UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESTADO DO RIO DE JANEIRO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS
ESCOLA DE MUSEOLOGIA

PAULO VICTOR CATHARINO GITSIN

MUSEALIZANDO HIEROFANIAS:
Processos de musealização de referências culturais de experiências religiosas

RIO DE JANEIRO
2016

PAULO VICTOR CATHARINO GITSIN

MUSEALIZANDO HIEROFANIAS: Processos de musealização de referências culturais de experiências religiosas

Monografia apresentada ao Curso de Graduação em Museologia da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, como requisito parcial para obtenção do Grau de Bacharel.

Aprovada em 10 de junho de 2016

BANCA EXAMINADORA

Profª Dr.ª Elizabete de Castro Mendonça – Orientadora
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Profª Ms. Avelina Addor
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Profª Dr.ª Diana Farjalla Correia Lima
Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro

Para minha avó Martha (*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Quando fazemos qualquer coisa, nunca o fazemos sozinhos. De uma certa maneira, podemos dizer que todas as linhas que se seguem neste trabalho são frutos da confiança de um grande número de pessoas. Chega a hora, pois, de tentar retribuirmos em forma de agradecimento:

Agradeço assim a todas e todos que, de alguma maneira, contribuíram para este trabalho, em especial...

À Júlia, pelo carinho que não cessa de chegar.

À minha mãe, Martha Maria, pelo carinho que chega de Cabo Frio.

Ao meu pai, Paulo Roberto, pelo carinho que chega de Paquetá

Aos tios, Zezé e Sandra e as primas, Tataia e Letícia, pelo carinho que tem chegado pelo interfone ou pelo elevador.

À professora e orientadora Elizabete Mendonça, pela plena atenção e cuidado durante todo o processo, pelos dias em que saímos tarde da Unirio e pela confiança e paciência nessa reta final.

À professora Avelina Addor, pela total disponibilidade, mesmo que eu, por desorganização, não tenha conseguido usufruir de sua leitura atenta.

À professora Diana Farjalla Correia Lima, pelo aceite em estar conosco na culminância desse processo.

Ao professor Bruno Brulon, cujas contribuições, na etapa do projeto, moldaram grande parte das linhas deste trabalho.

Aos professores do CCH, aqui representados por Andrea Costa, Helena Uzeda, Ivan Coelho de Sá, Anaildo Baraçal, Vera Hermano, Luisa Rocha, José Mauro M. Loureiro, Mirian Oliveira, Amir Geiger, Júlia Nolasco, Leila Beatriz Ribeiro, Ricardo Salles, Luiza Ponciano, Daniel Ferreira e Charles Feitosa.

Aos colegas que dividiram comigo a aventura da Exposição Curricular “Eu Brinco, tu brincas, nós brincamos”.

Aos amigos e companheiros de CCH, aqui representados por Renato Carvalho, Eduardo Seffrin, Bernardo Duque, Anne Barcellos, Laís Quintanilha, Joanna Patroclo, Sofia Marchetti, Bianca Struchi, Raphael Sandim, Vanessa Alves, Rose Messias, Igor Camargo, Rodrigo Manoel, Bárbara Carvalhosa, Giselle Paes Leme Sarah Cortez, Sarah Braga Hugo Kobelus, Micheline Menin, Wagner Martins, Caroline Tosta, Carla Barroso, Renata Maneschy, , João Gabriel Nuernberg, Douglas porto Velho, Juliana Bravin, Jéssica Prado, Mayara Motta, Carlos Shizuka, Juliana Bravin, Mariana Rocha, Suelen Barcelos, Nicole Campos, Talitha Dester, Thiago Freitas, Roberta Hathor, Ignácio Thomé, Paula Silva, Dominic Carvalho, Thaina Vallim, Fernanda Santiago e alguns outros que contribuíram para que esse momento chegasse.

Aos amigos de IACS, aqui representados por Kyoma Oliveira, Maria Luíza Mello, Lucas Araújo, Lívia Ferraz, Mariana Nery, Lívia Egger, Guilherme Aglio, Guilherme Lopes, Helena de Serpa, Negra Maria, Mariana Darsie, Gisele Vargas, Natália Lackeski, Wilson Júnior, Ramom Oliveira, Ohana Boy, Lia Bastos, Monica da Silva, Lúcio Enrico Vieira Attia e Juliana Mara, pelo carinho do outro lado da” poça”.

As Coisas

A bengala, as moedas, o chaveiro,
A dócil fechadura, as tardias
Notas que não lerão os poucos dias
Que me restam, os naipes e o tabuleiro,
Um livro e em suas páginas a desvanecida
Violeta, monumento de uma tarde
Sem dúvida inesquecível e já esquecida,
O rubro espelho ocidental em que arde
Uma ilusória aurora. Quantas coisas,
Limas, umbrais, atlas, taças, cravos,
Servem-nos, como tácitos escravos,
Cegas e estranhamente sigilosas!
Durarão para além de nosso esquecimento;
Nunca saberão que partimos em um momento.

Jorge Luis Borges

RESUMO

O presente trabalho aborda os processos de musealização de hierofanias, levando em conta a heterogeneidade e a multiplicidade dessas. Para tal, serão discutidos, a partir do campo da museologia, os conceitos de processos de musealização, referências culturais e hierofanias. Será analisado, em seguida, o Dossiê do Ofício de Baianas de Acarajé no intuito de compreender a diversidade das hierofanias e as possíveis relações entre essas. O trabalho visa ainda entretecer os conceitos anteriormente analisados a partir do de *processo de musealização*, de maneira a vislumbrar perspectivas de abordagem na musealização de hierofanias.

Palavras-chave: Processos de musealização; Referências culturais; Experiências religiosas; Hierofanias

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

CNRC – Centro Nacional de Referência Cultural

DPHAN - Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

FNPM – Fundação Nacional Pró-Memória

IBPC – Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural

Ibram – Instituto Brasileiro de Museus

IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística

ICOM – Conselho Internacional de Museus

INRC – Inventário Nacional de Referências Culturais

IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

IPM – Inspetoria de Monumentos Nacionais

MinC – Ministério da Cultura

NRMs – *New religious movements* [Novos movimentos religiosos]

PNPI – Programa Nacional de Patrimônio Imaterial

SPHAN^{I} – Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

SPHAN^{II} – Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO 8

1 RELACIONANDO CONCEITOS: MUSEALIZAÇÃO, REFERÊNCIAS CULTURAIS E HIEROFANIAS 15

1.1 MUSEALIZAÇÃO 15

1.2 REFERÊNCIAS CULTURAIS 21

1.3 HIEROFANIAS 31

2 PERSPECTIVAS DE IDENTIFICAÇÃO DA AMPLITUDE DO PROBLEMA: AS HIEROFANIAS A PARTIR DO DOSSIÊ DE REGISTRO DO PATRIMÔNIO IMATERIAL DO IPHAN 39

2.1 PATRIMÔNIO IMATERIAL E PERSPECTIVAS DE PATRIMONIALIZAÇÃO DE REFERÊNCIAS CULTURAIS 39

2.2 DOSSIÊ: OFÍCIO DAS BAIANAS DE ACARAJÉ 44

3 MUSEALIZANDO HIEROFANIAS: PERSPECTIVAS DE ABORDAGEM EM PROCESSOS DE MUSEALIZAÇÃO DE HIEROFANIAS 53

3.1 MUSEALIZANDO HIEROFANIAS 53

3.2 PERSPECTIVAS DE ABORDAGEM A PARTIR DAS CONCEITUAÇÕES DE PROCESSOS DE MUSEALIZAÇÃO 57

3.2.1 Aquisição/Seleção 62

3.2.2 Documentação 65

3.2.3 Preservação 67

3.2.4 Pesquisa 69

3.2.5 Comunicação 70

CONSIDERAÇÕES FINAIS 73

REFERÊNCIAS 75

ANEXO A: DECRETO Nº 3.551, DE 4 DE AGOSTO DE 2000 79

INTRODUÇÃO

"[...] *Somos nuestra memoria, somos ese quimérico museo de formas inconstantes, ese montón de espejos rotos."*[1]

Jorge Luis Borges

"Somos nossa memória..." O Trabalho de Conclusão de Curso decorre das memórias decorridas de um percurso pessoal dentro da universidade que se estendeu pelos últimos oito anos divididos entre a Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro (Unirio) e a Universidade Federal Fluminense (UFF). Durante esse período, muitas foram as vezes em que pude tecer laços entre a museologia e a produção cultural, as duas graduações que, respectivamente, pude cursar. As teorias da cultura, as políticas culturais, a gestão de espaços culturais/museus, a elaboração de projetos culturais e a legislação relativa ao campo da cultura, apenas para citar algumas, foram alguns dos laços disciplinares que pude identificar em ambas graduações. De um modo geral, podemos dizer que a temática abordada neste trabalho provém de um laço tecido entre as duas graduações, mas não uma ponte consolidada, como poderia ser caso abordasse algumas das interseções descritas acima.

Isso por que, nossas memórias não se restringem aquilo que formalmente estudamos. Para formar o nosso "quimérico museu", recorremos também às boas e más situações que passamos, às pessoas com quem pudemos trocar experiências, aos afetos construídos com os nossos esforços e aqueles que surgiram espontaneamente, aos lugares que visitamos, aos nossos gostos e preferências, enfim, a uma infinidade de "formas inconstantes" provindas da nossa vontade, mas também das surpresas que encontramos nesse percurso. Sendo assim, a temática deste trabalho decorre um pouco de alguns pedaços de "espelho quebrado" que compõem nosso percurso.

Estamos falando, pois, da temática geral referente à diversidade religiosa, e, mais especificamente, de como estamos colaborando em nossas ações diárias para promoção ou supressão da diversidade religiosa. É um tema que vem me encantando há anos e para o qual vislumbro, no futuro, dedicar parte de algumas das minhas

---

[1] Fragmento retirado do poema *Cambridge* de Jorge Luis Borges originalmente publicado na obra *Elogio de la sombra* (1969). "Somos nossa memória, somos esse quimérico museu de formas inconstantes, esse montão de espelhos quebrados" (BORGES, 1984, p. 980-981, tradução nossa)

memórias. De certo modo, este trabalho também se influencia pela minha própria vinculação religiosa, uma vez que essa tem um importante papel na constituição dessas memórias. Inclusive, o fato de deter uma vinculação religiosa – sou adepto do espiritismo – contribuiu diretamente com um aspecto deste trabalho: primeiramente, ao reconhecer em mim uma vinculação religiosa, consigo compreender, em parte, a importância simbólica do que é ter uma cosmologia, o que me permite dimensionar a relevância disso para as outras pessoas, mesmo proveniente de outras religiosidades.

Remetendo, ainda as minhas memórias e o meu percurso até aqui, este trabalho deve muito as leituras feitas do filósofo e historiador das religiões romeno Mircea Eliade, cuja obra parte de uma postura que busca não apresentar as diferentes religiosidades a partir dos elementos que elas tem em comum, o que gerou parte de nosso interesse pela diversidade religiosa. No entanto, estamos diante de um trabalho que é construído dentro de uma graduação de museologia, e, nesse sentido, precisa atender a uma questão específica e pertinente do próprio campo. Dentre as múltiplas abordagens em que a museologia poderia se dedicar perante a temática da diversidade religiosa escolhi uma que me interessava em particular: a musealização de bens religiosos.

Os museus[2], instituições culturais “à serviço da sociedade”, se deparam cotidianamente, no âmbito de suas práticas, com a representação de diferentes religiosidades. E, na mesma proporção, a museologia – disciplina pertencente às ciências sociais aplicadas – também poderia se deter sobre essas diferentes representações.

Em relação à essas representações, há muitas perspectivas para serem consideradas. Acreditamos, pois, que tais representações são extremamente importantes, pois se baseiam na sociedade para as quais as instituições museais se destinam servir. Nesse sentido, entendemos que “não representar” seria epistemologicamente inviável, pois só existem práticas museais e museológicas[3]

---

[2] O sentido de m*useus* que adotaremos neste trabalho se vincula à definição presente no Estatuto de Museus: “Consideram-se museus [...] as instituições sem fins lucrativos que conservam, investigam, comunicam, interpretam e expõem, para fins de preservação, estudo, pesquisa, educação, contemplação e turismo, conjuntos e coleções de valor histórico, artístico, científico, técnico ou de qualquer outra natureza cultural, abertas ao público, a serviço da sociedade e de seu desenvolvimento.” (BRASIL, 2009)

[3] Estamos entendendo “museais” e “museológicas” aqui como: relativo aos museus, no primeiro termo; e relativo ao pensamento consubstanciado no campo da museologia. Por exemplo, este trabalho, está sendo desenvolvido em uma instituição (Escola de Museologia) ligada ao pensamento museológico, mas que é voltada para as instituições museais (os museus).

quando estamos nos deparando – e representando – sobre determinada sociedade. Sendo assim, este trabalho não deve ser compreendido como um alerta para a não representação [do outro], mas sim no cuidado decorrente dessa – necessária – representação. Quais as intencionalidades envolvidas nessas representações do outro? Em que medida os sujeitos representados se sentem representados pelas instituições? Esses sujeitos gostariam de estar representados? E se gostariam, gostariam de estar representados daquela maneira? Existe a possibilidade de fomentarmos mecanismos de auto representação desses sujeitos? Não são perguntas para as quais desejamos buscar respostas definitivas; são, pois, perguntas que orientam nossa atitude perante nossa pesquisa e definem a problemática ética envolvida no ato de representar o outro.

Nesse sentido, este trabalho se constitui baseado em dois pressupostos: o da alteridade e o da empatia. Alteridade, pois, no seio de nossas práticas museológicas, estamos, por muitas vezes "falando" dos outros. Empatia, pois se estamos falando dos outros, se faz necessário se colocar no lugar desses outros.

Para tal, buscaremos sempre que possível, não incorrer no descuido metodológico da generalização. No âmbito dos estudos da religião, se faz necessário distinguir os sistemas de crenças[4] das experiências religiosas[5]. Nos deteremos à essa diferença mais à frente, mas de antemão podemos situar que nos sistemas de crenças estão as instituições religiosas e os grupos religiosas que derivam as experiências coletivas ligadas à religião, enquanto nas experiências religiosas podemos situar as experiências individuais. Ao analisarmos os sistemas de crenças, geralmente adotamos metodologias que tendem a considerar de forma mais uniforme os pertencentes daquele determinado sistema de crença. No entanto, para nós, à medida que estamos lidando com representações específicas, consideraremos analisá-las segundo critérios condizentes com essa especificidade. Queremos dizer com isso, por exemplo, que nem todo crucifixo remete necessariamente a uma religiosidade católica cristã. Por vezes, a pessoa que detém tal crucifixo, o tenha por questões afetivas que

[4] **Sistema de crença** pode ser entendido aqui conforme definido no respectivo verbete do *Tesauro de Folclore e Cultura Popular Brasileira* (IPHAN, 2004): "Conjuntos de representações, práticas e valores organizados na forma de sistemas coerentes que dividem o mundo em coisas sagradas e coisas profanas. Abarcam dimensões cosmológicas, filosóficas, históricas, sociológicas e psicológicas em seu enfrentamento das questões essenciais da vida humana. Associam-se às múltiplas construções das identidades sociais, étnicas ou civilizatórias."

[5] **Experiência religiosa** será entendida aqui a partir do conceito "hierofania", que será analisado no item 1.3 deste trabalho.

não são diretamente ligadas ao âmbito da religiosidade. Outro exemplo, são os símbolos e ícones que tem diferentes significados para diferentes religiosidades. Diante disso, desejaremos, sempre que possível, tentar compreender os objetos perante a sua especificidade, e não enquanto sua generalidade.

Dentro do âmbito da museologia e da temática da diversidade religiosa, compreender cada bem a partir de sua especificidade nos faz atentar para um elemento importante: esses elementos podem ser muito diferentes entre si e, consequentemente permitem uma infinita possibilidade de apropriações pelos diferentes sujeitos. Na medida em que os processos museológicos se deparam com essa diversidade de elementos e apropriações e criam a partir deles representações sociais, podemos perceber que estamos diante de um grande contingente de possibilidades que inviabilizariam um caráter normativo ou diretivo por parte de nossa pesquisa. Nosso intuito é justamente o contrário: compreender que os elementos ligados às religiosidades são tão diversos e permitem apropriações tão variadas quando estamos diante da escala do indivíduo que a criação de metodologias generalistas seria inviável e incoerente. Nossa intenção, pois é propor uma reflexão sobre essa temática que viabilize a identificação de linhas conceituais de abordagem que incidam sobre os processos de musealização de bens ligados à religiosidade.

Diante das questões levantadas, então, podemos apresentar nossa questão-problema: Como os processos de musealização, no que concerne às referências culturais relacionadas à experiências religiosas, podem atender à diversidade das práticas religiosas, das produções simbólicas, de cosmologias individuais e as múltiplas (re)apropriações dessas referências culturais?

Apesar de se relacionar com nossa temática geral da diversidade religiosa, este trabalho intenta, pois, abordar questões específicas do pensamento museológico, uma vez que se orienta de maneira a tentar problematizar a relação que os *processos de musealização* podem estabelecer com os bens relativos às religiosidades. Neste sentido, podemos dizer que este trabalho foi concebido, especificamente, pelo e para o campo da museologia. Isso não significa dizer, contudo, que não recorremos a outras disciplinas. Pelo contrário, nos utilizaremos de conceitos e de autores provindos de outras esferas conceituais, mas o faremos apenas no intuito de enriquecer o debate dentro do nosso próprio campo de origem.

De uma maneira geral, a problemática dos bens relacionados à esfera da religiosidade não é nova para o campo da museologia. Sendo assim este trabalho não

se pretende inédito. Nossa contribuição visa, contudo, ampliar o contingente de bens relacionados a tal esfera de maneira a contemplar não só objetos físicos, mas outras relações passíveis de musealização. Estamos, pois, nos voltando também para a dimensão imaterial da cultura. O fazemos de maneira a tentar manter uma coerência de não privilegiar algumas relações em detrimento de outras. Quando na esfera da religiosidade, os objetos físicos não apresentam a mesma proeminência votiva em todas as culturas e, privilegiar as culturas que se utilizam desses objetos, seria incoerente com nossa tentativa de atender a uma maior diversidade de experiências religiosas. Para fins de exemplificação, há desde culturas iconoclastas até sistemas de crença em que todo o cosmo apresenta um caráter sagrado que poderiam não estar contemplados em uma visão de musealização centrada nos objetos.

No campo da museologia, em relação ao cuidado demandado com os elementos religiosos, podemos adotar como base o *Código de Ética do ICOM*[6] *para Museus*, documento que baliza e orienta as ações desenvolvidas pelas instituições museais. No Código, podemos identificar três itens que abordam mais diretamente esses elementos considerados sagrados:

> *2.5 Materiais culturais "sensíveis" ou que podem ferir sensibilidades*
> Os acervos de remanescentes humanos e **de material de caráter sagrado** devem ser adquiridos somente se puderem ser conservados em segurança e tratados com respeito. Isto deve ser feito de acordo com normas profissionais, resguardando, quando conhecidos, **os interesses e crenças da comunidade ou dos grupos religiosos ou étnicos dos quais os objetos se originaram**. (ICOM, 2011, p.20, grifo nosso)
>
> 3.7 Restos humanos e objetos sagrados
> As pesquisas sobre restos humanos e **objetos considerados sagrados** devem ser realizadas de acordo com normas profissionais, levando-se em consideração, quando conhecidos, **os interesses e as crenças da comunidade e dos grupos étnicos ou religiosos dos quais os bens se originaram**. (ICOM, 2011, p. 28, grifo nosso)
>
> 4.3 Exposição de objetos "sensíveis" e/ou que podem ferir sensibilidades
> Os restos humanos e os **objetos considerados sagrados** devem ser expostos de acordo com normas profissionais, levando em consideração, quando conhecidos, **os interesses e as crenças dos membros da comunidade, dos grupos religiosos ou étnicos de origem.** Devem ser apresentados com cuidado e respeito à dignidade humana de todos os povos. (ICOM, 2011, p. 30, grifo nosso)

---

6 Conselho Internacional de Museus.

Ainda que o *Código de Ética do ICOM para Museus* se detenha especificamente sobre os "objetos" – visão essa que pretendemos ampliar – podemos compreender os motivos pelos quais tal temática inspira recomendações específicas, demandando, pois, ações que demonstram respeito para com os "grupos étnicos ou religiosos dos quais os bens se originaram", para usar as próprias expressões do Código de Ética. Tais menções dos elementos ligados às religiosidades no referido código nos permitem, inclusive, identificar a pertinência dessa temática no âmbito das práticas museais e do pensamento museológico.

Para o desenvolvimento do nosso trabalho, resolvemos dividi-lo em três partes que correspondem a três capítulos:

No primeiro capítulo, desenvolveremos os conceitos de *processos de musealização*, *referências culturais* e *hierofanias* / *experiências religiosas*. Partiremos, pois, do diálogo com autores oriundos do nosso próprio campo, tais como Desvallées & Mairesse, Diana Farjalla Correia Lima e Maria Lúcia N. M. Loureiro para conceituar os *processos de musealização*, para então identificar interlocutores que nos permitam desenvolver determinadas discussões, principalmente Antonio Augusto Arantes e Maria Cecília Londres Fonseca (*referências culturais*) e Mircea Eliade (*hierofanias*). O trabalho como um todo – e este primeiro capítulo em especial – intenta partir da ótica dos processos de musealização para assim abordar a temática da representação das diferentes experiências religiosas.

No segundo capítulo, realizaremos uma breve contextualização da política pública de patrimônio cultural voltada ao patrimônio imaterial em seus aspectos históricos e de legislação. Em seguida, analisaremos o Dossiê de Registro do *Ofício das Baianas de Acarajé* afim de entender a diversidade e heterogeneidade das hierofanias. Nossa intenção, é, partindo desse documento, utilizá-lo de maneira a identificar possíveis abordagens de atuação para com as hierofanias que forem submetidas a processos de musealização.

No capítulo terceiro, buscaremos relacionar os conceitos trabalhados nos capítulos anteriores de maneira a vislumbrar perspectivas de abordagem para a musealização de hierofanias. Para tal, partiremos de conceituações de *processos de musealização* – Diana F. C. Lima (2012), André Desvallées & Françoise Mairesse (2013) e Marília Xavier Cury (2005) para identificar os procedimentos envolvidos nos processos de musealização e a partir desses apontar perspectivas de abordagem para a musealização de hierofanias.

Esperamos contribuir, desse modo, com o desenvolvimento do debate no âmbito da museologia à respeito da temática de maneira a identificar interlocutores com os quais possamos dialogar. Desejamos também reiterar nosso respeito as diferentes práticas religiosas de maneira a não criar generalizações e predileções. Gostaríamos, assim, que nosso trabalho pudesse contribuir um pouco com os sujeitos envolvidos no desenvolvimento dos variados processos de musealização (especialmente aquelas que envolvem bens religiosos), bem como nas ações e práticas das instituições aos quais estão vinculados. Acreditamos, pois que este debate pode estimular a busca da solução de alguns desafios cotidianos vividos por essas instituições, principalmente aqueles encontrados no âmbito da pesquisa e da documentação dos seus respectivos acervos.

Mas, intentamos sobretudo, desenvolver o debate que vislumbra estimular as experiências participativas de auto representação dentro das próprias instituições que possibilitem, na medida do possível, acolher os intuitos de representações das sociedades das quais as instituições museais detém acervos que se desdobram em relações de religiosidade. Para tal, não vislumbramos apresentar nenhuma fórmula pronta de conduta, mas apenas trazer a temática para um espaço social de discussão que nos permita futuramente planejar e executar ações que desenvolvam essas experiências participativas.

Sendo assim, retomando a epígrafe do escritor argentino Jorge Luis Borges, vislumbramos a criação de ações que permitam que os próprios indivíduos possam instituir “suas [respectivas] memórias” não somente em seus “quiméricos museus”, mas também nos museus formais; fazendo assim que as “formas [se apresentem] inconstantes” somente pelos lapsos individuais e não pelas ações deliberadas das instituições museais. Pois que se “nosso montão de espelhos [já se encontram] quebrados” pela nossa própria vontade, nos motivemos a utilizar a alteridade e a empatia de forma a não quebrar – mais ainda – os espelhos dos outros.

1 RELACIONANDO CONCEITOS: MUSEALIZAÇÃO, REFERÊNCIAS CULTURAIS E HIEROFANIAS

Diante da problemática que nos propusemos à cerca da musealização de referências culturais relacionadas à experiências religiosas, optamos por iniciar nossa análise pela circunscrição individual de cada um dos conceitos para, em seguida, relacioná-los. Sendo assim, analisaremos a **musealização**, as **referências culturais** e as **experiências religiosas**. Nossa intenção é compreender os usos feitos de cada um dos três conceitos pelo campo da museologia e das disciplinas afins para assim podermos estabelecer relações que respeitem os referenciais teóricos dessas disciplinas. Além dos campos da museologia, recorreremos à antropologia, à filosofia (da religião), à história, à ciência da informação e à sociologia, apenas para citar as disciplinas com as quais mais dialogaremos. No entanto, é preciso considerar que o faremos sempre partindo do nosso próprio campo: o da museologia. Sendo assim, dentre os três conceitos a serem analisados, iniciaremos por aquele que se relaciona diretamente com a museologia: a musealização.

1.1 MUSEALIZAÇÃO

Durante as últimas décadas, o debate e a pesquisa em torno do conceito de *musealização* ganhou relativa centralidade no campo da museologia. Tal proeminência está relacionada com as sucessivas tentativas de emancipação e legitimação do próprio campo. A museologia, disciplina inserida no contexto das ciências sociais aplicadas, vem acumulando sucessivos esforços para estabelecer sua autonomia perante as disciplinas coirmãs, pois durante muitos anos precisou recorrer a conceitos e metodologias próprias dessas outras disciplinas. Desde a década de 1970, a museologia vem conseguindo se estabelecer enquanto disciplina autônoma o que demanda, por exemplo, a definição de seu objeto de estudo. É nesse contexto que podemos entender a criação e desenvolvimento do conceito de *musealização*.

Embora nossa análise não se dirija especificamente ao contexto da teoria museológica, faz-se necessária uma breve incursão nesse domínio para melhor dimensionarmos a importância do conceito de *musealização*. Queremos dizer com isso que não estamos aqui para corroborar com a necessária e atual busca por

definição do objeto de estudo da museologia. Nossa intenção é entender o que se entende por musealização nos dias de hoje para que assim possamos desenvolver nossa incursão reflexiva sobre a musealização de referências culturais relacionadas à experiências religiosas. No entanto, não queremos com isso, subestimar nossa capacidade de dialogar com essa discussão paralela que busca definir o objeto de estudo da museologia na medida em que encontraremos em nosso percurso pontos que tangenciam tal discussão.

Adentrando mais diretamente no conceito *musealização*, primeiramente é preciso identificar os antecedentes teóricos que permitiram a sistematização desse conceito. O termo "musealização", bem como os de "musealidade" e "museália" foram sistematizados pelo filósofo e museólogo tcheco Zbyněk Zbyslav Stránský (1926-2016). No entanto, os textos de Stránský permitiram muitas diferentes interpretações e apropriações desses conceitos, o que contribuiu com uma variada gama de aplicações distintas que culminaram com compreensões e usos muito heterogêneos desses conceitos. Nesse sentido, faz-se necessária uma importante consideração: nossa intenção não é de aplicar o conceito de musealização em um sentido definitivo, uma vez que isso não seria possível dada o desenvolvimento teórico que se faz presente no campo da museologia concomitantemente à este trabalho.

Para compreender o conceito de *musealização* partiremos, a partir de Stránský, de outro conceito, o de *musealidade*. No Brasil, um dos principais difusores da obra do filósofo tcheco ao qual recorreremos é Anaildo Baraçal, museólogo, professor da Escola de Museologia/UNIRIO e pesquisador do pensamento desse autor. Stránský apresenta o conceito de musealidade enquanto um "valor de caráter cultural e memorial", conforme podemos apreender no seguinte trecho:

> [...] 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 [...] (STRÁNSKÝ apud BARAÇAL, 2008, p. 79, grifo de Baraçal)

Segundo o autor tcheco e a ênfase do autor brasileiro, a musealização seria o objeto da museologia. Conforme dissemos, não entraremos pois, no mérito de discutir

se a musealização e a musealidade seriam ou não seriam o objeto de estudo da museologia, até porque não há consenso, inclusive, se Stránský teria exatamente dado esse peso em sua obra. Nos limitaremos apenas a enfatizar que se uma discussão como essa se faz presente, fica possível dimensionar a centralidade e pertinência para o campo dessa temática. Ao invés de abordarmos o "valor" que tem para o campo, nos limitaremos a analisar o "valor de caráter cultural e memorial" ao qual Stránský se reporta.

Stránský, conforme o trecho supracitado aponta, entende a musealização como um **processo** que provém de um valor: a musealidade. Nessa perspectiva, há duas interpretações possíveis: uma que entende a musealidade como um valor atribuído e outra que entende a musealidade como um valor imanente dos bens musealizados. Como representantes dessa duas perspectivas, poderíamos citar a colaboração de Peter van Mensch: "'Musealidade' se refere aos sentidos atribuídos aos objetos que são a causa do processo de musealização, ou que são o resultado desse processo" (MENSCH apud LIMA, 2013, p. 388-389) e a colaboração de Desvallées e Mairesse:

> 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. (DESVALLÉES; MAIRESSE, 2013, p. 58)

Independente das pequenas divergências, podemos assumir que a musealidade se configura de maneira a denotar um valor – que pode ser emanado dos bens ou atribuídos naquilo que poderíamos chamar de valoração[7]. Em ambos os casos, contudo, esse valor se instauraria com o processo de musealização. A musealidade, assim, também pode ser entendida como um tipo específico de realidade com as quais os bens se apresentam ao serem submetidos aos processos de musealização. Para entender melhor essa proposta, recorreremos novamente à Desvallées e Mairesse:

---

[7] Embora reconheçamos as duas vertentes interpretativas de musealidade, particularmente nos filiamos à segunda, pois entendemos que há, nesse processo, uma intencionalidade por parte dos sujeitos envolvidos. Acreditamos que essa filiação pode ser melhor descrita conforme um "juízo de valor", como descrito por Diana Farjalla Correia Lima (LIMA, 2013).

> 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. Seja este um objeto de culto, um objeto utilitário ou de deleite, animal ou vegetal, ou mesmo algo que não seja claramente concebido como objeto, uma vez dentro do museu, assume o papel de evidência material ou imaterial do homem e do seu meio, e uma fonte de estudo e de exibição, adquirindo, assim, uma realidade cultural específica. (DESVALLÉES; MAIRESSE, 2013, p. 56, interpolação provavelmente dos tradutores)

Nesse sentido podemos começar a situar melhor os processos de musealização. Não se tratam, pois, apenas da transferência de um objeto para o museu, mas sim um tipo específico de relação que passa a ser estabelecida com esse objeto, demandando, pois, uma sucessão de ações – igualmente específicas – que se configurariam como um processo.

A compreensão enquanto de processo é interessante, pois denota uma continuidade temporal que a diferenciaria de uma ação pontual, por exemplo. Essa continuidade temporal também nos permite assumir que esse processo é compreendido por uma sucessão de procedimentos especializados. Diana Farjalla Correia Lima, museóloga, pesquisadora e professora da graduação em Museologia e do programa de Pós-graduação em Museologia e Patrimônio (UNIRIO/MAST), apresenta esses procedimentos do processo de musealização (aqui acompanhados do processos de patrimonialização):

> Em ambos [patrimonialização e musealização], os modelos de apropriação teórica e prática elegeram como objetos básicos para o tratamento os planos do tangível (material) e do intangível (imaterial), passíveis de serem interpretados na qualidade de referências culturais no tempo-espaço histórico e geográfico. 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 (LIMA, 2012, p. 45-46).

A perspectiva de Lima, além de ressaltar os procedimentos, também aponta alguns elementos caros a nossa análise. Primeiramente, a autora o faz de maneira a relacionar a patrimonialização com a musealização[8], o que é de relativa pertinência para a identificação e diferenciação desses conceitos. Em seguida, a autora trabalha com a perspectiva dos bens enquanto *referências culturais*, conceito esse que será analisado mais detalhadamente no próximo item deste trabalho. Desse modo, a autora viabiliza nossa perspectiva de abordagem que se destina exatamente para a musealização de referências culturais, mais especificamente aquelas que suscitam experiências religiosas.

Outros autores também enumeram esses procedimentos. É o caso de Desvallées e Mairesse e Marília Xavier Cury, por exemplo:

> 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*. (DESVALLÉES; MAIRESSE, 2013, p. 57-58, grifo dos autores)

> Em síntese, entende-se o termo musealização como uma série de ações sobre os objetos, quais sejam: aquisição, pesquisa, conservação, documentação e comunicação (CURY, 2005, p. 26).

Maria Lucia de Niemeyer Matheus Loureiro, museóloga e pesquisadora da museologia e da ciência da informação, por sua vez nos apresenta uma outra perspectiva de abordagem que permite desenvolver uma interface entre a museologia e a ciência da informação. Ao estabelecer o documento como produto dos processos de musealização, podemos passar a assumir uma série de procedimentos possíveis para com esse bem musealizado. Sendo, pois, a ciência da informação um campo do conhecimento composto por uma rede de interlocutores relativamente vasta, entender

---

[8] Para compreender melhor as relações entre patrimonialização e musealização, ver MENDONÇA, 2015.

o bem musealizado como documento[9], nos permite aplicar metodologias de análise e tratamento documental que potencializam as intervenções possíveis nesses bens musealizados que poderiam se dar, em muitas dos procedimentos enumeradas pelos autores anteriores. Segundo Loureiro:

> 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. (LOUREIRO 2012, p. 204-205).

Analisadas essas conceituações à cerca dos processos de musealização, por mais que não possamos defini-los por completo, o entendimento enquanto um processo composto por sucessivas etapas já nos permite se utilizar desse conceito. Entendemos que uma "definição definitiva", se possível, poderá ser elaborada por esse e pelos seus pares do campo da museologia nos próximos anos. Adotar essa perspectiva se afiniza com a consideração[10] da museóloga e professora Teresa Scheiner e de Vânia Maria Siqueira Alves de que tanto a musealização como a musealidade "[são] conceito[s] em construção, sujeito a incorporação dos paradigmas emergentes" (ALVES; SCHEINER, 2012, p. 109). Analisar a musealização (e musealidade) neste sentido é entender as matrizes que originaram tal conceito, bem como seus usos e apropriações, para então projetar aplicações futuras.

---

[9] Documento aqui será entendido em uma perspectiva ampla, a partir da contribuição de Jacques Le Goff: "O documento não é inócuo. É antes de mais nada o resultado de uma montagem, consciente ou inconsciente, da história, da época, da sociedade que o produziram, mas também das épocas sucessivas durante as quais continuou a viver, talvez esquecido, durante as quais continuou a ser manipulado, ainda que pelo silêncio. O documento é uma coisa que fica, que dura, e o testemunho, o ensinamento (para evocar a etimologia) que ele traz devem ser em primeiro lugar analisados desmistificando-lhe o seu significado aparente. O documento é monumento. Resulta do esforço das sociedades históricas para impor ao futuro – voluntária ou involuntariamente – determinada imagem de si próprias. No limite, não existe um documento-verdade. Todo o documento é mentira. Cabe ao historiador não fazer o papel de ingênuo. Os medievalistas, que tanto trabalharam para construir uma crítica – sempre útil, decerto – do falso, devem superar esta problemática porque qualquer documento é, ao mesmo tempo, verdadeiro – incluindo, e talvez sobretudo, os falsos – e falso, porque um monumento é em primeiro lugar uma roupagem, uma aparência enganadora, uma montagem. É preciso começar por desmontar, demolir esta montagem, desestruturar esta construção e analisar as condições de produção dos documentos-monumentos. (LE GOFF, 1990, p. 547-548)

[10] Tal consideração pode ser melhor compreendida em SCHEINER, 2012, p.18.

Dentre as aplicações futuras que vislumbramos, este trabalho se voltará especificamente para aquelas que se relacionam com referências culturais de experiências religiosas. E, na medida que consideramos os processos de musealização como compostos de diferentes procedimentos, acreditamos que assim, passamos a inserir um contingente maior de sujeitos pelos os quais os processos de musealização se realizam. Nesse sentido, nosso trabalho, apesar de se situar especificamente no campo da museologia, não se volta apenas para museólogos. Além desses profissionais, entendemos que muitos outros sujeitos também se são responsáveis pelos diferentes processos de musealização. Neste contexto, podemos falar desde os outros profissionais de museu, até os representantes das sociedades das quais os bens musealizados provém. Evidente, contudo, que acreditamos que, embora destinados à toda essa gama de sujeitos, o nosso trabalho busque dialogar primeiramente com os museólogos, pois acreditamos que, se não os únicos responsáveis pelos processos de musealização, os museólogos seriam por formação e por princípio aqueles que mais se afinizam com essa temática.

1.2 REFERÊNCIAS CULTURAIS

Na medida em que estamos nos voltando para o contexto de elementos provindos da esfera da religiosidade, se faz necessário a utilização de conceitos que contemplem uma maior diversidade de elementos possíveis, visto que os diferentes sujeitos desenvolvem meios específicos para praticar suas religiosidades. E sendo, pois específicos esses meios, eles se apresentam de maneiras muito diversas: são objetos de culto, artefatos rituais, utensílios rituais, alimentos votivos, oferendas, ex-votos, as festas e celebrações, os próprios ritos em si, as cerimônias, a indumentária e os paramentos, as próprias divindades e suas representações, as rezas (preces e orações), os cantos e as músicas, livros etc.

No que se designa especificamente sobre os processos de musealização, surge uma demanda por utilizar conceitos que atendam a essa diversidade de manifestações. Geralmente, os processos de musealização se consolidam sobre uma preponderância dos objetos[11] em detrimento de outras práticas não exatamente

[11] "Objetos" aqui estão empregados no sentido de exemplares da cultura material, sendo essa, por sua vez, podemos entender segundo Ulpiano Bezerra de Meneses: "Por cultura material

circunscritas as relações com objetos físicos. Nesse sentido, estamos buscando um tratamento isonômico dos processos de musealização de bens tangíveis e intangíveis, permitindo assim que relações religiosas que não sejam baseadas na valorização de elementos da cultura material – embora possam se utilizar desses – tenham suas práticas tratadas pelos agentes envolvidos nos processos de musealização de maneira coerente com as especificidades de seus sistemas cosmológicos. Para fins de exemplificação na relação museologia/religiosidade, podemos dizer que o histórico das práticas museológicas e museais costumam valorizar mais a musealização de bens tangíveis, tais como exemplares de arte sacra, objetos litúrgicos, livros, roupas, paramentos etc. do que bens intangíveis, tais como os rituais, as festas, as celebrações, as rezas, as músicas, os cantos etc.

Para então atender isonomicamente os dois tipos de bens – tangíveis e intangíveis -, decidimos nos filiar ao conceito de *referências culturais*, entendendo assim que esse, conforme veremos em seguida, se preocupa desde a sua sintetização com a contemplação de diferentes práticas não apenas restritas aos bens tangíveis.

Todavia, inicialmente é preciso fazer uma ressalva de que também há alguns outros conceitos que também poderiam contemplar tais ideias. Para citar ao menos um, temos o conceito de *artefato*. No entanto, em relação a esse, optamos por referências culturais por dois motivos principais: a) o conceito de artefato, embora possa se referir a elementos intangíveis[12], geralmente é empregado em associação à bens tangíveis, o que permitiria uma obscuridade da valorização do sentido intangível que desejamos empregar aqui; b) o conceito de referências culturais, por sua vez, além de contemplar – inclusive enquanto justificativa de sua origem – elementos intangíveis, conseguiu alcançar uma capilaridade de uso que permitiu a disseminação de reverberações teóricas e práticas para muitos agentes no nosso campo de atuação: a museologia. Mediante tal capilaridade, conseguimos assim dialogar com um conjunto maior de agentes, autores e práticas.

---

poderíamos entender aquele segmento do meio **físico** que é socialmente apropriado pelo homem . Por apropriação social convém pressupor que o homem intervém, **modela, dá forma a elementos do meio físico**, segundo propósitos e normas culturais. Essa ação, portanto, não é aleatória, casual, individual, mas se alinha conforme padrões, entre os quais se incluem os objetivos e projetos. Assim, o conceito pode tanto abranger artefatos, estruturas, modificações da paisagem, como coisas animadas (uma sebe, um animal doméstico), e, também, o próprio corpo, na medida em que ele é passível desse tipo de manipulação (deformações, mutilações, sinalações) ou, ainda, os seus arranjos espaciais (um desfile militar, uma cerimônia litúrgica)" (MENESES, 1987, p. 112, grifo nosso)

12 *C.f.* ORRICO; RIBEIRO, 2015.

Dentre os autores com os quais dialogaremos mais diretamente, iniciaremos com o antropólogo e professor aposentado da Unicamp Antonio Augusto Arantes Neto, cuja atuação contribui para sistematização e disseminação do conceito de referências culturais no estabelecimento das políticas públicas para área de patrimônio cultural na década de 1990, inclusive culminando com sua ação direta durante os anos de 2004-2005, quando presidiu o Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN).

Arantes (2001), em um artigo denominado “Patrimônio imaterial e referências culturais” publicado na *Revista Tempo Brasileiro*, cuja edição tinha como tema o patrimônio imaterial, desenvolve e conceitua as *referências culturais*. Antes de apresentar essa conceituação, o antropólogo elogia o percurso da preservação do patrimônio cultural brasileiro que até à época teria se mostrado exitosa, pois teria resistido a elementos dificultadores, tais como a especulação imobiliária e o “comércio internacional ilícito de obras de arte e de antiguidades”[13], bem como teria se “[consolidado] perante a opinião pública a sua própria legitimidade enquanto esfera da ação governamental”[14]. Tal apontamento de Antonio Arantes se faz importante, pois reitera o desencadeamento histórico na esfera do patrimônio que partiu dos bens tangíveis para então se voltar também, de forma mais sistemática, para os bens intangíveis ou imateriais. Para esse “alargamento”, Arantes aponta que:

> Na retomada do processo democrático, era praticamente consensual que a preservação deveria contemplar a pluralidade étnica e social que se manifestava nos movimentos sociais emergentes, assim como deveriam ser valorizados os aspectos da produção cultural em que as camadas populares tinham e têm uma participação inquestionavelmente visível e efetiva, como é o caso das festas e celebrações, danças, músicas entre outros. (ARANTES, 2001, p. 129)

Nesse sentido, tal “alargamento”, além de representar para o patrimônio uma mudança de paradigma conceitual, também representa uma questão ética referente a representatividade social dos bens patrimonializados, que passava então a contemplar outros segmentos sociais provindo de esferas com pouca ou nenhuma representatividade na política vigente, cujo referencial se voltava exclusiva ou predominantemente para os bens materiais. Para esse aspecto da representatividade

---

13 ARANTES, 2001, p. 129.

14 Idem.

social, o conceito de *referências culturais* também atua de maneira a valorizar esses segmentos sociais, na medida em que permite a contemplação de outros agentes situados em diversos espaços sociais ainda não contemplados pelas ações de preservação do patrimônio cultural e também pelo deslocamento da centralidade dos bens patrimonializados (via mecanismo de tombamento) para às práticas culturais[15] em si.

Feito essa circunscrição histórica-social dos elementos que desencadearam o desenvolvimento das referências culturais, passemos, pois a conceituação em si feita por Antônio Augusto Arantes Neto:

> 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 edificados 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. (ARANTES, 2001, p.130-131)

A partir da definição das referências segundo “as práticas e os objetos por meio dos quais os grupos [...]” no trecho supracitado, podemos balizar nossa tentativa de compreender os elementos a serem musealizados a partir dos objetos em si, mas também das práticas aos quais estão vinculados.

Há um trecho[16] na citação acima em que Arantes identifica nas referências o seu caráter de excepcionalidade. Cabe destacar essa relação, pois podemos estabelecer um diálogo com o caráter de excepcionalidade presente na

---

[15] As práticas culturais podem ser entendidas segundo a primeira acepção do verbete homônimo de Teixeira Coelho de seu *Dicionário crítico de políticas culturais*: “Em sentido amplo, dá-se o nome de prática cultural a toda a atividade de produção e recepção cultural: escrever, compor, pintar, dançar são, sob esse ângulo, práticas culturais tanto quanto frequentar teatro, cinema, concertos etc.” (COELHO, 2012, p. 333)

[16] Nos referimos aqui especificamente ao trecho “São referências os marcos e monumentos edificados 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.” (ARANTES, 2001, p. 131)

musealidade.Assim sendo, podemos considerar que tanto na esfera da musealização como na da patrimonialização, estaríamos nos relacionando com bens excepcionais que são eleitos como representativos de determinada referência cultural. O caráter de excepcionalidade pode ser inferido, no que tange à musealização, por exemplo, na definição[17] de Desvallées e Mairesse (2013, p. 57) que enfatiza o procedimento da *seleção*, pois que para haver uma seleção, se faz necessário um juízo especial de valor que elege determinados elementos em detrimento de outros. Nesse sentido, também podemos relacionar com o sentido de *bem cultural* desenvolvido por Diana Farjalla Correia Lima:

> A (re)interpretação que se faz do produto cultural ao qualificá-lo na categoria de Bem Cultural é uma atribuição de valor, um juízo elaborado pelo campo cultural que o consigna como elemento possuidor de caráter diferencial. E ao distingui-lo deste modo, torna-o 'especial' e em posição de destaque perante os demais objetos da mesma natureza, emprestando-lhe sentido de 'excepcionalidade'. (LIMA, 2008, p. 36)

Relacionando, pois, esses conceitos, poderíamos dizer que tanto as referências culturais como os bens culturais, ambos passíveis de processos de musealização e/ou patrimonialização, se dão mediante a atribuição de sentidos de excepcionalidade. Cabe ressaltar ainda, que tais critérios de excepcionalidade se alinham inclusive com as definições de *patrimônio cultural* e *patrimônio natural* adotadas desde a *Convenção para a proteção do patrimônio mundial, cultural e natural*[18] (Paris, 1972), cujos os artigos 1º e 2º retificam o caráter de excepcionalidade nos monumentos, nos conjuntos [arquitetônicos] e nos locais de interesse (para o patrimônio cultural); e nos monumentos naturais, nas formações geológicas e fisiográficas [estritamente delimitadas] e nos locais de interesse naturais (para o patrimônio cultural).

A definição de Arantes, além de identificar as práticas e os objetos, também relaciona com critérios identitários e de territorialidade para os grupos sociais aos quais as referências culturais se vinculam. Tais critérios são enfatizados, por exemplo, por Elizabete Mendonça (2015), ao analisar[19] a conceituação de Arantes. Ao analisarmos esses critérios (identidade e territorialidade), por sua vez, podemos nos

---

17 Tratamos, pois, do verbete "musealização" da obra *Conceitos-chave da museologia*.

18 UNESCO, 1972.

19 A análise é construída em seu artigo *Programa Nacional de Patrimônio Imaterial e museu: apontamentos sobre estratégias de articulações entre processos de patrimonialização e de musealização.* (MENDONÇA, 2015, p. 92, nota)

deparar sobre um universo de embates teóricos que culminam, por exemplo em compreender a identidade e a territorialidade como processos constantes, o que complexifica o tratamento dado às referências culturais. Stuart Hall, sociólogo jamaicano corresponsável pela sistematização dos Estudos Culturais, em sua obra *A identidade cultural na pós-modernidade*[20] argumenta que:

> A identidade torna-se uma "celebração móvel": formada e transformada continuamente em relação às formas pelas quais somos representados ou interpelados nos sistemas culturais que nos rodeiam. [...] É definida historicamente e não biologicamente. O sujeito assume identidades diferentes em diferentes momentos, identidades que não são unificadas ao redor de um "eu" coerente. Dentro de nós há identidades contraditórias, empurrando em diferentes direções, de tal modo que nossas identificações estão sendo continuamente deslocadas. Se sentimos que temos uma identidade unificada desde o nascimento até a morte é apenas porque construímos uma cômoda estória sobre nós mesmos ou uma confortadora "narrativa do eu". [...] A identidade plenamente unificada, completa, segura e coerente é uma fantasia. Ao invés disso, à medida em que os sistemas de significação e representação cultural se multiplicam, somos confrontados por uma multiplicidade desconcertante e cambiante de identidades possíveis, com cada uma das quais poderíamos nos identificar – ao menos temporariamente. (HALL, 2006, p. 12-13)

Na mesma proporção, para o conceito de *territorialidade*, podemos recorrer ao geógrafo brasileiro Rogério Haesbaert (2004, p. 3) que aponta que: "a territorialidade, além de incorporar uma dimensão estritamente política[21], diz respeito também às relações econômicas e culturais". Sendo assim, tanto a *identidade* quanto a *territorialidade* apontadas por Antonio Arantes permitem considerar as referências culturais a partir de um caráter transitório, o que demanda para as ações de musealização (e mesmo as de patrimonialização), uma constante atualização dos mecanismos de documentação referentes à essas referências culturais. Sobre esse caráter mutável e transitório das referências culturais, o próprio Arantes (2001, p. 133) aponta que: "As referências culturais são encontradas e esquecidas, elaboradas, empobrecidas e reinventadas numa complexa dinâmica que tem como pano de fundo o fluxo e os rearranjos estruturais que põem em movimento a história social."

A socióloga e pesquisadora Maria Cecília Londres Fonseca também contribuiu significativamente com a conceituação e difusão do conceito de *referências culturais*.

---

20 Do original, em inglês, *"The question of cultural identity".*

21 A dimensão política ao qual o autor se refere, é relacionada ao conceito de *território*.

Em seu artigo *Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio*[22], mediante sua pesquisa e ação no órgãos governamentais relacionados ao patrimônio, a autora faz um breve histórico de ações que visavam a preservação de elementos imateriais do patrimônio, desde a intencionalidade contida no anteprojeto elaborado por Mário de Andrade (1936) até as ações do Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) e da Fundação Nacional Pró-Memória (FNPM), coordenadas por Aluísio Magalhães, que, segundo as palavras da pesquisadora, teria culminado com uma "reorientação" das políticas de patrimônio nos anos de 1970, que teria introduzido o conceito de referências culturais.

Fonseca, então, assim como Arantes, redige algumas contribuições para a conceituação das *referências culturais* dentre as quais podemos destacar o fato dela também enfatizar o deslocamento dos bens em si para as sociedades aos quais estão vinculadas, mediante "a atribuição de sentidos e valores" (FONSECA, 2001, p. 112). Para nós, essa perspectiva se faz muito enriquecedora, pois quando estamos diante de um processo de musealização de determinado bem, muitas vezes não intentamos associá-lo aos sujeitos com os quais ele se relaciona ou se relacionou. A perspectiva da metodologia das referências culturais nos convida a balizar os processos de musealização – mediante a pesquisa e a documentação – na identificação dos sujeitos que tenham tido relação com esse bem. Quem o teria produzido/confeccionado? Quem, por ventura, teria possuído este bem? A quais vinculações culturais e de religiosidade este bem se relaciona? Ao nos fazermos tais perguntas, estaríamos adensando os processos de musealização e potencializando, mediante a criação de novos subsídios, os desdobramento desse processo.

Maria Cecília Londres Fonseca apresenta ainda um elemento muito caro para nossa proposição: a diferenciação entre as referências culturais (em seu sentido antropológico) e os bens, as práticas e a produção de informações relativas à essa referência 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

[22] O artigo integrou o *Manual de Aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais* (IPHAN, 2000) e foi reformatado e publicado no Boletim *Políticas sociais – acompanhamento e análise* do IPEA – Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada (FONSECA, 2001). A versão por nós analisada foi a segunda.

> da *ressemantização*[23] de bens e práticas realizadas por determinados grupos sociais, que visa à construção de um sistema referencial da cultura daquele contexto específico. (FONSECA, 2001, p. 119, grifos da autora)

Inclusive, sobre o tipo de documentação derivada da pesquisa relacionada às referências culturais, Fonseca aponta que um "Centro de Referências Culturais não se confundiria com um museu ou um banco de dados" (FONSECA, 2001, p.119). No entanto, o museu pode atuar – e atua – por muitas vezes, musealizando bens oriundos de determinada referência cultural, o que demanda para essa instituição o conhecimento das práticas e metodologias de instituições afins, tais como um centro de referência. Se, por um lado, os museus tem, nesse sentido, atividades fins diferentes das de um centro de referência, por outro, em alguns aspectos, há coincidências de objetivos entre os dois tipos de instituição, o que demandaria para os museus – nosso objeto aqui – uma tentativa constante de dialogar com os centros de referência.

É importante ressaltar, no entanto que existe, pois, uma ligeira diferença da aplicação do conceito de referências culturais no âmbito do Inventário Nacional de Referências Culturais (INRC) e dos autores com os quais dialogamos[24] para o sentido por nós aqui aplicado. Para o INRC, podemos dizer que as referências culturais apresentam um caráter icônico dos sistemas culturais aos quais elas se vinculam. Podemos dizer isso, pois no próprio *Manual de aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais*, ao conceituar e exemplificar as referências culturais, podemos inferir tal caráter icônico. É o que fica evidente no seguinte trecho:

> [...] *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

---

23 Sobre essa *ressemantização*, destacamos uma contribuição da própria autora: "Referências culturais não se constituem, portanto, em objetos considerados em si mesmos, intrinsecamente valiosos, nem apreender referências significa apenas armazenar bens ou informações. Ao identificarem determinados elementos como particularmente significativos, os grupos sociais operam uma *ressemantização* desses elementos, relacionando-os a uma representação coletiva a que cada membro do grupo de algum modo se identifica." (FONSECA, 2001, p.113).

24 Refiro-me, especificamente à Antonio Augusto Arantes Neto e Maria Cecília Londres Fonseca.

> 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 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 *raíz* de uma cultura.** (IPHAN, 2000, p. 29, grifo em itálico dos autores, grifo em negrito nosso)

Note-se, pois que na parte grifada por nós há uma congruência com a definição de Antonio Arantes (ARANTES, 2000, p. 131), pois ambos trabalham com critérios de *beleza*, de *lembrança* (no sentido de rememoração) e de *estima* (representado pelo adjetivo “querido”). Vale ressaltar que Arantes, inclusive, idealizou e participou da elaboração do Manual em questão, o que justifica a coincidência de critérios. Para nós, no entanto, o sentido atribuído também se relaciona como um critério de excepcionalidade – podendo inclusive se dar via critérios de beleza e/ou lembrança e/ou estima – mas não necessariamente constituintes de valor icônico do sistema cultural ao qual determinada referência cultural se vincula. Nesse ponto, poderíamos dizer que a musealidade, apesar de também trabalhar com elementos de excepcionalidade, não busca um caráter icônico na mesma proporção que a metodologia do uso das referências culturais.

Entender os elementos a serem musealizados como componentes de uma referência cultural implica numa relação atitudinal perante a musealização que precisa levar em conta a especificidade e a complexidade dessa mesma referência cultural. Ou seja, quando os agentes responsáveis pela musealização se deparam com um determinado elemento a ser musealizado, desconsiderar o contexto ao qual esse elemento se relaciona, pode se configurar como uma problemática composta por duas dimensões: uma dimensão ética, pois pode permitir uma dissociação entre esses objetos e os sujeitos com os quais esse objeto se relaciona; e uma dimensão técnica para o próprio processo de musealização, pois pode inclusive implicar em déficits informacionais que podem interferir, inclusive, no processo de documentação desses elementos. Como estamos abordando especificamente o caso de elementos relacionados às diferentes religiosidades, tais problemas podem se fazer ampliados,

uma vez que, se não observados, podem interferir na prática religiosa dos sujeitos que se relacionam com esses elementos.

Para fins de exemplificação, tomemos uma hipotética escultura sacra que tenha sua atribuição aos santos Cosme e Damião. Durante um hipotético processo de musealização, seguindo o mesmo exemplo, seria importante tentar entender a qual sistema de crença aquele exemplar específico estaria vinculado, uma vez que é sabido que tanto o catolicismo quanto a umbanda – apenas para citar dois – podem se utilizar desses ícones para o desenvolvimento de suas práticas. Do ponto de vista ético e técnico – para citar as problemáticas anteriormente levantadas – seria extremamente importante pesquisar as vinculações religiosas do proprietário – quando se é sabido quem o era – daquele exemplar a ser musealizado. Tal exemplo hipotético introduz uma das problemáticas que as referências culturais podem apresentar a um determinado exemplar a ser musealizado: a da vinculação [religiosa].

No entanto, ainda há uma outra problemática que podemos identificar. Dando continuidade ao mesmo exemplo supracitado, podemos ainda considerar que o hipotético proprietário da escultura de São Cosme e São Damião – classificação essa pré-determinada e já arbitrária – pode manter com essa escultura uma relação religiosa que não se circunscreva aquilo que conhecemos dos respectivos sistemas de crenças. Aliás, a relação pode ainda não se dar nem por meio de uma relação religiosa, ainda que o objeto em questão seja usualmente identificado como um objeto de culto. A relação desse proprietário poderia ser, por exemplo, afetiva ou mesmo estética – apenas para citar algumas hipóteses. Nesse caso, estaríamos diante de um outro problema: o da especificidade da relação do proprietário com o elemento a ser musealizado. Poderíamos assumir ainda, apenas para radicalizar o exemplo, que esse proprietário detivesse uma religiosidade outra que não se relacionasse definitivamente com a escultura em questão. Estaríamos, pois, diante de uma outra problemática: o cuidado necessário à não criação de falsas generalizações que deturpem as relações entre os sujeitos e os objetos – o que poderia se dar, no hipotético exemplo, com uma falsa vinculação religiosa do proprietário apenas por possuir tal objeto.

1.3 HIEROFANIAS

Com o intuito de atendermos a uma maior diversidade de religiosidades e de sistemas de crença, foi necessário que nos voltássemos para as experiências religiosas, entendendo, pois, como essas se dariam na esfera dos indivíduos. De uma maneira sintética, nossa abordagem parte da busca do entendimento à cerca dessas experiências religiosas para então entender como os processos de musealização podem se relacionar com essas. Entendemos, pois, que dependendo das ações praticadas pelos sujeitos envolvidos nos processos de musealização, as experiências religiosas podem sofrer interferências que podem tanto potencializar tais experiências como também podem criar rupturas votivas.

Para compreender melhor a conformação e a multiplicidade das experiências religiosas, recorremos à obra do historiador e filósofo romeno Mircea Eliade (1907-1986), cuja produção teórica foi grande parte dedicada para o entendimento comparado das diversas religiosidades e sistemas de crença.

Um dos principais conceitos trabalhados por Eliade é o conceito de *hierofania* que nós adotaremos aqui no sentido equivalente ao de experiência religiosa. Podemos compreender melhor o conceito de *hierofania* recorrendo à etimologia: "*hierofania"* é composta pelos elementos *hiero-* e *-fan(o)-.* Segundo o *Dicionário etimológico da língua portuguesa* (CUNHA, 2007, p. 410), *"hiero-"* provém do radical grego *hierós* que significa "sagrado, santo". O elemento de composição "*-fan(o)-",* segundo o mesmo dicionário[25], provém do radical grego *phaíno* que significa "mostro-me, apareço". Recorrendo então ao *Online Etymology Dictionary,* cuja análise de dois vocábulos[26] nos permitem entender que *phaíno* deriva, por sua vez, de *phainein*, que significa "trazer à luz, fazer aparecer, vir à luz, ser visto, aparecer, explicar, expor, denunciar, parecer ser assim"[27]. Sendo assim, podemos compreender que *hierofania* poderia ser entendido, segundo essa análise etimológica como: *manifestação do sagrado*.

---

[25] Idem, p. 348.

[26] Os vocábulos analisados são *"phenology"* e *"phantasm".* HARPER, s.d. s.v. *"phenology"* do ***Online Etymology Dictionary.*** Disponível em: <http://www.etymonline.com/index.php?term=phenology& allowed_in_frame=0>. Acesso em: 25 maio 2016; e HARPER, s.d. s.v. *"phantasm"* do ***Online Etymology Dictionary.*** Disponível em: <http://www.etymonline.com/index.php?term=phantasm& allowed_in_frame=0>. Acesso em: 25 maio 2016;

[27] Tradução nossa para o original em inglês: *"to bring to light, make appear; come to light, be seen, appear; explain, expound, inform against; appear to be so,"* (*Idem*)

Eliade, em sua obra *O sagrado e o profano*, nos permite associar às hierofanias com as experiências religiosas, pois ao definir as primeiras, o faz de maneira a relacionar com as segundas:

> Nunca será demais insistir no paradoxo que constitui toda hierofania, até a mais elementar. Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se outra coisa e, contudo, continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do meio cósmico envolvente. Uma pedra sagrada nem por isso é menos uma pedra; aparentemente [...] nada a distingue de todas as demais pedras. Para aqueles a cujos olhos uma pedra se revela sagrada, sua realidade imediata transmuda-se numa realidade sobrenatural. Em outras palavras, **para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a Natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica.** O Cosmos, na sua totalidade, pode tornar-se uma hierofania. (ELIADE, 2010, p. 18, grifo nosso)

O nosso grifo ressalta que a abordagem das hierofanias pressupõem considerar sempre aqueles sujeitos que adotam uma postura sagrada perante o cosmos, culminando, conforme a parte ressaltada com a “eleição” de elementos com os quais esse sagrado se manifesta: as hierofanias. O trecho grifado também se faz importante pois nos esclarece que para esses sujeitos, “toda a natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica”. Tal relação estabelecida com o cosmo nos permite compreender então, que para determinados sujeitos, as hierofanias são/estão na totalidade dos elementos com os quais esses sujeitos se relacionam. Nessa perspectiva podemos considerar desde os objetos físicos – mais próximos ao tema da musealização – até elementos mais amplos e complexos como a natureza e seus fenômenos, os astros e os corpos celestes, o espaço e o tempo, apenas para citar alguns elementos mencionados nas obras de Mircea Eliade.

É verdade, pois, que seria inviável, diante de tal diversidade de elementos que correspondem às hierofanias, estabelecer critérios únicos para os processos de musealização. No entanto, para esses sujeitos e sociedades, ainda quando estamos atuando na escala dos objetos materiais, podemos interferir em suas cosmologias. Isso acontece, pois os artefatos, muitas vezes, estão associados à dimensão sagrada o que implica em um reordenamento cosmológico quando interferimos “apenas” no domínio desses artefatos, mediante os variados processos de musealização. Desse modo, podemos dizer que a atenção prestada à essas cosmologias individuais se faz necessária mesmo quando não identificamos determinado elemento como pertencente a esfera religiosa. Seria necessário, nesse sentido, criar no âmbito dos

processos de musealização mecanismos participativos de escuta para podermos melhor dimensionarmos as relações – religiosas ou não – que se constroem com cada um desses elementos/artefatos/objetos. Ou seja, é buscar entender dentro de uma determinada referência cultural, qual o papel de cada um dos elementos a serem musealizados – em uma esfera geral – e quais as apropriações individuais para com esses elementos – em uma esfera individual.

Sobre a diversidade de elementos que podem compor as hierofanias, Mircea Eliade desenvolve em sua obra *Tratado da história das religiões que*:

> Esta heterogeneidade dos 'fatos sagrados' começa por ser perturbante e acaba, pouco a pouco, por se tornar paralisante, pois se trata de ritos, de mitos, de formas divinas, de objetos sagrados e venerados, de símbolos, de cosmologias, de teologúmenos, de homens consagrados, de animais, de plantas, de lugares sagrados. E cada categoria possui a sua própria morfologia, de riqueza luxuriante e frondosa. Encontramo-nos assim na presença de um **material documental imenso e heteróclito** [...] (ELIADE, 2008, p. 8, grifo nosso)

Eliade, que era historiador, confere às hierofanias – seu objeto de estudo – o caráter de documento, aqui empregado não exatamente ligado à perspectiva da ciência da informação (conforme analisado no item anterior deste trabalho), mas sim em relação a perspectiva do documento enquanto fonte para a pesquisa historiográfica. Além disso, é interessante observar nas palavras de Eliade as expressões "perturbante" e "paralisante". O emprego dessas nos atenta novamente para o desafio de não criarmos um sentimento de imobilidade perante a heterogeneidade de "fatos sagrados". Nesse âmbito, cabe ressaltar que o respeito pelas religiosidades não precisa ser transformado em medo. Esse medo implicaria para os processos de musealização e para as instituições museais em uma improdutividade que não combina com os fins para os quais esses processos e essas instituições se destinam. A heterogeneidade pode, por outro lado, suscitar um convite a explorar, mediante os processos de musealização, esse "imenso e heteróclito" material.

Mas de que maneira, então, os processos de musealização poderiam interferir nessas manifestações individuais do sagrado? Bem, seria impossível listarmos todos as possibilidades de interferências dos processos de musealização. No entanto, acreditamos que uma questão essencial que perpassa por todas as possibilidades de

interferências suscitadas pelos processos de musealização é a busca incessante pelo entendimento daquela hierofania no âmbito da religiosidade de cada um dos sujeitos envolvidos. Para ampliação desse entendimento, recorreremos novamente à Mircea Eliade, em um fragmento de texto que nos permite dimensionar o "peso" simbólico que as hierofanias podem representar para esses sujeitos. Nesse trecho, Eliade discorre sobre o quanto a experiência religiosa demanda e opera por meio de uma reorientação cosmológica do espaço/tempo que precisa definir um "centro" para então se estabelecer de maneira a "fundar [seu] mundo":

> É preciso dizer, desde já, que a experiência religiosa da não homogeneidade do espaço constitui uma experiência primordial, que corresponde a uma "fundação do mundo". Não se trata de uma especulação teórica, mas de uma experiência religiosa primária, que precede toda a reflexão sobre o mundo. É a rotura operada no espaço que permite a constituição do mundo, porque é ela que descobre o "ponto fixo", o eixo central de toda a orientação futura. **Quando o sagrado se manifesta por uma hierofania qualquer, não só há rotura na homogeneidade do espaço, como também revelação de uma realidade absoluta, que se opõe à não realidade da imensa extensão envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo.** Na extensão homogênea e infinita onde não é possível nenhum ponto de referência, e onde, portanto, nenhuma orientação pode efetuar-se, a hierofania revela um "ponto fixo" absoluto, um "Centro". (ELIADE, 2010, p. 25-26, grifo nosso)

Na medida em que, para o homem religioso, as hierofanias operam de maneira a "fundar seu mundo" – ou seja, a construir e subsidiar sua cosmologia – qualquer relação que venha a interferir nessa hierofania pode ocasionar uma desordenamento dessa cosmologia. Especificamente falando das relações provindas da musealização, poderíamos citar alguns elementos que contribuiriam para interferir[28] nessas cosmologias: a musealização de igrejas ou templos religiosos[29]; a musealização de quilombos; a musealização de acervo litúrgico; a musealização de acervos etnológicos que contenham elementos rituais etc.

Não bastasse a diversidade de hierofanias provindas das religiosidades existentes, precisamos ainda lembrar que a própria diversidade de religiosidades

---

[28] A ideia de interferência aqui adotada pretende-se desprovida de juízo de valor. Queremos dizer com isso, que a interferência gerada pelos processos de musealização poderiam – hipoteticamente – potencializar ou enfraquecer a manifestação do sagrado para esses sujeitos. Nossa questão aqui, reiteramos, é despertar a discussão diante da problemática e não produzir proselitismos contra ou a favor da musealização de hierofanias.

[29] Incluímos nesse acaso, as igrejas e templos cujo espaços físicos foram divididos em espaços destinados à prática religiosas e espaços museais.

aumenta a cada dia. Nesse sentido, entendemos que existe uma conjuntura sociocultural que permite uma autonomia das religiosidades (esfera do indivíduo) perante os sistemas de crença (esfera dos grupos sociais). Isso, pois, ocasionaria uma prática religiosa muito mais individualizada do que aquelas orientadas pelos sistemas de crença[30]. A conjuntura sociocultural citada pode ser entendida mediante os conceitos de *secularização* e *desencantamento do mundo*.

De uma perspectiva geral, a *secularização* e o *desencantamento do mundo* estariam ligados a uma "perda de centralidade da esfera da religiosidade" mediante o advento da *modernidade*, conceito polêmico e amplo que não abordaremos diretamente.

O termos *secularização* remete originalmente a apropriação pelo poder civil dos bens eclesiásticos[31], mas seu sentido pode ser melhor entendido segundo as palavras de Jean-Paul Willaime como: "uma mutação sociocultural global que se traduz por uma redução do papel institucional e cultural da religião" (WILLAIME, 2012, p. 159).

O conceito de *desencantamento do mundo*, por sua vez, foi inicialmente proposto pelo alemão Max Weber, um dos responsáveis pela sistematização da sociologia enquanto disciplina. Segundo o sociólogo da religião brasileiro Antonio Flavio Pierucci, cuja obra sistematizou os escritos de Weber, o *desencantamento* pode ser entendido por dois aspectos diferentes: o desencantamento pela religião; e o desencantamento pela ciência (PIERUCCI, 2003). Ambos os aspectos, no entanto, podem ser compreendidos com um sentido de *desmagificação* do mundo.

Para nós, tais adventos da *secularização* e do *desencantamento do mundo* poderiam representar um enfraquecimento da pertinência desse trabalho, pois assumiríamos aqui que a centralidade que outrora as instituições religiosas detiveram na sociedade estaria, gradativamente, sendo dissipada e que, com ela, também poderia diminuir a relevância da temática religiosa. No entanto, esse processo é lento e muito heterodoxo. Para termos um ideia quantitativa, no Brasil, segundo o Censo de 2010[32] do IBGE - Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 8,03% da população

---

30 Estamos nos referindo aqui sobre a possibilidade dos indivíduos adotarem práticas religiosas extremamente individualizas, o que permitiria, por exemplo, a combinação de referências provindas de variados sistemas de crença que se reorientariam nesse indivíduo. Tal possibilidade também compreende os indivíduos que assumem determinadas concepções religiosas, mas não se identificam com sistemas de crenças formais, culminando assim com a não vinculação à esses sistemas de crença: são pois, religiosidades não denominacionais.

31 *Cf.* WILLAIME, 2012, p. 159.

32 IBGE, 2016a; IBGE, 2016b.

se identificava como sem religião, mesmo diante de um progressivo aumento percentual nas últimas décadas (ver Tabela 01). Segundo esse mesmo dado, poderíamos considerar, por outro lado, que no universo brasileiro, as pessoas que se declararam religiosas no Censo de 2010 representam um percentual de 97,93% da população brasileira, o que representa um número absoluto de 175.420.289 pessoas (Idem).

Tabela 01 – Porcentagem da população brasileira residente declarada como sem religião 1890-2010

Ano do Censo	**População Residente**	**Sem religião**	**Porcentagem dos sem religião**
1890	14.333.915	7.257	0,05%
1940	41.236.315	189.304	0,45%
1950	51.944.397	412.042	0,79%
1960	70.992.343	388.126	0,54%
1970	94.508.583	715.056	0,75%
1980	121.150.573	2.252.782	1,85%
1991	146.917.459	7.542.246	5,13%
2000	169.590.693	12.876.356	7,59%
2010	190.755.799	15.335.510	8,03%

Fonte: Elaborada pelo autor a partir de dados do IBGE[33]

Se por um lado os dados quantitativos se fazem significativos por critérios absolutos, por outro lado, entendemos que levar em conta os processos de *secularização* e *desencantamento do mundo* se faz importante para além dos números absolutos da população sem religião. Entendemos, assim que os referidos conceitos atuaram na sociedade de maneira a interferir inclusive na [grande] parcela da sociedade que se identifica como religiosa, uma vez que teriam transformado e reconfigurado as práticas votivas dos sistemas de crenças preponderantes até a "instauração" da referida *modernidade*. É importante salientar, no entanto que essa interferência não significa compreender tanto a *secularização* como o *desencantamento do mundo* como elementos que conduziriam ao fim da esfera da religião na sociedade, conforme nos aponta Lísias Nogueira Negrão ao analisar as colocações weberianas: "Weber considerava que na modernidade a religião

[33] Tabela elaborada a partir de consulta de dados das tabelas "População presente e residente" e "População por religião (população presente e residente)" acessadas na plataforma *Séries históricas e estatísticas* do IBGE (IBGE, 2016a; IBGE, 2016b).

preservaria seu espaço, mas que seria extraditada da esfera pública para a privada." (NEGRÃO, 2005, p. 28). E, estando pois agora a religião na esfera privada, demanda toda nossa atenção no âmbito dos processos de musealização.

Em relação à diversificação das hierofanias e os processos de musealização decorrentes dessa diversificação, outra consequência que se relaciona com a *secularização* e o *desencantamento do mundo* é o pluralismo religioso. Pierucci argumenta que a "liberdade religiosa implica um grau mínimo de pluralização religiosa; e pluralismo religioso não é apenas resultado, mas *fator* de secularização crescente." (PIERUCCI, 1997, p. 115, grifo do autor). Ou seja há na secularização uma retroalimentação que produz e se dissemina pelo pluralismo religioso. E, quanto mais, pluralismo religioso, maior o contingente de hierofanias demandando processos específicos de musealização. Nesse sentido, podemos identificar, por exemplo o crescimento – inclusive no Brasil – dos denominados Novos Movimentos Religiosos (NRMs, na sigla em inglês[34]). Segundo a *Encyclopedia of religion*:

> New religious movements emerge from humans' creativity and capacity for religious expression, providing spiritual meaning and social connection for their members, just as mainstream religious groups do. Contemporary NRMs manifest the increasing pluralism associated with greater ease of global travel and communications.[35] (WESSINGER, 2005, p. 6513)

Quando, pois, estamos abordando a temática da religião – e sua diversidade - há, portanto, uma gama muito diversificada de elementos que possibilitam manifestar o sagrado: as hierofanias. Estudar as hierofanias, demanda então uma contínua observação dos fluxos sociais, pois que esses interferem diretamente na esfera do indivíduo. Das formas de cultos mais antigas até aquelas que estão sendo sistematizadas no presente, há um contingente imenso e profícuo para qual o pensamento museológico pode se voltar. Sem excluir os outros segmentos da vida social, a religião representa uma faceta que pode ser considerada como um das mais abrangentes para entender os indivíduos e as dinâmicas sociais. Por meio da construção de suas cosmologias, esses indivíduos podem reorganizar muitas de suas

---

34 *New Religious Movements.*

35 "Os Novos movimentos religiosos emergem da criatividade e capacidade humana para expressão religiosa, promovendo significado espiritual e conexão social entre seus membros, assim como os grandes grupos religiosos o fazem. Os NRMs contemporâneos manifestam o aumento do pluralismo associados com maior facilidade de deslocamentos globais e comunicação." (tradução nossa)

outras atividades sociais. Desse modo, estudar as religiosidades pode representar uma chave convidativa para compreender esses indivíduos. E o estudo das hierofanias podem ser representar uma interessante perspectiva para os estudo das religiosidades.

Os museus, nesse sentido, há muito convivem com a musealização de hierofanias – embora nem sempre a musealização tenha sido compreendida como ela o é as hierofanias nem sempre tenham sido tratadas enquanto objeto. O próximo passo, após termos conceituado em parte cada um desses elementos, será a proposição de um exercício teórico de identificação e abordagem de hierofanias. Trata-se de um exercício propositivo que visa colaborar com sujeitos envolvidos com os processos de musealização, suscitando um sentimento de viabilidade de atuação ante a ardilosa temática a qual nos propusemos pesquisar.

2 PERSPECTIVAS DE IDENTIFICAÇÃO DA AMPLITUDE DO PROBLEMA: AS HIEROFANIAS A PARTIR DO DOSSIÊ DE REGISTRO DO PATRIMÔNIO IMATERIAL DO IPHAN

Atuar na musealização de referências culturais de hierofanias implica necessariamente considerar a especificidade de cada hierofania. Sendo assim, propomos neste capítulo uma análise do Dossiê do Ofício das Baianas de Acarajé que visa identificar a diversidade de hierofanias presentes no documento para então analisar uma dela em caráter dialógico com as demais. Nossa análise se situa como um exercício teórico que busca parâmetros comparativos que possam auxiliar a tarefa de musealização de hierofanias, partindo, conforme dito, da especificidade para a relação dialógica dessa hierofania.

Para tal, faremos inicialmente uma contextualização da política pública de patrimônio imaterial de maneira a identificar os elementos conceituais que subsidiaram essa política mediante a metodologia do inventário e do registro. Desse modo, poderíamos assimilar alguns elementos dessa prática – de patrimonialização[36] – para nossa atuação no âmbito da musealização.

2.1 PATRIMÔNIO IMATERIAL E PERSPECTIVAS DE PATRIMONIALIZAÇÃO DE REFERÊNCIAS CULTURAIS

> 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. (BRASIL, 1988, grifo nosso)

O Artigo 216 da Constituição Federal vigente define, conforme citação e grifo acima, que o patrimônio cultural brasileiro é composto por bens materiais e imateriais. A proteção dos bens materiais, já contavam à época com uma estrutura própria que

[36] A patrimonialização é aqui entendida como um “ato jurídico e político” (VIANNA; TEIXEIRA *apud* MENDONÇA, 2015, p. 95)

vinha sendo desenvolvida pelo IPHAN[37] desde 1937[38].No entanto, até o ano de 2000, quando foi publicada o Decreto Nº 3.551 (Anexo 01), ainda não havia uma regulamentação específica para o patrimônio imaterial em âmbito nacional.

Se analisarmos os itens que especificam o patrimônio cultural presentes no Artigo 216, poderíamos considerar, que ainda que descritos na Constituição, o patrimônio imaterial ainda era preterido no domínio das políticas públicas. As "formas de expressão" e "os modos de criar, fazer e viver", por exemplo, embora de certo modo, também estivessem indiretamente presentes nos instrumentos de proteção ao patrimônio vigentes, demandariam ferramentas próprias para sua salvaguarda[39]. É nesse contexto que podemos situar a criação e implementação da ferramenta do Registro nos domínios do IPHAN. O Registro [de Bens Culturais de Natureza Imaterial] – que demanda uma metodologia própria – se apresenta de maneira diferente da do tombamento e, conforme dissemos, foi somente regulamentado no Decreto Nº 3.551 de 4 de agosto de 2000. Dentre as resoluções do decreto, podemos situar ainda os importantes papéis atribuídos ao IPHAN e ao do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural para deliberação da temática do patrimônio imaterial em âmbito nacional, a criação do Programa Nacional de Patrimônio Imaterial (PNPI) e a instituição do Registro, cuja configuração se dá em quatro[40] Livros de Registro, a saber:

> I - **Livro de Registro dos Saberes**, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;
> II - **Livro de Registro das Celebrações**, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

---

37 O IPHAN, antes de adotar esse nome – e mesmo em alguns interstícios depois – manteve alguns outros nomes, tais como SPHAN - Serviço do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (1937-1946), DPHAN - Diretoria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (1946-1970), SPHAN – Secretaria do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (1979-1990), FNPM – Fundação Nacional Pró-Memória (1979-1990) e IBPC – Instituto Brasileiro do Patrimônio Cultural (1990-1994).

38 Cabe ressaltar aqui que antes da existência do IPHAN, houve ações programáticas em níveis estaduais e nacional por meio da Inspetoria de Monumentos Nacionais (IPM) que era vinculada ao Museu Histórico Nacional e foi criada em 1934.

39 **Salvaguarda** pode ser entendida segundo a Convenção para a Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial: "medidas que visam assegurar a viabilidade do património cultural imaterial, incluindo a identificação, documentação, investigação, preservação, protecção, promoção, valorização, transmissão - essencialmente pela educação formal e não formal – e revitalização dos diversos aspectos deste património" (UNESCO, 2003). Para saber mais, ver MENDONÇA, 2015.

40 No parágrafo terceiro do Artigo 1º do referido Decreto, é aceita a possibilidade de abertura de outros livros de natureza imaterial caso os respectivos bens inventariados "não se enquadrem nos livros definidos no parágrafo primeiro deste artigo" (BRASIL, 2000)

> III - **Livro de Registro das Formas de Expressão**, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;
> IV - **Livro de Registro dos Lugares**, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas (BRASIL, 2000, grifo nosso)

A organização em livros remete ao instrumento de tombamento, cuja instituição contempla, igualmente, quatro Livros de Tombo, a saber: I) Arqueológico, Etnográfico e Paisagístico; II) Histórico; III) Belas Artes; IV) Artes Aplicadas (BRASIL, 1937)[41].

Uma diferença relevante entre os mecanismos de registro e de tombamento é, conforme formulada por Maria Cecília Londres Fonseca: [que] "o *registro* se distingue do tombamento na medida em que não se propõe a 'conservar' os bens registrados ou a assegurar a sua 'autenticidade', nem a atribuir ao poder público a obrigação de fiscalizar e de zelar pela sua integridade física" (FONSECA, 2015, p. 3, grifo da autora). Segundo o Decreto 3.551/2000, no conjunto de atribuições estabelecidas para o Ministério da Cultura (MinC) estão apenas a documentação (a cargo do IPHAN) e "a ampla divulgação e promoção" [do bem registrado] (BRASIL, 2000, Artigo 6º).

O patrimônio imaterial demanda, em comparação ao patrimônio material, uma especificidade de práticas e metodologias para sua salvaguarda. Uma das características específicas que vem sido aplicadas se refere a metodologia de pesquisa para identificação, inventariação e registro (quando se aplica). Diferentemente do patrimônio material, os critérios relativos ao patrimônio imaterial demandam uma densa pesquisa que tem como matriz o tratamento especializado de cada bem analisado. No caso do patrimônio material, especialmente o patrimônio edificado, existia a possibilidade de tombamento de conjuntos arquitetônicos em sua totalidade, tais como os centros históricos de algumas cidades. Na medida em que são considerados por critérios de excepcionalidade, esses conjuntos arquitetônicos podem receber o mesmo tipo de tratamento via mecanismo de tombamento. No caso da metodologia utilizado para a salvaguarda do patrimônio imaterial, essa característica de entendimento enquanto conjunto não se faz aplicada. Sendo assim, cada bem (imaterial) é analisado individualmente, com recortes delimitados de espaço e grupos sociais atingidos. Com isso, é possível que tenhamos um registro específico

---

41 O conteúdo de cada um dos livros está descrito no Decreto-Lei Nº 25/1937 (BRASIL, 1937).

para a *Festado do Divino Espírito Santo de Pirenópolis* e outro para a *Festado do Divino Espírito Santo de Paraty*, ou que os registros do *Jongo no Sudeste* e das *Matrizes do Samba no Rio de Janeiro: Partido Alto, Samba de Terreiro e Samba-Enredo* sejam geograficamente delimitadas, apesar de existir jongo e samba em outras regiões não inseridas no recorte.

Essa característica de abordagem a partir da especificidade de cada bem demanda uma metodologia de trabalho que pode ser caracterizada pela elaboração dos inventários, produto esse, que por sua vez pode – ou não – gerar o registro, sendo esse último composto pelos planos e ações de salvaguarda. Segundo Fonseca, "todas essas etapas devem ser realizadas com a participação dos detentores e de instituições e organizações, públicas e privadas, que possam contribuir para essa finalidade" (*op. cit.*, p. 12-13).

Ressaltamos esse elemento de participação, pois esse se afiniza com nossa proposta inicial deste trabalho. Apesar de estarmos voltados para os processos de musealização, a metodologia adotada pelo INRC e pelo PNPI nos permitem dimensionar a importância da participação dos "detentores" dos bens culturais. Muito embora saibamos que a realidade das instituições museais não permite a participação constante das sociedades e dos indivíduos "detentores" do patrimônio musealizado, a pertinência da experiência desenvolvida no âmbito do INRC e do PNPI nos permite vislumbrar a aplicação da premissa da participação na realidade das práticas museais. Acreditamos assim, que os fatores que levaram o advento da participação a se consolidar como política pública demonstra o quão relevante pode ser essa participação na esfera do patrimônio.

Sendo assim, imaginamos que recorrer ao produto de uma metodologia que já apresenta um percurso consolidado que neste ano completa 16 (dezesseis) anos de aplicação, nos poderia ser útil para exemplificar a nossa proposição neste trabalho: a de identificar a diversidade e complexidade das hierofanias e o que essa diversidade poderia implicar nos processos de musealização. A metodologia do INRC que se insere na perspectiva da patrimonialização seria por nós utilizada para pensar sobre a musealização.

Não intentamos, pois, abordar o registro de maneira a propor hipotéticas ações de musealização. Nossa intenção se configura apenas no campo teórico, de maneira a analisar o registro no formato de um documento de estudo. Formalmente, o documento que analisaremos consiste no Dossiê de Registro.

Escolhemos analisar esse documento, pois acreditamos que uma vez referente a um bem considerado como representante do *Patrimônio Cultural do Brasil*[42], os critérios de relevância e pertinência já estariam dados. Desse modo, não nos depararíamos sobre bens cujo critério de excepcionalidade ou relevância estivesse ainda em disputa simbólica. Uma vez que para alçar a categoria de *Patrimônio Cultural do Brasil* sejam necessárias o atendimento a rígidas etapas institucionais, em várias esferas políticas e sociais, os bens cuja aprovação nessas etapas já tivessem se dado, representariam um diferencial perante aos demais.

Como fonte documental, analisaremos o conteúdo que foi aceito em sua redação final. Não nos ateremos, pois, a fazer inferências que representassem críticas ao trabalhos dos pesquisadores e dos detentores do respectivo patrimônio. Como nosso objetivo é entender os bens a partir das hierofanias com as quais ele dialoga, nossa metodologia consistirá em identificar essas hierofanias e eleger uma pela qual possamos analisar dialogicamente as outras. Sendo assim, por mais que existam uma infinidade de outras hierofanias no âmbito das referências culturais analisadas, nos ateremos apenas naquelas que se farão citadas pelo Dossiê.

Escolhemos, pois o Dossiê do Ofício das Baianas de Acarajé, pois esse traz um elemento importante que é a presença explícita de pelo menos três sistemas de crença (o candomblé, o catolicismo e o protestantismo), ainda que sejam tratados em caráter dialógico com o candomblé (que é o objeto principal).

Outro fator que contribui com nossa escolha foi a participação da orientadora deste trabalho, Profª Drª Elizabete de Castro Mendonça, como pesquisadora do processo de inventário desse bem. Mediante o contato próximo com essa experiência, pudemos tecer, conjuntamente, algumas inferências sobre a aplicabilidade desta análise para o campo da museologia.

Vislumbramos, pois, que a análise do dossiê possa servir como um exercício que nos permita dimensionar a importância dos processos de pesquisa e de documentação quando em relação aos bens patrimoniais – materiais e imateriais. Não imaginamos, com isso, que para cada bem submetido a um processo de musealização, seja necessário realizar uma pesquisa tão aprofundada quanto essa aqui analisada. Nossa intenção é problematizar a musealização de hierofanias de maneira a demonstrar o quão variadas e complexas podem ser as relações que

[42] Conforme categoria definida no Decreto 3.551/2000 (BRASIL 2000).

remetem a religiosidade. E, não sendo possível para as instituições museais a identificação de parte dessas relações, que ao menos os sujeitos envolvidas se permitam reconhecer os nuances de sua atenção para com as experiências religiosas dos outros “detentores” que não os próprios museus.

2.2 DOSSIÊ: OFÍCIO DAS BAIANAS DE ACARAJÉ

O *Dossiê* por nós analisado será o do **Ofício de Baianas de Acarajé**. Esse bem foi registrado no **Livro de Registro dos Saberes**, no ano de 2004, mediante o pedido da *Associação das Baianas de Acarajé, Mingau, Receptivos e Similares do Estado da Bahia (Abam),* do *Centro de Estudos Afro-Orientais da Universidade Federal da Bahia (CEAO/UFBA)* e do *Terreiro Ilê Axé Opô Afonjá*.

O Livro de Registros dos Saberes, de acordo com o Decreto Nº 3.551 de 4 de agosto de 2000 se constitui pelo: [livro] “onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades” (BRASIL, 2000). Segundo o *site* do IPHAN[43]:

> Os *Saberes* são conhecimentos tradicionais associados a atividades desenvolvidas por atores sociais reconhecidos como grandes conhecedores de técnicas, ofícios e matérias-primas que identifiquem um grupo social ou uma localidade. Geralmente estão associados à produção de objetos e/ou prestação de serviços que podem ter sentidos práticos ou rituais. Trata-se da apreensão dos saberes e dos modos de fazer relacionados à cultura, memória e identidade de grupos sociais. (IPHAN, 2016, grifo da instituição)

O dossiê analisado atende portanto às proposições do respectivo Livro de Registro, pois se configura na análise de um *saber*, conforme a definição acima. Além do Ofício de Baianas de Acarajé ao qual nos reportamos, há, nos dias de hoje[44], mais 10 (dez) registros realizados nesse livro, a saber: Modo Artesanal de Fazer Queijo de Minas nas Regiões do Serro e das Serras da Canastra e do Salitre; Modo de Fazer Cuias do Baixo Amazonas; Modo de Fazer Viola de Cocho; Modo de Fazer Renda Irlandesa – Sergipe; Ofício das Paneleiras de Goiabeiras; Ofício dos Mestres de

---

43 IPHAN. Livros de registro. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/122>. Acesso em: 5 junho 2016.

44 Pesquisa realizada no ano de 2016.

Capoeira; Ofício de Sineiro; Produção Tradicional e Práticas Socioculturais Associadas à Cajuína no Piauí; Saberes e Práticas Associados aos Modos de Fazer Bonecas Karajá; Sistema Agrícola Tradicional do Rio Negro.

O Dossiê do *Ofício das Baianas de Acarajé* tem como objeto a "prática tradicional da produção e venda, em tabuleiro, das chamadas comidas de baiana", segundo a própria Certidão de Patrimônio Imaterial[45] desse bem. Embora não restrito somente a esse território, o registro se volta para o Estado da Bahia, mais especificamente para a cidade de Salvador, local bastante caracterizado pela presença das baianas. O ofício se relaciona intimamente com a prática religiosa do candomblé, sistema de crença esse cujo alguns dos alimentos preparados pelas baianas de acarajé fazem parte de sua prática ritual.

Além dos aspectos estritamente ligados ao aspecto ritual, o dossiê também se destina a apresentar os outros elementos que compõem a referência cultural do ofício das Baianas de Acarajé. Dentre esses elementos, podemos citar: o do modo de preparo dos acarajés, os ingredientes utilizados e os locais onde são feitas as compras desses (com ênfase na Feira de São Joaquim), nas relações profissionais e econômicas derivadas da comercialização dos produtos, a indumentária associada à prática (trajes, acessórios e joias), a relação com as *festas de largo* e com as festas religiosas (com ênfase na Festa de Santa Bárbara), os elementos sincréticos entre os diferentes sistemas de crença (candomblé e o catolicismo) e ainda as problemáticas e os conflitos internos vivenciados na atualidade pelas baianas de acarajé, tais como a presença masculina no ofício e a desvinculação direta da prática com o candomblé que permite o surgimento de outras religiosidades na prática do ofício, nominalmente as de matriz cristã. Todos esses elementos sobrepostos se combinam de maneira a atravessar as várias práticas sociais dessas baianas.

> Enquanto testemunhos patrimoniais integrados à religião, à arquitetura, à população, ao turismo, as baianas de acarajé mantêm viva uma tradição ancestral, importante componente de um sistema culinário que, além de alimentar e satisfazer o paladar, articula diferentes dimensões da vida social: liga os homens aos deuses, o sagrado ao profano, a tradição à modernidade. (IPHAN, 2007a, p.17-18)

---

45 IPHAN, 2004b, p. 1.

Embora, como o próprio nome do ofício sugere, o acarajé seja o item alimentar mais facilmente associado ao ofício das Baianas de Acarajé, o dossiê também se dedica a outros quitutes que são comumente encontrados nos tabuleiros dessas baianas, dentre eles: o abará, o acarajé de azeite-doce, o bolinho-de-estudante, o caruru, o doce de tamarindo, o lelê, o molho nagô, o munguzá, a passarinha, a queijada e o vatapá.

Dentres hierofanias identificadas no Dossiê temos: o acarajé e outros alimentos (caso do abará, do acarajé-doce, do caruru, do manguzá e do vatapá), as oferendas, as divindades (Iansã, Xangô, Oxum, Oiá, os Erês, Obá), os terreiros, o dendê (enquanto árvore e enquanto ingrediente), as *iabessês*, fragmentos da indumentária, uma simbologia cromática do vermelho-e-branco, as festas, Santa Bárbara, o elemento feminino, dentre outros.

No entanto, nos voltaremos especificamente para um deles: o acarajé. Contudo, nossa escolha análise se dará em caráter dialógico com as outras hierofanias. Elegemo-lo por entender que ele permeia muitas das relações religiosas que se desdobram do Dossiê. Essa perspectiva poderia ser entendida como incoerente com a metodologia do Dossiê, pois poderia esvaziar o sentido de referência cultural. No entanto, nossa análise se dá a partir do acarajé, mas não é sobre o acarajé em si. Emularemos, com isso, a situação dada em muitos dos bens inseridos em processos de musealização cuja abordagem parte do próprio bem. Nossa intenção, pois é compreender que esse bem se dá em caráter dialógico com outros bens e, remetendo a isso, desenvolveremos nossa análise.

Ademais, não é que o acarajé esteja presente em todas as apropriações religiosas, mas o sentido atribuído enquanto *referência cultural*, nos permite entendê-lo diante de seu caráter icônico, inclusive textualmente descrito no próprio Dossiê:

> Elemento do sistema culinário baiano, importante marca identitária e **referência cultural**, o acarajé, vindo das mãos de uma baiana, articula universos simbólicos relacionados à esfera da culinária votiva e às chamadas comidas de rua, onde se apresenta como meio de vida e fonte de renda para uma parcela da população. (IPHAN, 2007a, p.23, grifo nosso)

O **acarajé** é um bolinho preparado à base de feijão-fradinho e frito no azeite de dendê. No acarajé, pudemos encontrar muitas apropriações enquanto manifestação do sagrado durante nossa análise do Dossiê. Sabemos, pois, que embora o Registro

tenha se voltado para o **ofício** das baianas de acarajé, preferimos realizar nossa análise a partir do próprio alimento. Em um primeiro momento, esta perspectiva poderia se colocar em oposição à própria metodologia de realização do inventário, já que essa se volta para o ofício, ou melhor, para os saberes (técnicos, tecnológicos, sociais, econômicos, relacionais e, evidentemente, religiosos) envolvidos. Porém, ao elegermos o próprio bolinho enquanto hierofania, o fazemos sob a perspectiva de entende-lo enquanto referência cultura, o que significa, a partir do acarajé (bolinho) tentar compreender as relações envolvidas, especialmente aquelas de caráter religioso.

Primeiramente, há uma questão linguística na própria etimologia da palavra acarajé[46] que significaria "comer fogo", elemento característico de algumas das divindades do candomblé. O "comer fogo" enquanto prática da divindade, em uma perspectiva mitológica, é descrito em um trecho de uma entrevista que apresentada no dossiê[47]. O acarajé, a partir disso, apresenta usos enquanto culinária votiva e alimento votivo[48]: "No universo do candomblé, o acarajé é comida sagrada e ritual, ofertada aos orixás, principalmente a Xangô (Alafin, rei de Oyó) e a sua mulher, a rainha Oiá (Iansã), mas também a Obá e aos Erês, nos cultos daquela religião" (IPHAN, 2007a, p.19). Cada um dos orixás pode demandar formatos de acarajé distintos e também podem ser ofertados em localidades distintas, tais como o bambuzal, local de morada de Oiá e Oxaguiã (Idem, p. 20).

Além desses usos, o ato de comer o acarajé já poderia conter uma manifestação do sagrado, especialmente se consideramos a vinculação dos candomblecistas com seus respectivos orixás. O consumo extra religioso do acarajé, por outro lado, apresenta elementos diferentes de preparação: quando em uso ritual, o acarajé não costuma ser recheado. Essa diferença pode distinguir o acarajé enquanto hierofania daquele consumido "apenas" enquanto alimento. É evidente, contudo, que essa relação depende dos indivíduos envolvidos no ato de consumo desse alimento. Lembremos: o que define a hierofania não é o objeto em si, mas sim a relação que se estabelece com ele.

---

46 O "seu nome original é, em locais do Golfo do Benim, África Ocidental, *acará*, que, em iorubá, significa "comer fogo" – acará (fogo) + *ajeum* (comer) – e advém do modo como era apregoado nas ruas: "*acará, acará ajé, acarajé*" (IPHAN, 2007a, p.15).

47 Entrevista realizada com Nancy Souza (2001) (IPHAN, 2007a, p.19)

48 Para compreender melhor esses conceitos, sugerimos recorrer aos respectivos verbetes [culinária votiva e alimento votivo] no *Tesauro de Folclore e Cultura Popular Brasileira* (IPHAN, 2004).

Voltando ao uso ritual, o *Dossiê* aponta que:

> Nos terreiros do Engenho Velho, da Casa Branca ou da Casa de Oxumaré, vinculados às nações Kêtu e Nagô-Vodum, respectivamente, no dia da festa do orixá, as filhas de Iansã entram no centro do salão ou do barracão de festa com pequenos tabuleiros de acarajé, sentam-se em um *apoti* (pequeno banco ritual) e começam a servi-los como as baianas de acarajé (IPHAN, 2007a, p.21, grifo dos autores).

Poderíamos traçar um paralelo assim entre os dois atos de servir: o de sentido ritual nos terreiros e o de sentido profissional nas ruas. Assim, também poderíamos assumir que para algumas baianas de acarajé, o servir também poderia estar permeado de significações sagradas, ou seja, constituindo-se com um aspecto ritual e até como uma outra hierofania.

Um elemento muito interessante que também se relaciona com um aspecto hierofânico é o ato de vender – para além do servir. Segundo o Dossiê (Idem, p. 23), há uma obrigatoriedade de *fazer o santo*, ou seja de custear a iniciação ritual. Para angariar os fundos necessários, as mulheres vendiam o acarajé – elemento presente em seus rituais. Não é que essa prática se mantenha assim nos dias de hoje, mas se faz interessante, pois poderia ser lida como uma "ritualização do processo de venda".

Em seguida, o *Dossiê de Registro do Ofício das Baianas de Acarajé*[49] apresenta um dos elementos mais instigantes, dado o total desconhecimento nosso desse aspecto: o ritual de preparação dos acarajés e do espaço de venda. São ervas, incensos, objetos, imagens de santos e até a distribuição de sete acarajés para crianças com o intuito de ofertar para os Ibejis (Erês). Essa tradição, se analisarmos pela ótica eliadiana estaria "refundando" o espaço sagrado para diferenciá-lo do espaço profano.

Como elementos culturais, os acarajés também estão suscetíveis as conformações sociais da localidade em que estão circunscritos. O Dossiê aponta que os acarajés são preparados com formatos e tamanhos diversos, dependendo do estado onde são preparados (Bahia, Pernambuco ou Maranhão). Essa característica nos permite considerar que os elementos tidos como hierofanias podem se apresentar de forma diferente, não precisando assim manter um "padrão formativo". Um acarajé

---

49 Idem, p. 23-24.

maranhense, pequeno e sem recheio, não é necessariamente menos – no sentido simbólico – hierofania por ser diferente.

Outro elemento hierofânico presente no acarajé se dá pelo uso do azeite-de-dendê como ingrediente. O dendê traz consigo algumas simbologias religiosas[50]: para os Iorubá o próprio dendezeiro[51] é considerado sagrado e o azeite-de-dendê, ao fritar o acarajé, traz a simbologia do fogo e as cores marrom e vermelha que são associadas à Oiá. O próprio local onde se compram esses ingredientes (a Feira de São Joaquim) também apresenta componentes que subsidiam a cosmologia das baianas de acarajé. Isso é possível, pois:

> Considerando-se que a noção de sistema culinário (ou sistemas) compreende um conjunto estruturado de elementos que abrange tanto os processos de transformação de produtos como os universos simbólicos e as cosmologias a eles articulados, seus espaços de ocorrência também fazem parte desse conjunto (Idem, p. 25).

A dimensão religiosa também se manifesta na indumentária das baianas de acarajé. Embora não especificamente relacionados ao acarajé, mas sim as baianas que os produzem, os trajes utilizados por elas se configuram de maneira bastante específica e complexa. São diversos tipos de tecidos e bordados que são aplicados em várias peças do vestuário: as saias, o pano-e-costa, o turbante, o torço, a bata e o *changrim*[52]. Nas vestes, podemos dizer há uma predominância da cor branca que também se relaciona com a dimensão sagrada. Os adereços também são fartos: fios-de-contas, joias, brincos, pulseiras e "balangandãs" (figas, dentes encastoados, patuás e outros). Juntos eles apresentam uma simbologia complexa que pode ser melhor explicada pelo próprio trecho do Dossiê:

> Os fios-de-contas, chamados de *ilequê* pelo povo de santo, especialmente os dos terreiros de candomblé Kêtu-Nagô, são distintivos de usos feminino e masculino, embora sua maior expressão e força estética estejam no domínio da mulher. Acrescenta-se aos fios-de-contas uma infinidade de objetos que buscam reforçar os sentidos simbólicos das cores e também dos materiais empregados.
> Nos candomblés, as roupas de baiana ganham sentido cerimonial, e sua elaboração costuma manter aspectos tradicionais. Nos terreiros Kêtu e Angola, as roupas têm armações que arredondam as saias; já

---

50 Idem, p. 30.
51 Palmeira africana cujo fruto produz o azeite-de-dendê.
52 Calçado tipo chinelo feito de couro branco.

> nos terreiros Jeje, as saias são mais alongadas e com menos armação.
> Ainda em âmbito religioso, a roupa de baiana é base para a dos orixás, voduns e inquices, a que se somam detalhes peculiares em cores, matérias e formatos, tais como as ferramentas, símbolos funcionais das divindades. (Idem, p. 34-35, grifo dos autores)

Sendo assim, a indumentária represente elemento importante para a diferenciação das filiações religiosas, pois denotam, para aqueles que as conhecem, uma gramática simbólica específica que se diferencia em cada uma dessas denominações.

Outro elemento que compõem essa cosmologia e que está associado ao tempo, para retomarmos uma perspectiva eliadiana, é o das festas religiosas, ou as *festas de largo*, para usarmos uma nomenclatura local. Durante as festas, as baianas de acarajé tem funções específicas, tais como a distribuição, em caráter devocional, de alimentos, tais como o próprio acarajé e o caruru. Na Festa de Santa Bárbara, padroeira das baianas de acarajé, há uma grande interação entre o catolicismo oficial e o candomblé, pois que a santa católica é representada no âmbito do candomblé por Iansã[53], orixá "ao qual se oferta o acarajé"[54]. Nessa relação com a orixá Iansã (também chamada de Oyá), é que podemos melhor situar a dimensão hierofânica do acarajé. Em geral, muitas das relações que vimos até aqui perpassam pelo culto de Iansã, e sua relação sincrética com Santa Bárbara. Os atributos compartilhados entre a orixá do candomblé e a santa católica se estendem desde os atributos de personalidade até as cores (vermelha e branca), passando ainda pela biografia da santa e a mitologia que trazem elementos afins, como, por exemplo, uma relação com o fenômeno natural das tempestades.

O último elemento que nos propomos analisar em relação ao conjunto de hierofanias decorrente do acarajé e simbologia do elemento feminino que está presente nas baianas de acarajé. Desde a transmissão dos saberes pelas *iabessês,* passando pelos atributos de personalidade associados a Iansã e Santa Bárbara, a atividade de produção e comercialização do acarajé também se circunscreve a uma prática feminina. Não estamos querendo dizer com isso que os homens não possam atuar nessa prática, conforme o próprio dossiê problematiza. Queremos dizer aqui que enquanto hierofania – e não enquanto prática econômica – a associação do elemento feminino "potencializa" a relação de manifestação do sagrado.

---

53 Há algumas pessoas que não relacionam Santa Bárbara a Iansã, mas sim a Xangô, seu marido.
54 Idem, p. 37-38.

Há ainda algumas temáticas que são pertinentes – e muitas outras que não caberiam na limitação de nossa análise. Dentre essas, elegemos duas, em especial que suscita interpretações importantes para a nossa análise: o acarajé-de-Jesus e o “acarajé-burguer”, para usar os termos que identificam e/ou deslegitimam.

Em relação ao acarajé de Jesus, há duas considerações importantes que poderemos recorrer ao falarmos dos processos de musealização e das representações sociais por eles geradas: primeiramente, podemos considerar que uma hierofania pode ter significados distintos para denominações religiosas diferentes; segundamente, a título de reflexão, não saberia dizer se essa prática se daria de forma a deslegitimar uma hierofania de uma denominação religiosa específica (candomblé) ou seria uma ressemantização de modo a criar uma outra hierofania já que é “de Jesus”. Quanto ao acarajé-burguer, acreditamos que essa apropriação define bem o tipo de relação despontencializada de caráter hierofânico, pois ao “propositalmente” problematizar o caráter tradicional, permite um esvaziamento do caráter sagrado, parcial ou completamente.

Nossa análise, partindo do acarajé enquanto hierofania, pôde apontar que muitas relações – algumas de característica religiosa e outras não – podem ser estabelecidas com uma hierofania. Também pudemos perceber que as hierofanias se apresentam em caráter dialógico com outras hierofanias dentro de uma mesma religiosidade ou de um sistema de crença.

O Dossiê do Ofício de Baianas de Acarajé também apresenta as diferentes relações com uma mesma hierofania por sistemas de crenças e religiosidades distintos. Nesse contexto, poderíamos colocar desde a relação entre Iansã/Santa Bárbara para o candomblé e o catolicismo, mas também os próprios espaços sociais onde acontecem a Festa de Santa Bárbara (o templo e a rua). Nesses casos, tratamos de hierofanias que são significadas de forma específica por cada um dos diferentes sujeitos.

Por outro lado, o Dossiê também apresenta um caso em que uma hierofania é produzida em caráter antitético de outra hierofania: é o caso do acarajé de Jesus, que se consistiria em uma outra hierofania produzida para validar uma prática religiosa específica (de matrizes protestante e neopentecostal), de maneira a deslegitimar outra hierofania de uma matriz diferente. O elemento é interessante, pois nos permite relembrar que alguns bens são produzidos em caráter dialógico à outros bens, à outras práticas e à outros sujeitos.

Sem querer esgotar as relações possíveis com a hierofania e igualmente sem ter dado conta de identificar todas as hierofanias presentes no Dossiê – até por que ambas as propostas seriam metodologicamente inviáveis – concluímos que as hierofanias suscitam uma gama muito diversificada de apropriações pelos diferentes sujeitos, entre as quais algumas puderam ser aqui identificados por nós. Ao assumirmos a possibilidade de existir uma tentativa de identificar essas relações, poderíamos hipoteticamente aplicar essa metodologia de identificação naquelas hierofanias que se fazem presentes nos processos de musealização das instituições as quais nos filiamos.

Se por uma lado sabemos que os bens musealizados por muitas vezes não poderão contar com uma pesquisa como a analisada acima, por outro, nossa análise vislumbra suscitar um contingente de questionamentos que podem ser feitos durante as diversos procedimentos que compõem os processos de musealização. Ou seja, ainda que saibamos que uma pesquisa fosse necessária para cada bem musealizado, há um conjunto de práticas no processo de musealização que nos permitiriam, eticamente, exercitar a empatia e a alteridade para com os detentores das relações religiosas das hierofanias em questão.

3 MUSEALIZANDO HIEROFANIAS: PERSPECTIVAS DE ABORDAGEM EM PROCESSOS DE MUSEALIZAÇÃO DE HIEROFANIAS

Após contextualizar os conceitos de *musealização*, *referências culturais* e *hierofanias* no primeiro capítulo deste trabalho e realizar uma análise do Dossiê do Ofício das Baianas de Acarajé com intuito de exercitar a percepção da diversidade e múltiplas apropriações das hierofanias no segundo capítulo, nos ateremos neste capítulo na proposição de perspectivas de abordagem no âmbito dos processos de musealização.

Para tal, voltaremos às definições de processo de musealização para redigirmos nossas proposições a partir dos procedimentos apontados por Diana Lima, André Desvallées & Françoise Mairesse e Marília Xavier Cury. Entendemos, assim, que ao adotar uma sistematização para análise, poderíamos organizar melhor nossas proposições e desse modo talvez pudéssemos consubstanciar nossas ações futuras ao musealizar hierofanias. Sendo assim, este capítulo visa apresentar duas relações interpenetradas: uma de cunho metodológico para o delineamento de algumas conceituações de processos de musealização e outra de cunho propositivo que se configura de maneira a, a partir das conceituações, desenvolver perspectivas de abordagem para a musealização de hierofanias.

3.1 MUSEALIZANDO HIEROFANIAS

Musealizar hierofanias, conforme temos visto e vamos continuar vendo, pode representar um grande desafio tanto para os sujeitos envolvidos com esses processos de musealização quanto para as próprias instituições museais às quais eles se vinculam. As hierofanias, por definição, representam elementos de “manifestação do sagrado” para os sujeitos que com elas se relacionam. Na medida em que podem interferir nessas relações, os processos de musealização podem atuar de maneira a modificar as experiências religiosas desses sujeitos. Sendo assim, alguns cuidados se fariam necessários para a musealização desses bens.

Contudo, a musealização de hierofanias não é recente. Os bens musealizados relacionados às religiosidades acompanham boa parte – se não toda – a história dos museus. Muitas vezes, contudo, esses bens são categorizados com subdivisões que podem eclipsar seu caráter hierofânico: são, pois, artefatos arqueológicos, obras de

arte, edificações, objetos etnográficos, espólios, objetos históricos etc. Em alguns desses casos, as categorias atribuídas implicam em uma abordagem que confere outras prioridades interpretativas. No entanto, conforme pudemos ver, há sujeitos que podem estabelecer relações religiosas com esses bens. Essa questão nos atenta para duas importantes considerações: primeiramente, a musealização não necessariamente "dessacraliza" os bens musealizados; segundamente, os processos de musealização, ainda que estejam submetidos as tipologias de museu, não precisam ser determinados somente pela metodologia do campo ao qual a tipologia se vincula. Isso significaria, por exemplo, compreender uma imagem sacra do século XVIII tanto enquanto obra de arte como enquanto elemento votivo.

Não sendo, pois recente, a musealização de hierofanias também teve desdobramento no domínio do pensamento museológico. Um desses principais desdobramentos é a denominada museologia de religião, que se configuraria como uma especialização do campo para como o tratamento de bens religiosos (em um sentido mais direto) ou hierofanias (em sentido mais amplo).

É preciso, todavia, diferenciar a museologia de religião dos estudos no campo museológico que relacionam a musealização (especialmente no âmbito da comunicação museográfica) com um tipo específico de "sacralização". Esse nicho de pesquisa – ao qual não nos filiaremos neste trabalho – é caracterizado pelo diálogo com a semiologia, com a semiótica e com a própria comunicação. Não adotaremos essa perspectiva, pois, apesar de considerar que a linguagem museal apresenta elementos próximos à linguagem hierofânica, estamos nos voltando neste trabalho especificamente para o desenvolvimento dos processos de musealização de hierofanias de religiosidades vigentes e não nas (re)criações, por parte das instituições, de outras "sacralidades" não necessariamente providas de significações *stricto sensu* religiosas. No entanto, consideramos esse nicho específico muito interessante, especialmente pela aproximação junto à semiótica que permite compreender como se dão, nos sujeitos, os processos de significação das experiências religiosas.

A museologia de religião, além de campo do pensamento museológico, também se configura enquanto desenvolvedora de práticas museais. Nesse contexto, podemos destacar principalmente a experiência lusitana. Em Portugal, a Igreja Católica desempenhou durante muitos séculos – e ainda desempenha, de cero modo - um importante papel de centralidade na vida social. Tal centralidade foi traduzida em

alguns desdobramentos sociais, tais como uma grande produção de bens de matriz católica que hoje integram o denominado patrimônio religioso português. São objetos litúrgicos, paramentos, alfaias, imagens de santos, relíquias e os próprios edifícios das igrejas de Portugal. Esse contexto, permitiu que a própria igreja começasse a desenvolver práticas de musealização desse patrimônio. Tal característica se faz muito cara para o nosso trabalho, pois se configura como um exemplo em que os próprios detentores de seu patrimônio assumem o controle do processo de musealização, o que para o contexto das outras instituições museais poderia se configurar como uma problemática delicada. Por outro lado, a museologia de religião geralmente se configura como uni-denominacional, o que pode suscitar, em contra partida, ações que não contribuem com a diversidade religiosa.

Maria Isabel Roque, professora e pesquisadora da temática da museologia da religião em Portugal, em seu artigo *A exposição do sagrado no museu* traça uma histórico da presença de bens religiosos nas coleções museais, inclusive relacionando com o desenvolvimento da própria história do campo museal. Uma vez Portugal apresenta esse grande contingente de bens musealizados de matriz católica uma rede consolidada de museus, Roque, que é portuguesa, traça um paralelo das instituições museais com a própria história portuguesa, já que essa apresenta nuances e variações do papel que a igreja católica desempenhava na sociedade.

Entre as principais preocupação de Roque, estão a desvinculação dos bens musealizados com os sentidos religiosos originalmente atribuídos pelos sujeitos. E é nesse contexto que sua pesquisa se aproxima da nossa. Segundo Roque:

> Os objectos expostos estavam inevitavelmente desvinculados das suas funções e significados originais. Nesta primeira fase da história da museologia [refere-se ao contexto oitocentista], prevalecia o valor artístico, patrimonial e histórico como critério expositivo, o que determinava uma profunda descontextualização do objecto religioso e a prevalência do valor material em detrimento da sua capacidade simbólica. A forma como eram expostas as várias tipologias artísticas denunciava os critérios essencialmente decorativos e promocionais que informavam a norma museográfica (ROQUE, 2011, p. 135)

Ao dirigir sua crítica ao contexto oitocentista, Maria Isabel Roque critica uma época da história do pensamento museal em que havia um predomínio cientificizante que prezava pela categorização segundo as respectivas disciplinas do conhecimento. Nesse período/contexto, as principais tipologias de museus se solidificaram: museus

de arte; museus históricos; museus antropológicos e etnográficos; e museus de ciências naturais, por exemplo. Nesse ínterim, os bens produzidos dentro da esfera religiosa eram submetidos as classificações e os interesses das respectivas disciplinas, culminando com um relativo distanciamento dos sujeitos e sociedades que haviam produzidos esses bens. Contudo, a interpretação dos bens religiosos segundo essas disciplinas ainda se faz presente nos dias de hoje. As atribuições de valor de caráter artístico, histórico ou científico, por exemplo, ainda se sobrepujam aos aspectos simbólicos da religiosidade. Essa perspectiva também está presente na pesquisa de Maria Isabel Roque, conforme podemos observar no seguinte trecho:

> A descontextualizacao do objecto religioso marca o panorama da história da museologia até a última década do século XX: ainda que tenham evoluído os conceitos museológicos e os métodos e as técnicas de exposição do patrimônio histórico e artístico, o objeto religioso continua a ser apresentado como objeto de arte. Devido a abordagem academicista na avaliação do patrimônio móvel artístico e por razoes pragmáticas relacionadas com a conservação dos objectos, as colecções dos museus nacionais ou regionais eram apartadas em tipologias que promoviam a pintura, a escultura e a ourivesaria, em detrimento das manufacturas ditas decorativas. (ROQUE, 2011, p. 137)

De fato, a apreensão enquanto obra de arte é uma das que mais perdura no contexto das hierofanias. Isso se dá por uma questão importante: enquanto a história e as outras disciplinas das ciências humanas e sociais passaram por mudanças conceituais que visam, cada vez mais, se aproximar dos sujeitos estudados, a história da arte ainda precisa se utilizar de critérios técnicos-produtivos, ainda que essa disciplina também vislumbre a aproximação com esses sujeitos.

Ainda que a pesquisa de Maria Isabel Roque se volte para o contexto católico português, é sempre importante relembrar que esse não é um problema específico lusitano. No Brasil, os referenciais museais também culminaram em apropriações “descontextualizadas” das hierofanias. Se pensarmos, por exemplo, nos objetos coletados dentro do domínio da etnologia indígena, há uma grande quantidade de hierofanias, de muitas tribos distintas, que foram apropriadas de forma descontextualizada.

Por outro lado, o Brasil também apresenta práticas museais orientadas pelos “detentores” dos diferentes sistemas de crença. Se em Portugal, a matriz católica se faz consideravelmente organizada, no Brasil, um elemento interessante é, além da

igual presença da matriz católica, uma maior diversidade de matrizes. No Brasil, por exemplo, há um crescente número de museus indígenas cuja condução dos processos é feito pelos próprios representantes das diversas etnias indígenas. Além dos espaços em que os próprios representantes conduzam a representação de suas hierofanias, vislumbramos, pois, a ampliação de espaços participativos, nas instituições museais vigentes, em que os próprios sujeitos cujas hierofanias foram musealizadas, possam orientar a representação dessas.

A identificação das representações equivocadas, demanda, nesse sentido, uma constante auto crítica que se relaciona com a busca de outras metodologias de ação que se relacionam, por exemplo, com a proposta de Maria Isabel Roque:

> Por isso, a investigação prossegue no sentido de identificar e descrever os ganhos e as perdas que ocorrem durante o processo de musealização e de definir as metodologias mais adequadas a especificidade destes objectos, sem corromper o sentido do sagrado. (ROQUE, 2011, p. 129)

Lembramos, contudo, que essas metodologias não visam somente o respeito dos sujeitos ali representados, mas também um desenvolvimento ético para as próprias instituições. Os benefícios, se dariam, portanto para toda a sociedade, mesmo para aqueles que, por exemplo, não se vinculam a nenhum sistema de crença. Na medida em que cada segmento da sociedade vislumbra um espaço de escuta e respeito mútuo, a diversidade cultural se faz potencializada.

3.2 PERSPECTIVAS DE ABORDAGEM A PARTIR DAS CONCEITUAÇÕES DE PROCESSOS DE MUSEALIZAÇÃO

Teceremos, em seguida, considerações pontuais sobre a musealização de hierofanias. Para tal, retomaremos aqui as definições de *processos de musealização* de Diana Farjalla Correia Lima, de André Desvallées & Françoise Mairesse e de Marília Xavier Cury. Apesar de já citadas nesse trabalho, as citaremos novamente em seguida, pois que iremos analisá-las de forma mais sistematizada:

> 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 (LIMA, 2012, p. 45-46).

> 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*. (DESVALLÉES; MAIRESSE, 2013, p. 57-58, grifo dos autores)

> Em síntese, entende-se o termo musealização como uma série de ações sobre os objetos, quais sejam: aquisição, pesquisa, conservação, documentação e comunicação (CURY, 2005, p. 26).

Em comum, essas três definições de processo de musealização se apresentam como uma listagem de elementos. São, pois, chamados de “procedimentos” (para Lima), de “atividades” (para Desvallées e Mairesse) e de [uma] “série de ações” (para Cury). Adotaremos, no entanto, a ideia de procedimentos, pois que inclusive etimologicamente a palavra “procedimento” se relaciona com “processos”, reforçando esse caráter da musealização.

Ao analisar esses processos, os dividimos em 3 (três) tabelas – uma para cada listagem – em que os procedimentos listados são sequencialmente enumerados para melhor visualizarmos os elementos evidenciados por cada um dos autores. Em seguida, analisaremos por agrupamento de elementos entre os autores, situando como a musealização de hierofanias se relaciona com cada um desses elementos.

A primeira definição sistematizada foi a de Diana Farjalla Correia Lima (Tabela 02). Nos utilizaremos dela para explicar as demais. Sendo, pois a primeira, os elementos identificados na definição da autora receberam o 1 (hum) como primeiro dígito (1.1 seleção de bens; 1.2 Documentação/Registro) e assim por diante). Nas

duas tabelas subsequentes (Tabelas 03 e 04), adotamos uma sequência numérica progressiva de maneira a nenhum item das três tabelas deter uma mesma numeração. Se, conforme dito os itens da Tabela 02 (Diana Lima) se iniciam com o numeral 1 (hum), os das tabelas 03 e 04, começam, respectivamente, com os numerais 2 (dois) e 3 (três). Para cada elemento identificado, copiamos o respectivo fragmento de texto que justifica sua identificação. Não ocorreu na tabela relativa à autora Diana Lima, mas dois elementos poderiam ser provenientes de um mesmo fragmento de texto (como no caso dos elementos 2.1.1 a 2.1.4 da segunda tabela).

A conceituação de Lima (Tabela 02) se caracteriza por apresentar um encadeamento temporal dos procedimentos que se iniciam na seleção dos bens (item 1.1). Há um relativo peso nos procedimentos ligados à documentação, o que se faz compreensível dada a trajetória de pesquisa e atuação da autora.

Dentre as três definições, a de Lima é a única que apresenta um item em aberto (1.4 Outras intervenções [...]). Interessante observar que a autora assume que as "características específicas das categorias de e tipologias bens", bem como as normas de institucionalização permitem o desenvolvimentos de procedimentos outros. Esse item, nos permite considerar os processos de musealização como não pré-determinados e específicos de cada um dos bens. No caso das hierofanias, essas também poderia, segundo nossa proposição serem tratadas diante de suas especificidades.

Tabela 02 – Processo de musealização (LIMA, 2012, p. 45-46)

1. Diana Farjalla Correia Lima (LIMA, 2012, p. 45-46).	
Procedimentos[55]	**Fragmento de texto**
1.1 Seleção dos bens	"a seleção de bens"
1.2.1 Documentação/Registro	"a documentação realizando de imediato o registro, ou seja, a inscrição formal no regime de tutela/custódia administrativa [...] "
1.2.2 Documentação/Catalogação	"a documentação [...] e iniciando o primeiro passo da catalogação, que descreve pormenorizadamente cada item patrimonializado/ musealizado"

55 Conforme definição da autora.

1.3.1 Conservação preventiva	"o ato de assegurar a permanência (manutenção física) pela intervenção da conservação preventiva [...]"
1.3.2 Restauração	"o ato de assegurar a permanência (manutenção física) [...] pela restauração, quando necessário."
1.4 Outras intervenções [características específicas das categorias e tipologias dos bens e às normas que orientam as decisões da institucionalização]	"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"

Fonte: Elaborada pelo autor a partir de LIMA, 2012

A conceituação de Desvallées e Mairesse (Tabela 03) é baseada em duas matrizes do pensamento museológico. Do item 2.1.1 (Preservação/Aquisição) ao item 2.3 (Comunicação), a matriz utilizada é a da *Reinwardt Academie,* que propõe o modelo do PPC[56] para definição do que seriam as *funções museológicas*. Segundo esse modelo, as *funções museológicas* básicas seriam a "Preservação", a "Pesquisa" e "Comunicação", cujas inicias formariam a sigla PPC (MENSCH, 1992). É possível perceber, pois que cada elemento da sigla contém seus respectivos procedimentos na definição de Desvallées e Mairesse: Preservação (itens 2.1.1; 2.1.2; 2.1.3 e 2.1.4); Pesquisa (item 2.2); e Comunicação (item 2.3).

Os itens por nós classificados como 2.4 (Seleção), 2.5 (indexação) e 2.6 (Apresentação), por sua vez, podem ser identificados segundo a matriz de pensamento museológico vinculado ao tcheco Stránský[57]. Eis por essa razão que diferenciamos com colorações distintas os itens 2.1.1 a 2.3 (estão em branco) dos itens 2.4 a 2.6 (estão em cinza).

Tabela 03 – Processo de musealização (DESVALLÉES; MAIRESSE, 2013, p. 57-58)

[56] A sigla adotada em inglês, idioma original do texto, é PRC (Preservation-Research-Communication).

[57] Na página 18 deste trabalho, está transcrita a citação de Desvallés e Mairesse cuja menção à Stránský se faz presente. A única diferença evidente fica na substituição de "thesaurização" dessa citação por "indexação" na conceituação.

2. André Desvallées & François Mairesse (DESVALLÉES; MAIRESSE, 2013, p. 57-58)	
Atividades[58]	**Fragmento de texto**
2.1.1 Preservação/Aquisição	"um trabalho de preservação (seleção, aquisição, gestão, conservação)"
2.1.2 Preservação/Seleção	
2.1.3 Preservação/Gestão	
2.1.4 Preservação/Conservação	
2.2 Pesquisa/Catalogação	"[um trabalho] de pesquisa (e, portanto, de catalogação)"
2.3 Comunicação	"[um trabalho] e de comunicação (por meio da exposição, das publicações, etc.)"
2.4 Seleção	"ou, segundo outro ponto de vista, das atividades ligadas à seleção, à indexação e à apresentação daquilo que se tornou *musealia*"
2.5 Indexação	
2.6 Apresentação	

Fonte: Elaborada pelo autor a partir de DESVALLÉES; MAIRESSE, 2013

A conceituação de Cury (Tabela 04), por sua vez, se configura como a mais sintética dentre as três. Marília Xavier Cury, em seu livro no qual essa definição se apresenta trata a respeito da comunicação e a partir desse último item (3.5) que Cury irá desencadear sua argumentação.

Embora não exatamente igual, podemos encontrar algumas semelhanças entre a conceituação de Cury e a de Desvallées e Mairesse. A principal diferença que justifica sua escolha por nossa parte, é a separação da documentação (item 3.4) enquanto categoria específica. Se consideramos os tópicos que compõem a documentação nos dias de hoje, encontraríamos em Desvallées e Mairesse uma divisão entre as áreas da preservação e a da pesquisa. A documentação, enquanto categoria autônoma, ainda que dividida em duas partes, também aparece na conceituação de Lima (itens 1.2.1 e 1.1.1, respectivamente).

A conceituação de Cury, de certo modo, também apresenta elementos que se afinizam com o PPC, pois que dos cinco itens identificados por Marília Xavier Cury, 2 são exatamente iguais ao do PPC (3.2 – Pesquisa e 3.5 – Comunicação). O único elemento que não estaria *stricto sensu* contemplado (a Preservação, primeiro "P" da sigla PPC) teria, na conceituação de Cury, um elemento análogo que seria a

[58] Conforme definição dos autores.

Conservação (item 3.3). Desse modo, também poderíamos concluir que tal conceituação de Cury também teria o modelo do PPC como referencial; e que a esse modelo tenha adicionado os itens 3.1(Aquisição) e 3.4 (Documentação).

Tabela 04 – Processo de musealização (CURY, 2005, p. 26)

3. Marília Xavier Cury (CURY, 2005, p. 26)	
Série de ações[59]	**Fragmento de texto**
3.1 Aquisição	"Em síntese, entende-se o termo musealização como uma série de ações sobre os objetos, quais sejam: aquisição, pesquisa, conservação, documentação e comunicação"
3.2 Pesquisa	
3.3 Conservação	
3.4 Documentação	
3.5 Comunicação	

Fonte: Elaborada pelo autor a partir de CURY, 2005

Passemos agora, para a análise de como os procedimentos dos processos de musealização podem se relacionar com as hierofanias. Para tal, iremos criar cinco agrupamentos entre os itens dos autores, são eles: a) aquisição/seleção; b) documentação; c) pesquisa; d) preservação; e) comunicação. Como toda categorização, essa também se faz arbitrária, mas tem o sentido apenas de facilitar nossa análise e foi pensada a partir da própria divisão feita pelas conceituações desses autores. Não pensamos cada um dos grupos de forma isolada e muitos de nossos exemplos abaixo poderiam estar em outro grupo que não esse que se encontra.

3.2.1 Aquisição/Seleção

Se adotássemos critérios cronológicos, os primeiros itens que poderíamos analisar seriam 1.1 (Seleção dos bens), 2.1.1 (Preservação/Aquisição), 2.1.2 (Preservação/Seleção), 2.4 (Seleção) e 3.1 (Aquisição). Todos esses itens se relacionam com a "entrada" dos bens na instituição museal. Dentre os termos identificado, dois se destacam: seleção e aquisição. Poderíamos diferenciá-los de

[59] Conforme definição da autora.

maneira a entender a seleção como os critérios de valor atribuídos aos bens, e a aquisição como o processo de "entrada" desse bem se daria na instituição museal.

A seleção se relaciona, na nossa opinião, diretamente com a musealidade. Para uma instituição conceber um processo de musealização perante determinado bem, em detrimento, é possível dizer que há a instauração de um regime de excepcionalidade. Selecionar implica epistemologicamente em escolher algo dentre um conjunto de escolhas possíveis.

Em relação a hierofanias, a primeira questão que se coloca seria: quem está selecionando? Seriam, pois, os sujeitos que estabelecem experiências religiosas com essas hierofanias ou as instituições museais? Como estamos aqui buscando dialogar como os sujeitos envolvidos na realização dos processos de musealização, entendemos que essas duas perguntas atentam para o "juízo de valor"[60] empregado na questão da seleção. Não defendemos aqui que as instituições não atribuam juízos de valores para com as hierofanias dos diferentes sujeitos, pois que isso seria epistemologicamente impossível, já que musealizar é atribuir valor. Gostaríamos aqui apenas atentar que ao atribuirmos valores à hierofanias alheias, existe uma implicação ética nesse processo.

Se há uma implicação ética em selecionar, há uma implicação ainda maior em adquirir uma hierofania. A aquisição, em relação à seleção, representa a consolidação e a institucionalização do processo de musealização. Na maioria dos casos, adquirir significa, inclusive uma transposição espacial das hierofanias. Sendo assim, quais as implicações que a transposição social daquela hierofania implica? Essa transposição poder interferir na prática religiosa de algum sujeito? Se sim, haveria a possibilidade de musealizar sem alterar essa relação espacial da hierofania?

Lembremos aqui que as hierofanias – enquanto manifestação do sagrado – apresentam um caráter dialógico com outros elementos. Por vezes, aquela hierofania só se configura enquanto hierofania quando situada em determinado. Recorramos as proposições de Mircea Eliade para entender essa relação espacial:

> Para o homem religioso, o espaço não ê homogêneo: o espaço apresenta roturas, quebras; há porções de espaço qualitativamente diferentes das outras. "Não te aproximes daqui, disse o Senhor a Moisés; tira as sandálias de teus pés, porque o lugar onde te encontras é uma terra santa." (Êxodo, 3: 5) Há, portanto, um espaço sagrado, e

60 *C.f* DIANA, 2013.

> por conseqüência “forte”, significativo, e há outros espaços não sagrados, e por conseqüência sem estrutura nem consistência, em suma, amorfos. Mais ainda: para o homem religioso essa não-homogeneidade espacial traduz-se pela experiência de uma oposição entre o espaço sagrado – o único que é real, que existe realmente – e todo o resto, a extensão informe, que o cerca. (ELIADE, 2010, p. 25)

Por outras vezes, a aquisição significa a transferência de propriedade de um determinado sujeito ou grupo para uma instituição. Outras hierofanias só se configuram como tal ou quando em posse de alguma pessoa específica, como um sacerdote ou pajé, por exemplo. Essa transferência de propriedade pode também interferir na experiência religiosa. O *Código de Ética do ICOM para Museus*, conforme citamos no primeiro capítulo tem uma recomendação específica para esse aspecto e que achamos que deve ser novamente citada para enfatizar essa questão:

> *2.5 Materiais culturais “sensíveis” ou que podem ferir sensibilidades*
> Os acervos de remanescentes humanos e de material de caráter sagrado devem ser adquiridos somente se puderem ser conservados em segurança e tratados com respeito. Isto deve ser feito de acordo com normas profissionais, resguardando, quando conhecidos, os interesses e crenças da comunidade ou dos grupos religiosos ou étnicos dos quais os objetos se originaram. (ICOM, 2011, p.20)

Uma alternativa para as instituições, quando possível, é adquirir – no sentido jurídico e até mesmo físico – de forma a dialogar com os sujeitos para criar possíveis meios de fruição que perpetuem a experiência religiosa. É o caso, por exemplo, dos bens litúrgicos do município de Paraty/RJ que são tombados pelo patrimônio histórico e que compõem o acervo do Museu de Arte Sacra de Paraty, instituição vinculada ao Instituto Brasileiro de Museus (Ibram). Em determinada festividade religiosa, a Festa do Divino Espírito Santo de Paraty, em que o a altar é transferido para a casa do festeiro, há a cessão provisória desses bens musealizados para integrar esse altar. Esse é um exemplo de um uso que consegue conciliar tanto a tutela dos bens por parte das instituições, como perpetuar as relações desses bens enquanto hierofanias.

Quanto a seleção e a aquisição ainda, é importante pontuar que essas deveriam ser orientadas pelas políticas de aquisição das instituições – naquelas instituições em que há uma política sistematizada. Uma política de aquisição é importante, pois define os critérios de relevância dos bens a serem adquiridos pela instituição. Tal política, deveria levar em consideração inclusive, a capacidade da própria instituição de salvaguardar cada um dos bens. Em se tratando de hierofanias

– cuja problemática já evidenciamos aqui – acreditamos que uma aquisição só faz sentido quando aquela hierofania se relaciona com a temática da instituição e quando essa tem total condições de garantir a integridade (física e simbólica) desse bem. Infelizmente, há muitas instituições que, no intuito de fazerem crescer sua coleção, acabam acumulando bens que pouco ou nada se relacionam com a temática da instituição e que poderiam, especialmente no caso das hierofanias, manter fora da instituição sua circularidade simbólica

3.2.2 Documentação

Evidenciada por Lima nos itens 1.2.1 (Documentação/Registro) e 1.2.2 (Documentação/Catalogação), por Desvallées e Mairesse no itens 2.1.3 (Preservação/Gestão), 2.2 (Pesquisa/Catalogação) e 2.5 (Indexação) e por Cury no item 3.4 (Documentação), a documentação representa um dos aspectos mais importantes de nossa análise.

Primeiramente, apesar, de termos a relacioná-la diretamente com apenas alguns dos itens das conceituações dos autores, acreditamos que a documentação perpassa – ou poderia – perpassar todas as atividades dos museus, e, consequentemente, todos os procedimentos dos processos de musealização.

Entendemos documentação a partir das definições de Helena Dodd Ferrez:

> A documentação de acervos museológicos é o conjunto de informações sobre cada um dos seus itens e, por conseguinte, a representação destes por meio da palavra e da imagem (fotografia). Ao mesmo tempo, é um sistema de recuperação de informação capaz de transformar, como anteriormente visto, as coleções dos museus de fontes de informações em fontes de pesquisa científica ou em instrumentos de transmissão de conhecimento. (FERREZ, 1994, p. 65)

Conciliando a definição de Ferrez e os procedimentos evidenciados pelos autores em suas conceituações, poderíamos que a documentação se estender por muitos dos processos de musealização, mas ela pode ser dividida em ações pontuais, tais como o registro, a catalogação e a indexação, apenas para citar procedimentos nominalmente listados pelos autores. E, ainda, que tivéssemos situado a seleção/aquisição como cronologicamente anterior, a documentação se instauraria junto com essa primeira etapa. Isso por que a documentação deveria se iniciar mesmo

antes do bem “adentrar”[61] à instituição. Os critérios de seleção e as ações necessárias para adquirir os bens, por exemplo, também deveriam estar devidamente documentadas pelas instituições. Inclusive, caso o bem venha a ser descartado ou alienado, esses processos também deveriam conter em suportes documentais

Ao falar do histórico do bem que abrange desde antes da “entrada” até depois de sua “saída”, estamos nos reportando ao conceito de biografia dos objetos[62]. Segundo essa perspectiva, as coisas possuem uma “vida social” que fazem parte de sua história, de sua biografia. Se transplantarmos esse conceito para as hierofanias musealizadas, poderíamos assumir que essas também possuem essa biografia que compreendem todo o período em que estiveram nessa inseridas nessa “vida social”, o que significa considerar o período anterior a musealização e também a biografia dentro da instituição. A documentação auxiliaria, pois, a servir como suporte para registro dessa biografia. No contexto interno das instituições, isso significaria considerar desde o modo como a hierofania foi adquirida e a quem ela pertencia, até a localização dentro dessa hierofania na instituição, passando ainda pelas exposições (dentro e fora da instituição) em que ela se fez presente, os possíveis empréstimos, as possíveis intervenções de conservação e restauração, aos produtos educativos que dela se utilizaram, as fotografias e os registros audiovisuais que dela foram feitos etc. Ou seja, qualquer bem musealizado – e não apenas as hierofanias – deveria ter sua documentação bem estruturada de forma a atender as demandas geradas pelo público dos museus, incluindo então, os sujeitos que detém experiências religiosas com determinadas hierofanias.

O item analisado 2.13 (Preservação/Gestão) poderia não está categorizado aqui junto à documentação – este também foi caracterizado junto à preservação – mas, na medida que a documentação se configura por uma gama de processos amplos e complementares, resolvemos colocara a preservação/gestão junto a documentação para enfatizar que sem um sistema estruturado de documentação, a gestão fica inviabilizada. A gestão implica desde a localização e o histórico do bem, até a sua segurança e integridade física, contemplando ainda questões como o seguro desses bens e os registros de empréstimo. Sendo assim, só há eficiência em gestão quando há uma documentação que possa subsidiá-la.

---

[61] A ideia não é restrita a um deslocamento físico, mas jurídico de entrada nos domínios da instituição.

[62] Ver APPADURAI, 2008 e KOPYTOFF, 2008.

Conforme a citação de Ferrez, a documentação também é um “sistema de recuperação de informação”. Recuperação essa, tanto para uso interno da instituição por meio de seus colaboradores, quanto para o público com o qual a instituição se relaciona. Nesse sentido, como subsidiária da interface entre a instituição e a sociedade, a documentação exerce um importante papel que permite aos sujeitos cujas hierofanias se fazem presentes nas instituições manter um vínculo (informacional, mas também simbólico) com suas hierofanias. É preciso conceber que se alguém mantém um vínculo cosmológico com determinada hierofania que está musealizada, este sujeito merece ter acesso ao maior contingente de informações possíveis sobre essa hierofania.

No contexto das hierofanias ainda, outra consideração se faz importante para com a documentação: Em que medida os sujeitos participam, em museus, na elaboração da documentação referente a suas experiências com hierofanias? Quando não há uma política de escuta que vislumbre a criação de mecanismos participativos de produção e armazenamento de informações, instauram-se dois problemas: um déficit informacional e possíveis distorções interpretativas daqueles que conduzem o processo de documentação. Uma alternativa que atualmente vem sendo aplicada, por exemplo, para amenizar esses problemas é a folksonomia[63], metodologia que permite a participação de forma virtual na geração de conteúdo informacional para um determinado sistema de informações museológicas. Sua metodologia participativa pode permitir uma relativa horizontalização do processo de atribuição de valores.

3.2.3 Preservação

A preservação pode ser identificada na conceituação de Diana Lima (2012) especificamente nos itens 1.3.1 (Conservação preventiva) e 1.3.2 (Restauração). No entanto, a autora assume uma “ideia ampla da Preservação”[64]. Nesse sentido, conforme compreendemos sua afirmativa, todo o *processo de musealização* se dá mediante uma ideia ampla de preservação[65].

---

63 Ver BRANDT; MEDEIROS, 2010.

64 LIMA, 2012, p. 45.

65 Sobre esse sentido amplo de preservação, podemos melhor descrevê-lo segundo Elizabete Mendonça: “Segundo Cassares (2000), Preservação é um conjunto de medidas e estratégias de ordem administrativa, política e operacional que contribui direta ou indiretamente para a manutenção da integridade material da referência cultural. Cabe destacar que este conjunto de medida e estratégias também contribui direta ou indiretamente para a potencialidade informacional sobre a referência

Na conceituação de André Desvallées & François Mairesse (2013), por sua vez, o sentido de preservação pode ser identificado nos itens 2.1.1 (Preservação/Aquisição), 2.1.2 (Preservação/Seleção), 2.1.3 (Preservação/Gestão) e 2.1.4 (Preservação/Conservação) enquanto na conceituação de Marília Xavier Cury (2005) poderíamos identificar no item 3.3 (Conservação).

Entre os autores, há algumas diferenças de abordagem. Enquanto Lima, após considerar a preservação em sentido amplo, se volta para a conservação preventiva e para a restauração, Desvallés & Mairesse se voltam para os procedimentos da aquisição, da seleção, da gestão e da conservação, tendo nesse último a companhia de Marília Xavier Cury. Uma possibilidade de compreensão dessa variabilidade se faz inclusive, pelo próprio caráter amplo de preservação apresentando por Lima. Sendo, pois a preservação um "conjunto de medidas e estratégias de ordem administrativa, política e operacional" (MENDONÇA, 2015, p. 91) ela compreenderia várias acepções, desde os itens enfatizados aqui até a própria documentação. É nessa aproximação que podemos ligar a gestão, pois essa se configura como uma medida preservacionista, mas demanda o uso da documentação.

Em relação às hierofanias, a preservação – em sentido amplo e específicos enfatizados pelos autores – se configura como mecanismo que garante a integridade (física, informacional e simbólica) das hierofanias presentes nas instituições museais. Uma vez musealizada, a instituição passa a ser responsável – inclusive juridicamente – por essa integridade das hierofanias. Desse modo, enquanto procedimento (ou conjunto de procedimentos) dos processos de musealização, a preservação pode possibilitar uma maior durabilidade nas relações dos sujeitos com os bens musealizados, incluindo, pois as hierofanias.

Passemos, em seguida, para dois dos procedimentos específicos: a conservação (preventiva) e a restauração. Quanto a conservação – e a conservação preventiva – essa se constitui como um conjunto de intervenções nos bens musealizados que vislumbram a perduração de sua integridade (especialmente a integridade física). No âmbito das hierofanias, poderíamos citar a atenção aos processos de transporte, acondicionamento e exposição; o controle ambiental; a higienização (física e química) e, em certa medida, até a segurança (dos bens, das

---

cultural. Reuni teoria e prática, consciência política individual e/ou coletiva, particular e/ou institucional. Visa proteger e salvaguardar, focando hoje nas perguntas porquê e para quem preservar." (MENDONÇA, 2015, p. 91)

edificações e das pessoas). Medidas de conservação possibilitariam, em teoria, uma continuidade das relações hierofânicas, pois que possibilitariam, por exemplo, uma maior durabilidade dos bens, a manutenção de suas características físico-químicas (incluindo a forma e a cor).

Em relação a restauração (item 1.3.2 de Lima), essa representa, em relação a conservação, como um processo mais invasivo. Sendo, pois, em teoria mais invasivo, demandaria mais cuidados perante as hierofanias musealizadas. Se, por um lado a restauração pode restituir esteticamente a aparência de alguns bens de maneira a potencializar sua potência hierofânica, por outro, na mesma proporção, o processo da restauração pode "descaracterizar" a hierofania, culminando com diminuição de ser caráter hierofânico. Nesse sentido, podemos tecer dois aconselhamentos: primeiramente, o ideal é que as instituições possam potencializar suas ações de conservação para assim não demandar a intervenção de restauradores; em seguida, quando um processo restaurativo de uma hierofania for demandado, uma alternativa é consultar os sujeitos que estabelecem relações religiosas com essas hierofanias para que possam, na medida do possível, aconselhar e acompanhar esse delicado processo.

3.2.4 Pesquisa

A categoria da pesquisa pode ser mais facilmente identificada em Desvallées e Mairesse (item 2.2 Pesquisa/Catalogação) e em Cury (item 3.2 Pesquisa).

Uma estrutura de pesquisa bem consolidada em uma instituição museal pode contribuir e dar suporte a muitos dos procedimentos aqui listados. Conforme dissemos, no entanto, esta precisa ser alimentada por um sistema de documentação organizado que atenda aos fins propostos pela instituição.

Em relação às hierofanias, ao longo deste trabalho de pesquisa, pudemos observar a heterogeneidade das hierofanias. Diante de tal, nos recorremos a um instrumento de pesquisa publicado (Dossiê do Ofício das Baianas de Acarajé) para compreender as relações que essas hierofanias podem suscitar. O exemplo nos atenta o quanto um trabalho de pesquisa pode nutrir um sistema de documentação, seja essa pesquisa aplicada no contexto de uma referência cultural, seja em um sentido hipotético mais restrito: como em um objeto ritual, por exemplo.

A pesquisa, então, nas instituições museais contribuem diretamente para a diminuição das distorções interpretativas e de representação. Entre as perguntas que a pesquisa pode vislumbrar a responder no âmbito das hierofanias estão questões como: Aquele determinado bem é uma hierofania? Quem são os sujeitos com os quais essa hierofania se relaciona? Existem outras vinculações religiosas com as quais essa hierofania dialoga[66]? As representações[67] feitas por parte da instituição são coerentes com os sistemas de crenças desses sujeitos? Será que eles gostariam de ser representados desse modo?

Uma vez que cada hierofania pode ser apropriada de maneira diferente, é tão-somente mediante uma preocupação empática para com os sujeitos cujas hierofanias estão ou estarão musealizadas nas diferentes instituições que podemos entender a especificidade dessa hierofania. E, o meio pelo qual, podemos nos aproximar desses sujeitos é mediante a pesquisa, seja diretamente com esses sujeitos por meio de entrevistas e trabalho de campo, seja por meio de consulta à referências bibliográficas, iconográficas e audiovisuais, sejam inclusive por meio de pesquisas que podem até partir dos bens musealizados, mas que vislumbrem a centralidade dos sujeitos e de suas cosmologias.

3.2.5 Comunicação

A comunicação, enquanto categoria encontrada nas conceituações analisadas, pôde ser identificada mais diretamente em Desvallées e Mairesse nos itens 2.3 (Comunicação) – assim como a designação de Mensch (1994) no sistema PPC – e no item 2.6 (Apresentação) – cuja vinculação remente a Stránský.

Em Lima (2012), apesar de não evidenciarmos uma categoria da comunicação em sua conceituação, podemos considerar que ao abrir interpretativamente sua conceituação naquilo que enumeramos como 1.4 (Outras intervenções), permite inferir que há outros procedimentos presentes no processo de musealização. Embora o texto não aponte diretamente para o sentido da comunicação, sua observação quanto a especificidade das tipologias se faz consideravelmente relevante nesse domínio da

---

66 Estamos nos referindo a hierofanias que suscitam relações multi-matrizes, tais como o acarajé e Iansã/Santa Bárbara, conforme análise feita em nosso segundo capítulo.

67 Ver KERSTEN; BONIN, 2004.

comunicação, pois se as outras categorias podem apresentar problemas internos nas instituições museais, a comunicação pode representar a “parte visível” de muitos dos problemas apontados nos itens anteriores. Queremos dizer, com isso, que os déficits conceituais e práticos enfrentados nos itens anteriores somados a diversidade de tipologias e as especificidades que elas demandam no processo de musealização, podem, na etapa da comunicação, tornar-se visíveis.

Marília Xavier Cury, na qual identificamos o item 3.5 (Comunicação) que é compartilhado por Desvallées & Mairesse (2013) e por Mensch (1994), dedicou parte de sua produção teórica justamente ao domínio da comunicação. Dentro da esfera museal, a comunicação compreende algumas ações, tais como “as exposições e as publicações etc.” (DESVALLÉES; MAIRESSE, 2013, p. 58).]

Nesse procedimento da comunicação também se apresenta como um elemento desafiador na relação com as hierofanias. Mais especificamente abordando as exposições de objetos litúrgico, Maria Isabel Roque dedica grande parte de sua argumentação e aponta que:

> Outro factor para a reconstituição do contexto litúrgico é o aparato museógrafo. A museologia tradicional opta pela exposição em vitrinas, obrigatória na maioria dos casos por questões de conservação e segurança. Aqui, o conceito de descontextualização é reforçado, no sentido em que o equipamento expositivo, formado por armários, plintos e painéis, funciona como pano de fundo para destacar os aspectos materiais e formais dos objectos. Para compensar este efeito, o programa museológico passou a incluir elementos gráficos que apresentam e ilustram a função dos espaços e objetos musealizados [...] (ROQUE, 2011, p. 141)

O incômodo denotado da argumentação de Roque identifica um dos principais problemas no domínio da comunicação de hierofanias: a descontextualização. A descontextualização, para as hierofanias, se configura como um problema duplo: além de representar o bem musealizado em si de maneira incoerente, acaba permitindo uma representação incoerente da religiosidade ou do sistema de crença ao qual essa hierofania se vincula. No campo das representações sociais, as representações incoerentes podem dilatar as diferenças religiosas entre as pessoas, provocando, assim conceitos errados à cerca das outras religiosidades.

No entanto, conforme dito anteriormente, a problemática pode não ser específica da linguagem museográfica, mas sim pode ser consequência de uma documentação ou pesquisa que apresentou deficiências em sua condução.

Porém, é preciso considerar que uma comunicação completamente assertiva – assim como uma pesquisa ou uma documentação – só se configura no plano utópico, E, sendo pois utopia, pode ser entendido em dois sentidos opostos e complementares: como algo inatingível, mas também como um objetivo a se alcançar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Durante o presente trabalho nos propusemos a pesquisar os processos de musealização de hierofanias. Entendemos, pois, que essa temática apresenta a uma interface profícua com a prática museal e com o pensamento museológico.

Partimos, pois, de uma postura empática dentro do campo da museologia que visava a interlocução como uma maior número possível experiências religiosas e sistemas de crenças, de modo a não hierarquizá-los nem negligenciar algumas cosmologias.

Para tal, analisamos em nosso primeiro capítulo os conceitos de *processos de musealização*, *referências culturais* e *hierofanias*, sempre que possível buscando a interlocução com nossa temática principal – a musealização de hierofanias – e com o campo da museologia.

Em nosso segundo capítulo, afim de dimensionar o maior contingente de relações que podem ser estabelecidas com as diversas hierofanias, nos propusemos a analisar o Dossiê do Ofício das Baianas de Acarajé que compõe o Programa Nacional de Patrimônio Imaterial. Nossa análise buscou identificar a diversidade e a heterogeneidade das hierofanias presentes no documento, para então assumir que, perante a temática da musealização de hierofanias, se faz necessária uma prática que busque considerar cada hierofania a partir de sua especificidade.

No terceiro capítulo, buscamos inter-relacionar os conceitos analisados nos capítulos anteriores de modo a identificar, nos vários procedimentos que compõem os processos de musealização, perspectivas de abordagem para com a musealização de hierofanias.

Realizado o nosso trabalho, retomemos, pois nossa questão-problema: Como os processos de musealização, no que concerne às referências culturais relacionadas à experiências religiosas, podem atender à diversidade das práticas religiosas, das produções simbólicas, de cosmologias individuais e as múltiplas (re)apropriações dessas referências culturais?

Buscando responder, mas não encerrar essa temática, entendemos que os processos de musealização, quando voltados para hierofanias, precisam considerar cada uma dessas hierofanias a partir de sua especificidade. Diante da multiplicidade de hierofanias possíveis, não acreditaríamos que uma metodologia única poderia dar

conta de atender à diversidade das práticas religiosas, das produções simbólicas, de cosmologias individuais e as múltiplas (re)apropriações dessas referências culturais.

Ademais, consideramos de extrema importância os procedimentos sistemáticos de pesquisa e documentação nas instituições museais para assim subsidiar a atuação dos sujeitos envolvidos com os processos de musealização de hierofanias. A pesquisa e a documentação – aliada a uma postura ética que se preocupe com os sujeitos cujas hierofanias estão presentes nas instituições museais – podem reduzir as distorções interpretativas e a descontextualização dessas hierofanias no âmbito dos sistemas de crenças e religiosidades ao qual se vinculam.

Consideramos, ainda, que outra forma de atenuar as interferências geradas pelas instituições museais para com as experiências religiosas, é, cada vez mais, propor aproximações entre as instituições e a sociedade, contemplando, inclusive a criação de esferas participativas nas quais os próprios sujeitos possam orientam as representações de suas hierofanias.

Sabemos, contudo, que os desafios estão postos e são inerentes aos processos de musealização. Contudo, acreditamos que ao mantermos uma postura empática e que busque a alteridade, podemos juntos, buscar ações e ideias que amenizem esses desafios.

REFERÊNCIAS

ALVES, Vânia Maria Siqueira; SCHEINER, Teresa Cristina. Museu, musealidade e musealização: termos em construção e expansão. In: **ICOFOM LAM 2012** : termos e conceitos da museologia : museu inclusivo : interculturalidade e patrimônio integral : documento de trabalho do 21º Encontro Regional. Organização Tereza C. M. Scheiner, Marcus Granato, Maria Amélia G. de Souza Reis, Gladys Barrios Ambrocy. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro: Museu de Astronomia e Ciências Afins, 2012, p. 99-111.

APPADURAI, Arjun. Mercadorias e a política de valor. In: _____. **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural.** Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008, p. 15-88.

ARANTES, Antônio Augusto. "Patrimônio Imaterial e Referências Culturais*"*. **Revista Tempo Brasileiro.** Patrimônio Imaterial, n. 147, Rio de Janeiro: ed. Tempo Brasileiro, out.-dez., 2001.

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. Disponível em: <http://ppg-pmus.mast.br/dissertacoes/dissertacao_anaildo_baracal.pdf.> Acesso em: 25 maio 2016.

BORGES, Jorge Luis. **Obras completas**. 1923-1972. 14 ed. Buenos Aires: Emecé Editores, 1984.

BRANDT, Mariana; MEDEIROS, Marisa Brascher Basílio. Folksonomia: esquema de representação do conhecimento?. In: **Transinformação**, v. 22, p. 111-122, 2010. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/tinf/v22n2/a02v22n2.pdf>. Acesso em: 25 maio 2016

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil de 1988**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao.htmBRASIL>. Acesso em: 25 maio 2016.

BRASIL. **Decreto Nº 3.551, de 4 de agosto de 2000**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/D3551.htm>. Acesso em: 25 maio 2016.

BRASIL. **Decreto-Lei Nº 25, de 30 de novembro de 1937**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto-lei/Del0025.htm>. Acesso em: 25 maio 2016.

BRASIL. **Lei Nº 11.904, de 14 de Janeiro de 2009**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2009/Lei/L11904.htm>. Acesso em: 25 maio 2016.

COELHO, Teixeira. **Dicionário crítico de política cultural: cultura e imaginário.** São Paulo: Iluminuras, 2012.

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

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

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. Disponível em: <http://icom.museum/fileadmin/user_upload/pdf/Key_Concepts_of_Museology/Conceitos-ChavedeMuseologia_pt.pdf>. Acesso em: 25 maio 2016.

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 D. Documentação museológica: teoria para uma boa prática. In: IPHAN. **Estudos Museológicos.** Rio de Janeiro: IPHAN, 1994. p. 65-74 (Cadernos de Ensaios 2).

FONSECA, Maria Cecília Londres. **Referências culturais: base para novas políticas de patrimônio.** In: 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.

HAESBAERT, Rogério. **Dos múltiplos territórios à multiterritorialidade**. Conferência. Porto Alegre: 2004. Disponível em: <http://www.ufrgs.br/petgea/Artigo/rh.pdf>. Acesso em: 25 maio 2016.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. 11. ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HARPER, Douglas. **Online Etymology Dictionary.** Disponível em: <http://www.etymonline.com/ >. Acesso em: 25 maio 2016.

IBGE. **População presente e residente.** 2016a. Disponível em: <http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=CD90>. Acesso em: 25 maio 2016.

IBGE. **População por religião (população presente e residente).** 2016b. Disponível em: <http://seriesestatisticas.ibge.gov.br/series.aspx?vcodigo=POP60>. Acesso em: 25 maio 2016.

ICOM. **Código de Ética do ICOM para Museus:** versão lusófona. Rio de Janeiro: IOERJ, 2011.

IPHAN. Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular. **Tesauro de folclore e cultura popular brasileira.** 2004. Disponível em: <http://www.cnfcp.gov.br/tesauro/>. Acesso em: 25 maio 2016.

IPHAN. **Certidão de Patrimônio Imaterial.** 2004b. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/BaianasdeAcarajeCertidao.pdf>. Acesso em: 05 junho 2016.

IPHAN. **Manual de aplicação do Inventário Nacional de Referências Culturais.** Brasília: IPHAN, 2000.

IPHAN. **Ofício das baianas de acarajé.** Dossiê Iphan; 6. Brasília, DF: Iphan, 2007a. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Dossie_oficio_baianas_acaraje.pdf>. Acesso em: 05 junho 2016.

IPHAN. **Sítio oficial do IPHAN.** 2016. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/>. Acesso em: 05 junho 2016.

KERSTEN, Márcia Scholz de Andrade; BONIN, Anamaria Aimoré. Para pensar os museus, ou "quem deve controlar a representação do significado dos outros?". In: **MUSAS – Revista Brasileira de Museus e Museologia**, n. 3, 2007. Rio de Janeiro: Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional, Departamento de Museus e Centros Culturais, 2004, pp. 117-129.

KOPYTOFF, Igor. A biografia cultural das coisas: a mercantilização como processo. In: APPADURAI, Arjun.. **A vida social das coisas: as mercadorias sob uma perspectiva cultural.** Niterói: Editora da Universidade Federal Fluminense, 2008, , p. 89-142.

LIMA, Diana Farjalla Correia. Herança cultural (re)interpretada ou a memória social e a instituição museu: releitura e reflexões. **Revista Museologia e Patrimônio**, Rio de Janeiro, v. 1, n. 1, 2008, p. 33-43. Disponível em: <http://revistamuseologiaepatrimonio.mast.br/index.php/ppgpmus/article/view/%204/2>. Acesso em: 25 maio 2016.

LIMA, Diana Farjalla Correia. Musealização: um juízo/uma atitude do campo da museologia integrando musealidade e museália. In: **Ciência da Informação**, Brasilia, DF, v. 42 n. 3, p.379-398, set./dez., 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: 25 maio 2016.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 1990.

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. Disponível em: <https://repositorio.uam.es/bitstream/handle/10486/11607/57448_16.pdf?sequence=>. Acesso em: 25 maio 2016.

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**, Brasília, Vol. 4, 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.

van Mensch, Peter, 1992. **Towards a Methodology of Museology**, Universidade de Zagreb, Faculdade de Filosofia, tese de doutoramento.

NEGRÃO, Lísias Nogueira. Nem “jardim encantado”, nem “clube dos intelectuais desencantados”. In: **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 20, nº 59, 2005, p. 23-36.

ORRICO, Evelyn Goyannes Dill; RIBEIRO, Leila Beatriz. A guerra do fogo: a linguagem como artefato. **ARTEFACTUM:** Revista de estudos em Linguagens e tecnologia. Ano VII, n. 2, 2015. Disponível em: http://artefactum.rafrom.com.br/index.php?journal=artefactum&page=article&op=view&path%5B%5D=767. Acesso em: 25 maio 2016.

PIERUCCI, Antonio Flavio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo, Editora 34, 2003.

PIERUCCI, Antonio Flavio. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: **Novos Estudos CEBRAP**, n. 49, 1997, p. 99-117.

ROQUE, Maria Isabel. A exposição do sagrado no museu. In: **Comunicacao & Cultura**, n. 11, 2011, pp. 129-146

SCHEINER, Teresa Cristina. Repensando o Museu Integral: do conceito às práticas In: **Boletim do Museu Paraense Emílio Goeldi.** Ciências Humanas, Belém, v. 7, n. 1, p. 15-30, jan.-abr. 2012.

UNESCO. **Convenção para a proteção do patrimônio mundial, cultural e natural**. Paris, 1972. Disponível em: <http://whc.unesco.org/archive/convention-pt.pdf>. Acesso em: 25 maio 2016.

UNESCO. **Convenção para a Salvaguarda do Património Cultural Imaterial.** Paris: UNESCO, 2003. Disponível em <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Recomendacao%20Paris%202003.pdf> Acesso em: 25 maio 2016

WESSINGER, Catherine. New religious movements: an overview. In: JONES, Lindsey (ed.). **Encyclopedia of religion.** 2 ed. Farmington Hills, MI: Macmillan Reference USA, 2005, p. 6513-6520.

WILLAIME, Jean-Paul. **Sociologia das religiões.** São Paulo: Editora Unesp, 2012.

ANEXO A: DECRETO Nº 3.551, DE 4 DE AGOSTO DE 2000

Institui o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro, cria o Programa Nacional do Patrimônio Imaterial e dá outras providências.

O PRESIDENTE DA REPÚBLICA, no uso da atribuição que lhe confere o art. 84, inciso IV, e tendo em vista o disposto no art. 14 da Lei nº 9.649, de 27 de maio de 1998,

D E C R E T A :

Art. 1º Fica instituído o Registro de Bens Culturais de Natureza Imaterial que constituem patrimônio cultural brasileiro.

§ 1º Esse registro se fará em um dos seguintes livros:

I - Livro de Registro dos Saberes, onde serão inscritos conhecimentos e modos de fazer enraizados no cotidiano das comunidades;

II - Livro de Registro das Celebrações, onde serão inscritos rituais e festas que marcam a vivência coletiva do trabalho, da religiosidade, do entretenimento e de outras práticas da vida social;

III - Livro de Registro das Formas de Expressão, onde serão inscritas manifestações literárias, musicais, plásticas, cênicas e lúdicas;

IV - Livro de Registro dos Lugares, onde serão inscritos mercados, feiras, santuários, praças e demais espaços onde se concentram e reproduzem práticas culturais coletivas.

§ 2º A inscrição num dos livros de registro terá sempre como referência a continuidade histórica do bem e sua relevância nacional para a memória, a identidade e a formação da sociedade brasileira.

§ 3º Outros livros de registro poderão ser abertos para a inscrição de bens culturais de natureza imaterial que constituam patrimônio cultural brasileiro e não se enquadrem nos livros definidos no parágrafo primeiro deste artigo.

Art. 2º São partes legítimas para provocar a instauração do processo de registro:

I - o Ministro de Estado da Cultura;

II - instituições vinculadas ao Ministério da Cultura;

III - Secretarias de Estado, de Município e do Distrito Federal;

IV - sociedades ou associações civis.

Art. 3º As propostas para registro, acompanhadas de sua documentação técnica, serão dirigidas ao Presidente do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional - IPHAN, que as submeterá ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural.

§ 1º A instrução dos processos de registro será supervisionada pelo IPHAN.

§ 2º A instrução constará de descrição pormenorizada do bem a ser registrado, acompanhada da documentação correspondente, e deverá mencionar todos os elementos que lhe sejam culturalmente relevantes.

§ 3º A instrução dos processos poderá ser feita por outros órgãos do Ministério da Cultura, pelas unidades do IPHAN ou por entidade, pública ou privada, que detenha conhecimentos específicos sobre a matéria, nos termos do regulamento a ser expedido pelo Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural.

§ 4º Ultimada a instrução, o IPHAN emitirá parecer acerca da proposta de registro e enviará o processo ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, para deliberação.

§ 5º O parecer de que trata o parágrafo anterior será publicado no Diário Oficial da União, para eventuais manifestações sobre o registro, que deverão ser apresentadas ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural no prazo de até trinta dias, contados da data de publicação do parecer.

Art. 4º O processo de registro, já instruído com as eventuais manifestações apresentadas, será levado à decisão do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural.

Art. 5º Em caso de decisão favorável do Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural, o bem será inscrito no livro correspondente e receberá o título de "Patrimônio Cultural do Brasil".

Parágrafo único. Caberá ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural determinar a abertura, quando for o caso, de novo Livro de Registro, em atendimento ao disposto nos termos do § 3º do art. 1º deste Decreto.

Art. 6º Ao Ministério da Cultura cabe assegurar ao bem registrado:

I - documentação por todos os meios técnicos admitidos, cabendo ao IPHAN manter banco de dados com o material produzido durante a instrução do processo.

II - ampla divulgação e promoção.

Art. 7º O IPHAN fará a reavaliação dos bens culturais registrados, pelo menos a cada dez anos, e a encaminhará ao Conselho Consultivo do Patrimônio Cultural para decidir sobre a revalidação do título de "Patrimônio Cultural do Brasil".

Parágrafo único. Negada a revalidação, será mantido apenas o registro, como referência cultural de seu tempo.

Art. 8º Fica instituído, no âmbito do Ministério da Cultura, o "Programa Nacional do Patrimônio Imaterial", visando à implementação de política específica de inventário, referenciamento e valorização desse patrimônio.

Parágrafo único. O Ministério da Cultura estabelecerá, no prazo de noventa dias, as bases para o desenvolvimento do Programa de que trata este artigo.

Art. 9º Este Decreto entra em vigor na data de sua publicação.

Brasília, 4 de agosto de 2000; 179º da Independência e 112º da República.

FERNANDO HENRIQUE CARDOSO

Francisco Weffort