rio de Janeiro, principalmente durante o período da Primeira República e do Estado Novo. Parte desta coleção foi tombada pelo IPHAN em 1938.

A principal crítica feita pelos detentores é de que, ao pertencer a um museu vinculado a autoridade policial, este acervo continuaria em situação de “criminalização”, reiterando portanto a perseguição religiosa institucional sofrida – de forma violenta – pelos representantes dessas religiosidades afro-brasileiras. À esta crítica, outras se somam: a precariedade informacional da referida coleção que inviabiliza saber quantos e quais bens compõem atualmente a coleção<sup>218</sup>; o fato da coleção não estar exposta o que impossibilita o acesso aos religiosos e pesquisadores; as condições inadequadas de acondicionamento do

---

<sup>217</sup> Para saber mais sobre o histórico do museu e da coleção, ver CORRÊA, 2014, p. 37 et seq.

<sup>218</sup> Para complicar, o prédio sofreu um incêndio em 1989 que atingiu parte da coleção (CORRÊA, 2014, p. 38).

referido acervo; e o desrespeito aos usos e funções que estes objetos desempenham na vida social das religiosidades em questão<sup>219</sup>.

Segundo a museóloga Pamela de Oliveira Pereira<sup>220</sup>, o acervo foi objeto de reivindicação de alguns grupos, tais como alunos do Grupo de Trabalho André Rebouças da Universidade Federal Fluminense (em 1978), membros do movimento negro<sup>221</sup> e, nas décadas de 1990 e 2000 por lideranças religiosas, sobretudo da baixada fluminense<sup>222</sup>. Conforme apresentado, em ambas reivindicações citadas haveria a perspectiva de restituir esses bens musealizados aos seus detentores.

A partir de 2017, a pauta de reivindicação do acervo ganhou uma nova conformidade com a campanha Liberte Nosso Sagrado envolvendo vários agentes sociais (como por exemplo Mãe Meninazinha D'Oxum) cujas atualizações podem ser acompanhadas pela página do Facebook<sup>223</sup>. As postagens da página não se limitam ao tema dos “objetos musealizados”, mas atuam na divulgação de eventos, notícias e atividades artísticas dos movimentos sociais proponentes, tratando de temas como intolerância religiosa, racismo, direitos humanos e aspectos em geral da cultura afro-brasileira. A campanha acompanhou também a produção do curta-metragem *Nosso sagrado*<sup>224</sup>, sobre a reivindicação da coleção. Segundo a descrição da página,

Liberte Nosso Sagrado é uma campanha conjunta do movimento negro, das lideranças religiosas da Umbanda e do Candomblé, pesquisadores e do mandato coletivo de Flávio Serafini. A campanha tem como propósito realocar os objetos sagrados das religiões afro-brasileiras que se encontram no Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro. Esses objetos foram apreendidos na primeira metade do século XX, quando as religiões de matriz africana eram criminalizadas. Defendemos que esse acervo sagrado e histórico de matriz africana deve ser realocado em um museu em que a guarda seja compartilhada com as lideranças religiosas e acessível aos pesquisadores.<sup>225</sup>

No caso da campanha, há alguns pontos importantes que precisam ser observados: I) Em primeiro lugar, esta campanha conta com a articulação de diversos movimentos sociais (movimento negro, lideranças religiosas, políticos), o que a difere de muitos processos de

---

<sup>219</sup> Em um debate realizado após a exibição do filme *Nosso Sagrado* (NOSSO sagrado, 2017), um dos religiosos que acompanhou uma das visitas técnicas realizadas para monitorar o acervo, nos confidenciou que durante essa visita ele avistou um atabaque que estava guardado de cabeça para baixo. Incomodado com a situação, ele foi reportar a um funcionário do Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro. O funcionário cogitou virar o atabaque, quando foi alertado pelo próprio religioso que para “levantar” o atabaque seria necessário realizar um procedimento ritual específico (Centro Cultural Banco do Brasil, 09/11/2018)

<sup>220</sup> PEREIRA, 2016.

<sup>221</sup> MAGGIE, 1992 *apud* PEREIRA, 2016, p. 168.

<sup>222</sup> PEREIRA, 2016, p.

<sup>223</sup> Em junho de 2019 a página contava com mais de 6.400 (seis mil e quatrocentas) curtidas.

<sup>224</sup> NOSSO sagrado, 2017.

<sup>225</sup> LIBERTE NOSSO SAGRADO, 2019 (2017).

reinvidicação patrimonial, que geralmente assumem recortes comunitários; II) Em seguida, a campanha defende que a coleção seja “realocada” em outro museu. Embora parte da comunidade religiosa não tenha consenso quanto a este ponto<sup>226</sup>, o pedido para integrar a coleção de um outro museu<sup>227</sup> (que não seja vinculado a autoridade policial) se configuraria como uma nova forma de musealização. Desse modo, a campanha não é anti-museus ou anti-musealização, o que poderia ser uma postura de alguns detentores em relação a determinados bens cuja musealização poderia representar o ferimento à certas suscetibilidades cosmológicas; III) E por último, o desejo dos membros da campanha em pleitearem a “guarda compartilhada” e o “acesso” dos bens neste outro museu, o que demonstra uma grande apropriação dos debates contemporâneos do campo do patrimônio, os colocando na vanguarda das possibilidades de gestão de coleções feitas entre as instituições museais e a comunidade detentora.

A experiência dos bens pertencentes a coleção *Museu da Magia Negra*, bem como as experiências de reinvidicação desse acervo – aqui mais representadas pela campanha *Liberte nosso sagrado* – são um exemplo de quanto a representação do outro via musealização representa uma responsabilidade grande. No caso relatado, a situação é agravada por se tratar de um museu público reiterando, mais de meio século depois, a representação social das religiosidades afro-brasileiras como algo criminalizado de forma a sustentar posturas discriminatórias estigmatizantes para com a comunidade dessas religiosidades. Nesse sentido, a “realocação” (ou “reinstucionalização”) do acervo poderia representar um ato de reparação histórico, colaborando, no mínimo, com a produção de novas representações sociais que estejam mais coerentes com a liberdade religiosa preconizada pela constituição brasileira vigente.

Musealizar “o outro”, por mais que seja uma ação está presente desde a ocorrência dos primeiros museus, significa necessariamente, desde sempre, um ato de responsabilidade. Atender, cada vez mais, com consciência à tal responsabilidade faz-se mister nesses tipos de processos de musealização.

---

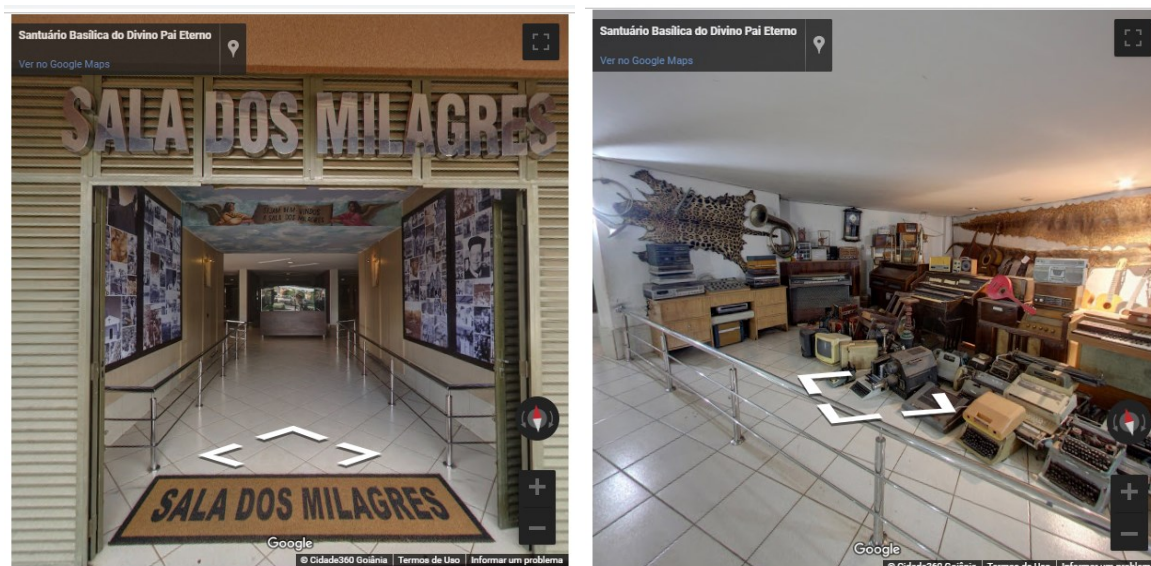
<sup>226</sup> Flavia da Silva Pinto e William Berger defendem que a coleção seja devolvida para a comunidade religiosa: “O movimento religioso, por sua vez, tem o entendimento que essas peças devem ser devolvidas para nossas mãos, para que possamos consultar os oráculos e sabermos o que devemos fazer. Algumas, depois de receberem o tratamento ritualístico correto, serão devolvidas para algum templo, outras serão despachadas” (PINTO; BERGER, 2018, p. 228)

<sup>227</sup> Uma possibilidade acordada entre alguns atores sociais envolvidos na questão (Polícia Civil e campanha *Liberte nosso sagrado*) é que o acervo seja transferido para o Museu da República, conforme nota da coluna do jornalista Ancelmo Gois (GOIS, 2018). Até a realização deste trabalho, a coleção ainda se encontrava no Museu da Polícia Civil do Rio de Janeiro.

### 2.3 Representatividade: musealização pelos detentores

Utilizando-se da plataforma *Museusbr* (sistema nacional de identificação de museus e plataforma para mapeamento colaborativo, gestão e compartilhamento de informações sobre os museus brasileiros<sup>228</sup>) é possível baixar um banco de dados com as informações declaradas pelos próprios museus. Analisando esse banco de dados, encontramos uma instituição muito instigante para o nosso tema de pesquisa: a Sala dos Milagres (Trindade/GO), que segundo consta, foi aberta no ano de 1912. Esse dado coloca este museus dentre as instituições museais mais antiga do Brasil, no entanto é possível determinar se, no momento em que foi aberta ao público, seus idealizadores a entendiam e denominavam como um museu. De qualquer modo, é relevante perceber que numa cidade do interior de Goiás, em um complexo arquitetônico religioso já havia um espaço destinado a exposição de objetos votivos, principalmente ex-votos. A Sala dos Milagres está instalada hoje no Santuário da Basílica do Divino Pai Eterno<sup>229</sup> e à época de sua abertura ficava onde hoje se localiza a Igreja Matriz do Divino Pai Eterno de Trindade. Até o ano de 2018, era possível fazer uma visita virtual às atuais instalações da Sala (Figuras 08 e 09). A Sala dos Milagres, ainda que não seja a primeira experiência de musealização associada à religiosidade realizada pelos próprios detentores em contexto brasileiro, nos apresenta que a possibilidade dos detentores criarem representações sobre si e sobre suas religiosidades é cronologicamente anterior ao que se poderia pensar.

Figuras 08 e 09: Imagens da visita virtual à Sala dos Milagres.



Fonte: PAI ETERNO, 2018<sup>230</sup>.

<sup>228</sup> IBRAM, Portaria nº 6, de 9 de janeiro de 2017 (IBRAM, 2017).

<sup>229</sup> O Santuário passou e vem passando por expansões arquitetônicas e a Sala dos Milagres também foi ampliada com o tempo.

<sup>230</sup> Disponível em <http://www.paieterno.com.br/santuاريو/dimensoes-do-santuاريو-tour-virtual/>. Acesso em: 15 out 2018.

Em termos quantitativos, no entanto, as instituições geridas pelos próprios detentores só se expandem e diversificam na segunda metade do século XX. Neste contexto, é possível que alguns eventos tenham contribuído para disseminar tal prática.

O primeiro conjunto de eventos que podemos destacar é, a partir das décadas de 1970 e 1980, a criação do advento “teórico, mas depois prático”<sup>231</sup> dos ecomuseus. Na medida em que esta *tecnologia museal*<sup>232</sup> e *museológica* se dissemina, muitas comunidades começam a criar instituições para reunir e apresentar seus patrimônios culturais. A noção de comunidade como uma instância coesa nessas instituições, no entanto, deve ser sempre problematizado, conforme nos aponta Bruno Brulon<sup>233</sup>. Há a partir de então uma explosão de ecomuseus, de museus comunitários, museus de percurso, museus locais, museus vivos<sup>234</sup>, museus de territórios e, mais recentemente, de articulação em redes entre esses museus e seus agentes, como por exemplo, a Rede Indígena de Memória e Museologia Social<sup>235</sup>.

O segundo conjunto de eventos – e que tem relação direta com o primeiro – é a retroalimentação que essas experiências de musealização mantêm com as políticas públicas. A possibilidade dos detentores criarem instituições, projetos e ações que apresentam os aspectos da memória da comunidade se faz, também, pela busca de acesso à direitos e inclusão em políticas culturais, educacionais e sociais. Na mesma medida, as políticas públicas possibilitaram a criação e o desenvolvimento de ações conduzidas pelos próprios detentores. Poderíamos adotar como marco desse processo a Constituição de 1988, mas é apenas após os anos 2000 que este movimento se radicaliza. A criação do Programa Nacional do Patrimônio Imaterial (PNPI) possibilitou a inventariação, o registro, o acesso à editais de fomento e a criação de planos de salvaguarda para algumas referências culturais. O advento do Programa Cultura Viva, por sua vez, permitiu a criação de Pontos e Pontões de Cultura (nos três níveis federativos) que contribuíram com o desenvolvimento de ações no campo da cultura mediante repasses financeiros diretos. Os Pontos de Memória, cuja temática foi mais diretamente ligada ao protagonismo dos detentores perante seus patrimônios foi um programa

---

<sup>231</sup> BRULON SOARES, 2014, p. 29.

<sup>232</sup> Para um sentido próximo, Mário Chagas utiliza o conceito “tecnologia museu” (CHAGAS, 2011, p. 12).

<sup>233</sup> BRULON SOARES, 2014, p. 35-37.

<sup>234</sup> Não estamos nos referindo a museus de coleções vivas (como zoológicos, jardins botânicos ou aquários), mas museus que trabalham de forma a musealizar as relações e ações sociais vigentes da comunidade, sem descontextualizá-las, por exemplo, na retirada de objetos da circulação para fins de exposição. A ideia de “museu vivo” apresenta algumas críticas de alguns teóricos, pois se baseia no fato de que haveria “museus mortos” - museus, que ao retirarem os objetos de circulação, “matariam” tais objetos.

<sup>235</sup> Parte das pautas da Rede Indígena de Memória e Museologia Social podem ser acompanhadas em sua página no Facebook: <https://www.facebook.com/redeindigenamemoria/>.

organizado pelo Ibram e que operou na forma de editais, contando com 3 (três) edições: 2011, 2012 e 2014.

Um exemplo de ação do PNPI foi a realização da 1ª. Edição do *Prêmio Patrimônio Cultural dos Povos e Comunidades Tradicionais de Matriz Africana/2014*<sup>236</sup>, que se consistiu em um edital de premiação que contemplou 31 ações. Neste prêmio, 5 (cinco) dos proponentes premiados apresentaram propostas diretamente ligadas a criação ou a manutenção de museus ou espaços de memória. São os casos da *Associação Beneficente Pena Dourada*<sup>237 238</sup> (Salvador/BA) que propôs a realização de atividades no Memorial Kisimbiê, espaço existente no Terreiro Mokambo; da *Associação Beneficente de Manutenção e Defesa do Terreiro Tumba Junsara*<sup>239</sup> (Salvador/BA) que propôs a inventariação dos bens móveis do Terreiro Tumba Junsara e a criação de um “Memorial para disponibilização de parte do acervo”; *Ilê Alákétu Asè Airá*<sup>240</sup> (São Bernardo do Campo, SP) que criou e mantém o Memorial Tata Pérsio de Xangô, espaço que leva o nome do fundador do Axé Batistini (Ilê Alákétu Asè Airá); *Ilê Afro-Brasileiro Ode Lorecy*<sup>241</sup> (Embú das Artes, SP) entidade responsável pelo Museu Ilê Afro-Brasileiro Ode Lorecy que foi fundado em 2004; e o *Centro de Estudos e Pesquisas Afro Brasileiras - CEPAB*<sup>242</sup> (São Gonçalo/RJ) instituição que comporta a Tenda Espírita São Sebastião e que inscreveu para o referido edital o Museu da Imagem e do Som da Cultura Afro Brasileira – ação que se relaciona com a religiosidade, mas que se expande aos vários aspectos da cultura afro-brasileira.

Com o auxílio das políticas culturais, mas sobretudo com a disseminação da “tecnologia museu” (e também da tecnologia da musealização<sup>243</sup>), as ações museais conduzidas pelos detentores se proliferaram. Evidentemente esse “boom museal” não se limitou ao domínio da religiosidade, mas se estendeu aos vários aspectos identitários das comunidades, conforme desenvolve o poeta, museólogo e professor Mário Chagas em sua contextualização e em seus exemplos:

Ao considerar o movimento de proliferação e ressignificação dos museus no Brasil nos últimos trinta anos, dois aspectos, segundo penso, ganham destaque: a diversidade museal e a democratização da tecnologia museu. O fenômeno da ampliação da diversidade museal trouxe a erosão das tipologias museológicas baseadas em disciplinas e acervos, o alargamento do espectro de vozes institucionais, a flexibilização das narrativas

<sup>236</sup> Ver IPHAN, 2014.

<sup>237</sup> Optamos por apresentar o nome dos proponentes do prêmio em *itálico*, afim de facilitar a identificação da ação.

<sup>238</sup> IPHAN, 2014, p. 33.

<sup>239</sup> IPHAN, 2014, p. 9.

<sup>240</sup> IPHAN, 2014, p. 17.

<sup>241</sup> IPHAN, 2014, p. 30.

<sup>242</sup> IPHAN, 2014, p. 31.

<sup>243</sup> Propositalmente, estamos demarcando os aspectos de institucionalização das coisas e dos processos (musealização) em detrimento do espaço museu.



museográficas de grandes sínteses nacionais ou regionais, a experimentação de novos modelos museológicos e museográficos, a disseminação de museus e casas de memória por todo o país. A democratização da tecnologia museu implicou a apropriação (ou a antropofagia) dessa ferramenta por diferentes grupos étnicos, sociais, religiosos e familiares com o objetivo de constituir e institucionalizar as suas próprias memórias. Alguns exemplos: Koahi - Museu dos Povos Indígenas do Oiapoque (Oiapoque, AP), Museu Casa de Chico Mendes (Xapuri, AC), Museu da Maré (Rio de Janeiro, RJ), Casa de Memória Daniel Pereira de Mattos do Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz (Rio Branco, AC), Museu Indígena de Coroa Vermelha (Santa Cruz de Cabralia, BA), Museu Magüta dos índios Ticuna (Benjamim Constant, AM), Ecomuseu da Amazônia (Belém, PA), Museu Vivo de Duque de Caxias (Duque de Caxias, RJ).<sup>244</sup>

Do ponto de vista da representação, os processos de musealização conduzidos pelos próprios detentores se configuram como a “tecnologia mais avançada” para desfazer as distorções inerentes aos mecanismos de “representação do outro”. Na medida em que estes processos se dão por autorepresentação há uma tendência do resultado estar mais aproximado do desejo dos detentores – embora, novamente, não podemos tratar a comunidade detentora como um ente monolítico e homogêneo o que implica em assumir sempre que há desejos, mas nunca um desejo universal e compartilhado. A autorepresentação é motivada por tais desejos e é posta de maneira a produzir *representatividade*.

A *representatividade*, conforme estamos colocando, se difere da *representação*. Seja na acepção moscoviana de representação social, seja em outros usos, a *representação* é uma ação (como sugere o sufixo “-ação”) que se caracteriza por “presentificar” algo ou alguém, funcionando como um substituto daquilo que não está. Em termos semióticos, pode portanto, assumir um caráter icônico, indicial e até simbólico (se essa representação operar por meios socialmente convencionados). *Representatividade*, por sua vez, conforme nos sugere o sufixo “-idade”, é um estado ou qualidade de se sentir [positiva e adequadamente] representado.

No contexto que estamos trabalhando, reivindicar a *representatividade* é mais do que pleitear que os processos de musealização criem representações sobre os detentores; é garantir que haja a representação e que essa esteja de acordo com os desejos desses detentores. O que está posto é uma relação de autoridade e legitimidade de quem pode ou não falar pelos detentores, ou seja, um tensionamento entre instâncias de produção de poder. Quando o processo é conduzido pelos próprios detentores, a *representatividade* tende a se instaurar já no ponto de partida.

Muitos dos embates relacionados aos processos de musealização (e não apenas circunscritos ao domínio da religiosidade) podem ser explicados por essa relação entre

---

<sup>244</sup> CHAGAS, 2011, p. 12-13.

*representação e representatividade*. Numa escala de problematização, teríamos: I) os processos de musealização ignoram as cosmologias de determinados detentores (não há representação e não há representatividade); II) os processos de musealização representam o outro, mas essa representação está em desacordo com a imagem que essa comunidade gostaria fazer sobre si (há representação, mas não há representatividade); III) os processos de musealização são conduzidos pelos próprios detentores [agentes internos] (há uma autorepresentação e há representatividade); IV) os processos de musealização são conduzidos por agentes externos, mas os detentores participam desses processos, se reconhecem no resultado final e tem seus desejos atendidos (há representação e poderia haver representatividade).

Historicamente, o item IV da escala possivelmente tenha aparecido anteriormente ao item III, na medida em que os museus foram contando com a participação das comunidades no desenvolvimentos de ações em seus domínios<sup>245</sup> para só em seguida as religiosidades se fizerem mais sistematicamente ativas em processos de autorepresentação. No entanto, no que tange ao tamanho do desafio, o item IV se coloca posterior ao item III, uma vez que o produto da musealização não está circunscrito as ações dos detentores.

Em outras palavras, nas experiências de autorepresentação, por vários motivos que perpassam o *lugar de fala*, não há a possibilidade de interferirmos. São as experiências de representação do outro que produzem as maiores violências simbólicas e são nelas que precisamos concentrar nossa atenção, nossa crítica e nossos esforços de atuação conscienciosa. Enquanto nas experiências de autorepresentação prepondera o risco de propagação de um discurso único que, se radicalizado, pode produzir outros tipos de intolerância; os desafios e as potencialidade de representar o outro assumem as mais variadas conformações. Dentre as potencialidades, uma pergunta se faz: é possível produzir *representatividade* em processos de musealização conduzidos por agentes que não os detentores?

---

<sup>245</sup> Sobre esse aspecto, em relação com experiências indígenas, ver RUSSI, 2018.

### 3. PERSPECTIVAS PARA A MUSEALIZAÇÃO DE RITOS

#### 3.1 A musealização de ritos

Figura 10: Tirinha de Um Sábado Qualquer – O que é normal?



Fonte: Carlos Ruas, Um Sábado qualquer, Boteco dos Deuses

Em sua série *Boteco dos Deuses*, o cartunista Carlos Ruas explora a fictícia interação informal entre várias divindades, motivada pelo ambiente do bar. Na tirinha acima (Figura 10), ao se apresentar ao Deus judaico-cristão (representado por um homem branco e idoso), Logun Edé (ou Logunedé) se utiliza de uma de suas características: a de ser uma entidade que opera com o “não-binarismo”: ele é caçador e pescador; é [filho de] Oxum e Oxóssi; é masculino<sup>246</sup>, mas por razões mitológicas dialoga com o feminino.

Carlos Ruas consegue relacionar em sua tirinha algumas características importantes: em primeiro lugar, o tom de “apresentação” entre as duas divindades versa sobre o desconhecimento do deus judaico-cristão – mas que poderia ser metonimicamente estendidos para seus fiéis – perante as outras divindades – e por conseguinte, perante outras religiosidades. Ao fazê-lo, o cartunista tematiza a vertente autocentrada que o cristianismo assume perante outras religiosidades e que, em certa medida, prevalece no contexto brasileiro. A reprovação externada pelas várias divindades presentes no último quadrinho

<sup>246</sup> Segundo a mitologia do candomblé, Logun Edé não é exatamente “andrógino”, como sugere a tirinha. Sendo filho de Oxum (mulher) e Oxóssi (homem), Logun Edé comutaria entre um período como menino e outro período como menina, obedecendo uma espécie de regência de cada um de seus progenitores.

encerra o tom de crítica do comentário preconceituoso feito pelo deus judaico-cristão no segundo quadrinho: preconceito religioso, mas também preconceito quanto a identidade de gênero da divindade. Tal reprovação aponta para uma outra ética que é compartilhada “pelos outros frequentadores do boteco”, mas que não foi adequadamente vivenciada na referida situação pela divindade judaico-cristã: o comentário não teve graça e não teve concordâncias dos demais.

“O que é ‘normal’ para você?” De certo modo, a crítica em forma de pergunta também pode ser assimilada ao nosso trabalho. Até o presente momento, esta dissertação se voltou para o conceito de musealização (Capítulo I) e para um delineamento de como os museus, em contexto brasileiro, tem dado conta da musealização de bens associados à religiosidade (Capítulo II). Em ambos os capítulos, as experiências utilizadas como exemplo privilegiaram o ambiente altamente institucionalizado – e de matriz europeia – que é o museu, bem como se voltaram demasiadamente para a musealização dos objetos físicos. Internalizar a ética proposta pelas variadas divindades presentes no Boteco dos Deuses, implica necessariamente em considerar que o “normal” da musealização não se encerra nos objetos.

Em relação a musealização, deslocar o foco dos objetos para as práticas não significa necessariamente preterir as materialidades. Tomando como base novamente a tirinha, a representação gráfica de Logun Edé se utiliza dos seus atributos para produzir verossimilhança e permitir seu reconhecimento: além de sua vestimenta e de suas cores características, situados no balcão estão o abebé dourado (similar a um abanador e característico de sua mãe Oxum) e o ofá (instrumento de caça no formato de um arco e flecha que é atribuído ao seu pai Oxóssi). Uma vez que os objetos-atributos são dispostos conjuntamente, é possível reconhecer o orixá Logun Edé. O exemplo reitera o quanto os objetos (roupas e adereços de mãos) são importantes como marcadores de reconhecimento, mas também reitera o quão importante é analisá-los dentro de um respectivo contexto, já que isolados os objetos poderiam ser atribuídos à Ogum ou à Oxóssi.

Nas figuras 11 e 12 é possível ver a foto de abebés e ofás pertencentes a coleção do Museu Nacional/UFRJ (Rio de Janeiro/RJ). Os atributos foram utilizados em contexto ritual até a década de 1880, quando estes foram apreendidos pela Polícia da Corte. Em seguida, foram “doados” para o referido museu, permaneceram por décadas na coleção<sup>247</sup>, integraram a exposição *Kumbukumbu: África, memória e patrimônio*<sup>248</sup>, foram resgatados após o incêndio de 2 de setembro de 2018 e exibidos na exposição *Arqueologia do Resgate: Museu Nacional Vive* (Centro Cultural Banco do Brasil, 2019). Os exemplares representam, como dito,

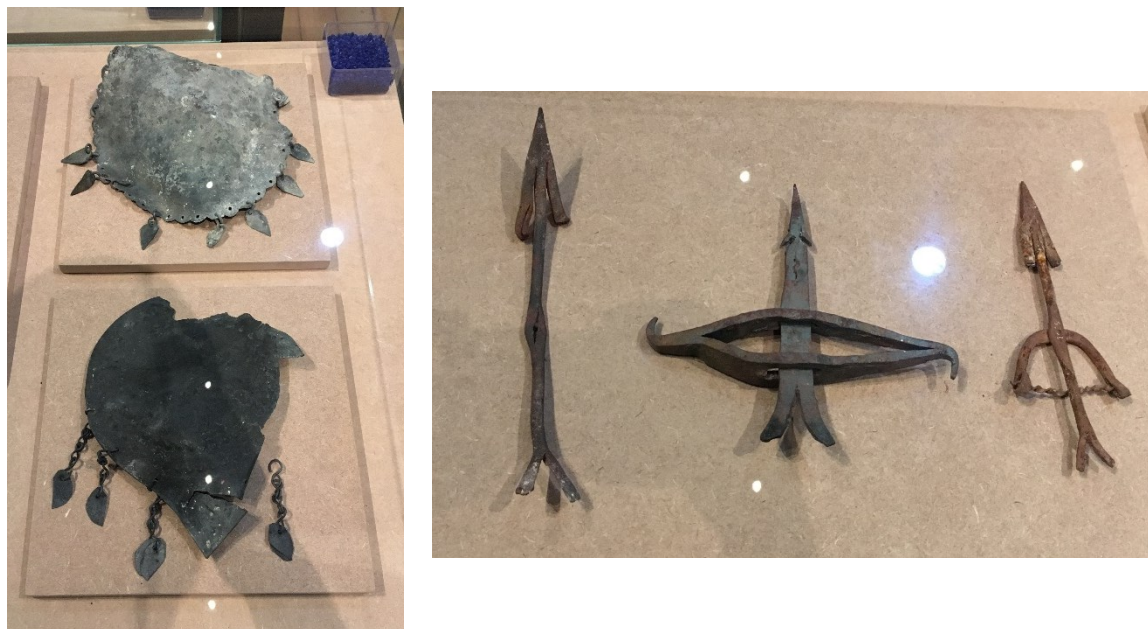
---

<sup>247</sup> Coleção Polícia da Corte.

<sup>248</sup> SOARES; AGOSTINHO; LIMA, 2016, p. 140-149.

elementos da caracterização dos orixás<sup>249</sup> e seriam, portanto, objetos rituais – ou confeccionados para utilização em contexto ritual. Nem por isso, esses objetos seriam representantes daquilo que estamos denominando como *musealização de ritos*.

Figuras 11 e 12: Abebés e Ofás – Exposição Arqueologia do Resgate, CCBB, Março/2019



Fonte: Guilherme Machado (Seção de Museologia - Museu Nacional/UFRJ)

*Musealização de ritos*, representaria para nós, uma **postura atitudinal e de ação** de ter como elemento central na musealização o contexto, ou seja, a prática cultural que mobiliza e é mobilizada por sua “teia de significados”, conforme a perspectiva de Geertz<sup>250</sup>. Enquanto **postura atitudinal** entendemos que há uma ética que desloca o foco dos objetos de maneira a contemplar aspectos da religiosidade que não perpassam pela materialidade. Com tal postura seria hipoteticamente possível contemplar mais equitativamente religiosidades que não valorizam a materialidade como representação da divindade (iconoclastias); religiosidades que, por algum motivo, tiveram seus artefatos materiais subjugados por ações de perseguição; e religiosidades cuja materialidade é produzida e consumida em contexto ritual. O judaísmo e o islamismo poderiam ser representantes do primeiro grupo, enquanto as religiosidades indígenas e afro-brasileiras estariam contempladas tanto no segundo quanto no terceiro do grupo. Na medida em que a musealização se realiza de forma “objetocêntrica”, pode se dizer que ela privilegiaria determinadas religiosidades; e é à isso que pretendemos nos colocar em oposição.

<sup>249</sup> Oxum e Logun Edé (abebé, se dourado); Iemanjá e Oxalufon (abebé, se prateado ou branco); Oxóssi, Ogum e Logun Edé (ofá). Ver MAURÍCIO, 2009, p. 213-214; 271.

<sup>250</sup> GEERTZ, 2008 [1979], p. 4.

A postura “objetocêntrica” da musealização, ou seja, a postura que opera quase-somente por ações atribuídas à objetos bidimensionais e tridimensionais, tende a contemplar religiosidades que se desenvolvem pela produção e circulação da materialidade. No entanto, em termos quantitativos, é possível perceber que há algumas distorções mesmo dentre estas religiosidades. É sabido que as religiosidades afro-brasileiras e indígenas se disseminam por meio de sua cultura material, no entanto, é muito mais difícil encontrar elementos dessas religiosidades musealizados do que do cristianismo católico. Conforme vimos, arte do que temos preservado das religiosidades afro-brasileiras e indígenas nos dias de hoje se deu por meio da coleta com caráter de exotividade ou mesmo pela criminalização. O exemplo nos faz inferir que o simples fato de produzir materialidades não é garantidor de culminar com processos de musealização.

Uma hipótese para explicar tal distorção de representatividade quantitativa é de caráter político-econômico: quais as religiosidades que conseguiram produzir materialidade com materiais duradouros? E quais dessas religiosidades melhor conseguiram preservar sua cultura material? A preservação das materialidades carece de mínimas condições de estabilidade políticas e de condições econômicas suficientes. Muito embora a perspectiva preservacionista seja de matriz europeia e não tenha sido disseminada em determinadas culturas, o principal motivo para que esses bens não tenham sido preservados está muito mais diretamente ligados as distinções sociais que essas culturais vivenciam e vivenciaram nos últimos séculos em relação as elites econômicas, políticas e religiosas. Tomando como exemplo os abebés e os ofás que foram resgatados do incêndio do Museu Nacional esses foram objetos produzidos no século XIX em metal provavelmente por escravos e descendentes de escravos candomblecistas. Não podemos nos furtar de questionar o quanto isso poderia representar à época, em termos econômicos, para esses detentores.

Outro ponto a ser considerado está relacionado com as religiosidades cuja materialidade relacionadas a prática religiosa é produzida majoritariamente com materiais de composição orgânica. Além dos aspectos político-econômicos já citados, o aspecto construtivo dessas materialidades representam fatores dificultadores à sua preservação; e, por conseguinte, para sua musealização. No caso do candomblé, por exemplo, mesmo os instrumentos musicais que tendem a ter uma vida útil mais longa são fabricados em madeira, fibra e couro.

No universo das materialidades rituais, obviamente há bens que não são pensado para fins de preservação, como por exemplo os alimentos votivos e as oferendas, mas mesmo estes podem ser musealizados. Pensar na *musealização de ritos* se apresenta também como uma possibilidade de incluir tal tipo de cultura material, uma vez que se preocupa mais com o processo de produção do que com o produto em si. Ainda que não se preservasse o produto-

alimento, pela musealização do rito, poderiam ser considerados a escolha dos ingredientes, a receita, o modo de preparo, o contexto ritual de consumo, quem pode preparar, quem pode consumir etc. Uma das consequências positivas da musealização do rito – e que pode ser observada no exemplo – é que ela tende a produzir mais informações sobre os entes musealizados.

A *musealização de ritos* também permitiria explorar a interação dentre os diversos objetos. Conforme vimos, o abebé de Oxum e o ofá de Oxóssi, quando combinados podem representar outra coisa: no caso da tirinha de Carlos Ruas, passam a ser atributos de Logun Edé. Incentivada por uma maior produção de informações, essa possibilidade de explorar a interação permite amenizar as distorções de representação feitas pelos museus o que torna o processo comunicativo mais diverso e rico (para o público) e mais respeitoso (para os detentores). Assimilado segundo a representação de Logun Edé, a *musealização de ritos* visa romper com binarismos em que o ente musealizado é alguma coisa e não outra. Observar a interação dos diversos objetos é também perceber que esses objetos não tem um significado único: uma cruz pode ser significada como a representação de Cristo para o catolicismo; pode ser um ícone delicado para determinados segmentos evangélicos que é associado com a imagem da tortura; mas também pode ser significado como instrumento de subjugação para outras religiosidades.

Enquanto **proposta de ação**, por sua vez, entendemos que a *musealização de ritos* tem como objetivo principal se configurar com uma ação coordenada que vislumbre amenizar as distorções de *representação*. Em termos gerais, o maior desafio com o qual estamos lidando é a mitigação de atitudes durante a prática museal que culminem com algum tipo de violência simbólica, em especial aquelas relacionadas a religiosidade. No entanto, todo o nosso exercício pode ser estendido para outros tipos de violências: de raça, de classe, de sexo, de gênero, de orientação sexual, etária, de condição social etc. Indubitavelmente, para cada intersecção, faz-se necessário um grande aprofundamento nas respectivas causas, o que apresenta novas demandas para a musealização. Em todos os casos, consultar representantes dessas interseções e ter uma equipe de agentes musealizadores diversificada pode contribuir para a dissolução de atitudes que possam ser consideradas como violência simbólica.

A principal referência em termos de metodologia que adotaremos para a *musealização de ritos* é a desenvolvida no âmbito da patrimonialização das referências culturais associadas ao patrimônio imaterial em âmbito brasileiro. Tal referência será analisada no item 3.2 deste trabalho com ênfase nos aspectos em que a musealização “poderia aprender” com a patrimonialização. Embora a metodologia criada tenha se volta especificamente para o âmbito da patrimonialização, acreditamos que há elementos que podem ser amplamente adotados.

No item 3.3 deste capítulo, apresentaremos uma relação de perguntas que poderiam ser consideradas para a musealização de bens culturais associados à religiosidades organizados segundo aquilo que estamos entendendo como *musealização de ritos*, ou seja, organizadas de forma a privilegiar as relações dos entes a ser musealizado com seus detentores, com os ritos de seus detentores, com a instituição que está musealizando tal ente e com os agentes envolvidos no processo de musealização. Tal relação de perguntas não se presta como uma metodologia, mas apenas como um detalhamento de entraves éticos e técnicos que derivam dos exemplos elencados nos capítulos anteriores.

### **3.2 Trilhando os caminhos da patrimonialização...**

Com a relação à contemplação da dimensão imaterial (ou intangível) da cultura, os processos de musealização ainda encontram-se em fase embrionária. E isso não se dá porque esses aspectos não estejam presentes nos processos de musealização existentes, mas sim porque operar por sobre a intangibilidade requer uma perspectiva consideravelmente diferente que desloca a centralidade da ação dos objetos para os processos.

Os processos de patrimonialização, por sua vez, já contam com um caminho – ainda que relativamente breve – de tematização e abordagem dos aspectos intangíveis da cultura, inclusive desenvolvendo metodologias específicas focadas nesta tipologia de bens culturais. Tal arcabouço de experiências da patrimonialização poderiam se configurar como um referencial de exemplos a serem assimilados pelas metodologias de musealização. É sobre essa possibilidade de assimilação que vamos investir as próximas páginas.

Em primeiro lugar, é preciso considerar o porquê podemos comparar musealização e patrimonialização. Uma vez que são processos operadores de tarefas muito semelhantes, a musealização e a patrimonialização partilham de muitos pontos de contato. Dentre as semelhanças existentes, ambas se configuram como um processo (e uma ação) de institucionalização que pode se dar em várias esferas e ser conduzidos por vários grupos distintos; ambas tem sua atuação sobre os bens culturais e referências culturais; e ambas podem ser aplicadas tanto para exemplares tangíveis quanto intangíveis. Tantos são esses pontos de contato que, segundo o nosso entendimento, a separação conceitual definitiva entre *musealização* e *patrimonialização* pode ser entendida, na atualidade, como um dos maiores desafios da teoria museológica. Desde que o pensamento stranskýano<sup>251</sup> defendeu que há uma distinção entre essas duas ações, abriu-se esta lacuna na teoria.

---

<sup>251</sup> Sobre esse aspecto ver BRULON SOARES, 2018, p. 195-196.



Como elementos de diferenciação, poderíamos citar a proposição de que toda que vez que algum ente é musealizado, este ente é patrimonializado, mas nem todo ente patrimonializado necessariamente é musealizado. Com essa proposição, poderíamos entender que a musealização tem como uma de suas consequências a própria patrimonialização. No uso cotidiano, é possível distinguir um ente patrimonializado que não é musealizado, como por exemplo, para nos atermos a temática da religiosidade as inúmeras igrejas brasileiras que foram tombadas em pelo menos um dos entes da federação, mas que não são significadas como museus ou que não tenham espaços musealizados em seu domínios ou que seus bens móveis atribuídos não são entendidos em contexto musealizado. No item 2.1 deste trabalho, todavia, apresentamos um conjunto de igrejas que são tombadas em nível federal (e, portanto, são patrimonializadas<sup>252</sup>) que compõem o Museu do Aleijadinho e, por esse motivo, também podem ser consideradas como musealizadas: não necessariamente porque abrigam o museu, mas porque são entendidas a partir um regime de musealidade.

Alguns autores<sup>253</sup> trabalham que o que diferenciaria a patrimonialização e a musealização seria o sentido comunicativo necessário para a segunda. No entanto concordamos em parte com esta perspectiva por dois motivos: O primeiro motivo é por uma característica da patrimonialização, visto que alguns regimes de patrimonialização tem como premissa o sentido comunicacional, sendo o caso, por exemplo, do patrimônio arqueológico conforme é conduzido em âmbito federal no Brasil<sup>254</sup>: tais regimes demonstram que a dimensão comunicacional não é primazia da musealização. Há ainda um conjunto de atividades destinadas a comunicação sobre outros bens já patrimonializados, tais como as ações de interpretação do patrimônio ou mediação cultural – caso do Programa InHerit<sup>255</sup> da União Europeia. O segundo motivo é por uma possibilidade da musealização ser conduzida sem o cumprimento de ações relativas a comunicação – por exemplo os museus estão repletos de objetos musealizados que nunca vivenciaram alguma atividade associada a comunicação (seja na forma de exposições, seja na forma de publicações, seja por meio de atividades educativas). Se existe patrimonialização com comunicação e musealização sem comunicação, este não deveria ser um marcador definitivo de diferenciação entre os dois

---

<sup>252</sup> Não queremos dizer com isso que o tombamento é o único instrumento de patrimonialização existente.

<sup>253</sup> Em seu artigo, *Passagens da Museologia: a musealização como caminho*, Bruno Brulon Soares aborda em parte o percurso que a comunicação [museológica] faz na teoria museológica, em especial para o próprio conceito de musealização a partir de Stránský, Mensch, Mairesse, Cury, Bruno e Maranda. (BRULON SOARES, 2018).

<sup>254</sup> Este exemplo nos foi dado pela orientadora deste trabalho, Prof.<sup>a</sup> Elizabete de Castro Mendonça, no ano de 2018 durante uma aula da disciplina Informação e Comunicação Museológica I, na qual pudemos participar como estagiário-docente.

<sup>255</sup> InHerit - <http://www.interpretingheritage.eu/en>.

processos. Para ambos os motivos, no entanto, há alguns atenuantes. Quanto ao primeiro motivo, é preciso que se diga que entender a comunicação como um diferencial para a musealização não significa necessariamente dizer que a patrimonialização não possa se utilizar deste advento. Em relação ao segundo motivo, por sua vez, não estamos aqui negligenciando o potencial da comunicação para a musealização, pois compactuamos que a musealização sem comunicação representaria um desperdício. Ainda que venha ser argumentado que esse estado de não-comunicação represente para os bens musealizados uma possibilidade de comunicação em latência, não haveria como diferenciar totalmente do que vem acontecendo nas ações de interpretação do patrimônio / mediação cultural – já que essas ações são desenvolvidos justamente sobre o potencial comunicativo que estava em latência desses bens patrimonializados. Sendo assim, o que talvez descordemos é o sentido de culminância atribuído à comunicação para a musealização. Tal concepção poderia provocar o entendimento de que a musealização existiria para ser comunicada, ou, de forma ainda mais hermética, que a musealização só se concretizasse na fase da comunicação.

Concordando que as grandes semelhanças entre musealização e patrimonialização podem ser exploradas com resultados benéficos para ambos os processos de institucionalização, proporemos em seguida um elenco de aspectos que as experiências de patrimonialização poderiam colaborar com a musealização, em especial as metodologias voltadas para o PCI. O próprio histórico de desenvolvimento das ações de patrimonialização voltadas ao PCI já configuram como um primeiro recurso para o aprendizado.

Considerando apenas os marcos legais federais relativos a patrimonialização no Brasil teríamos como representantes principais<sup>256</sup> o Decreto-Lei nº 25 de 30 de novembro de 1937<sup>257</sup> (para os bens materiais) e o Decreto nº 3.551 de 4 de agosto de 2000<sup>258</sup> (para os bens imateriais). O distanciamento temporal que afasta em 63 anos as duas legislações também permite estabelecer um paralelo entre a patrimonialização e a musealização, visto que a prática do tombamento se inicia circunscrita ao domínio da tangibilidade para então começar a operar com o domínio intangível pelo advento do registro. As ações de musealização também privilegiaram o aspecto tangível e só recentemente vem se atentando aos aspectos processuais que são o foco de atuação dos bens imateriais. De modo análogo ao que ocorreu com as políticas de patrimonialização, é essa ampliação de atuação que pleiteamos para a *musealização de ritos*. A *musealização de ritos* representa necessariamente uma

---

<sup>256</sup> Há legislações que versam sobre tipologias específicas de patrimônio cultural, tais como a Lei nº 3.924 de 26 de julho de 1961, que se direciona aos “monumentos arqueológicos e pré-históricos” (BRASIL, 1961). Há ainda a Portaria Nº 127, de 30 de abril de 2009 que estabelece a chancela de Paisagem Cultural Brasileira (IPHAN, 2009b).

<sup>257</sup> BRASIL, 1937.

<sup>258</sup> BRASIL, 2000.

“musealização aplicada ao intangível” e, uma vez que é dirigida ao domínio da religiosidade, optamos por evidenciar o conceito do rito que acreditamos ser um conceito que contemple vários aspectos relacionais do ente a ser musealizado, podendo incluir as festividades, as línguas, as sonoridades e musicalidades, a gastronomia e culinária, as danças etc

No entanto, é preciso considerar que a sistematização da patrimonialização do imaterial não se deu de forma abrupta, mas foi produto de uma sucessão de rearranjos do campo do patrimônio. Elegemos alguns marcadores importantes em âmbito brasileiro que nos permitem ponderar que desde muito há uma preocupação com bens culturais intangíveis – ou pelo menos com bens culturais tangíveis produzidos por grupos não representantes da elite cultural brasileira; pois que a preocupação com a intangibilidade também se voltou para estes segmentos culturais. Dentre tais marcadores<sup>259</sup>, poderíamos citar (I) o anteprojeto feito por Mário de Andrade para a criação do Serviço de Patrimônio Artístico Nacional<sup>260</sup>; (II) as ações do movimento folclórico; (III) as ações do Centro Nacional de Referência Cultural, CNRC – 1975-1979; (IV) a Constituição Brasileira de 1988; (V) e o Seminário Patrimônio Imaterial: Estratégias e Formas de proteção, do qual derivou a Carta de Fortaleza – 1997.

O anteprojeto de Mário de Andrade (I) elencava dentre a categoria “arte patrimonial”<sup>261</sup> a ser incluída como Patrimônio Artístico Nacional elementos da “arte arqueológica”, “arte ameríndia” e “arte popular”. Em relação as artes arqueológicas e ameríndias, Mário de Andrade incluía, além de objetos, monumentos e paisagens, aspectos do “folclore ameríndio [tais como]: vocabulários, cantos, lendas, magias, medicina, culinária ameríndias etc.”<sup>262</sup> Especificamente em relação a “arte popular”, Andrade a caracterizara da seguinte forma:

Da arte popular (3). Incluem-se nesta terceira categoria todas as manifestações de arte pura ou aplicada, tanto nacional como estrangeira, que de alguma forma interessam à Etnografia, com exclusão da ameríndia.

Essas manifestações podem ser:

- a) Objetos: Fetiches, cerâmicas em geral, indumentária, etc.;
- b) Monumentos: arquitetura popular, cruzeiros, capelas e cruzeiros mortuários de beira de estrada, jardins, etc.;
- c) Paisagens: determinados lugares agenciados de forma definitiva pela indústria popular, vilejos lacustres vivos da Amazônia, tal morro do Rio de Janeiro, tal agrupamento de mocambos no Recife, etc.;
- d) Folclore: música popular, contos, históricos, lendas, superstições, medicina, receitas culinárias, provérbios, ditos, danças dramáticas, etc.<sup>263</sup>

<sup>259</sup> Evidentemente todo o processo de seleção envolve escolhas que lançam luz sobre os escolhidos e obscurecem os não-comtemplados. Os marcadores, nesse ponto do trabalho, apenas servem de caráter ilustrativo de como a incorporação dos bens imateriais não se deu por ruptura, mas sim por um processo permeado pela historicidade.

<sup>260</sup> ANDRADE, 1980[1936], p. 55-68.

<sup>261</sup> ANDRADE, 1980[1936], p. 56.

<sup>262</sup> ANDRADE, 1980[1936], p. 57.

<sup>263</sup> ANDRADE, 1980[1936], p. 57, grifo da publicação citada.

A proposta de Mário apresentava como tônica, segundo Dalton Sala<sup>264</sup>, “uma preocupação equilibrada entre o popular e o erudito” e “uma ênfase muito grande nos aspectos imateriais da cultura”. Dentre os exemplos listados por Mário de Andrade, é interessante observar que mesmo nos bens tangíveis há a contemplação de elementos muito díspares da lógica da “pedra e cal” que viria a ser disseminada posteriormente. Embora as propostas não tenham sido contempladas em sua totalidade com a criação do Serviço de Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (SPHAN), o anteprojeto demonstra que os aspectos imateriais da cultura brasileira não eram de todo desconsiderados. Sem com isso explicar por qual motivo as ideias de Mário de Andrade não foram empregadas, cabe ressaltar a relativização que Márcia Chuva<sup>265</sup> apresenta da disseminação dessas ideias na própria estrutura do SPHAN até a década de 1980, quando tal influência foi “estrategicamente reavivada”.

Quanto ao Movimento Folclórico Brasileiro<sup>266</sup> (II), este, segundo o pesquisador Daniel Reis<sup>267</sup>, além de buscar a institucionalização<sup>268</sup> das ações e pesquisa relativas ao folclore, por meio da Comissão Nacional do Folclore (CNFL) teve sua atuação marcada pela “centralidade conferida às culturas populares como um campo de saber e atuação em prol da sua preservação e documentação”<sup>269</sup>. Um dos aspectos que poderia demarcar a confluência de temas pesquisados entre o movimento folclórico e os atuais estudos de patrimônio imaterial é o fato que o Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (instituição herdeira da Campanha de Defesa do Folclore de 1958 – e que também foi o Instituto Nacional de Folclore a partir de 1976) é uma instituição que integra atualmente a estrutura do IPHAN, sendo especificamente submetida ao Departamento de Patrimônio Imaterial deste instituto.

O Centro Nacional de Referência Cultural (III) foi um organismo que operou entre 1975 e 1979, quando seu dirigente, Aluísio Magalhães, assume a presidência do IPHAN e incorpora o CNRC a própria estrutura do IPHAN por meio da Fundação Nacional Pró-Memória. Segundo Maria Cecília Londres Fonseca, as atividades desenvolvidas pelo Centro Nacional de Referência Cultural<sup>270</sup> “se [voltaram] prioritariamente para aqueles [bens culturais] até então excluídos das representações da cultura brasileira”<sup>271</sup> e “que não eram apreciadas [as

---

<sup>264</sup> SALA, 1990, p. 21.

<sup>265</sup> CHUVA, 2012.

<sup>266</sup>, O Movimento Folclórico Brasileiro começou sua atuação na década de 1940, tendo a Comissão Nacional de Folclore sido criada apenas em 1947 (REIS, 2018, p. 375).

<sup>267</sup> Pesquisador do Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular (CNFCP).

<sup>268</sup> Segundo Daniel Reis, a institucionalização teria sido concretizada com a criação da Campanha de Defesa do Folclore Brasileiro (CDFB) (REIS, 2018, p. 375).

<sup>269</sup> REIS, 2018, p. 375.

<sup>270</sup> Segundo Maria Cecília Londres Fonseca: “Em todos os casos [ações desenvolvidas pelo CNRC] se procurava entender os processos de transformação e/ou de resistência dessas atividades, sempre tentando se aproximar o máximo possível do ponto de vista dos produtores e dos consumidores, de modo a apreender, sem preconceitos essas trajetórias, e a fundamentar uma visão prospectiva” (FONSECA, 2017, p. 156, interpolação nossa).

<sup>271</sup> FONSECA, 2017, p. 161.

manifestações] via folclore ou etnografia”<sup>272</sup>. De maneira geral, o CNRC teve um papel conceitual importante, pois conseguiu congregiar alguns debates, inclusive, sobre a sustentabilidade dos detentores (embora este não sejam termos disseminados à época). Outra influência positiva se deu na própria estrutura do IPHAN que passou a ter um olhar de complementaridade para além dos bens imóveis.

O quarto marcador importante é a própria Constituição Brasileira de 1988 que apresenta, nos artigos 215 e 216<sup>273</sup> (Anexo G), alguns elementos importantes para parametrizar a atuação no campo patrimonial nos anos subsequentes. A Constituição é o primeiro documento em que o conceito de “patrimônio imaterial” aparece, demandando assim, a criação de uma legislação específica em âmbito federal para essa tipologia de bens – que só viria a ser consolidada no ano 2000. No artigo 216 da Constituição há ainda a sinalização para elementos que compõem o “patrimônio cultural brasileiro” e que sinalizam para a intangibilidade, tais como: “as formas de expressão; os modos de criar, fazer e viver; e as criações científicas, artísticas e tecnológicas”<sup>274</sup>. Há ainda na legislação o apontamento para alguns procedimentos que viriam a ser fundamentais para o desenvolvimento tanto da legislação relativa ao PCI quanto para os próprios procedimentos de patrimonialização, conforme pode ser observado no parágrafo 1 do artigo 216: “O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação”.<sup>275</sup> Note-se que já aparecem no referido parágrafo tanto os procedimentos de inventário e de registro, como a sinalização para uma atuação que parceriza poder público e comunidade (que tanto pode ser entendida como os agentes da sociedade cível quanto os próprios detentores).

A Carta de Fortaleza (V) foi um documento produzido como resultado do *Seminário Internacional Patrimônio Imaterial: estratégias e formas de proteção*, realizado na cidade de Fortaleza no ano de 1997 por ocasião de 60 anos de criação do IPHAN. No documento consta a proposta de organização de um grupo de trabalho em âmbito do Ministério da Cultura que abordasse o patrimônio imaterial e dispusesse “sobre a criação do instituto jurídico denominado registro”<sup>276</sup>. O grupo de trabalho proposto foi de fato organizado e de sua atuação derivou o delineamento para a elaboração do Decreto 3.551.

---

<sup>272</sup> FONSECA, 2017, p. 161.

<sup>273</sup> BRASIL, 1988. Os textos consolidados dos artigos em questão estão disponíveis no Anexo G. O referido anexo não contempla o artigo 216-A que aborda o Sistema Nacional de Cultura e que foi incluído pela Emenda Constitucional nº 71, de 2012.

<sup>274</sup> Incisos I, II e III do artigo 216 (BRASIL, 1988).

<sup>275</sup> Parágrafo 1º do artigo 216 (BRASIL, 1988)

<sup>276</sup> IPHAN, 1997.

Embora tais marcadores nos lembrem que a preocupação para com bens que transcendem a “pedra e cal” estivesse presente em muitos momentos, os próprios marcadores demonstram que um dos desafios posto é que essas ações nunca se deram de forma articulada e continuada. Essa “espiral” de influências permitiram a sistematização do em âmbito brasileiro do advento do registro e podem ser consideradas para problematizar a ideia que às vezes é posta do caráter totalmente “inovador” da legislação destinada ao patrimônio imaterial e ao PNPI.

Do principal dispositivo legal referente ao PCI no Brasil - Decreto 3.551 de 4 de agosto de 2000 – podemos apreender o seguinte aspecto aplicável a musealização do intangível: a necessidade de reatualizar periodicamente os termos de representação das referências culturais, uma vez que essas são dinâmicas – na legislação tal demanda é abordada na necessidade de reavaliação a ser feita pelo IPHAN a ser feita “pelo menos a cada dez anos”.<sup>277</sup> Cabe destacar ainda que os rituais – objetos mais diretamente associados ao nosso tema de pesquisa – estão textualmente discriminados no referido decreto, mais especificamente contemplados no Livro de Registro de Celebrações<sup>278</sup>, cujo conteúdo é: “rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social”.<sup>279</sup>

Apesar de ter sido criado pelo Decreto nº 3.551/00 e atuar desde então, o PNPI foi regulamentado apenas pela *Portaria nº 200 de 18 de maio de 2016*<sup>280</sup> do IPHAN. Neste documento há um significativo conjunto de contribuições relacionáveis à musealização, dentre os quais a definição dos conceitos *patrimônio imaterial*<sup>281</sup>, *detentores* e *gestão compartilhada*<sup>282</sup>; o princípio de condição *sine qua non* de “participação social dos atores que produzem, mantêm e transmitem este patrimônio nos processos de identificação, reconhecimento e apoio e fomento”; as suas linhas de atuação que são descritas em seu artigo 6º e que compreendem a (I) Pesquisa, documentação e informação, o (II) Reconhecimento e valorização; a (III) Sustentabilidade; a (IV) Promoção e Difusão e a (V) Capacitação e fortalecimento institucional – que representam ações que deveriam ser

---

<sup>277</sup> BRASIL, 2000. É sabido, no entanto, que essa reavaliação vem se apresentando como um desafio operacional para estrutura do IPHAN.

<sup>278</sup> Os Livros de Registro do Patrimônio Imaterial são em quatro: Livro de Registro dos Saberes, Livro de Registro das Celebrações, Livro de Registro das Formas de Expressão e Livro de Registro dos Lugares (BRASIL, 2000).

<sup>279</sup> BRASIL, 2000.

<sup>280</sup> IPHAN, 2016.

<sup>281</sup> Adotado segunda à Convenção da UNESCO para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (UNESCO, 2003).

<sup>282</sup> “Gestão compartilhada - modelo de gestão que, em contraposição ao modelo de gestão centralizada, é realizada em conjunto por diferentes atores, órgãos e instituições com vistas ao atingimento de metas e objetivos comuns, a partir de estratégias de cooperação e do engajamento dos diversos entes nos processos de tomada de decisão, planejamento de ações, solução de problemas, análise e avaliação de resultados” (IPHAN, 2016).

prioritariamente consideradas nos processos de musealização relacionados a bens intangíveis. A musealização pode ser entendida ainda como uma atividade fulcral para o desenvolvimento de ações de salvaguarda previstas no PNPI, uma vez que essa representa necessariamente uma atividade de difusão e valorização dos bens culturais. Para citar um exemplo, no *Plano de Salvaguarda [referente ao] Toque dos Sinos e Ofício de Sineiro em Minas Gerais*<sup>283</sup>, diante do problema identificado “desconhecimento da comunidade sobre a importância dos sinos”, uma das ações propostas é justamente a elaboração de uma “exposição itinerante para desenvolver interesse nas comunidades”.

Os Registros do Ofício de Sineiro (Livro de Saberes) e do Toque dos Sinos em Minas Gerais (Livro das Formas de Expressão) são dois das referências culturais patrimonializadas no âmbito do PNPI e que estão diretamente relacionadas com o domínio da religiosidade. Passados dezenove anos da publicação do Decreto 3.551 de 4 de agosto de 2000 e dezessete anos desde que as primeiras referências culturais foram declaradas como patrimônio imaterial brasileiro (Ofício das Paneleiras de Goiabeiras; e Arte Kusiwa - Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajápi<sup>284</sup>), o Brasil conta atualmente com 43 (quarenta e três) bens registrados (Anexo F).

A experiência brasileira foi importante, inclusive, para a sistematização em 2003 no âmbito da UNESCO da *Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial*<sup>285</sup>. Esta influência brasileira pode ser medida na participação ativa do Brasil nas discussões anteriores à Convenção, inclusive tendo sediado, no Rio de Janeiro no ano de 2002, uma das reuniões preliminares<sup>286</sup> que contou com a presença da então primeira-dama Ruth Cardoso, do então ministro da cultura Francisco Weffort e dos pesquisadores Antônio Augusto Arantes Neto e Maria Cecília Londres Fonseca que juntos expuseram a experiência brasileira de criação de legislação específica destinada ao patrimônio imaterial. No ano anterior, em reunião na cidade de Turim (Itália), a antropóloga Manuela Carneiro da Cunha já havia participado na elaboração de um dos documentos de trabalho<sup>287</sup>.

A Convenção da UNESCO de 2002 apresenta em seu texto alguns pontos importantes relativos a patrimonialização que também podem ser aplicados a musealização do intangível, tais como, quando em seu preâmbulo a Convenção “considera a profunda interdependência que existe entre o patrimônio cultural imaterial e o patrimônio material cultural e natural”<sup>288</sup> o que descerra de início a cisão teórica que por vezes se faz entre patrimônio material e

---

<sup>283</sup> IPHAN-MG, 2014, p. 10.

<sup>284</sup> Ambas foram registradas em 20/12/2002.

<sup>285</sup> UNESCO, 2003.

<sup>286</sup> A reunião (*Expert meeting on “Intangible Cultural Heritage: Priority Domains for an International Convention”*) aconteceu entre os dias 22 e 24 de janeiro de 2002 (UNESCO, 2002).

<sup>287</sup> CUNHA M., 2001.

<sup>288</sup> UNESCO, 2003.

patrimônio imaterial. Para a musealização do intangível, essa interdependência deveria ser assimilada de forma a não negar a existência das materialidades, mas percebê-las como um dos componentes dos processos a serem patrimonializados – ou, no nosso caso, musealizados. Dessa maneira, os objetos seriam percebidos mais como produtos desses processos do que entes estanques em relação ao seus produtores/usuários/detentores.

Em seu artigo segundo, a *Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial* apresenta a definição do conceito de *patrimônio cultural imaterial* e sua manifestação, bem como a definição do conceito de *salvaguarda*:

### **Artigo 2: Definições**

Para os fins da presente Convenção,

1. Entende-se por “patrimônio cultural imaterial” as práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas - junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados - que as comunidades, os grupos e, em alguns casos, os indivíduos reconhecem como parte integrante de seu patrimônio cultural. Este patrimônio cultural imaterial, que se transmite de geração em geração, é constantemente recriado pelas comunidades e grupos em função de seu ambiente, de sua interação com a natureza e de sua história, gerando um sentimento de identidade e continuidade e contribuindo assim para promover o respeito à diversidade cultural e à criatividade humana. [...]

2. O “patrimônio cultural imaterial”, conforme definido no parágrafo 1 acima, se manifesta em particular nos seguintes campos:

- a) tradições e expressões orais, incluindo o idioma como veículo do patrimônio cultural imaterial;
- b) expressões artísticas;
- c) práticas sociais, rituais e atos festivos;
- d) conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo;
- e) técnicas artesanais tradicionais.

3. Entende-se por “salvaguarda” as medidas que visam garantir a viabilidade do patrimônio cultural imaterial, tais como a identificação, a documentação, a investigação, a preservação, a proteção, a promoção, a valorização, a transmissão – essencialmente por meio da educação formal e não-formal - e revitalização deste patrimônio em seus diversos aspectos. [...] <sup>289</sup>

No artigo da Convenção supracitado podemos destacar a ênfase do PCI aos processos [“práticas, representações, expressões, conhecimentos e técnicas”] ainda que a materialidade não seja ignorada [“junto com os instrumentos, objetos, artefatos e lugares culturais que lhes são associados”]. Outro aspecto enfatizado pela definição acima é o aspecto dinâmico do PCI [“é constantemente recriado”]. Musealizar o intangível é musealizar os processos, mas somente se percebê-los como processos dinâmicos. Diante da multiplicidade de processos existentes a serem considerados para a patrimonialização e musealização, o texto da Convenção ainda nos fornece no parágrafo 2 uma importante

---

<sup>289</sup> Trecho do Artigo 2 da Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (UNESCO, 2003, grifo e formatação como no documento original).



delimitação de campos que nos auxiliariam: “tradições e expressões orais [...]; expressões artísticas; práticas sociais, rituais e atos festivos; conhecimentos e práticas relacionados à natureza e ao universo; técnicas artesanais tradicionais”. Recortando especificamente o nosso objeto neste trabalho, ainda que o domínio da religiosidade não esteja limitado a apenas um desses campos<sup>290</sup>, poderíamos dizer que a ideia de *musealização de ritos* tem nesta listagem um possível enquadramento conceitual que são as *práticas rituais*, conforme a terminologia utilizada no documento.

O conceito de salvaguarda apresentado pela Convenção, por sua vez, nos permite tipificar a musealização como um instrumento possível de salvaguarda, visto que esta também compreende procedimentos relativos a “identificação, a documentação, a investigação, a preservação, a proteção, a promoção, a valorização [e] a transmissão”. Esta relação entre salvaguarda-patrimonialização-musealização é um ponto importante de confluência entre a museologia e o [campo do] patrimônio e que recebe uma merecida atenção pela museóloga e professora Elizabete de Castro Mendonça<sup>291</sup>, sobretudo no âmbito brasileiro.

Outro ponto elencado pela Convenção e que pode ser estendido para aplicação da musealização do intangível é a “participação das comunidades, grupos e indivíduos”, no qual podemos traçar um paralelo com nossa discussão sobre representação e representatividade desenvolvida no capítulo anterior. Segundo a Convenção, esta relação entre “agente patrimonializador” e comunidade (detentores) pressupõe uma ética em que esses detentores não só participem na identificação de seus PCI, mas inclusive atuem na “gestão do mesmo”. A musealização do intangível poderia ser um importante vetor de gestão do PCI ou, no mínimo, deveria atuar de forma a não interferir nos desígnios de gestão dos detentores para com seus patrimônios. O artigo da Convenção que aborda este tópico é este:

**Artigo 15: Participação das comunidades, grupos e indivíduos**

No quadro de suas atividades de salvaguarda do patrimônio cultural imaterial, cada Estado Parte deverá assegurar a participação mais ampla possível das comunidades, dos grupos e, quando cabível, dos indivíduos que criam, mantêm e transmitem esse patrimônio e associá-los ativamente à gestão do mesmo.<sup>292</sup>

A participação das comunidades é um dos pontos enfatizados também pelo documento *Ethical Principles for Safeguarding Intangible Cultural Heritage*<sup>293</sup> (disponível no Anexo H) que foi produzido em forma de anexo das decisões da 10ª Sessão do Comitê

<sup>290</sup> Apenas para usar os mesmos campos elencados pela Convenção, a religiosidade se manifesta pelos “idiomas” (a), dela derivam “expressões artísticas” (b) e suas cosmologias compreendem “conhecimentos e práticas relativas a natureza e ao universo” (d).

<sup>291</sup> MENDONÇA, 2015.

<sup>292</sup> Artigo 15 da Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (UNESCO, 2003, grifo e formatação como no documento original).

<sup>293</sup> UNESCO, 2015.

Intergovernamental para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial<sup>294</sup> que foi realizada em 2015 na Namíbia. No documento, há a veiculação de 12 (doze) princípios que abordam, dentre outros tópicos: o papel principal que deve desempenhado pelos detentores em relação a seus patrimônios; o direito dos detentores de manter suas práticas; a necessidade de transparência para com os detentores na condução dos processos; e a necessidade de respeito ao acesso dos detentores para com seus bens culturais (incluindo “instrumentos, objetos, artefatos, espaços culturais e naturais e lugares de memória”<sup>295</sup>).

### 3.2.1 Aprendendo com Inventário Nacional de Referências Culturais

Do ponto de vista metodológico, o principal mecanismo existente em âmbito brasileiro é o Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC). Criado em 1999<sup>296</sup>, no contexto de implementação da legislação brasileira relativa ao PCI, o INRC já foi aplicado em variadas referências culturais. Atualmente, seu uso pode ser requisitado ao IPHAN para aplicação por terceiros e uma instrução normativa<sup>297</sup> foi lançada especificamente para tal fim.

Atualmente há 142 (cento e quarenta e dois) inventários realizados no Brasil, mas esse número é constantemente atualizado. Apenas para fins de exemplificação, o INRC foi aplicado, no Estado do Rio de Janeiro para as seguintes referências culturais: Festa do Divino Espírito Santo em Paraty; Festas do Divino Maranhense no Rio de Janeiro; INRC Festa de Nossa Senhora da Conceição; INRC da Região Comercial do Saara; INRC dos Terreiros Tradicionais de Candomblé e Umbanda no RJ; INRC Folia de Reis no estado do Rio de Janeiro; INRC da Feira de São Cristóvão; INRC da Rede Fitovida; Identificação da Venerável Irmandade de São Benedito de Angra dos Reis; INRC do Jongo no Sudeste (compartilhado com São Paulo); INRC dos Guarani M’byá (compartilhado com Rio Grande do Sul, Paraná, Santa Catarina, São Paulo e Espírito Santo); Inventário das Referências culturais Nhemongueta e Poraive Xondaro dos Mbyá Guarani nos Estados do Rio de Janeiro e Espírito Santo (compartilhado com Espírito Santo) e Mapeamento dos Clubes Sociais Negros (compartilhado com Bahia, Minas Gerais, São Paulo, Paraná, Rio Grande do Sul e Santa Catarina). Note-se que das 13 (treze) referências listadas acima, pelo menos 7 (sete)<sup>298</sup> tem

<sup>294</sup> O referido Comitê (*Intergovernmental Committee for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage*) é uma instância de formulação e acompanhamento das ações relativas ao PCI no âmbito da UNESCO. Sua primeira edição foi no ano de 2006 e seus encontros se dão anualmente desde então.

<sup>295</sup> UNESCO, 2015, tradução nossa.

<sup>296</sup> IPHAN, 2000, p. 7.

<sup>297</sup> IPHAN, 2009a.

<sup>298</sup> 1) Festa do Divino Espírito Santo em Paraty; 2) Festas do Divino Maranhense no Rio de Janeiro; 3) INRC Festa de Nossa Senhora da Conceição; 4) INRC dos Terreiros Tradicionais de Candomblé e Umbanda no RJ; 5) INRC Folia de Reis no estado do Rio de Janeiro; 6) INRC da Rede Fitovida; 7) Identificação da Venerável Irmandade de São Benedito de Angra dos Reis.

atravessamentos explícitos com o domínio da religiosidade – e isso porque não incluímos o Jongo nem os inventários realizados com os Guarani M'byá, ambas referências culturais que congregam outros aspectos da vida que não somente a religiosidade.

Antes de passar propriamente dito a análise do INRC e de sua pertinência para a musealização de bens culturais intangíveis, um apontamento se faz importante: o que, afinal, estamos entendendo como *referências culturais*? O conceito tem sua disseminação no Brasil desde a década de 1970 com a experiência do CNRC. No entanto, é embebido nas crescentes discussões sobre o patrimônio imaterial da década de 1990 que este recebe sua conformação atual. Justamente uma das potências do conceito é que ele contempla tanto o patrimônio material quanto o imaterial – dissolvendo assim essa falsa dicotomia.

Um dos principais sistematizadores deste conceito foi o antropólogo, professor aposentado da Unicamp e ex-diretor do IPHAN Antonio Augusto Arantes Neto. Em um artigo da Revista Tempo Brasileiro cujo número tinha como tema o patrimônio imaterial, Arantes conceitua as referências culturais da seguinte maneira:

Referência é um termo que sugere remissão; ele designa a realidade em relação à qual se identifica, baliza ou esclarece algo. No caso do processo cultural, **referências são as práticas e os objetos** por meio dos quais os grupos representam, realimentam e modificam a sua identidade e localizam a sua territorialidade. São referências os marcos e monumentos edificadas ou naturais, assim com as artes, os ofícios, as festas e os lugares a que a vida social atribui reiteradamente sentido diferenciado e especial: são aqueles considerados os mais belos, os mais lembrados, os mais queridos, os mais executados. [...] **Referências, portanto, são sentidos atribuídos a suportes tangíveis ou não. Elas podem estar nos objetos assim como nas práticas, nos espaços físicos assim como nos lugares socialmente construídos.** São como as relíquias históricas e os legados de família, os bens de raiz, as jóias e obras de arte, ou as fotografias, as narrativas, os conhecimentos e objetos de valor afetivo e pessoal.<sup>299</sup>

Por sua vez, segundo o próprio Manual de aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais:

[...] *referência* significa *alusão*, ou seja, identificação indireta de algo por meio de fato, objeto ou personagem conhecidos. Mas referência também é baliza, ou seja, marca que indica limite e que estabelece termo de comparação e diferenciação. Assim, por exemplo, no primeiro sentido, pode-se afirmar que o chimarrão é uma referência da cultura gaúcha e, no segundo, que o forró é uma referência (tradicional) da lambada, sendo esta uma transformação daquela. Assim também o Pão de Açúcar (formação geológica) é uma referência do Rio de Janeiro (cidade), tal como o conjunto urbano do Pelourinho ou a capoeira (como prática corporal) podem significar Bahia, e o samba e a feijoada, brasilidade. *Referências* são edificações e são paisagens naturais. São também as artes, os ofícios, as formas de expressão e os modos de fazer. São as festas e os lugares a que a memória e a vida social atribuem sentido diferenciado: são as consideradas mais belas, são as mais lembradas, as mais queridas. São fatos, atividades e objetos que mobilizam a gente mais próxima e que

<sup>299</sup> ARANTES, 2001, p.130-131, grifo nosso.

reaproximam os que estão longe, para que se reviva o sentimento de participar e de pertencer a um grupo, de possuir um lugar. Em suma, referências são objetos, práticas e lugares apropriados pela cultura na construção de sentidos de identidade, são o que popularmente se chama de raiz de uma cultura.<sup>300</sup>

Observando os dois conceitos, podemos apreender que além de contemplar bens tangíveis e intangíveis (grifo nosso em Arantes) este conceito motivou a interoperabilidade de saberes, modos de fazer, celebrações e lugares que culminariam na eleição dos Livros de Registro relativos ao PCI em âmbito brasileiro. Para nossa apreciação em relação a musealização, prevalece o sentido dado por Maria Cecília Londres Fonseca que enfatiza o caráter de pesquisa a ser dado para as referências culturais:

A noção de *referência cultural* pressupõe a produção de informações e a pesquisa de suportes materiais para documentá-las, mas significa algo mais: um trabalho de elaboração desses dados, de compreensão da *ressemantização* de bens e práticas realizadas por determinados grupos sociais, que visa à construção de um sistema referencial da cultura daquele contexto específico.<sup>301</sup>

A valorização da pesquisa indicada por Maria Cecília Londres Fonseca pode reverberar muito positivamente para a musealização, uma vez que nem sempre os processos de musealização são precedidos por preocupações sistemáticas – via pesquisa – em conhecer o ente (ou referência cultural) a ser musealizado. Nos regimes de patrimonialização que perpassam ao INRC, a inventariação se dá como um processo sistemático de pesquisa para referência cultural. Um argumento contrário à aplicabilidade dessa metodologia para o domínio da musealização poderia ser que não há meios de detalhar a pesquisa para cada ente a ser musealizado. No entanto, o próprio INRC não funciona assim, visto que quando é aplicado, consegue dar conta de vários objetos e práticas simultaneamente – evidentemente todos relacionados a uma mesma referência cultural. Há, portanto, um *pool* de pesquisa para entes similares – o que otimizaria muito o trabalho da pesquisa se aplicado à musealização.

Passando mais especificamente para a metodologia do INRC, esta opera na forma de inventário, ou seja, se pretende exaustiva no levantamento de elementos que compõem a referência cultural. Para cada tipo de elemento (edificação, celebração, ofício, saber, lugar) há um tipo de registro distinto que irá compor um dossiê sobre o bem inventariado. Transpondo a metodologia para a musealização de ritos poderíamos operar de maneira muito semelhante: ao inventariar o rito, conseguiríamos elencar vários aspectos do próprio rito que poderiam ser desde os objetos envolvidos, até os lugares onde ele ocorre, passando ainda pelas pessoas, pela música, pela comida etc. Fazendo uma analogia, a metodologia do

---

<sup>300</sup> IPHAN, 2000, p. 29, grifo em itálico dos autores.

<sup>301</sup> FONSECA, 2001, p. 119, grifos da autora

inventário permite decoupar os elementos do rito de forma a criar um “caleidoscópio” de componentes que são úteis quando este rito for representado via musealização. A preocupação com vários elementos consegue explorar um potencial de inter-relações entre esses elementos que não é possível fazer quando isolamos determinados componentes dos ritos.

As referências culturais patrimonializadas na forma do registro ou apenas inventariadas pelo INRC também constituem um rol de exemplos a ser considerados. São nesses exemplos que a patrimonialização do intangível prevalece sobre a musealização do intangível. Apesar de ter nem 20 (vinte) anos, as políticas de patrimonialização já contam com um conjunto de referências significativas, algumas das quais, inclusive, com o desenvolvimento de ações de musealização, conforme análise de Elizabete de Castro Mendonça que considera apenas o universo dos bens registrados:

No âmbito do PNPI, como ação de política pública, observam-se a utilização de procedimentos de Musealização como instrumento de Patrimonialização e de Preservação. Estabelecendo um quadro inicial relacionado aos Planos de Salvaguarda executados ou vigentes, pode-se dizer que dentre os processos de Patrimonialização de 29 bens registrados até 2013, pelo Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) dez resultaram em ações de cunho museológicos, a saber: exposições museológicas [...]; espaços expositivos ou museus já existentes beneficiados com novos projetos museográficos [...]; criação do Museu do Samba no caso do bem “Matrizes do Samba no Rio de Janeiro: Partido Alto, Samba de Terreiro e Samba-Enredo” e até mesmo ações de repatriação de objetos museológicos referentes às cerimônias sagradas dos povos indígenas dos rios Uaupés e Papuri que estavam sob a guarda do Museu do Índio de Manaus.<sup>302</sup>

Tanto dos dossiês de registro como nas fichas do INRC, é possível coletar um rico material que se relaciona com o binômio musealização-religiosidade. Um desses exemplos é o Dossiê da Festa do Divino Espírito Santo de Paraty, onde há o Museu de Arte Sacra de Paraty intermediando a relação dos fiéis com seus objetos processionais. Segundo o dossiê: “Embora hoje essas peças sejam acervo do Museu de Arte Sacra de Paraty, são objetos sacros vivos, inseridos dentro do contexto da comunidade, pois participam anualmente das cerimônias, há mais de trezentos anos.”<sup>303</sup> No ano de 2011 eu pude estar na referida festa para realizar um trabalho de faculdade no formato de documentário audiovisual. Conforme pude presenciar, durante o período das festividades alguns dos objetos musealizados ficam inclusive na casa do(a) festeiro(a) mediante a assinatura de um termo de responsabilidade, voltando para o domínio do museu apenas quando a festividade se encerra.

---

<sup>302</sup> MENDONÇA, 2015, p. 93-94.

<sup>303</sup> IPHAN, 2010, p. 64.

Analisando o Dossiê do Ofício das Baianas de Acarajé<sup>304</sup> em momento prévio, listamos os bens que se relacionam com a religiosidade e que foram inventariados: “o acarajé e outros alimentos [...], as oferendas, as divindades [...], os terreiros, o dendê [...], as *iabessês*, fragmentos da indumentária, uma simbologia cromática do vermelho-e-branco, as festas, Santa Bárbara, o elemento feminino, dentre outros.”<sup>305</sup> Apesar de não ter constituído um museu propriamente dito – mas ter produzido exposições conforme Elizabete Mendonça apontou – o aspecto caleidoscópico nos é útil enquanto metodologia, pois ao mesmo tempo que lista vários elementos associados à religiosidade, coloca-os em relação. Num hipotético processo de musealização envolvendo esta referência cultural, considerar apenas a baiana ou o acarajé [elementos centrais] poderia ser reducionista.

Os dossiês e os inventários perfazem um conjunto amplo de referências culturais que atendem, inclusive a variadas denominações religiosas – incluindo dentro de um mesmo dossiê. É novamente o caso do Dossiê do Ofício das Baianas de Acarajé em que estão colocados o candomblecismo, o catolicismo (e sua relação com Santa Bárbara, com as igrejas e com as Festas de largo) e até o protestantismo (no advento do “Acarajé de Jesus” – modalidade de quitute especialmente destinada ao público protestante). Ainda que não se configurem como experiências de musealização, tais elementos nos são extremamente caros na condução de nossos processos de musealização, pois apresenta meios comparativos complexos e atuais.

### **3.3 Em busca da eficácia ritual na musealização: uma sistematização de subsídios**

No primeiro capítulo deste trabalho, fizemos um percurso que relacionou o conceito de musealização (específico da Museologia) com o conceito de rito (principalmente conforme é difundido pelas ciências sociais). A partir desta relação propusemos, então, o conceito de *ritos de musealização*, entendendo que há alguns procedimentos de *instituição* que precisam ser socializados para que determinado bem seja considerado como musealizado.

Retomando esta perspectiva, há um outro conceito que é importante para o estudo dos ritos: o conceito de eficácia ritual – ou do rito. A partir de Marcel Mauss e Henri Hubert<sup>306</sup>, a eficácia do rito perpassa por muitos elementos que compreendem, por exemplo, os “gestos”, os “atos” e as “palavras” do sujeito que conduz o rito (o mágico). No *Esboço de uma teoria geral da magia*, a eficácia ritual e a eficácia mágica se dão somente se há elementos partilhados e convencionados entre o mágico e os outros sujeitos.

---

<sup>304</sup> IPHAN, 2007.

<sup>305</sup> GITSIN, 2016b, p. 46.

<sup>306</sup> MAUSS; HUBERT, 2003.

Fazendo uma transposição do conceito de eficácia ritual para a Museologia – e mais especificamente para a musealização, nos é permitido perguntar quais são as convenções necessárias para produzir uma eficácia entre quem conduz a musealização (agente musealizador) e quem reconhece e valida essa musealização (outros sujeitos)? Na tentativa de responder a tal pergunta, entendemos que há alguns procedimentos que são mais explícitos quanto a seu mecanismo de produção de eficácia da musealização, tais quais: a seleção, a aquisição, a conservação, a pesquisa, a documentação, a comunicação etc. No entanto, por vezes, todos esses processos juntos são insuficientes para produzir eficácia simbólica e é aí que precisamos focalizar nossas ações.

Eficácia ritual está aqui sendo entendida não só como um reconhecimento por parte do sujeito não-mágico que a musealização está acontecendo, mas eficácia num sentido mais profundo em que o sujeito não-mágico compartilha dessa eficácia – o que não se limita ao reconhecimento que há um processo de musealização em curso, mas atinge o nível da adesão à esse processo de musealização. De modo similar, como em um processo de cura via ritual, o paciente precisa “aderir” ao tratamento proposto pelo sujeito mágico e isso não se limita apenas a “obedecer” o sujeito que propõe a cura. Para isso ocorrer no domínio da musealização de ritos, isso demanda necessariamente uma convenção partilhada entre o agente musealizador e o detentor. A eficácia ritual para a musealização possivelmente só acontece – dos pontos de vista ético e teórico – quando o detentor compartilha dos mesmos “gestos, atos e palavras” de quem conduz a musealização – e isso é muito mais do que aceitar, acatar ou entender a musealização que é por sobre o seu patrimônio. Evidentemente, quando o agente musealizador é o próprio detentor, tal (auto-)adesão pode se fazer no ato da proposição da musealização.

Conforme vimos no capítulo anterior, não seria adequado “auxiliar” os próprios detentores, uma vez que ninguém melhor do que eles para ser assertivo no tipo de *representações sociais* que serão construídas por meio da musealização. É por isso que este trabalho se destina mais aos “mágicos” do que os “pacientes” – muito embora assumamos a possibilidade de que esta posição de hoje pode ser invertida a qualquer tempo. E todos somos detentores de alguma identidade, de algum patrimônio.

Apesar dos desafios relativos a suscetibilidade da temática, não entendemos que o melhor caminho seja optar pela não-musealização desses bens, ou seja entendemos que o melhor a ser feito é decidir pela musealização dos bens associados à religiosidade. E o entendemos por alguns motivos: em primeiro lugar, o não-musealizar não contribui em nada as dissoluções de representações sociais distorcidas sedimentadas no senso comum. Apesar de susceptível à equívocos a musealização é um potente recurso de produção de novas representações e não fazer uso dela pode, na melhor das hipóteses, manter o *status quo* em

relação ao tema; Em segundo lugar, ainda que venha a produzir estruturas inadequadas de representação, os processos de musealização são altamente mutáveis dinâmicas. Sendo assim, mais pertinente do que não-musealizar é constantemente fazer autocrítica – e isso deveria extrapolar o domínio da religiosidade; Em terceiro lugar, é preciso ser completamente consciencioso da opção do não-musealizar, pois políticas de esquecimento, de silenciamento e de indiferença são tão passíveis de crítica quanto representações equivocadas. Ao optar por não-musealizar, esta decisão deve ser amplamente justificada e tal justificativa deve ser transparecida tanto para os detentores quanto para o público da instituição; Por último, não-musealizar representa um desperdício de potencialidades que podem ser ativadas com a musealização da religiosidade. Muitas vezes, a musealização compartilhada representa uma oportunidade ímpar da instituição dialogar com novos públicos (incluindo aqui, evidentemente, os detentores), representa uma oportunidade de preencher lacunas informacionais da sua coleção, representa uma oportunidade de adquirir novos itens, representa a oportunidade de abordar outras temáticas, ou seja, de realizar ações que jamais aconteceriam sem a musealização.

Afim de colaborar com a atenuação dos desafios e explorar as potencialidades da musealização, apresentaremos em seguida uma sistematização de subsídios vislumbra justamente auxiliar na produção de *representatividade* em processos de musealização conduzidos por agentes externos aos detentores. A sistematização de subsídios foi organizada no formato de perguntas para ser de mais rápida apreciação. Conforme dito anteriormente, a *Listagem de perguntas a serem elaboradas para musealização de bens culturais associados à religiosidade* não deve ser assimilada com um caráter diretivo, mas sim como uma possibilidade propositiva de agir perante determinados balizamentos discutidos nesta dissertação.

Os termos “entidades” e “eventos” são provenientes de ontologias utilizadas em sistemas de documentação aplicados em museus que trabalham com a arquitetura entidade-relacionamento. As entidades escolhidas [a instituição que realiza a musealização; o ente a ser musealizado; os agentes musealizadores; os detentores; outros agentes] foram pensadas conforme as proposições de todo o trabalho que não focalizou nem exclusivamente nos museus (instituições) nem exclusivamente nas pessoas. Os eventos escolhidos [considerações anteriores à musealização; aquisição/institucionalização; catalogação; conservação e restauração; exposição; descarte] refletem em parte os conceitos de musealização analisados no capítulo segundo. O termo “ente a ser musealizado” foi selecionado de maneira a remeter ao termo geral “entidade” e a comportar tanto bens tangíveis quanto intangíveis. Neste caso, não optamos por referência cultural, uma vez que aproximaria demasiadamente da ética relativa ao patrimônio imaterial para um leitor que não pôde ler esta dissertação em sua totalidade. Aproximar do patrimônio imaterial deveria, em



tese, considerar a relação patrimonializador-detentor como condição p etra para o desenvolvimento da institucionaliza o, o que n o ocorre em muitos os casos.

No Quadro 04 apresentamos um template com o conte do da *Listagem de perguntas a serem elaboradas para musealiza o de bens culturais associados   religiosidade*. Note-se que as perguntas foram divididas por entidades ou eventos e para cada pergunta [ou grupo de pergunta] h  uma justificativa do por que esta pergunta deve ser feita para o desenvolvimento da musealiza o. Em alguns casos, exemplos trabalhados nesta disserta o s o elencadas com suas respectivas refer ncias. No Quadro 05, h  um exemplo completo de um grupo de perguntas. A *Listagem de perguntas a serem elaboradas para musealiza o de bens culturais associados   religiosidade* est  dispon vel completa no Ap ndice A deste trabalho.

Quadro 04: Disposi o das perguntas na Listagem de perguntas

<b>Entidades / Eventos</b>	<b>Perguntas</b>	<b>Justificativas, exemplos e refer�ncias</b>
<p><b>Entidades:</b> <i>peoas, grupos, institui�es e entes condutores ou associados ao processo de musealiza�o</i></p> <p><b>Eventos:</b> <i>a�es relativas a musealiza�o</i></p>	Perguntas destinadas aos agentes musealizadores	<p><b>Justificativas:</b> A justificativa visa explicitar o motivo daquela pergunta estar sendo feita. [Todas as perguntas ou grupo de perguntas apresentam justificativas]</p> <p><b>Exemplos:</b> Apenas exemplos elencados na Disserta�o <i>Os ritos de musealiza�o e a musealiza�o de ritos</i>. [Nem todas as perguntas ou grupo de perguntas apresentam exemplos]</p> <p><b>Refer�ncias:</b> Quando h� exemplos ou justificativas com refer�ncias elencadas na Disserta�o <i>Os ritos de musealiza�o e a musealiza�o de ritos</i>, essas estar�o listadas aqui. [Nem todas as perguntas ou grupo de perguntas apresentam refer�ncias]</p>

Fonte: Elaborada pelo autor

Quadro 05: Exemplo de um grupo de perguntas

<b>Entidades</b>	<b>Perguntas</b>	<b>Justificativas, exemplos e referências</b>
<b>A instituição que realiza a musealização</b>	A instituição é conduzida pelos detentores do ente a ser musealizado?	<p><b>Justificativa:</b> Esta é a primeira dupla de perguntas a ser feitas por quem está conduzindo o processo de musealização. Quando a musealização é conduzida pelos detentores, os processos tendem a produzir efeitos de representatividade mais adequados. Quando a musealização é conduzida por agentes externos, a representatividade adequada passa a ser um desafio.</p> <p><b>Exemplo:</b> Musealização conduzida pelos detentores – Museu Máguta<sup>1</sup>, Museu de Arte Sacra de São João Del-Rei/MG<sup>2</sup>, Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá<sup>3</sup>, Memória Iyá Divina<sup>4</sup>.</p> <p>Musealização conduzida por agentes externos – Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro<sup>5</sup>.</p> <p><b>Referências:</b> <sup>1</sup>ABREU, 2008; <sup>2</sup>ERA VIRTUAL, 2019; <sup>3</sup>BRULON SOARES, 2012; <sup>4</sup>FREITAS, 2016; <sup>5</sup>PEREIRA, 2016.</p>
	A instituição é conduzida por agentes externos?	

Fonte: Elaborada pelo autor

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

*[...] Reza pra quem não crê  
Reza pra conquistar  
Reza pra agradecer  
O dia que vai chegar  
Reza é pra quem tem fé  
Nas lendas que vêm de lá  
Reza pra proteger  
Tudo nesse lugar [...]*

*Reza*<sup>307</sup>

“*Reza pra quem não crê [...] Reza é pra quem tem fé.*” Ao longo da dissertação *Os ritos de musealização e a musealização de ritos* abordamos a temática da musealização de referências culturais associadas à religiosidade. O tema permite várias apreciações e escolhemos fazer uma análise multicaso que interpolou não só exemplos de processos de musealização, mas outras formas de abordagens como letras de música e tirinhas para acrescentar outras perspectivas sobre o tema, ao mesmo tempo que sensibiliza para a temática. A nossa principal com este trabalho foi despertar para fatores que se configuram tanto como desafios quanto como potencialidades da musealização desses bens. Desse modo, a aplicabilidade deste trabalho se pretende à várias instituições e vários públicos: “para que não crê” e “para quem tem fé”. Diante do desafio, insistimos no ponto de que quanto mais próximos estão os detentores dos processos de musealização dos seus bens, mais possível é explorar as potencialidades e mitigar os desafios.

No primeiro capítulo fizemos uma análise do conceito de *musealização*, conforme este é entendido pela teoria museológica, para depois, fazer uma analogia com o conceito de *rito* (evidentemente com o aporte de construtos provindos das ciências sociais). Em seguida propusemos o entendimento da musealização como um tipo de rito de instituição (*ritos de musealização*). Optamos aqui por trabalhar no plural de forma a evidenciar que, segundo o nosso entendimento, há várias possibilidades para a institucionalização via musealização. Sendo assim, expusemos que nosso entendimento de musealização é entendido não como um ordenamento específico, mas sim com leque de possibilidades que refuta o etapismo presente em alguns conceitos. Para sustentar nosso entendimento expusemos que a musealização, para nós, é um processo; pode ser composta por diferentes ações (musealização como plataforma); tais ações podem ser sequenciais ou não-sequenciais; pode ser formalmente coordenada ou informalmente coordenada; não se limitam aos objetos materiais (mas também é aplicável ao PCI); geram um produto/transformação; pode ou não contemplar um deslocamento físico da referência cultural; pode ou não representar uma

---

<sup>307</sup> Canção “Reza” de autoria de Pretinho da Serrinha, Nego Álvaro e Vinicius Feijão e gravada pela intérprete Maria Rita (PRETINHO da Serrinha; NEGO Álvaro; VINÍCIUS Feijão, p2018).

alteração da tutela ou propriedade da referência cultural; pode ou não manter a “função original” da referência cultural; pode ou não se dar em museus; e são findáveis (terminam algum dia).

No segundo capítulo exploramos o modo como os estudos que perpassam a museologia se relacionam com os bens culturais musealizados relacionados à religiosidade. Para tal, identificamos algumas linhas de aproximação, tais como os estudos sobre objetos etnográficos, os estudos mais próximos a história da arte; os estudos que se aproximam a temática do patrimônio cultural afro-brasileiro e outros. Durante este capítulo expusemos o porque não escolhemos trabalhar com o domínio da religiosidade como uma tipologia de acervo e deixamos claro que qualquer objeto pode apresentar interface com a religiosidade o que culmina em qualquer museus estar diante da problemática apresentada. Para tal fizemos um hipotético exercício de categorizar um laguidibá (fio de contas associado à prática do candomblé).

Na segunda e terceira parte do capítulo fizemos uma diferenciação das ações que são conduzidas pelos detentores e ações conduzidas por agentes externos. Citamos instituições que estão inseridas nos dois contextos e nos utilizamos do par de conceitos *representação social* (a partir de Serge Moscovici) e *representatividade* para expor a diferenciação.

No terceiro capítulo, expusemos o nosso entendimento para o conceito de *musealização de ritos*. Para nós, este não deve ser apreendido apenas para tratar da musealização de aspectos rituais relacionados à religiosidade. *Musealização de ritos* representa uma valorização da ética praticada para o domínio do patrimônio cultural intangível. *Musealização de ritos* é não só musealizar bens tangíveis, mas adotar determinados pontos das metodologias utilizadas para esses bens, principalmente a relação aproximada com os detentores e considerar os entes musealizados como pertencentes a uma referência cultural que demanda focalizar mais nas processualidades do que nos objetos físicos. Especificamente no domínio da religiosidade, uma alternativa é focalizar nos ritos. Musealizar o intangível também é se preocupar com as inter-relações estabelecidas entre os agentes e os entes musealizados, bem como dos entes musealizados com outros entes musealizados.

No item 3.2, iniciamos com uma apresentação de uma discussão atual para a teoria museológica: a diferenciação entre patrimonialização e musealização. Em seguida, como forma de exemplificação, nos aproximamos com as sistematizações dos mecanismos de patrimonialização voltados aos bens intangíveis. Nesse aspectos expusemos alguns marcadores que antecederam esses mecanismos, bem como analisamos instrumentos jurídicos que parametrizaram a ação por sobre o PCI. Foram os casos da Convenção para

Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial,<sup>308</sup> do documento *Ethical principles for safeguarding intangible cultural heritage*,<sup>309</sup> e de parte da metodologia aplicada do INRC.

Na parte final do nosso trabalho (item 3.3), elaboramos uma sistematização de desafio e potencialidades relacionadas à musealização de bens ligados à religiosidade. A sistematização foi organizado em forma de perguntas e está disponibilizada no Apêndice sob o nome de *Listagem de perguntas a serem elaboradas para musealização de bens culturais associados à religiosidade*. As perguntas se destinam prioritariamente aos processos de musealização conduzidos por agentes externos aos detentores. Embora não há um impeditivo para que detentores que produzem autorepresentação se utilizem da listagem, sabemos não ter um lugar de fala para propor nenhum tipo de ação para um detentor que produz representações sobre sua religiosidade.

Apesar de intentar colaborar com a mitigação de perpetuações de violências simbólicas no âmbito dos museus, sabemos que a tarefa é árdua e demanda a sensibilização de mais pessoas para a causa. E, esperançoso que os principais motivos de realização deste trabalho se façam mais amenos no futuro próximo, pediremos licença ao leitor para finalizarmos com uma “prece/oração de encerramento”.. *“Reza pra proteger... Tudo nesse lugar”...*

À todas as deusas e deuses  
de todas as cosmologias que já passaram pela Terra  
e para aquelas que ainda vão chegar  
À todas não-deusas e todos os não-deuses  
das outras racionalidades de quem talvez não faça sentido orar

Gostaríamos de agradecer o privilégio de pesquisar, aprender e trabalhar  
e desejar que o mais breve possível  
outros também cheguem ao final desse processo  
com mais colaborações para compartilhar

Pedimos para envolver em sinceras desculpas aquelas e aqueles  
Cujas cosmologias foram violentadas por nossas ações em nossos museus  
Que com elas e eles possamos aprender  
E, se possível, que tenhamos oportunidade de nos reparar

Que a nossa autocrítica esteja cada vez mais empática as suscetibilidades dos outros  
E que possamos justamente nos defender  
sobre as coisas com as quais não podemos por hora atuar

Que os nossos museus e ambientes de trabalho sejam sempre locais de aprendizado  
para nós e para quem conosco estar

Pedimos por gentileza que protejam a nós e as nossas coisas sagradas e profanas  
Mas pedimos também que saibamos reagir bem quando com ela não pudermos mais estar

E se o que estamos pedindo for o melhor para nós e para ou outros,  
Que assim possa ser!

<sup>308</sup> UNESCO, 2003.

<sup>309</sup> UNESCO, 2005. Disponível integralmente no Anexo H.

## REFERÊNCIAS

- ABREU, Regina; MAGNO, Marluce. Desafios na patrimonialização de bens imateriais de caráter religioso: o caso das Folias de Reis Fluminenses. **Religião & Sociedade**, Rio de Janeiro, v. 37, n. 3, Dez. 2017, p. 18-45. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0100-85872017000300018&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0100-85872017000300018&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 1 jul 2019.
- ABREU, Regina. Tal antropologia qual museu? **Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia**, São Paulo, v S7, p.121-143, 2008.
- ANDRADE, Mario de. Anexo VI: Anteprojeto elaborado por Mário de Andrade, a pedido do Ministro da Educação e Saúde, Gustavo Capanema [Anteprojeto de criação do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional, 24/03/1936]. In: MEC; SPHAN; PRÓ-MEMÓRIA. **Proteção e revitalização do patrimônio cultural no Brasil: uma trajetória**. Brasília: MEC; Sphan; Pró-Memória, 1980, p.55-68. Disponível em: [http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Protecao\\_revitalizacao\\_patrimonio\\_cultural\(1\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Protecao_revitalizacao_patrimonio_cultural(1).pdf). Acesso em: 1 jul 2019.
- ARANTES, Antônio Augusto. "Patrimônio Imaterial e Referências Culturais". **Revista Tempo Brasileiro**. Patrimônio Imaterial, n. 147, Rio de Janeiro: ed. Tempo Brasileiro, out.-dez., 2001.
- ATHIAS, Renato. Os objetos, as coleções etnográficas e os museus. In: ESPINA BARRIO, Angel; MOTTA, Antonio; GOMES, Mario Helio (Org.). **Inovação cultural, patrimônio e educação**. Recife: Massangana, 2010, p. 303-312.
- ATHIAS, Renato. Museus, Objetos Etnográficos e Pesquisa Antropológica: um debate atual. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, Recife, v. 26, n. 1, dez. 2015. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23911/19466>. Acesso em: 1 jul 2019.
- BARAÇAL, Anaildo Bernardo. **Objeto da Museologia: a via conceitual aberta por Zbynek Zbyslav Stránský**. Dissertação (Mestrado em Museologia e Patrimônio) – Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro/Museu de Astronomia e Ciências Afins/Programa de Pós-graduação em Museologia e Patrimônio, Rio de Janeiro, 2008.
- BARROS, Nilvânia Amorim de; ATHIAS, Renato; MELO, Wilke Torres de. Espaços de memórias e identidade - Três exposições com fotografias do Acervo da coleção Etnográfica: Carlos Estevão de Oliveira. **Revista ANTHROPOLÓGICAS**, Recife, v. 23, n. 2 set. 2012. Disponível em: <https://periodicos.ufpe.br/revistas/revistaanthropologicas/article/view/23894/19455>. Acesso em: 1 jul 2019.
- BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 1 jul 2019.
- BRASIL. **Decreto Nº 3.551, de 4 de agosto de 2000**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto/D3551.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm). Acesso em: 1 jul 2019.
- BRASIL. **Decreto-Lei nº 35, de 30 de novembro de 1937**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/decreto-lei/del0025.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/del0025.htm). Acesso em: 1 jul 2019.
- BRASIL. **Lei nº 3.924 de 26 de julho de 1961**. Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/1950-1969/l3924.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/1950-1969/l3924.htm). Acesso em: 1 jul 2019.

BORGES, Luiz Carlos. Cosmologia e sagrado na produção do saber guarani. **Revista da Sociedade Brasileira da História da Ciência / Sociedade Brasileira de História da Ciência**. Rio de Janeiro: SBHC, 2004, p. 120-132.

BORGES, Luiz Carlos. Discurso religioso e patrimônio intangível guarani mbyá. **Museologia e Patrimônio, Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio, PPG-PMUS UNIRIO/MAST**. Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, jan/jun de 2008, p. 44-56. Disponível em:

<http://revistamuseologiaepatrimonio.mast.br/index.php/ppgpmus/article/view/197/150>.

Acesso em: 1 jul 2019.

BORGES, Luiz Carlos. Museu como espaço de interpretação e de disciplinarização de sentidos. **Museologia e Patrimônio, Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio, PPG-PMUS UNIRIO/MAST**. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, jul/dez de 2011, p. 37-62.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Simbólicas**. 8. ed. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BOURDIEU, Pierre. **A Economia das Trocas Lingüísticas: O que Falar Quer Dizer**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

BOURDIEU, Pierre. **O Poder Simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

BRITTO, Yara Lucia Oliveira de. 2015. 210f. **Guia para representação de coleção viva temática de plantas medicinais em jardins botânicos**. Dissertação (mestrado), Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do Brasil, Programa de Pós-Graduação em História, Política e Bens Culturais, Rio de Janeiro. Disponível em: <http://bibliotecadigital.fgv.br/dspace/handle/10438/15101>. Acesso em: 13 maio 2019.

BRULON SOARES, Bruno César. Entendendo a musealização como conceito social: entre dar e o guardar. In: MENDONÇA, Elizabete de Castro. (Org.) **Museologia, musealização e coleções: conexões para reflexão sobre o patrimônio**. Rio de Janeiro: UNIRIO / Escola de Museologia : Secretaria Municipal de Cultura / Ecomuseu do Quarteirão Cultural do Matadouro de Santa Cruz, 2016, pp.38-54.

BRULON SOARES, Bruno César. Magia, musealidade e musealização: conhecimento local e construção de sentido no Opô Afonjá. **Revista Musear**, vol. 1, n. 1, 2012, p. 61-75.

BRULON SOARES, Bruno César. Os objetos de museu, entre a classificação e o devir. In: **Inf. & Soc.:Est.**, João Pessoa, v.25, n.1, jan./abr. 2015, p. 25-37.

BRULON SOARES, Bruno César. Os mitos do ecomuseu: entre a representação e a realidade dos museus comunitários. **MUSAS – Revista Brasileira de Museus e Museologia**, n. 6, 2014, versão impressa, p.28-45. Brasília: Instituto Brasileiro de Museus, 2014.

BRULON SOARES, Bruno César. Passagens da Museologia: a musealização como caminho. **Revista Museologia e Patrimônio**, Rio de Janeiro, v.11, n. 2, p. 189-210, 2018. Disponível em:

<http://revistamuseologiaepatrimonio.mast.br/index.php/ppgpmus/article/view/722/657>.

Acesso em: 1 jul 2019.

BRULON SOARES, Bruno César. Provocando a Museologia : o pensamento geminal de Zbynek Z. Stránský e a Escola de Brno. **Anais do Museu Paulista**. São Paulo, v. 25, p. 403–425, 2017. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/anaismp/v25n1/1982-0267-anaismp-25-01-00403.pdf>. Acesso em: 1 jul 2019.

BRUNO, Maria Cristina Oliveira. Musealização da Arqueologia. **Revista de Arqueologia**, vol. 26, n. 2, 2013; vol. 27, n. 1, 2014, p. 4-15. Disponível em: <http://www.revista.sabnet.com.br/revista/index.php/SAB/article/view/379>. Acesso em: 1 jul 2019.

BRUNO, Maria Cristina Oliveira. 1995. **Musealização da Arqueologia: um estudo de modelos para o Projeto Paranapanema**. Tese de Doutorado, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo.

CAMPOS, Marcio D’Olne; BORGES, Luiz Carlos. Percursos simbólicos de objetos culturais: coleta, exposição e a metáfora do balcão. In: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi. Ciências Humanas**, v. 7, n. 1, p. 113-130, jan.-abr, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v7n1/a09v7n1.pdf>. Acesso em: 1 julho 2019.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **O mundo invisível: cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo** [online]. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2008. Disponível em: <http://books.scielo.org/id/zffb8/pdf/cavalcanti-9788599662274.pdf>. Acesso em: 1 julho 2019.

CHAGAS, Mário. Museus, memórias e movimentos sociais. **Cadernos de Sociomuseologia**, Lisboa, n. 41, 2011, p. 5-16. Disponível em: <http://revistas.ulusofona.pt/index.php/cadernosociomuseologia/article/view/2654>. Acesso em: 1 julho 2019.

CHUVA, Márcia. Por uma história da noção de patrimônio cultural no Brasil. **Revista do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional**, nº 34, 2012, p. 147-166.

CORRÊA, Alexandre Fernandes. Um museu mefistofélico: museologização da magia negra no primeiro tombamento etnográfico no Brasil. **Textos escolhidos de cultura e artes populares**, v. 11, n. 1, p.33-51, mai. 2014. Disponível em: <https://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/tecap/article/viewFile/16234/12149>. Acesso em: 1 julho 2019.

CUNHA, Antônio Geraldo da. **Dicionário etimológico da língua portuguesa**. Rio de Janeiro: Lexikon Editora Digital, 2007.

CUNHA, Manoela Carneiro da. **Notions of intangible cultural heritage: towards a UNESCO working definition**. UNESCO: Turin, 2001. Disponível em: <https://ich.unesco.org/doc/src/05357-EN.pdf>. Acesso em: 1 julho 2019.

CURY, Marília Xavier. **Exposição: concepção, montagem e avaliação**. São Paulo: Annablume, 2005.

CURY, Marília Xavier. Museu, filho de Orfeu, e musealização. In: **Anais do SIMPÓSIO MUSEOLOGIA, FILOSOFIA E IDENTIDADE NA AMÉRICA LATINA E CARIBE**. ICOFOM LAM, Coro, Subcomitê Regional para a América Latina e Caribe/ICOFOM LAM, 1999, p. 50-55.

CURY, Marília Xavier (Org.) **Museus e indígenas: saberes e ética, novos paradigmas em debate**. São Paulo: Secretaria da Cultura: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2016a. Disponível em:



<http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/download/86/74/359-1?inline=1>. Acesso em: 1 julho 2019.

CURY, Marília Xavier (Org.) **Direitos indígenas no Museu: novos procedimentos para uma nova política: a gestão de acervos em discussão**. São Paulo: Secretaria da Cultura: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo, 2016b. Disponível em: <http://www.livrosabertos.sibi.usp.br/portaldelivrosUSP/catalog/view/116/99/500-1>. Acesso em: 1 julho 2019.

CURY, Marília Xavier; VASCONCELLOS, Camilo de Mello; ORTIZ, Joana Montero (Org.) **Questões indígenas e museus: debates e possibilidades**. Brodowski: ACAM Portinari: Museu de Arqueologia e Etnologia da Universidade de São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura (SEC), 2012. Disponível em: [https://www.sisemsp.org.br/newsite/wp-content/uploads/2013/12/Questoes\\_Indigenas%20\\_Museus\\_2012.pdf](https://www.sisemsp.org.br/newsite/wp-content/uploads/2013/12/Questoes_Indigenas%20_Museus_2012.pdf). Acesso em: 1 julho 2019.

DESVALLÉES, André; MAIRESSE, François. (Org.). **Conceitos-chave da museologia**. Bruno Brulon Soares; Marília Xavier Cury (trad. e comentários). São Paulo: Comitê Brasileiro do Conselho Internacional de Museus: Pinacoteca do Estado de São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura, 2013.

DOLÁK, Jan. O museólogo Zbyněk Zbyslav Stránský – Conceitos básicos. In: BRULON SOARES, Bruno; BARAÇAL, Anaildo (Eds.) **Stránský: uma ponte Brno – Brasil**. Paris: ICOFOM, 2017, pp 183-185. Disponível em: [http://network.icom.museum/fileadmin/user\\_upload/minisites/icofom/images/Icofom\\_Stransky\\_couv\\_cahierFINAL.pdf](http://network.icom.museum/fileadmin/user_upload/minisites/icofom/images/Icofom_Stransky_couv_cahierFINAL.pdf). Acesso em: 1 julho 2019.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano: a essência das religiões**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

ELIADE, Mircea. **Tratado da história das religiões**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FERREZ, Helena Dodd. **Tesouro de Objetos do Patrimônio Cultural nos Museus Brasileiros**. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <http://tesauromuseus.com.br/download/tesouro.pdf>. Acesso em: 28 abr 2019.

FONSECA, Maria Cecília Londres. **O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil**. 4 ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2017.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio. **Boletim de Políticas Setoriais**. Brasília: IPEA, n. 02, 2001, p. 111-120.

FONSECA, Maria Cecília Londres. Registro. In: REZENDE, Maria Beatriz; GRIECO, Bettina; TEIXEIRA, Luciano; THOMPSON, Analucia (Orgs.). **Dicionário IPHAN de Patrimônio Cultural**. 1. ed. Rio de Janeiro, Brasília: IPHAN/DAF/Copedoc, 2015.

FREITAS, Ricardo de Oliveira. Memorial Iyá Davina: reflexões sobre o primeiro “museu do candomblé” no Rio de Janeiro. In: GOMES, Edlaine de Campos; OLIVEIRA, Paola Lins de. **Olhares sobre o patrimônio religioso**. Rio de Janeiro: Mar de Ideias Navegação Cultural, 2016, p. 182-212.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1.ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOIS, Ancelmo. Acervo de objetos sagrados de terreiros vai, enfim, deixar o Museu da Polícia e ser exposto. **O Globo**, Rio de Janeiro, 11 nov. 2018. Disponível em: <https://blogs.oglobo.globo.com/ancelmo/post/acervo-de-objetos-sagrados-de-terreiros-vai-enfim-deixar-o-museu-da-policia-e-ser-exposto.html>. Acesso em: 1 julho 2019.

GOMES, Edlaine de Campos; LEITE, Monique de Sá Teixeira. Patrimônio protestante no Rio de Janeiro? In: GOMES, Edlaine de Campos; OLIVEIRA, Paola Lins de. **Olhares sobre o patrimônio religioso**. Rio de Janeiro: Mar de Ideias Navegação Cultural, 2016, p. 272-302.

GOMES, Rafael Azevedo Fontenelle (coord.) **Inventário de arte sacra fluminense**. Rio de Janeiro: INEPAC, 2010.

GITSIN, Paulo Victor Catharino. **A produção cultural em tempos (des)encantados**. 2016a. 74f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Produção Cultural), Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016a.

GITSIN, Paulo Victor Catharino. **Musealizando hierofanias: processos de musealização de referências culturais de experiências religiosas**. 2016b. 82f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Museologia), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2016b.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HANK, Vilém. 'Herostratos – oder das Museum der Zukunft?'. In: **Muzeologické sešity**. Brno, 1972, No. IV, pp. 90-102.

HESÍADO. **Teogonia: a origem dos deuses**. TORRANO, Jaa. (estudo e tradução). 3. ed. São Paulo: Illuminuras, 1995.

HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. (Orgs.) **A invenção das tradições**. 11 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2012.

IBRAM. **Guia brasileiro de museus**. Brasília: Instituto Brasileiro de Museus, 2011a.

IBRAM. **Museus em números**. Volume 1. Brasília: Instituto Brasileiro de Museus, 2011b.

IBRAM. **Museus em números**. Volume 2. Brasília: Instituto Brasileiro de Museus, 2011c.

IBRAM. **Portaria Nº 6, de 9 de janeiro de 2017**. Brasília: Instituto Brasileiro de Museus, 2017. Disponível em: <http://pesquisa.in.gov.br/imprensa/jsp/visualiza/index.jsp?jornal=1&pagina=6&data=10/01/2017>. Acesso em: 1 julho 2019.

IBGE. **Censo demográfico 2010: Tabela 1489 - População residente, por cor ou raça, segundo o sexo e a religião - Resultados Gerais da Amostra**. Brasil, 2010. Disponível em: <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/1489>. Acesso em: 13 maio 2019.

ICOM. **Código de ética do ICOM para museus: versão lusófona**. Rio de Janeiro: IOERJ, 2011.

INE [INSTITUTO NACIONAL DE ESTATÍSTICA]. **População residente com 15 e mais anos de idade (N.º) por Local de residência (à data dos Censos 2011) e Religião; Decenal - INE, Recenseamento da população e habitação - Censos 2011**. Portugal,

2011. Disponível em:

[https://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpid=CENSOS&xpgid=ine\\_censos\\_indicador&contexto=ind&indOcorrCod=0006396&selTab=tab10](https://censos.ine.pt/xportal/xmain?xpid=CENSOS&xpgid=ine_censos_indicador&contexto=ind&indOcorrCod=0006396&selTab=tab10). Acesso em: 1 julho 2019.

IPHAN. **[Apoio e fomento ao patrimônio cultural de comunidades de terreiro: Edital 2014 – Catálogo de Premiados]**. Brasília: IPHAN, 2014

IPHAN. **Carta de Fortaleza – de 14 de novembro de 1997**. Fortaleza: IPHAN, 1997.

IPHAN. **Ofício das baianas de acarajé**. Dossiê Iphan; 6. Brasília, DF: Iphan, 2007.

Disponível em:

[http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos\\_OficioBaianasAcaraje\\_m.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/publicacao/PatImDos_OficioBaianasAcaraje_m.pdf).

Acesso em: 1 julho 2019.

IPHAN. Ex-voto. In: IPHAN. Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. **Tesouro de folclore e cultura popular brasileira**. Rio de Janeiro, 2004. Disponível em:

<http://www.cnfcp.gov.br/tesouro/00000196.htm>. Acesso em: 1 julho 2019.

IPHAN. **Festa do Divino Espírito Santo da Cidade de Paraty/RJ – Dossiê descritivo de registro**. Paraty: IPHAN, 2010. Disponível em:

[http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie\\_festa\\_divino\\_Paraty.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_festa_divino_Paraty.pdf). Acesso

em: 1 julho 2019.

IPHAN. **INSTRUÇÃO NORMATIVA Nº 001, de 02 de março de 2009**. Brasília: IPHAN, 2009a. Disponível em:

[http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Instrucao\\_Normativa\\_001\\_2009\(2\).pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Instrucao_Normativa_001_2009(2).pdf).

Acesso em: 1 julho 2019.

IPHAN. **Lista de bens registrados pelo IPHAN**. Brasília: IPHAN, 2019. Disponível em:

<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista%20Bens%20Registrados%20atualizada.pdf>. Acesso em: 1 julho 2019.

IPHAN. **Manual de aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais**. Brasília: IPHAN, 2000.

IPHAN. **Portaria nº 127, de 30 de abril de 2009**. Brasília: IPHAN, 2009b.

IPHAN. **Portaria nº 200, de 18 de maio de 2016**. BAE – Boletim Administrativo Eletrônico do IPHAN nº. 1172– Edição Semanal de 20/05/2016. Brasília: IPHAN, 2016. Disponível em:

[http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/portaria\\_n\\_200\\_de\\_15\\_de\\_mai\\_de\\_2016.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/legislacao/portaria_n_200_de_15_de_mai_de_2016.pdf).

Acesso em: 1 julho 2019.

IPHAN. **Salvaguarda de bens registrados: patrimônio cultural do Brasil: apoio e fomento**. ALENCAR, Rívia Ryker Bandeira de (Coord. e Org.). Brasília: IPHAN, 2017.

IPHAN-MG. **Plano de Salvaguarda - Toque dos Sinos e Ofício de Sineiro em Minas Gerais**. Belo Horizonte: 2014. Disponível em:

[http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Plano\\_salvaguarda\\_toque\\_sinos\\_e\\_oficio\\_sineiro.pdf](http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Plano_salvaguarda_toque_sinos_e_oficio_sineiro.pdf). Acesso em: 1 julho 2019.

JABOT. **ARECACEAE Elaeis guineensis Jacq.** RB00621009. Herb. Schanke (coletor principal), nº da coleta 6016, 28/X/1887. Rio de Janeiro, 2019. Disponível em:

<http://jabot.ibrc.gov.br/v2/ficha.php?chtestemunho=631009>. Acesso em: 1 julho 2019.

JAPIAUSSÚ, Hilton; MARCONDES, Danilo. **Dicionário básico de filosofia**. 5.ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

LIMA, Diana Farjalla Correia. Musealização no contexto interpretativo da interdependência patrimônio cultural imaterial e material. In: ENANCIB 2017-ENCONTRO NACIONAL DE PESQUISA EM CIÊNCIA DA INFORMAÇÃO, 18, 2017, Marília. **Anais..., GT 9-Museu, Patrimônio e Informação**. Marília: ANCIB, UNESP, 2017. 25 p. Disponível em: <http://enancib.marilia.unesp.br/index.php/xviiienancib/ENANCIB/paper/viewFile/158/1015>. Acesso em: 20 mai 2018.

LIMA, Diana Farjalla Correia. Musealização: um juízo/uma atitude do campo da museologia integrando musealidade e museália. In: **Revista Ciência da Informação**. Brasília, v. 42, n. 3, p. 379-398, set./dez., 2013. Artigo enviado em 2014, publicado em 2015, em edição datada 2013. Disponível em: <<http://revista.ibict.br/ciinf/article/view/1369/1548>>. Acesso em: 1 julho 2019.

LIMA, Diana Farjalla Correia. Museologia, campo disciplinar da musealização e fundamentos de inflexão simbólica: 'tematizando' Bourdieu para um convite à reflexão. In: **Museologia & Interdisciplinaridade, Revista do Programa de Pós-Graduação em Ciência da Informação da Universidade de Brasília**. Brasília, PPGCI UnB, v. 2, n. 4, p. 48-61, 2013.

LIMA, Diana Farjalla Correia. Museologia-Museu e Patrimônio, Patrimonialização e Musealização: ambiência de comunhão. In: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi**. Ciências Humanas, v. 7, p. 31-50, 2012. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/bgoeldi/v7n1/a04v7n1.pdf>. Acesso em: 1 julho 2019.

LIMA, Diana Farjalla Correia. Museu, Poder Simbólico e Diversidade Cultural. **Museologia e Patrimônio, Revista Eletrônica do Programa de Pós-Graduação em Museologia e Patrimônio, PPG-PMUS UNIRIO/MAST**. Rio de Janeiro, v. 3, n. 2, jul/dez de 2010, p. 16-26. Texto baseado em paper "Museu e diversidade cultural: implicações de um espaço simbólico do poder". Apresentado em junho de 1998. Seminário Internacional ICOFOM - Museums, Museology and Cultural Diversity, ICOFOM-ICOM, Xochimilco, México. Disponível em: <http://revistamuseologiaepatrimonio.mast.br/index.php/ppgpmus/article/view/167/130>. Acesso em: 1 julho 2019.

LIMA FILHO, Manuel; ABREU, Regina; ATHIAS, Renato (Org.). **Museus e atores sociais: perspectivas antropológicas**. Recife: Editora UFPE, 2016. 290

LOUREIRO, Maria Lucia Nemeyer Matheus. **Preservação in situ X ex situ: reflexões sobre um falso dilema**. In: ASENSIO, Michel; MOREIRA, D.; ASENJO, E.; CASTRO, Y.. (Orgs.). *Criterios y Desarrollos de Musealización*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid, v. 7, 2012. p. 203-213.

LUKIC, Nada Guzin. La Muséologie de l'Est : la construction d'une discipline scientifique et la circulation transnationale des idées en muséologie. **ICOFOM Study Series – ISS**, n. 43a, 2015, p. 111-125.

MARANDA, Lynn. Museology, back to the basics: musealization. **ICOFOM Study Series – ISS**, n. 38, 2009, p. 251-258.

MARCONI, Marina de Andrade; LAKATOS, Eva Maria. **Fundamentos de metodologia científica**. 5 ed. São Paulo: Atlas, 2003.

MAURICIO, George. **O candomblé bem explicado** (Nações Bantu, Iorubá e Fon)/Odé Kileuy e Vera de Oxaguiã; BARROS, Mauricio (Org.). Rio de Janeiro: Pallas, 2009.

MAUSS, Marcel; HUBERT, Henri. Esboço de uma teoria social da magia. In: MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: Cosac&Naify, 2003, p. 47-181.

MENDONÇA, Elizabete de Castro. Programa Nacional de Patrimônio Imaterial e museu: apontamentos sobre estratégias de articulações entre processos de patrimonialização e de Musealização. In: **Museologia & interdisciplinaridade**, vol. IV, nº 8, dez. de 2015, p. 88-106.

MENESES, Ulpiano Toledo Bezerra de. A cultura material no estudo das sociedades antigas. **Revista de História**, São Paulo, n.115 (Nova Série), julho-dezembro de 1983, p.103-117.

MENEZES DE CARVALHO, Luciana; SCHEINER, Tereza Cristina Moletta. Constitución y consolidación de la Museología como campo disciplinario: reflejos de la legitimación de un campo específico. In: **ICOFOM Study Series – ISS**, n. 43a, 2015, p. 175-190.

MENEZES, Renata de Castro. **A dinâmica do sagrado**: rituais, sociabilidades e santidade num convento do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro: Relume Dumará : Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2004.

MENEZES, Renata de Castro. A imagem sagrada na era da reprodutibilidade técnica: sobre santinhos. In: **Horizontes antropológicos**, Porto Alegre, v. 17, n. 36, p. 43-65, jul./dez. 2011. Disponível em: [http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0104-71832011000200003&lng=en&nrm=iso](http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-71832011000200003&lng=en&nrm=iso). Acesso em: 1 julho 2019.

MINUCCIANI, Valeria. Considerations in Relation to the Museography for Objects of a Religious Nature. In: MINUCCIANI, Valeria (Ed.). **Religion and museums: Imaterial and material heritage**. Umberto Allemandi & C.: Torino, 2013.

MOSCOVICI, Serge. **Representações sociais: investigações em psicologia social**. 11 ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2015.

OLIVEIRA, José Claudio Alves de. Museus e salas de milagres: dois sistemas, um objeto. In: SEMEDO, Alice; NASCIMENTO, Elias Noronha. **Actas do I Seminário de investigação em museologia dos países de língua portuguesa e espanhola**, Volume 1, Porto, 2009, pp. 151-162. Disponível em: <https://ler.letras.up.pt/uploads/ficheiros/8035.pdf>. Acesso em: 1 julho 2019.

OLIVEIRA, José Claudio Alves de. Ex-votos pictóricos. In: **Museologia & Interdisciplinaridade**, v. 3, n. 6, p. 249-256, 15 abr. 2015. Disponível em: <http://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/view/16763>. Acesso em: 1 julho 2019.

PAULA, Andréa Cristina de. **A religiosidade na voz de Pena Branca e Xavantinho**. 2012. 158f. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária), Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2012.

PEIRANO, Mariza. Prefácio. Rituais como estratégia analítica e abordagem etnográfica. In: PEIRANO, Mariza (Org.) **O dito e o feito : ensaios de antropologia dos rituais**. Rio de Janeiro: Relume Dumará : Núcleo de Antropologia da Política/UFRJ, 2002.

PEIRANO, Mariza. Temas ou Teorias? O estatuto das noções de ritual e de performance. **Campos - Revista de Antropologia**, [S.l.], dez. 2006. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/campos/article/view/7321/5248>. Acesso em: 1 julho 2019.

PEREIRA, Pamela de Oliveira. A memória em disputa: novos olhares sobre a coleção Museu de Magia Negra. In: GOMES, Edlaine de Campos; OLIVEIRA, Paola Lins de. **Olhares sobre o patrimônio religioso**. Rio de Janeiro: Mar de Ideias Navegação Cultural, 2016, p. 150-181.

PEREIRA, Pamela de Oliveira. **Novos olhares sobre a coleção de objetos sagrados afrobrasileiros sob a guarda do museu da polícia: da repressão à repatriação**. 2017. 115f. Dissertação (Mestrado em Memória Social), Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2017.

PINTO, Flávia da Silva; BERGER, William. Libertem nosso sagrado: violência e intolerância religiosa no caso das peças sagradas das religiões de matrizes africanas no Brasil (1889-2018). **Musas – Revista Brasileira de Museus e Museologia**, n. 8, 2018, p.225-236. Brasília: Instituto Brasileiro de Museus, 2018. Disponível em: <https://www.museus.gov.br/wp-content/uploads/2018/10/revista-musas-n8.pdf>. Acesso em: 1 julho 2019.

POEL, Francisco van der. **Dicionário da religiosidade popular: cultura e religião no Brasil**. Curitiba: Nossa Cultura, 2013.

POMIAN, Krzysztof. Coleção. **Enciclopédia Einaudi**. Memória-História. Porto: Imprensa Nacional / Casa da Moeda, 1984. p.51-86.

PRODANOV, Cleber Cristiano; FREITAS, Ernani Cesar. **Metodologia do trabalho científico: métodos e técnicas da pesquisa e do trabalho acadêmico**. 2 ed. Novo Hamburgo: Feevale, 2013.

RIBEIRO, Flávia Maria Franchini. Do Convento ao Museu de Arte Religiosa e Tradicional (MART): o processo de ressignificação do conjunto arquitetônico franciscano de Cabo Frio. In: RIBEIRO, Flávia Maria Franchini; MOREIRA, Luiz Guilherme Scaldaferrri (Org.). **Cabo Frio: 400 anos de história, 1615-2015**. Brasília: IBRAM, 2017, pp. 121-142.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R.. Taboo. In: RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. **Structure and function in primitive society**. Glencoe: The Free Press, 1952, pp. 133-152.

RANKEL, Luiz Fernando. **A construção de uma memória para a nação: a participação do Museu Paranaense na Exposição Antropológica Brasileira de 1882**. Curitiba: SAMP, 2018. Disponível em: [http://www.museuparanaense.pr.gov.br/arquivos/File/Livros/e\\_book\\_contrucao\\_de\\_uma\\_memoria.pdf](http://www.museuparanaense.pr.gov.br/arquivos/File/Livros/e_book_contrucao_de_uma_memoria.pdf). Acesso em: 1 julho 2019.

REIS, Daniel. Criações e recriações dos museus de culturas populares. In: CAVALCANTI, Maria Laura; CORRÊA, Joana (org.). **Enlaces: estudos de folclore e culturas populares**. Rio de Janeiro: IPHAN, 2018, p. 375-408.

ROQUE, Maria Isabel. **O sagrado no museu: musealização de objetos do culto católico em contexto português**. Lisboa: Universidade Católica Editora, 2011.

RUSSI, Adriana. Coleções etnográficas, povos indígenas e práticas de representação: as mudanças nos processos museais com as experiências colaborativas. **Sociedade e Cultura**, v. 21, n. 1, 11 set. 2018, p. 72-94. Disponível em: <https://www.revistas.ufg.br/fchf/article/view/54881>. Acesso em: 1 julho 2019.

RUTAR, Václav. Geneze pojmu muzeálie, muzealita a muzealizace na stránkách Muzeologických sešitů v letech 1969 – 1986. **Museologica Brunensia**, podzim, 2012, pp.6-13. Disponível em:

[https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/131349/2\\_MuseologicaBrunensia\\_1-2012-1\\_5.pdf?sequence=1](https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/131349/2_MuseologicaBrunensia_1-2012-1_5.pdf?sequence=1). Acesso em: 1 julho 2019.

SALA, Dalton. Mário de Andrade e o anteprojeto do Serviço do Patrimônio Artístico Nacional. **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**, n. 31, p. 19-26, 31 dez. 1990. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rieb/article/view/70041>. Acesso em: 1 julho 2019.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2008.

SCHECHNER, Richard. Ritual. In: LIGIÉRO, Zeca (Org.). **Performance e Antropologia de Richard Schechner**. Rio de Janeiro: Mauad Editora, 2012, pp. 49-90.

SCHREINER, Klaus. Criteria on the place of museology in the system of sciences. In: **Museological Work Papers**. Stockholm, n. 1, 1980, pp.39-43.

SOARES, Mariza de Carvalho; AGOSTINHO, Michele de Barcelos; LIMA, Rachel Correa. **Conhecendo a exposição Kumbukumbu do Museu Nacional**. Rio de Janeiro: Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2016. Disponível em: <http://www.museunacional.ufrj.br/dir/exposicoes/etnologia/LivroKumbukumbu.pdf>. Acesso em: 1 julho 2019.

STOVEL, Herb; STANLEY-PRICE, Nicholas; KILLICK, ROBERT (Ed.). **Conservation of Living Religious Heritage**: Papers from the ICCROM 2003 Forum of Living Religious Heritage: conserving the sacred. ICCROM Conservation Studies, n. 3. ICCROM: Rome, 2005. Disponível em: [https://www.iccrom.org/sites/default/files/ICCROM\\_IC303\\_ReligiousHeritage\\_en.pdf](https://www.iccrom.org/sites/default/files/ICCROM_IC303_ReligiousHeritage_en.pdf). Acesso em: 1 julho 2019.

STRÁNSKÝ, Zbyněk Z. **Introduction à l'étude de la muséologie. Destinée**. Destinée aux étudiants de l'École Internationale d'Été de Muséologie – EIEM. Brno : Université Masaryk, 1995. 116p.

THOMPSON, Analucia. **A coleção Natterer: objetos indígenas brasileiros**. 2012. Tese (Doutorado em Museologia) - Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, Lisboa, 2012.

TRINIDAD LAFUENTE, Isabel. **Tesouro y diccionario de objetos asociados a ritos, cultos y creencias**. Madri: Secretaría General Técnica; Centro de Publicaciones; Ministerio de Cultura, 2010, p. 525-526.

TURNER, Victor W. **A floresta de símbolos – aspectos dos rituais Ndembu**. Niterói: EdUFF, 2005.

UNESCO. **Convenção para a salvaguarda do património cultural imaterial**. Paris, 2003. Disponível em: <https://ich.unesco.org/doc/src/00009-PT-Portugal-PDF.pdf>. Acesso em: 1 julho 2019.

UNESCO. **Decision of the Intergovernmental Committee: 10.COM 15.A**. Windhoek, 2015. Disponível em: <https://ich.unesco.org/en/decisions/10.COM/15.A>. Acesso em: 1 julho 2019.

UNESCO. **International Meeting of Experts Intangible Cultural Heritage: Priority Domains for an International Convention. Final report.** Rio de Janeiro, 2002. Disponível em: <https://ich.unesco.org/doc/src/00074-EN.pdf>. Acesso em: 1 julho 2019.

VALERI, Valério. Rito. In: **Enciclopédia Einaudi**, v. 30: religião-rito. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1994, p. 325-359.

VAN MENSCH, Peter. **Towards a Methodology of Museology**, Universidade de Zagreb, Faculdade de Filosofia, tese de doutoramento. 1992.

VELTHEM, Lucia Hussak van. O objeto etnográfico é irreduzível? Pistas sobre novos sentidos e análises. **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi: Ciências Humanas**, v. 7, n. 1, p. 51-66, jan./abr. 2012.

## SITES:

BENS CULTURAIS DA IGREJA. **Museus**. Portugal, 2019. Disponível em: <https://www.bensculturais.com/areas-de-actuacao/museus>. Acesso em 13 maio 2019.

COREM 2R. **Linha do tempo**. PORTO, Claudia (Org.) Rio de Janeiro, 2018. Disponível em: <https://corem2r.org/linha-do-tempo/>. Acesso em: 1 julho 2019.

ERA VIRTUAL. **Museu de Arte Sacra de São João Del-Rei**. Minas Gerais, 2019. Disponível em: [http://www.eravirtual.org/mas\\_sjdr/index.htm](http://www.eravirtual.org/mas_sjdr/index.htm). Acesso em: 1 julho 2019.

GOB. **Museu Maçônico Ariovaldo Vulcano**. Brasília, 2019. Disponível em: <https://www.gob.org.br/museu-maconico-ariovaldo-vulcano/>. Acesso em: 1 julho 2019.

INHERIT. **Interpreting heritage**. Disponível em: <http://www.interpretingheritage.eu/en>. Acesso em: 1 julho 2019.

LIBERTE NOSSO SAGRADO (Facebook). **Liberte nosso sagrado**. Rio de Janeiro, 2019 (2017). Disponível em: [https://www.facebook.com/pg/libertenossosagrado/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/libertenossosagrado/about/?ref=page_internal). Acesso em: 1 julho 2019.

MEMORIAL DA IMIGRAÇÃO JUDAICA. **O memorial**. São Paulo, 2019. Disponível em: <http://memij.com.br/index.php/historico/o-memorial>. Acesso em: 1 julho 2019

MUSEU ALEIJADINHO. **O museu**. Ouro Preto, 2019. Disponível em: <https://www.museualeijadinho.com.br/index.php?op=conteudo&id=37&menuId=89>. Acesso em: 1 julho 2019.

MUSEU DE ARTE SACRA. **São Miguel Arcanjo**. Salvador, 2019. Disponível em: <https://mas.ufba.br/sao-miguel-arcanjo>. Acesso em: 1 julho 2019.

MUSEU DE ARTE SACRA DE SANTOS. **Imaginária**. Santos, 2019. Disponível em: <http://mass.org.br/acervo/imaginaria/>. Acesso em: 1 julho 2019.

MUSEU DE ARTE SACRA DE SÃO JOÃO DEL-REI. **Arte sacra**. São João del-Rei, 2019. Disponível em: <http://museudeartesacla.com.br/>. Acesso em: 13 maio 2019.



MUSEU DO ORATÓRIO. **Oratório afro-brasileiro MO 116**. Ouro Preto, 2019. Disponível em: <http://museudooratorio.org.br/oratorio/oratorio-afro-brasileiro-mo-116/>. Acesso em: 1 julho 2019.

MUSEU JOSÉ BONIFÁCIO. **Museu Maçônico Virtual José Bonifácio**. São Paulo, 2019. Disponível em: <http://www.museujosebonifacio.org.br/home/museu/>. Acesso em: 1 julho 2019.

MUSEU JUDAICO DO RIO DE JANEIRO. **Histórico**. Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <http://www.museujudaico.org.br/museu.php>. Acesso em: 1 julho 2019.

MUSEUSB. **Museus**. S. I., 2019. Disponível em: [http://museus.cultura.gov.br/busca/###\(global:\(enabled:\(space:lt\),filterEntity:space\)\)](http://museus.cultura.gov.br/busca/###(global:(enabled:(space:lt),filterEntity:space))) Acesso em: 1 julho 2019.

MINISTERIO DE CULTURA Y DEPORTE. **Tesoros del patrimonio cultural de España**. Madrid, 2019. Disponível em: <http://tesoros.mecd.es/tesoros/tesoros>. Acesso em: 1 julho 2019

PAI ETERNO. **Visita virtual**. Trindade, 2018. Disponível em: <http://www.paieterno.com.br/santuario/dimensoes-do-santuario-tour-virtual/>. Acesso em 15 out. 2018.

REDE INDÍGENA... **Rede Indígena de Memória e Museologia Social - Facebook**. S.I., 2019. Disponível em: <https://www.facebook.com/redeindigenamemoria/>. Acesso em: 1 julho 2019.

SOCIEDADE BÍBLICA DO BRASIL. **Centro Cultural da Bíblia**. Rio de Janeiro, 2019. Disponível em: <http://www.sbb.org.br/espacos-culturais/centro-cultural-da-biblia/>. Acesso em: 1 julho 2019.

TEMPLO DA BOA VONTADE. **Conheça o monumento mais visitado da capital do Brasil: Templo da Boa Vontade**. Brasília, 2019. Disponível em: <https://www.tbv.com.br/>. Acesso em: 1 julho 2019.

## FILMES:

NOSSO sagrado. Direção: Gabriel Barbosa, Fernando Sousa e Jorge Santana. Produção: Mariana Medeiros e Viviane Tavares. Rio de Janeiro: Quiprocó Filmes, 2017. 1 vídeo (ca. 31 min), son., color., HD.

## CANÇÕES:

AZEVEDO, Téo. (adpt.) Calix bento. Intérprete: Nara Leão. In: **MÚSICA popular do centro-oeste/sudeste, vol 2**. [S.I.]: Discos Marcos Pereira, p1974. 1 disco sonoro. Lado B, faixa 7.

FERREIRA, Domingos da Costa [Dominguinhos do Estácio]; MOCOTÓ; Machado, Flávio [Flavinho Machado]; FARIA, Heraldo. G.R.E.S. Unidos do Viradouro: Trevas! Luz! A explosão do universo. In: **Sambas de Enredo: Carnaval 97 grupo especial**. Rio de Janeiro: Escola de Samba Ltda : BMG : RCA, p1996. 1 CD. Faixa 4.

LOBATO, Marcos; VALLE, Rodrigo; LOBATO, Marcelo; FALCÃO, Marcelo; XANDÃO; FARIAS, Lauro. et al. Reza vela. Intérprete: Marcelo Falcão; O Rappa. In: **O RAPPA. O Silêncio q precede o esporro**. [Rio de Janeiro]: Warner Music, p2003. 1 CD. Faixa 2.

MOURA, Tavinho. (adpt.) Calix bento. Intérprete: Milton Nascimento. In: NASCIMENTO, Milton. **Geraes**. [S.l.]: Emi-Odeon Brasil, p1976. 1 disco sonoro. Lado A, faixa 2.

**O RAPP**A - reza vela – eletronic vídeo single. [S.l.]: Warner Music Brasil, 2009, c2007. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=c88VqtZAVN0>. Acesso em: 1 julho 2019

[PRETINHO da Serrinha]; [NEGO Alvaro]; FEYJÃO, Vinicius. Reza. In: [MARIA Rita] **Amor e música**. São Paulo: Universal Music : Camargue Produções Musicais, p2018. 1 CD. Faixa 7.

SARDINHA; SOARES, Gustavo; MOURA, Diego; SILVA, Deigre; FIONDA, Junior; LEAL, Igor; LEQUINHO. G.R.E.S. Acadêmicos do Cubango: Continente negro - uma epopeia africana. In: LIERJ. **Sambas de Enredo do Carnaval 2014 Série A**. Rio de Janeiro: LIERJ; Som Livre, p2013. 1 CD. Faixa 11.

SOUSÁ, Magnu; LOPES, Nei; OLIVEIRA, Maurílio. Laguidibá. Intérpretes: Alcione e Mart'nália. In: **De tudo que eu gosto**. Rio de Janeiro: Indie Records; Warner Music, p.2007. 1 CD. Faixa 7.

## APÊNDICE A – Listagem de perguntas a serem elaboradas para musealização de bens culturais associados à religiosidade

### A quem se destina esta listagem de perguntas?

As perguntas são destinadas aos agentes musealizadores que orientam ações em instituições não geridas pelos próprios detentores. Há um grande grupo de instituições que se inserem neste grupo, tais como os museus públicos. Muito embora muitas das perguntas também podem ser feitas à detentores que musealizam bens culturais de sua própria religiosidade, entendemos que há particularidades dentro das próprias cosmologias que acabam se refletindo nos procedimentos de musealização. Nesses casos, as perguntas poderiam se destinar a evitar ações que produzam violência simbólica para a própria comunidade ou para outras comunidades.

### Qual a aplicabilidade desta listagem de perguntas?

Em geral, muitos são os museus que apresentam em seu acervo bens culturais que se relacionam com o domínio da religiosidade. Uma vez que tal domínio representa um grande desafio de atuação para os agentes musealizadores, estas perguntas visam colaborar com a ação da musealização.

### Como é organizada esta listagem de perguntas?

Organizada na forma de perguntas segundo o quadro-modelo abaixo:

<b>Entidades / Eventos</b>	<b>Perguntas</b>	<b>Justificativas, exemplos e referências</b>
<p><b>Entidades:</b> <i>peçoas, grupos, instituições e entes condutores ou associados ao processo de musealização</i></p> <p><b>Eventos:</b> <i>ações relativas a musealização</i></p>	Perguntas destinadas aos agentes musealizadores	<p><b>Justificativas:</b> A justificativa visa explicitar o motivo daquela pergunta estar sendo feita. [Todas as perguntas ou grupo de perguntas apresentam justificativas]</p> <p><b>Exemplos:</b> Apenas exemplos elencados na Dissertação <i>Os ritos de musealização e a musealização de ritos</i>. [Nem todas as perguntas ou grupo de perguntas apresentam exemplos]</p> <p><b>Referências:</b> Quando há exemplos ou justificativas com referências elencadas na Dissertação <i>Os ritos de musealização e a musealização de ritos</i>, essas estarão listadas aqui. [Nem todas as perguntas ou grupo de perguntas apresentam referências]</p>

## LISTAGEM DE PERGUNTAS – ENTIDADES

<b>Entidades</b>	<b>Perguntas</b>	<b>Justificativas, exemplos e referências</b>
<b>A instituição que realiza a musealização</b>	A instituição é conduzida pelos detentores do ente a ser musealizado?	<p><b>Justificativa:</b> Esta é a primeira dupla de perguntas a ser feitas por quem está conduzindo o processo de musealização. Quando a musealização é conduzida pelos detentores, os processos tendem a produzir efeitos de representatividade mais adequados. Quando a musealização é conduzida por agentes externos, a representatividade adequada passa a ser um desafio.</p> <p><b>Exemplo:</b> Musealização conduzida pelos detentores – Museu Máguta<sup>1</sup>, Museu de Arte Sacra de São João Del-Rei/MG<sup>2</sup>, Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá<sup>3</sup>, Memoria Iyá Divina<sup>4</sup>.</p> <p>Musealização conduzida por agentes externos – Museu da Polícia Civil do Estado do Rio de Janeiro<sup>5</sup>.</p> <p><b>Referências:</b> <sup>1</sup>ABREU, 2008; <sup>2</sup>ERA VIRTUAL, 2019; <sup>3</sup>BRULON SOARES, 2012; <sup>4</sup>FREITAS, 2016; <sup>5</sup>PEREIRA, 2016.</p>
	A instituição é conduzida por agentes externos?	
	A instituição é laica ou é representante de uma determinada religião (ainda que não seja a da religião prioritariamente vinculada ao ente)?	<p><b>Justificativa:</b> Independente se a musealização é conduzida pelos detentores ou por agentes externos, é preciso conhecer os parâmetros e políticas de atuação da instituição. Em relação a religião, faz-se prioritária saber se a instituição é laica ou religiosa, pois isso interfere nos procedimentos subsequentes. Instituições laicas precisam lidar com uma ou mais religiosidade por meio de seus entes musealizados. Instituições religiosas por vezes tem que lidar com entes musealizados oriundos de outros sistemas de crença. Ambos os casos, apresentam desafios e potencialidades.</p>
<b>O ente a ser musealizado</b>	O ente a ser musealizado tem uma relação evidente com o domínio da religião?	<p><b>Justificativa:</b> Em caso de resposta positiva à pergunta, possivelmente muitas das perguntas subsequentes desta listagem se farão pertinentes. Em caso negativo, a instituição deve se fazer constantemente tal pergunta, pois às vezes a relação com a religião não se faz evidente. Seja porque muitas são as religiosidades existentes, seja por que as tipologias dos museus orientam determinados regimes de categorização (Ex: um museu de arte sacra pode analisar os aspectos artísticos de um determinado objeto e esquecer da representação religiosa que ele apresenta).</p> <p><b>Exemplo:</b> Palma de dendê coletada em 1887, no Rio de Janeiro, por Schwancke e pertencente ao acervo do Jardim Botânico do Rio de Janeiro. No exemplo, a relação entre o dendezeiro e o candomblé só é estabelecida se houver um olhar atencioso para o tema</p> <p><b>Referência:</b> JABOT, 2019.</p>
	O ente a ser musealizado é um objeto tangível?	<p><b>Justificativa:</b> Considerando os casos de bens já musealizados, os bens tangíveis representam a maioria dos casos. No entanto, tais bens demandam cuidados relativos a conservação, ao transporte e a segurança; apresentam necessidades específicas para sua exposição.</p>
	O ente é um objeto utilizado em contexto ritual? Qual é	<p><b>Justificativa:</b> Conhecer o tipo de uso que é feito do objeto na circulação social relativa a religião é</p>

<p><b>O ente a ser musealizado (cont.)</b></p>	<p>este rito? Como se dá esse rito?</p>	<p>essencial para não criar distorções, simplificações, incoerências e dissociações de representação.</p> <p><b>Exemplo:</b> O abebé e o ofá, quando utilizado em caráter ritual, pode representar diferentes orixás; sendo necessário, pois, analisar o rito para estabelecer a relação objeto-divindade.</p> <p><b>Referência:</b> Museu Nacional, Coleção Polícia da Corte.</p>
	<p>O ente é objeto devocional ou de culto? Como é organizado essa devoção ou esse culto?</p>	<p><b>Justificativa:</b> Objetos de culto tendem a ter relações muito estreitas com seus detentores, em especial por serem intermediários da fé. Por causa disso, acabam constituindo uma memória afetiva muito cara aos detentores. Qualquer ação – e a musealização pode estar incluída neste contexto – que altere, suspenda ou interrompa esta prática devocional se configura como um ação delicada.</p>
	<p>O ente a ser musealizado é uma divindade ou uma representação de uma divindade?</p>	<p><b>Justificativa:</b> Em muitas culturas determinados objetos se constituem como divindades ou são representativos de cosmologias e mitologias ou são representativos das divindades. Reconhecer o papel daqueles bens na relação fiel-divindade é um diferencial para atuação na musealização.</p>
	<p>O ente a ser musealizado é uma pessoa ou uma personalidade?</p>	<p><b>Justificativa:</b> Em todos os casos, musealizar pessoas é um complicador, pois se configura uma ação sobre alguém que pode estar viva e contestar todo a ação de musealização. No caso de biografias de líderes religiosos, hagiografias e até mitologias relativas as divindades, os detentores costumam ter uma relação muito aproximada com essas pessoas e personalidades.</p> <p><b>Exemplo:</b> Para a religiosidade muçulmana, a representação de Maomé não é permitida. Para outras religiosidades, tais como o confucionismo, o budismo, o luteranismo e o espiritismo, abordar essas denominações e não falar de Confúcio, Buda, Lutero e Kardec respectivamente é que se configuraria como um ato desafiador [exemplos não apresentado no desenvolvimento da dissertação].</p>
	<p>O processo de musealização do ente demanda algum tipo de cuidado específico relativo a alteração do círculo social desse ente?</p>	<p><b>Justificativa:</b> Diante de uma resposta positiva, considerar a possibilidade de realização da musealização <i>in situ</i>. Na impossibilidade de fazê-lo, considera a possibilidade de manter a circulação do ente musealizado (seja participando de ritos, cultos, festas, procissões, devoções etc.)</p>
	<p>O ente a ser musealizado é uma referência cultural (tangível ou intangível)? Em sendo intangível, é um saber? Um rito? Uma festa? Uma forma de expressão?</p>	<p><b>Justificativa:</b> Cada tipo de referência cultural intangível demanda uma metodologia de atuação distinta.</p> <p><b>Exemplo:</b> <i>Questionários e Fichas de Registro</i> diferentes para cada tipo de referência cultural, conforme o <i>Manual de aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais</i>.</p> <p><b>Referência:</b> IPHAN, 2000.</p>
	<p>Há processos intangíveis observáveis vigentes que são análogos aos vivenciados com o ente?</p>	<p><b>Justificativa:</b> Consultar a possibilidade de haver práticas similares aquelas relacionadas com o ente a ser musealizado. Em sendo um rito, pesquisar se esse rito ainda é realizado na atualidade – seja pelos mesmos detentores, seja de forma análoga por outros detentores. Por exemplo, este é o caso de ritos indígenas de etnias extintas, mas que encontram procedimentos parecidos</p>

<b>O ente a ser musealizado (cont.)</b>		em outras etnias da atualidade de um mesmo tronco linguístico.
	A qual religiosidade está prioritariamente relacionada o ente? Há religiosidades secundariamente relacionadas?	<p><b>Justificativa:</b> Poder reconhecer a religiosidade que está prioritariamente relacionada ao ente representa uma das mais importantes ações. Para muitos entes, é uma tarefa relativamente simples. No entanto, quando o ente é representante de culturas localizadas em regiões distantes, esta tarefa se torna muito mais desafiadora.</p> <p>Nesse processo é igualmente importante identificar outras religiosidades que se relacionam com o ente musealizado, seja por fatores que aproximam (intercâmbios culturais) ou que afastam (incompatibilidades de cosmologias).</p> <p><b>Exemplo:</b> No Oratório Afro-brasileiro (Século XIX) pertencente ao Museu do Oratório, há a presença de santos católicos cultuados pelos negros. Não que seja necessariamente o caso, mas seria possível que o devoto detivesse uma interface com outras religiosidades afro-brasileiros que sincretizam lãnsã com Santa Bárbara – pois há uma imagem de Santa Bárbara no oratório.</p> <p><b>Referência:</b> MUSEU DO ORATÓRIO, 2019.</p>
	O ente é unitário ou pertence a um conjunto (coleção)?	<p><b>Justificativa:</b> Na medida do possível, entes que pertencem a coleções, deveriam permanecer passíveis de apreciação em conjunto. Não estamos aqui, contudo, negando o caráter arbitrário de criar e recriar coleções, mas sim considerando que o arranjo dos bens em conjunto representa algumas outras camadas de significações que não deveriam ser desperdiçadas – mesmo que essa coleção represente um fator de ameaça para os detentores.</p> <p><b>Exemplo:</b> No caso da coleção Museu da magia Negra, o movimento Liberte Nosso Sagrado pleiteia a revinculação institucional dessa coleção que está criminalizada. No entanto, até aonde conseguimos entender, o movimento não deseja o desmembramento da referida coleção.</p> <p><b>Referência:</b> LIBERTE NOSSO SAGRADO, 2019[2017].</p>
Qual o grau de autenticidade do ente? O ente é um original? É uma cópia? É uma reprodução? É reproduzível? Qual o grau de raridade do ente?	<p><b>Justificativa:</b> Quanto mais original, raro e autêntico, mais atenção o ente demanda em relação a sua musealização – seja por aspectos relacionados a continuidade das práticas dos detentores, seja por desafios relacionados à salvaguarda dos entes musealizados. Para mitigar tal desafio, quando possível, a instituição pode se valer de cópias e reproduções; sabendo, no entanto, que alguns entes são irreproduzíveis. Por outro lado, isso não significa que os agentes responsáveis pela musealização possam criar cópias e reproduções indefinidamente sem a consulta dos detentores.</p>	
<b>Os agentes musealizadores</b>	No caso da musealização não ser desenvolvida pelos detentores, há algum melindre impeditivo em relação aos agentes musealizadores?	<p><b>Justificativa:</b> Por vezes, entendendo que as pessoas que conduzem a musealização também tem suas religiosidades – e que essas religiosidades tem suas cosmologias que ora se aproximam e ora se afastam dos entes musealizados – tal característica precisa ser considerada no processo de musealização. Em casos mais radicais, podem haver embates de cosmologias que podem até culminar com a descaracterização do ente</p>

		<p>musealizado por motivos de intolerância religiosa ou violência simbólica. Nesses casos, ainda que a instituição que está musealizando o ente não tenha nenhuma restrição em relação à religiosidade associada ao ente, os profissionais envolvidos ainda tem suas cosmologias pessoais.</p>
	Os agentes musealizadores tem conhecimento sobre as questões envolvidas na musealização daquele ente?	<p><b>Justificativa:</b> De nada adianta se preocupar com vários parâmetros durante o processo de musealização se os resultados dessa preocupação não são socializados internamente na instituição por todas as pessoas (os profissionais de museu) que se relacionarão com o ente a ser musealizado.</p>
<b>Os detentores</b>	Quem são os detentores?	<p><b>Justificativa:</b> Estabelecer quem são e onde estão os detentores que estão relacionados a determinado ente é um dos passos mais importantes na condução da musealização. Reconhecido os detentores, é possível, então estabelecer as estratégias de comunicação e aproximação – respeitando o interesse dos detentores.</p> <p>Diferente da lógica de musealização do intangível que pressupõe uma relação com os detentores desde o início das ações, esse grupo de perguntas também pode ser feitos para exemplares tangíveis já musealizados. Nesses casos, buscar reconhecer os detentores se apresenta, além de uma ética, de uma potencialidade de buscar mais informações sobre o objeto.</p>
	De onde são os detentores?	
	O grupo de detentores é acessível?	
	Há algum tipo de articulação entre esses detentores que possa ser acessada?	<p><b>Justificativa:</b> Entender o tipo de organização interna do grupo de detentores é fundamental para definir os interlocutores e planejar – se houver consentimento – as estratégias de gestão compartilhada da musealização. Perceber as hierarquias, conhecer as lideranças e reconhecer a estrutura do grupo ou da instituição faz-se essencial.</p> <p><b>Exemplo:</b> As articulações, além das lideranças diretas dos grupos de detentores, podem ser feita com movimentos sociais, como por exemplo a Rede Indígena de Memória e Museologia Social.</p> <p><b>Referências:</b> REDE INDIGINA..., 2019.</p>
	Há detentores do ente adeptos de religiosidades distintas?	<p><b>Justificativa:</b> Uma vez reconhecido o grupo de detentores, faz-se necessário se atentar para a heterogeneidade de crenças dentre os detentores.</p> <p><b>Exemplo:</b> Acarajé de Jesus, Registro do Ofício das Baianas de Acarajé.</p> <p><b>Referências:</b> IPHAN, 2007.</p>
O grupo de detentores é contemporâneo? Em caso negativo, há descendentes acessíveis desses detentores? Esses descendentes reivindicam algum tipo de identidade para com os entes musealizados?	<p><b>Justificativa:</b> Não sendo possíveis contactar os detentores pelo fato do ente musealizado ser procedente de um sistema cultural extinto (por exemplos determinados artefatos arqueológicos), uma alternativa é procurar grupos que reivindicam essas identidades culturais.</p> <p>Quando também não há representantes descendentes ou que reivindicam essas identidades, uma estratégia é buscar outros profissionais especialistas (arqueólogos, antropólogos, historiadores, historiadores da arte, museólogos, conservadores etc.) naqueles entes ou naquelas culturas.</p>	

	Dentro do grupo de detentores, quais são as divergências existentes em relação ao ente?	<b>Justificativa:</b> Tão importante quanto conhecer os detentores, é conhecer os diferentes pontos de vista. Considerar os detentores como um grupo homogêneo pode se configurar como um equívoco metodológico.
<b>Outros agentes</b>	Há outros agentes que se relacionam (positiva ou negativamente) com o ente a ser musealizado?	<p><b>Justificativa:</b> Por vezes, a relação pode não se dar diretamente com os detentores, mas com outros agentes cuja fruição do ente se faz importante. Tanto vale para outros grupos culturais quanto para outras instituições correlatas.</p> <p><b>Exemplo:</b> No caso das Folias de Reis de Valença/RJ, os foliões tem uma relação que ora se aproxima ora se distancia da institucionalidade católica. Neste sentido, os bens pertencentes a Igreja são significados e resignificados de forma diferente pelos foliões, constituindo uma visão diferente da predominante pela própria Igreja. Quando foi criado o Memorial Afro-Valenciano na Igreja de Nossa Senhora do Rosário, a relação com os foliões esteve mais aproximada.</p> <p><b>Referência:</b> ABREU; MAGNO, 2017.</p>

## LISTAGEM DE PERGUNTAS - EVENTOS

<b>Eventos</b>	<b>Perguntas</b>	<b>Justificativas, exemplos e referências</b>
<b>Considerações anteriores a musealização</b>	Existe a possibilidade da musealização não inviabilizar o uso social e religioso do ente?	<p><b>Justificativa:</b> Quando possível, a garantia de circulação social do ente pode ser mantida em comum acordo com os detentores.</p> <p><b>Exemplo:</b> Objetos litúrgicos musealizados pelo Museu de Arte Sacra de Paraty e que são emprestados à comunidade por ocasião de festividades religiosas e/ou procissões.</p> <p><b>Referências:</b> IPHAN, 2010.</p>
	No caso de templos e locais de culto musealizados, existe a possibilidade da musealização não inviabilizar o acesso gratuito para os adeptos das suas religiosidades?	<p><b>Justificativa:</b> Quando os templos e locais de culto são musealizados por agentes exteriores aos detentores, seria importante que a musealização não inviabilizasse o acesso, seja por motivos econômicos ou outros.</p> <p><b>Exemplo:</b> Igrejas musealizadas que passam a cobrar ingresso. O Museu de Arte Sacra de Paraty, instalado na Igreja de Santa Rita (tombada pelo IPHAN), e administrado pelo Ibram é um exemplo de museu não-gratuito.</p>
<b>Aquisição e Institucionalização</b> <sup>310</sup>	O processo de aquisição é de conhecimento dos detentores?	<p><b>Justificativa:</b> Para a aquisição de entes oriundos de qualquer religiosidade o conhecimento e concordância dos detentores deveria ser premissa inicial, conforme sugere o <i>Código de Ética do ICOM para Museus</i> e os documentos relativos ao patrimônio intangível.</p>
	O processo de aquisição é de concordância dos detentores?	

<sup>310</sup> Em geral, o termo “aquisição” compreende melhor os bens tangíveis. No entanto, na falta de um termo que se adeque melhor para os bens intangíveis e que seja amplamente disseminado no campo da museologia, utilizaremos também do termo genérico “institucionalização”.



<b>Aquisição e Institucionalização (cont.)</b>	O processo de aquisição se deu por meios lícitos?	<b>Exemplo:</b> No caso da Coleção Museu da Magia Negra, apesar da aquisição ser de conhecimento dos detentores, tal processo não é de concordância desses.  <b>Referências:</b> ICOM, 2011, itens 2.1 a 2.11; UNESCO, 2003; 2015; PEREIRA, 2016; 2017; NOSSO sagrado, 2017;
	O processo de aquisição se deu por meios éticos?	
	Os detentores ou algum outro grupo reivindica a posse ou tutela do ente musealizado?	
	A instituição que musealiza tem condições adequadas de garantir a conservação, a segurança e o acesso do ente musealizado?	<b>Justificativa:</b> Para a aquisição e institucionalização de um ente via musealização, seria importante considerar se a instituição que recebe este ente tem condições adequadas de garantir a perpetuação do acesso e da integridade física (quando se tratar de bens tangíveis).
<b>Catálogo</b>	Como os detentores denominam o ente?	<b>Justificativa:</b> Quando os agentes musealizadores e os detentores concordam com os procedimentos relativos à aquisição/institucionalização, uma etapa se inicia que é a catalogação. Nesta etapa, o ente musealizado é descrito e pesquisado a fim de reunir um conjunto de informações destinadas a serem recuperadas posteriormente. Com intuito de compilar informações o mais aproximada possível da realidade dos detentores, idealmente, estes deveriam agir em conjunto com a instituição. Se os detentores não participam desta etapa, justamente eles terão dificuldades em recuperar informações relativas aos seus próprios bens. Atenção aos termos utilizados pelos detentores é de suma importância para dirimir tais eventuais problemas desta natureza.  <b>Exemplo:</b> Na exposição <i>Olhares e Saberes Diversos</i> realizada no JBRJ, uma das preocupações era utilizar os “nomes vulgares” das plantas conforme era conhecida pelos detentores – neste caso, ervadeiras e religiosos oriundos do candomblé.  <b>Referências:</b> BRITTO, 2015.
	É possível considerar e incluir no processo de catalogação os termos descritores do ente conforme são utilizados pelos detentores?	
<b>Exposição</b>	A exposição do ente é de conhecimento dos detentores?	<b>Justificativa:</b> Ainda que a instituição tenha o aval para a aquisição do ente, expô-lo é um outro procedimento que deveria receber o mesmo tratamento dado a etapa de aquisição.  <b>Exemplo:</b> Renato Athias apresenta a realização da exposição <i>Mitos, Danças e Rituais Indígenas</i> [Museu do Estado de Pernambuco, 2010] que não somente contou com o consentimento dos detentores (índios Fulni-ô), como teve objetos confeccionados pelos indígenas para integrar a coleção. Este é um exemplo da potencialidade da relação entre agente musealizador e detentores, visto que não seria possível ter tais objetos se a relação não se desenvolvesse de forma positiva.  <b>Referências:</b> ATHIAS, 2015, p. 245-248.
	A exposição do ente é de concordância dos detentores?	
	Há restrições para a exposição? Se sim, quais são as restrições para a exposição?	<b>Justificativa:</b> Em alguns casos, os entes – em especial os objetos tangíveis – apresentam restrições em relação a quais sujeitos podem ver. Por vezes, apenas os sacerdotes ou as lideranças podem acessar aqueles objetos. Em outros casos, há restrição quanto ao gênero – determinados objetos são para uso de homens ou de mulheres. Em outros casos ainda, existe uma ética do segredo envolvida na contemplação dos objetos que delimita ou inviabiliza a exposição dos objetos.

<b>Exposição (cont.)</b>		Considerar também restrições relacionadas ao calendário – por vezes, objetos são utilizados em determinada época do ano.
	A não-exposição do ente representa um problema para os detentores?	<b>Justificativa:</b> A não-exposição se configura como um elemento de inviabilização do acesso aos entes musealizados. Diante do grande número de objetos musealizados, muitos são os entes musealizados que não se encontram em exposição. Nesse sentido, é aconselhável que a instituição se justifique junto aos detentores o motivo pelo qual determinados entes estão temporariamente em estado de reserva técnica.
	O ente (tangível ou intangível) pode ser fotografado ou filmado?	<b>Justificativa:</b> O objetivo desta pergunta é entender as restrições de veiculação da imagem do ente – seja por ordenamentos religiosos, seja por questões de segurança.
	Quando em exposição, é possível não produzir falsos históricos ou incoerências de representatividade? Caso produza, é possível deixar explícita a intenção	<b>Justificativa:</b> Manter, na medida do possível, procedimentos rígidos quanto a fidedignidade de representação dos entes musealizados em exposição. Quando fizer usos que possam produzir dissociação da representação, deixar explícitos os motivos. <b>Exemplo:</b> Oratório Afro-Brasileiro do Museu do Oratório em que há um compósito de referências elaboradas exatamente por ocasião da exposição. No exemplo não fica claro se o oratório foi encontrado daquela maneira ou se houve um arranjo proposital de seus elementos. <b>Referência:</b> MUSEU DO ORATORIO, 2019.
<b>Conservação e Restauração</b>	Os processos de conservação tem a concordância dos detentores?	<b>Justificativa:</b> Alterações estéticas decorrentes de intervenções de conservação e restauração podem modificar a relação dos detentores com os entes musealizados. Nesses casos, as cores, os atributos, os detalhes, os materiais, a técnica de elaboração são elementos a serem considerados.
	É possível consultar os detentores para colaborar nos processos de conservação?	
	Quais as características estéticas essenciais para apreciação dos entes?	
	O ente demanda algum tipo de cuidado específico relativo ao manuseio? Em que medida é possível atender a essas restrições?	<b>Justificativa:</b> Para além da preocupação com a integridade física – que deve ser desempenhado para todos os bens musealizados – determinados bens ligados à religiosidade tem restrições relativas ao modo como são manuseados: restrições de hierarquias, restrições de gênero etc. Caso seja possível, a instituição poderia incorporar nas suas práticas essas restrições de manuseio.
<b>Descarte<sup>311</sup></b>	O descarte é de conhecimento dos detentores?	<b>Justificativa:</b> demandando ainda maior atenção do que a etapa de aquisição, os procedimentos de descarte deveriam ser acompanhados pelos detentores. Quando há necessidade de fazer o descarte, podem ser considerados: os motivos do descarte, o local de destino, a possibilidade de retorno aos detentores, a destinação para fins educacionais etc.
	O descarte é de concordância dos detentores?	
	Em situação de iminência de descarte, os entes podem	

<sup>311</sup> Descarte também pode ser denominado como alienação, baixa patrimonial, desincorporação.

<b>Descarte (cont.)</b>	ser devolvidos aos detentores?	Em relação aos bens associados à religiosidade, consultar junto aos detentores se o ente pode ser reintegrado aos respectivos ritos. Em caso de iminente destruição do ente, consultar os procedimentos mais adequados de descarte (enterramento, incineração, dispersão no mar etc.)
	Há restrições ao descarte?	
	Quais as restrições para o descarte?	

## APÊNDICE B – Pesquisa por termos associados à religiosidade no portal Museus.br

Quadro 05: Pesquisa por recuperação de termos na plataforma  
Museusbr – categoria Museus

TERMO PESQUISADO	RESULTADOS ENCONTRADOS
Afro	36
Antropológico	18
Arte sacra	60
Catedral	4
Convento	3
Etnográfico	8
Evangélico	1
Igreja	11
Indígena	62
Índio	9
Judaica	2
Judaico	3
Maçônica	1
Maçônico	6
Negra	5
Negro	19
Padre	50
Religião	0
Religiosa	1
Religiosidade	0
Religioso	2
Sacra	64
Sacro	10
Templo	3
Tolerância	1

Fonte: Elaborado pelo autor. Data da pesquisa 10/03;2019.

## ANEXO A – Canções analisadas

### A.1 Cálix bento

Autoria: Cancioneiro Tradicional  
 Adaptação: Téo Azevedo  
 Álbum: Música Popular do Centro-Oeste / Sudeste 2  
 Ano: 1974  
 Adaptação 2: Tavinho Moura  
 Album: Geraes – Milton Nascimento  
 Ano: 1976

Ó Deus salve o oratório  
 Ó Deus salve o oratório  
 Onde Deus fez a morada  
 Oiá, meu Deus, onde Deus fez a morada, oiá

Onde mora o calix bento  
 Onde mora o calix bento  
 E a hóstia consagrada  
 Oiá, meu Deus, e a hóstia consagrada, oiá

De Jessé nasceu a vara  
 De Jessé nasceu a vara  
 E da vara nasceu a flor  
 Oiá, meu Deus, da vara nasceu a flor, oiá

E da flor nasceu Maria  
 E da flor nasceu Maria  
 De Maria o Salvador  
 Oiá, meu Deus, de Maria o Salvador, oiá

### A.2 Reza vela

Artista: O Rappa  
 Álbum: O silêncio q precede o esporro  
 Ano: 2003  
 Compositores: Marcos Lobato, Rodrigo Valle, Marcelo Lobato, Marcelo Falcão, Xandão e Lauro Farias

A chama da vela de reza  
 direto com o santo conversa  
 Ele te ajuda te escuta num canto  
 Coladas no chão as sombras mexem  
 Pedidos e preces viram cera quente  
 Pedidos e preces viram cera quente

A fé no sufoco da vela abençoada  
 No dia dormido  
 o fogo já não existe  
 Eles saíram do abrigo  
 são quase nada  
 A molecada corre, ninguém tá triste  
 A molecada corre, ninguém tá

Se tudo move se o prédio é santo  
 Se é pobre mais pobre fica  
 Vira bucha de balão ao som de funk  
 E apertada a tua avenida

A cera foi tarrada  
 não se admire  
 Tá no céu o balão de bucha  
 Não espere o tiro  
 apenas mire

Depois da bença  
 o peito amassado  
 É hora do cerol é hora do traçado  
 Quem não cobre  
 fica no samba atravessado  
 Sobe balão  
 no céu rezado

### **A.3 Continente negro - uma epopeia africana**

Escola de samba: G.R.E.S. Acadêmicos do Cubango

Ano: 2014

Compositores: Sardinha, Gustavo Soares, Diego Moura, Deigre Silva, Junior Fionda, Igor Leal e Lequinho

Quando ressoarem os tambores  
 Pra louvar Orunmilá  
 Mostro a força da minha cor  
 E o axé dos meus orixás  
 África, mistérios e magias  
 Livre no bailar dos animais  
 Brilhou da natureza  
 Fonte de riquezas minerais  
 Firma na fé pra espantar o mal  
 Vai começar o ritual

**Atotô Obaluaê, atotô babá**  
**Tem batuque no xirê, chama pra dançar**  
**Atotô babá, atotô Obaluaê**  
**A demanda da Cubango é vencer**

Da opressão à dor da senzala  
 A voz de Nelson Mandela ecoou  
 Liberdade raiou, igualdade entre irmãos  
 Negro dança, joga capoeira  
 A herança desse chão  
 Sou a pele negra à brilhar  
 Eu tenho a arte de sambar  
 Pulsando em cada coração  
 Sou da pele negra  
 Portal de tantos carnavais  
 Eternizando o legado dos meus ancestrais

**Bate no tambor, ôôô**  
**Canta pra saudar, alafiá**  
**Nessa kizomba, eu sou Cubango**  
**Reflete o negro no meu manto verde e branco**

## A.4 Trevas! Luz! A explosão do universo

Escola de samba: G.R.E.S. Unidos do Viradouro

Ano: 1997

Compositores: Dominginhos do Estácio, Mocotó, Flavinho Machado e Heraldo Faria

**Lá vem a Viradouro aí! Meu amor!  
É big-bang, coisa igual eu nunca vi!  
Que esplendor**

Vem das trevas, tudo pode acontecer  
A noite vira dia, luz de um novo amanhecer  
Vai, meu verso, buscar a terra em embrião,  
Da poeira do universo  
Desabrocha a natureza em expansão  
Oh! Mãe lemanjá, deusa das águas!  
Naná, deixa o solo se banhar!

**Ora iê, iê, ô, mamãe Oxum,  
Vem com Ondinas reinar**

No fogo a salamandra a dançar,  
As pombas brancas simbolizando o ar,  
Explodem as maravilhas  
Vejo a vida brilhando afinal!  
Surge o homem iluminado  
Com hinos de luta e cantos de paz:  
É o equilíbrio entre o bem e o mal  
E com o coração nessa folia  
Seja noite ou seja dia, amor!  
Eu quero me acabar!

**Vou cair na gandaia, com a minha bateria!  
No balanço da mulata, a explosão de alegria**

## A.5 Reza

Intérprete: Maria Rita

Ano: 2018

Compositores: Pretinho da Serrinha, Nego Álvaro e Vinicius Feyjão

Pra dona do mar nos abençoar (reza)  
Pro amor florescer, pro bem imperar (reza)  
Reza pra quem não crê  
Reza pra conquistar  
Reza pra agradecer o dia que vai chegar  
Reza pra quem tem fé nas lendas que vêm de lá  
Reza pra proteger tudo nesse lugar

Inaiá  
Inaê inaê inê  
Inaê inaê inê  
Inaê inaê inê inê á

Doce, meiga e querida mãe lemanjá!  
Limpe os nossos corações de todas as maldades e malquerências  
Que os nossos corpos, tocados por vossas águas salgadas  
Libertem-se, em cada onda que passa  
De todos os males materiais e espirituais. Inaiá!

## ANEXO B – Religião no Brasil, Censo de 2010

Quadro 06: 1489 - População residente, por cor ou raça, segundo o sexo e a religião - Resultados Gerais da Amostra

Religião	População residente	%
Total	190.755.799	100,00
Católica Apostólica Romana	123.280.172	64,63
Católica Apostólica Brasileira	560.781	0,29
Católica Ortodoxa	131.571	0,07
Evangélicas	42.275.440	22,16
Evangélicas de Missão	7.686.827	4,03
Evangélicas de Missão - Igreja Evangélica Luterana	999.498	0,52
Evangélicas de Missão - Igreja Evangélica Presbiteriana	921.209	0,48
Evangélicas de Missão - Igreja Evangélica Metodista	340.938	0,18
Evangélicas de Missão - Igreja Evangélica Batista	3.723.853	1,95
Evangélicas de Missão - Igreja Evangélica Congregacional	109.591	0,06
Evangélicas de Missão - Igreja Evangélica Adventista	1.561.071	0,82
Evangélicas de Missão - outras	30.666	0,02
Evangélicas de origem pentecostal	25.370.484	13,30
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Assembléia de Deus	12.314.410	6,46
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Congregação Cristã do Brasil	2.289.634	1,20
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja o Brasil para Cristo	196.665	0,10
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Evangelho Quadrangular	1.808.389	0,95
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Universal do Reino de Deus	1.873.243	0,98
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Casa da Bênção	125.550	0,07
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Deus é Amor	845.383	0,44
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Maranata	356.021	0,19
Evangélicas de origem pentecostal - Igreja Nova Vida	90.568	0,05
Evangélicas de origem pentecostal - Evangélica renovada não determinada	23.461	0,01
Evangélicas de origem pentecostal - Comunidade Evangélica	180130	0,09
Evangélicas de origem pentecostal - outras	5.267.029	2,76
Evangélica não determinada	9.218.129	4,83
Outras religiosidades cristãs	1.461.495	0,77
Igreja de Jesus Cristo dos Santos dos Últimos Dias	226.509	0,12
Testemunhas de Jeová	1.393.208	0,73
Espiritualista	61.739	0,03
Espírita	3.848.876	2,02
Umbanda e Candomblé	588.797	0,31
Umbanda	407.331	0,21
Candomblé	167.363	0,09
Outras declarações de religiosidades afrobrasileira	14.103	0,01
Judaísmo	107.329	0,06
Hinduísmo	5.675	-



Budismo	243.966	0,13
Novas religiões orientais	155.951	0,08
Novas religiões orientais - Igreja Messiânica Mundial	103.716	0,05
Novas religiões orientais - Outras novas religiões orientais	52.235	0,03
Outras religiões orientais	9.675	0,01
Islamismo	35.167	0,02
Tradições esotéricas	74.013	0,04
Tradições indígenas	63.082	0,03
Outras religiosidades	11.306	0,01
Sem religião	15.335.510	8,04
Sem religião - Sem religião	14.595.979	7,65
Sem religião - Ateu	615.096	0,32
Sem religião - Agnóstico	124.436	0,07
Não determinada e múltiplo pertencimento	643.598	0,34
Não determinada e múltiplo pertencimento - Religiosidade não determinada ou mal definida	628.219	0,33
Não determinada e múltiplo pertencimento - Declaração de múltipla religiosidade	15.379	0,01
Não sabe	196.099	0,10
Sem declaração	45.839	0,02

Fonte: IBGE – Censo demográfico 2010 – Elaborado a partir da Plataforma SIDRA (IBGE, 2010)

## ANEXO C – Religião em Portugal, Censo de 2011

Quadro 07: População residente com 15 e mais anos de idade (N.º) por Local de residência (à data dos Censos 2011) e Religião; Decenal - INE, Recenseamento da população e habitação - Censos 2011

Local de residência (à data dos Censos 2011)	População residente com 15 e mais anos de idade (N.º) por Local de residência (à data dos Censos 2011) e Religião; Decenal									
	Período de referência dos dados									
	2011									
	Religião									
	Total	Católica	Ortodoxa	Protestante	Outra cristã	Judai-ca	Muçul-mana	Outra não cristã	Sem religião	Não resposta
N.º	N.º	N.º	N.º	N.º	N.º	N.º	N.º	N.º	N.º	
<b>Portugal</b>	8 989 849	7 281 887	56 550	75 571	163 338	3 061	20 640	28 596	615 332	744 874
<b>Continente</b>	8 563 501	6 893 708	55 665	73 731	158 768	2 886	20 337	27 844	604 851	725 711
<b>Região Autónoma dos Açores</b>	202 575	184 696	225	823	1 959	129	136	332	4 893	9 382
<b>Região Autónoma da Madeira</b>	223 773	203 483	660	1 017	2 611	46	167	420	5 588	9 781

Fonte: Instituto Nacional de Estatística, Portugal (INE, 2011)

## ANEXO D – Estructura general del Tesauro y diccionario de objetos asociados a ritos, cultos y creencias

TRINIDAD LAFUENTE, Isabel. **Tesauro y diccionario de objetos asociados a ritos, cultos y creencias**. Madrid: Secretaría General Técnica; Centro de Publicaciones; Ministerio de Cultura, 2010, p. 525-526.

### Estructura general: esquema

#### 5.3. Objetos de ritos, cultos y creencias

- 5.3.1 Instrumentos de música ceremonial y ritual
  - 5.3.1.1 Instrumentos de música ceremonial y ritual comunes
  - 5.3.1.2 Instrumentos de música ceremonial y ritual específicos
    - 5.3.1.2.1 Animismo: instrumentos de música ceremonial y ritual
    - 5.3.1.2.2 Budismo: instrumentos de música ceremonial y ritual
    - 5.3.1.2.3 Cristianismo: instrumentos de música ceremonial y ritual
    - 5.3.1.2.4 Cultos antiguos de la cuenca del Mediterráneo: instrumentos de música ceremonial y ritual
    - 5.3.1.2.5 Cultos precolombinos: instrumentos de música ceremonial y ritual
    - 5.3.1.2.6 Hinduismo: instrumentos de música ceremonial y ritual
    - 5.3.1.2.7 Islam: instrumentos de música ceremonial y ritual
    - 5.3.1.2.8 Judaísmo: instrumentos de música ceremonial y ritual
    - 5.3.1.2.9 Sincretismo: instrumentos de música ceremonial y ritual
    - 5.3.1.2.10 Taoísmo y confucianismo: instrumentos de música ceremonial y ritual
- 5.3.2 Mobiliario cultural
  - 5.3.2.1 Mobiliario cultural común
    - 5.3.2.1.1 Mobiliario asociado a la luminaria
    - 5.3.2.1.2 Mobiliario asociado a la predicación, lectura y canto
    - 5.3.2.1.3 Mobiliario asociado a ritos funerarios
    - 5.3.2.1.4 Mobiliario asociado al altar y su entorno
    - 5.3.2.1.5 Sillas y reclinatorios
  - 5.3.2.2 Mobiliario cultural específico
    - 5.3.2.2.1 Animismo: mobiliario cultural
    - 5.3.2.2.2 Budismo: mobiliario cultural
    - 5.3.2.2.3 Cristianismo: mobiliario cultural
    - 5.3.2.2.4 Cultos antiguos de la cuenca del Mediterráneo: mobiliario Cultural
    - 5.3.2.2.5 Cultos precolombinos: mobiliario cultural
    - 5.3.2.2.6 Hinduismo: mobiliario cultural
    - 5.3.2.2.7 Islam: mobiliario cultural
    - 5.3.2.2.8 Judaísmo: mobiliario cultural
- 5.3.3 Objetos rituales y ceremoniales
  - 5.3.3.1 Objetos rituales y ceremoniales comunes
    - 5.3.3.1.1 Insignias
    - 5.3.3.1.2 Objetos asociados a la incensación
    - 5.3.3.1.3 Objetos asociados a la magia y protección
    - 5.3.3.1.4 Objetos asociados a la ofrenda
    - 5.3.3.1.5 Objetos asociados a ritos funerarios
    - 5.3.3.1.6 Objetos asociados al ciclo vital
    - 5.3.3.1.7 Objetos devocionales
    - 5.3.3.1.8 Objetos sacrificiales
  - 5.3.3.2 Objetos rituales y ceremoniales específicos

- 5.3.3.2.1 Animismo: objetos rituales y ceremoniales
- 5.3.3.2.2 Budismo: objetos rituales y ceremoniales
- 5.3.3.2.3 Cristianismo: objetos rituales y ceremoniales
- 5.3.3.2.4 Cultos antiguos de la cuenca del Mediterráneo: objetos rituales y ceremoniales
- 5.3.3.2.5 Cultos precolombinos: objetos rituales y ceremoniales
- 5.3.3.2.6 Hinduismo: objetos rituales y ceremoniales
- 5.3.3.2.7 Islam: objetos rituales y ceremoniales
- 5.3.3.2.8 Judaísmo: objetos rituales y ceremoniales
- 5.3.3.2.9 Sincretismo: objetos rituales y ceremoniales
- 5.3.3.2.10 Taoísmo y confucianismo: objetos rituales y ceremoniales
- 5.3.4 Ornamentos sagrados
  - 5.3.4.1 Indumentaria litúrgica y ritual
    - 5.3.4.1.1 Animismo: indumentaria litúrgica y ritual
    - 5.3.4.1.2 Budismo: indumentaria litúrgica y ritual
    - 5.3.4.1.3 Cristianismo: indumentaria litúrgica
    - 5.3.4.1.4 Cultos antiguos de la cuenca del Mediterráneo: indumentaria litúrgica y ritual
    - 5.3.4.1.5 Cultos precolombinos: indumentaria litúrgica y ritual
    - 5.3.4.1.6 Islam: indumentaria litúrgica y ritual
    - 5.3.4.1.7 Judaísmo: indumentaria litúrgica y ritual
    - 5.3.4.1.8 Taoísmo y confucianismo: indumentaria litúrgica y ritual
  - 5.3.4.2 Paños y tejidos litúrgicos y rituales
    - 5.3.4.2.1 Paños y tejidos litúrgicos y rituales comunes
    - 5.3.4.2.2 Paños y tejidos litúrgicos específicos

## ANEXO E – Plano geral do Tesouro de objetos do patrimônio cultural nos museus brasileiros

FERREZ, Helena Dodd. **Tesouro de Objetos do Patrimônio Cultural nos Museus Brasileiros**. Rio de Janeiro: Prefeitura do Rio de Janeiro, 2016, p. 20-28. Disponível em: <http://tesauromuseus.com.br/download/tesauro.pdf>. Acesso em: 28 abr 2019.

### PLANO GERAL

- |            |           |  |
|------------|-----------|--|
| <b>1</b>   | <b>*</b>  | <b>ESTRUTURAS EDIFICADAS E ELEMENTOS DE CONSTRUÇÃO</b>       |
| [...]      |           |  |
| <b>2</b>   | <b>*</b>  | <b>OBJETOS DOMÉSTICOS</b>                                    |
| [...]      |           |  |
| <b>3</b>   | <b>*</b>  | <b>OBJETOS DE USO PESSOAL</b>                                |
| <b>3.1</b> | <b>**</b> | <b>Adornos Corporais</b>                                     |
| 3.1.1      |           | [Adornos corporais: acessórios]                              |
| 3.1.2      |           | [Adornos corporais associados à cabeça]                      |
| 3.1.3      |           | [Adornos corporais associados a membros]                     |
| 3.1.4      |           | [Adornos corporais associados ao tronco]                     |
| [...]      |           |  |
| <b>4</b>   | <b>*</b>  | <b>EQUIPAMENTO DE ATIVIDADES PRODUTIVAS</b>                  |
| [...]      |           |  |
| <b>5</b>   | <b>*</b>  | <b>EQUIPAMENTOS DE ATIVIDADES CIENTÍFICAS E TECNOLÓGICAS</b> |
| [...]      |           |  |
| <b>6</b>   | <b>*</b>  | <b>OBJETOS DE ATIVIDADES ARTÍSTICAS</b>                      |
| [...]      |           |  |
| <b>7</b>   | <b>*</b>  | <b>EQUIPAMENTO DE COMUNICAÇÃO</b>                            |
| [...]      |           |  |
| <b>8</b>   | <b>*</b>  | <b>EQUIPAMENTOS DE LAZER E DE ESPORTE</b>                    |
| [...]      |           |  |
| <b>9</b>   | <b>*</b>  | <b>OBJETOS DE RITOS, CULTOS E CRENÇAS</b>                    |
| <b>9.1</b> | <b>**</b> | <b>Mobiliário de Culto</b>                                   |
| 9.1.1      |           | [Mobiliário de culto comum a ritos]                          |
| 9.1.1.1    |           | [Assentos e genuflexórios]                                   |
| 9.1.1.2    |           | [Mobiliário associado à pregação, leitura e canto]           |
| 9.1.1.3    |           | [Mobiliário associado a ritos funerários]                    |
| 9.1.1.4    |           | [Mobiliário associado ao altar e seu entorno]                |
| 9.1.2      |           | [Mobiliário de cultos específicos]                           |
| 9.1.2.1    |           | [Cristianismo: mobiliário de culto]                          |
| <b>9.2</b> | <b>**</b> | <b>Objetos Rituais e Cerimoniais</b>                         |
| 9.2.1      |           | [Objetos rituais e cerimoniais comuns a ritos]               |
| 9.2.1.1    |           | [Insígnias]  |
| 9.2.1.2    |           | [Objetos associados à iluminação]                            |
| 9.2.1.3    |           | [Objetos associados à incensação]                            |
| 9.2.1.4    |           | [Objetos associados à magia e à proteção]                    |
| 9.2.1.5    |           | [Objetos associados à oferenda]                              |

- 9.2.1.6 [Objetos associados a ritos funerários]
- 9.2.1.7 [Objetos associados ao ciclo da vida]
- 9.2.1.8 [Objetos de devoção]
- 9.2.2 [Objetos rituais e cerimoniais de cultos específicos]
- 9.2.2.1 [Cristianismo: objetos rituais e cerimoniais]
- 9.2.2.2 [Judaísmo: objetos rituais e cerimoniais]
- 9.2.2.3 [Sincretismo: objetos rituais e cerimoniais]
- 9.3 \*\*** **Panos e Tecidos de Uso Litúrgico e Ritual**
- 9.3.1 [Panos e tecidos litúrgicos e rituais comuns a cultos]
- 9.3.2 [Panos e tecidos litúrgicos de cultos específicos]
- 9.3.2.1 [Cristianismo: panos e tecidos litúrgicos e rituais]
- 9.4 \*\*** **Vestuário Litúrgico e Ritual**
- 9.4.1 [Cristianismo: vestuário litúrgico de cultos específicos]
- 9.4.1.1 [Catolicismo: vestuário litúrgico e acessórios]
  
- 10 \*** **INSÍGNIAS E OBJETOS CERIMONIAIS E/OU COMEMORATIVOS**
- [...]
  
- 11 \*** **OBJETOS PECUNIÁRIOS**
- [...]
  
- 12 \*** **VEÍCULOS E ACESSÓRIOS**
- [...]
  
- 13 \*** **EQUIPAMENTOS DE CAÇA E DE GUERRA**
- [...]
  
- 14 \*** **INSTRUMENTOS DE PUNIÇÃO**
- [...]
  
- 15 \*** **RECIPIENTES**
- [...]
  
- 16 \*** **AMOSTRAS E FRAGMENTOS**
- [...]

### ANEXO F – Lista de bens registrados pelo IPHAN

#	Bem cultural	Livro de Registro	Data de Registro	UF	Abrangência
1	Ofício das Paneleiras de Goiabeiras	Saberes	20/12/2002	ES	local
2	Arte Kusiwa - Pintura Corporal e Arte Gráfica Wajápi	Formas de Expressão	20/12/2002	AP	local
3	Samba de Roda do Recôncavo Baiano	Forma de Expressão	05/10/2004	BA	estadual
4	Círio de Nossa Senhora de Nazaré	Celebração	05/10/2004	PA	local
5	Modo de fazer Viola-de Cocho	Saberes	14/01/2005	MT e MS	regional
6	Ofício das Baianas de Acarajé	Saberes	14/01/2005	BA	local
7	Jongo no Sudeste	Forma de Expressão	15/12/2005	SP, RJ, ES, MG	regional
8	Cachoeira de Iauaretê - Lugar Sagrado dos povos indígenas dos Rios Uaupés e Papur	Lugar	10/08/2006	AM	Local
9	Feira de Caruaru	Lugar	20/12/2006	PE	local
10	Frevo	Formas de Expressão	28/02/2007	PE	estadual
11	Tambor de Crioula do Maranhão	Formas de Expressão	29/06/2007	MA	estadual
12	Matrizes do Samba no Rio de Janeiro: partido alto, samba de terreiro e samba enredo	Formas de Expressão	20/11/2007	RJ	estadual
13	Modo artesanal de fazer Queijo de Minas nas regiões do Serro, da Serra da Canastra e Salitre/ Alto Paranaíba	Saberes	13/06/2008	MG	local
14	Ofício dos Mestres de Capoeira	Saberes	21/10/2008	AC, AL, AP, AM, BA, CE, DF, ES, GO, MA, MT, MS, MG, PA, PB, PR, PE, PI, RJ, RN, RS, RO, RR, SC, SP, SE, TO	nacional
15	Roda de Capoeira	Formas de Expressão	21/10/2008	AC, AL, AP, AM, BA, CE, DF, ES, GO, MA, MT, MS, MG, PA, PB, PR, PE, PI, RJ, RN, RS, RO, RR, SC, SP, SE, TO	nacional

16	Modo de fazer Renda Irlandesa tendo como referência este Ofício em Divina Pastora/SE	Saberes	28/01/2009	SE	local
17	Ofício de Sineiro	Saberes	03/12/2009	MG	estadual
18	Toque dos Sinos em Minas Gerais	Formas de Expressão	03/12/2009	MG	estadual
19	Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis/GO	Celebrações	13/05/2010	GO	local
20	Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro/ AM	Saberes	05/11/2010	AM	local
21	Ritual Yaokwa do povo indígena Enawenê Nawê	Celebrações	05/11/2010	MT	local
22	Festa de Sant'Ana de Caicó/RN	Celebrações	10/12/2010	RN	local
23	Complexo Cultural do Bumbameu-Boi do Maranhão	Celebrações	30/08/2011	MA	estadual
24	Saberes e Práticas Associados ao modo de fazer Bonecas Karajá TO	Saberes	25/01/2012	TO, PA, GO, MT	regional
25	Ritxòkò: Expressão Artística e Cosmológica do Povo Karajá	Formas de Expressão	25/01/2012	TO, PA, GO, MT	regional
26	Fandango Caiçara	Formas de Expressão	29/11/2012	SP, PR	regional
27	Festa do Divino Espírito Santo da Cidade de Paraty/RJ	Celebração	03/04/2013	RJ	local
28	Festa do Senhor Bom Jesus do Bonfim	Celebração	05/06/2013	BA	local
29	Festividades do Glorioso São Sebastião na região do Marajó	Celebração	27/11/2013	PA	local
30	Produção Tradicional e práticas socioculturais associadas a Cajuína no Piauí estadual	Saberes	15/05/2014	PI	estadual
31	Carimbó	Formas de Expressão	11/09/2014	PA	estadual
32	Tava, Lugar de Referência para o Povo Guarani	Lugares	03/12/2014	RS	local
33	Maracatu Nação	Formas de Expressão	03/12/2014	PE	estadual
34	Maracatu Baque Solto	Formas de Expressão	03/12/2014	PE	estadual
35	Cavalo-Marinho	Formas de Expressão	03/12/2014	PE	estadual
36	Teatro de Bonecos Popular do Nordeste _ Mamulengo, Babau, João Redondo e Cassimiro Coco	Formas de Expressão	04/03/2015	RN, PE, PB, CE, DF	regional
37	Modos de Fazer Cuias do Baixo Amazonas	Saberes	11/06/2015	PA	local
38	Festa do Pau de Santo Antônio de Barbalha / CE	Celebrações	17/09/2015	CE	local
39	Romaria de Carros de Boi da Festa do Divino Pai Eterno de Trindade	Celebrações	15/09/2016	GO	local



40	Caboclinho pernambucano	Formas de Expressão	24/11/2016	PE	local
41	Feira de Campina Grande	Lugares	27/09/2017	PB	local
42	Tradições Doceiras da Região de Pelotas e Antiga Pelotas – Morro Redondo, Ituruçu, Capão do Leão e Arroio do Padre	Saberes	15/05/2018	RS	estadual
43	Literatura de Cordel	Formas de Expressão	19/09/2018	RJ, DF, AL, BA, CE, MA, PB, PI, PE, RN, SE	regional
44	Procissão do Senhor dos Passos de Santa Catarina	Celebrações	20/09/2018	SC	local
45	Sistema Agrícola Tradicional de Comunidades Quilombolas do Vale do Ribeira	Saberes	20/09/2018	SP	estadual
46	Complexo Cultural do Boi Bumbá do Médio Amazonas e Parintins	Celebrações	08/11/2018	AM	estadual
47	Marabaixo	Formas de Expressão	08/11/2018	AP	estadual

Fonte: IPHAN, 2019.

Disponível em:

<http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Lista%20Bens%20Registrados%20atualizada.pdf>. Acesso em 19 jan 2019.

## **ANEXO G – Artigos 215 e 216 da Constituição Brasileira: texto consolidado (01/07/2019)**

Art. 215. O Estado garantirá a todos o pleno exercício dos direitos culturais e acesso às fontes da cultura nacional, e apoiará e incentivará a valorização e a difusão das manifestações culturais.

§ 1º O Estado protegerá as manifestações das culturas populares, indígenas e afro-brasileiras, e das de outros grupos participantes do processo civilizatório nacional.

§ 2º A lei disporá sobre a fixação de datas comemorativas de alta significação para os diferentes segmentos étnicos nacionais.

§ 3º A lei estabelecerá o Plano Nacional de Cultura, de duração plurianual, visando ao desenvolvimento cultural do País e à integração das ações do poder público que conduzem à: [\(Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005\)](#)

I defesa e valorização do patrimônio cultural brasileiro; [\(Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005\)](#)

II produção, promoção e difusão de bens culturais: [\(Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005\)](#)

III formação de pessoal qualificado para a gestão da cultura em suas múltiplas dimensões; [\(Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005\)](#)

IV democratização do acesso aos bens de cultura; [\(Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005\)](#)

V valorização da diversidade étnica e regional. [\(Incluído pela Emenda Constitucional nº 48, de 2005\)](#)

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

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas;

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

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

§ 1º O Poder Público, com a colaboração da comunidade, promoverá e protegerá o patrimônio cultural brasileiro, por meio de inventários, registros, vigilância, tombamento e desapropriação, e de outras formas de acautelamento e preservação.

§ 2º Cabem à administração pública, na forma da lei, a gestão da documentação governamental e as providências para franquear sua consulta a quantos dela necessitem. [\(Vide Lei nº 12.527, de 2011\)](#)

§ 3º A lei estabelecerá incentivos para a produção e o conhecimento de bens e valores culturais.

§ 4º Os danos e ameaças ao patrimônio cultural serão punidos, na forma da lei.

§ 5º Ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos.

§ 6º É facultado aos Estados e ao Distrito Federal vincular a fundo estadual de fomento à cultura até cinco décimos por cento de sua receita tributária líquida, para o financiamento de programas e projetos culturais, vedada a aplicação desses recursos no pagamento de: [\(Incluído pela Emenda Constitucional nº 42, de 19.12.2003\)](#)

I - despesas com pessoal e encargos sociais; [\(Incluído pela Emenda Constitucional nº 42, de 19.12.2003\)](#)

II - serviço da dívida; [\(Incluído pela Emenda Constitucional nº 42, de 19.12.2003\)](#)

III - qualquer outra despesa corrente não vinculada diretamente aos investimentos ou ações apoiados. [\(Incluído pela Emenda Constitucional nº 42, de 19.12.2003\)](#)

Fonte: BRASIL, 1988.

Disponível em: [http://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm). Acesso em: 1 julho 2019.

## ANEXO H – Ethical principles for safeguarding intangible cultural heritage

The Ethical Principles for Safeguarding Intangible Cultural Heritage have been elaborated in the spirit of the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage and existing international normative instruments protecting human rights and the rights of indigenous peoples. They represent a set of overarching aspirational principles that are widely accepted as constituting good practices for governments, organizations and individuals directly or indirectly affecting intangible cultural heritage in order to ensure its viability, thereby recognizing its contribution to peace and sustainable development. Complementary to the 2003 Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage, the Operational Directives for the Implementation of the Convention and national legislative frameworks, these Ethical Principles are intended to serve as basis for the development of specific codes of ethics and tools adapted to local and sectoral conditions.

- 1) Communities, groups and, where applicable, individuals should have the **primary role** in safeguarding their own intangible cultural heritage.
- 2) The **right of communities, groups and, where applicable, individuals** to continue the practices, representations, expressions, knowledge and skills necessary to ensure the viability of the intangible cultural heritage should be recognized and respected.
- 3) **Mutual respect** as well as a respect for and mutual appreciation of intangible cultural heritage, should prevail in interactions between States and between communities, groups and, where applicable, individuals.
- 4) All interactions with the communities, groups and, where applicable, individuals who create, safeguard, maintain and transmit intangible cultural heritage should be characterized by **transparent** collaboration, dialogue, negotiation and consultation, and contingent upon their **free, prior, sustained and informed consent**.
- 5) **Access** of communities, groups and individuals to the instruments, objects, artefacts, cultural and natural spaces and places of memory whose existence is necessary for expressing the intangible cultural heritage should be ensured, including in situations of armed conflict. Customary practices governing access to intangible cultural heritage should be fully respected, even where these may limit broader public access.
- 6) Each community, group or individual should assess the value of its own intangible cultural heritage and this intangible cultural heritage should **not be subject to external judgements of value or worth**.
- 7) The communities, groups and individuals who create intangible cultural heritage should **benefit from the protection** of the moral and material interests resulting from such heritage, and particularly from its use, research, documentation, promotion or adaptation by members of the communities or others.
- 8) The **dynamic and living nature of intangible cultural heritage** should be continuously respected. Authenticity and exclusivity should not constitute concerns and obstacles in the safeguarding of intangible cultural heritage.
- 9) Communities, groups, local, national and transnational organizations and individuals should carefully assess the direct and indirect, short-term and long-term, potential and definitive **impact** of any action that may affect the viability of intangible cultural heritage or the communities who practise it.
- 10) Communities, groups and, where applicable, individuals should play a significant role in determining what constitutes **threats to their intangible cultural heritage** including the decontextualization, commodification and misrepresentation of it and in deciding how to prevent and mitigate such threats.
- 11) **Cultural diversity** and the identities of communities, groups and individuals should be fully respected. In the respect of values recognized by communities, groups and

individuals and sensitivity to cultural norms, specific attention to **gender** equality, **youth** involvement and **respect for ethnic identities** should be included in the design and implementation of safeguarding measures.

- 12) The safeguarding of intangible cultural heritage is of **general interest to humanity** and should therefore be undertaken through cooperation among bilateral, sub regional, regional and international parties; nevertheless, communities, groups and, where applicable, individuals should never be alienated from their own intangible cultural heritage.

Fonte: UNESCO, 2015.

Disponível em: <https://ich.unesco.org/en/decisions/10.COM/15.A>. Acesso em: 1 julho 2019.