

A Museologia Social e a gestão compartilhada como mobilidade para o resgate cultural afro-religioso em instituições museológicas

Social Museology and shared management as mobility for afro-religious cultural rescue in museological institutions

Gabriela Rodrighiero¹

Juliana Rodrighiero²

Diego Lemos Ribeiro³

DOI 10.26512/museologia.v12i24.49465

Resumo

Este artigo vislumbra uma reflexão sobre a representação da cultura afro-religiosa nos museus de Pelotas utilizando a museologia social e a gestão compartilhada e colaborativa como possíveis caminhos para auxiliar esta mobilidade cultural. A cidade de Pelotas, localizada na metade sul do Rio Grande do Sul, apresenta uma expressiva presença afro-brasileira desde a sua origem. No entanto, a representação dos negros nos museus da cidade, quando ocorre, se limita à associação com a escravidão. Por intermédio de uma pesquisa realizada com os gestores das instituições da cidade e representantes religiosos, buscou-se compreender os principais motivos associados à ausência da representação da cultura afro nos museus e identificar as problemáticas que concorrem para o silenciamento do povo negro, dentre elas, a dificuldade em trabalhar com esses acervos nos discursos expográficos e culturais agenciados nesses espaços. Por esse motivo, este trabalho visa identificar quais são as principais dificuldades associadas ao tema, assim como apresentar o modelo de gestão compartilhada e colaborativa desenvolvido no Museu da República do Rio de Janeiro como um possível direcionamento para expandir a representação da cultura afro-religiosa na região.

Palavras-chave

Representação da cultura afro-religiosa; Afro Patrimônio; gestão em Museus; gestão compartilhada e colaborativa; Museologia social.

1 Museóloga formada pela Universidade Federal de Pelotas. Mestranda em Memória Social e Patrimônio Cultural no Programa de Pós-Graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural da Universidade Federal de Pelotas. Bolsista Carrefour. gabrielacavalheiro2009@hotmail.com

2 Conservadora-Restauradora formada pela Universidade Federal de Pelotas. Técnica em Edificações (IFSUL). Mestra em Arquitetura e Urbanismo (PROGRAU/UFPel). Doutoranda em Memória Social e Patrimônio Cultural (UFPel/Brasil) na modalidade de cotutela internacional de tese no domínio de Antropologia, junto a Université de Bourgogne Franche-Comté (UBFC/França) e integrante do projeto CAPES Print – Alimentos, Cultura e Identidade. juliana.rodrighiero@gmail.com

3 Doutor em Arqueologia pela Universidade de São Paulo (Brasil), mestre em Ciência da Informação pela Universidade Federal Fluminense e graduado em Museologia pela Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro. É professor da Universidade Federal de Pelotas desde 2008 e docente efetivo do programa de pós-graduação em Memória Social e Patrimônio Cultural. dlrmuseologo@yahoo.com.br

Abstract

This article envisages a reflection on the representation of Afro-religious culture in museums in Pelotas, using social museology and shared and collaborative management as possible ways to assist in this cultural mobility. The city of Pelotas, located in the south of Rio Grande do Sul, has had an expressive Afro-Brazilian presence since its origin, however, the representation of black people in the city's museums is limited to the association of black people with slavery, when it occurs. Through a survey carried out with managers of the main institutions in the city and religious representatives, we sought to understand the main reasons associated with the absence of representation of Afro culture in museums and the identification of problems that orbit the silencing of black people, among them, the difficulty in working with these collections in the ex-pographic and cultural discourses organized in these spaces. For this reason, this work seeks to identify what are the main difficulties associated with the theme, and to present the shared and collaborative management model developed at the Museum of the Republic of Rio de Janeiro as a possible direction to expand the representation of Afro-religious culture in the region.

Keywords

Representation of Afro-religious culture; Afro Heritage; Management in Museums; Shared management; Social museology.

Introdução

A salvaguarda do patrimônio histórico e cultural não se resume a um ato de preservação *per se*, uma vez que se configura, também, como uma contribuição para a construção social e cultural de cada nação, sociedade ou comunidade. Somado a isso, os instrumentos de preservação têm potência para se configurarem como um relevante rito de reparação histórica, particularmente no que alude aos acervos museológicos vinculados a religiões afro-brasileiras (SANTOS, 2005). Sob esse ponto de vista, é necessário compreender que preservar a nossa história é um direito adquirido por lei, que se manifesta como direito à memória. Apesar disso, os conceitos e as epistemes que instituem o patrimônio, ao menos sob viés jurídico e burocrático, ainda são muito limitados, traduzidos pelo exercício ainda predominante de poderes públicos, políticos, privados e acadêmicos. Projetam-se ainda de uma imagem social do patrimônio vinculado ao nobiliário, ao saudosismo e à retórica da perda de referenciais relacionados à nobreza (GONÇALVES, 1996; FONSECA, 1997; SANTOS, 2006).

Ao refletirmos sobre o conceito de patrimônio, reiteradamente o associamos à órbita do poder, da elite ou de uma hierarquia social em que comunidades populares, etnias e diversidades, ou aquelas que habitam na margem sociedade, não são incluídas ou representadas nos processos de institucionalização – e, mais particularmente, nos ritos de musealização. Com relação à história dos negros no Brasil, a cultura afro-brasileira, ao longo do tempo, foi construída e relacionada à escravidão. Sob essa perspectiva, Marcelo Cunha (2015) aponta que a cultura branca era considerada superior e civilizada porque sempre era associada a imigrantes europeu, como os portugueses, por exemplo. Já em relação à cultura dos povos indígenas, esta era vista e representada nos museus como uma cultura primitiva, inferior, bárbara e selvagem (DE L'ESTOILE, 2019; BRULON, 2013; SCHWARCZ, 2005).

A riqueza cultural afro-brasileira e os saberes e fazeres que influenciaram na constituição social do Brasil permanecem nas brumas da invisibilidade social e, quando mencionados nos esquadros institucionais, são representados de forma negativada ou vitimizada. Para Chagas (2009), o museu real não se qualificava ao “João ninguém”, ao negro escravizado ou ao índio, pois a caracterização desses espaços é direcionada para as famílias abastadas, aos interesses da aristocracia local que foram construídos por homens brancos, livres e ricos

com origens europeias. É justamente nesse estrato de abondo que a cultura afro-brasileira, com louváveis exceções, ainda reside.

No mesmo compasso, Mello (2013) considera que existe uma necessidade de desassociar o negro à escravidão, aos abusos e malfeitos que aconteceram no passado; almeja-se que isso possa ser desenvolvido por meio das representações do negro em espaços dedicados à memória. De acordo com Capone (2020), conservar os bens culturais e congregar o patrimônio afro-brasileiro denota não apenas uma forma de reconhecimento, como também representa uma reparação histórica que eleva a cultura afro-brasileira e a sua representatividade. No que se refere às religiões de matriz africana, estas fazem parte da cultura afro-brasileira por contemplarem aspectos desde a língua Yoruba, até o vestuário, a culinária, a música e tantos outros saberes e fazeres que, historicamente, entretanto, sempre foram associados a fetiches e à demonização (RODRIGHIERO, 2021).

Assim, com este artigo, se busca identificar as principais dificuldades associadas a essa temática no universo museológico – como a coleta de acervos e a construção de diálogos entre movimentos, representantes da cultura afro e religiosa e instituições museológicas – de modo a compreender diferentes formas e elementos que compõem a representação das religiões afro-brasileiras nos museus. Por meio de uma pesquisa realizada com gestores dos principais museus da cidade de Pelotas e representantes religiosos, foi possível evidenciar algumas dificuldades a serem transpostas. A partir disso, intenta-se apresentar direcionamentos para aplicação da gestão compartilhada, tendo como exemplo o modelo desenvolvido no Museu da República do Rio de Janeiro por intermédio da campanha “Liberte Nosso Sagrado”.

A cultura afro-religiosa nos Museus como reparação histórica

A categoria de patrimônio, nas últimas décadas, tem sido desafiada pelas necessidades contemporâneas pautadas pela extensão dos sentidos associados às pluralidades de valores atribuídas aos bens culturais que denominamos de patrimônio. Sob esse mesmo pensamento, existe o alargamento e a reinterpretação da categoria, especialmente por grupos que reivindicam a sua representatividade em espaços museais, como, por exemplo, os Museus e Instituições de Memória. Para que a preservação seja levada a mais profundo efeito, é fundamental que políticas e práticas de preservação avancem para o campo simbólico (DAVALLON, 2014) dos nexos sociais (LATOURET, 2012), da ressonância (GONÇALVES, 2005) e das tramas de sentidos (INGOLD, 2012) nas quais, supostamente, os patrimônios ganham vitalidade.

Para Anico (2005: 84), a sobrevivência das instituições museológicas patrimoniais exige que tanto sua identidade, quanto sua missão, seus objetivos e projetos, sejam repensados e articulados de modo a contemplar as necessidades da sociedade heterogênea com o intuito de ampliar as diferentes narrativas, reconceptualizando sua função social e comunicacional. Perante a perspectiva da cultura afro, Capone e Morais (2015) optam por utilizar o termo “afro-patrimônio” quando se referem aos bens culturais oriundos de matriz africana, os quais contemplam a capoeira, os quilombos e os próprios terreiros, por exemplo. De acordo com Capone e Morais (2020: 21),

a emergência dos “afro-patrimônios” foi o resultado de um conjunto de fatores. A reorganização do movimento negro em sua luta pela igualdade racial e contra o racismo, nos anos 1970, foi um deles. Outros dois fatores foram as celebrações pelo centenário da abolição da escravidão e a promulgação da chamada Constituição Cidadã, ambos em 1988. Vale citar também o alinhamento do governo brasileiro às políticas propostas pela Unesco pautadas no paradigma multicultural.

Embora a herança cultural de africanos e seus descendentes tenha sido referenciada à ideia de nação brasileira em meados dos anos 1930, é somente a partir de 1980 que esses bens começaram a ser integrados nas políticas de patrimônio nacional, e mais enfaticamente nos anos 2000. Nesse momento, a preservação dos bens culturais associados aos afro-brasileiros passaram a ser reivindicados não somente como uma forma de reconhecimento, mas sobretudo como uma reparação histórica atrelada à escravidão (CAPONE, MORAIS, 2020).

Conforme Dolf-Bonekämper (2017), a natureza desses passados é resultante dos sistemas de referências contemporâneos e da necessidade em dar sentido a certas coisas no presente. No entanto, a abstração e a objetividade sobre “o que fazemos disso” geram conflitos e discordâncias de opiniões (DOLF-BONEKÄMPER, 2017). Se, de um lado, temos leituras, autoridades interpretativas e também prerrogativas por parte dos governos, de outro, temos maiorias e minorias que gostariam de determinar ou codeterminar o que poderia ou não ser dito a respeito do seu passado, presente e futuro – o que pode ser denominado por Dolf-Bonekämper (2017) como um fato de “volição histórica”.

Assim, Dolf-Bonekämper (2017: 63) pontua que “o que é mencionado ou esquecido, encoberto ou inventado, transmitido ou ativamente omitido” depende da influência do Estado, das legislações e dos diferentes processos de negociações que podem ser reativados assim que novos agentes estiverem interessados. Por isso, “o passado pode ser negociado, trata-se de uma ação necessária”, pois “grupos que possuem opiniões distintas sobre eventos e personagens históricos precisam debatê-los” (COSTA, 2022: 38). Nesse aspecto, compreendem-se as políticas de preservação no escopo da ativação patrimonial (PRATS, 2005) em que a constituição de discursos memoriais que tangenciam o patrimônio dá-se em situação, no calor das relações, mobilizada por valores atribuídos por diversos atores – portanto, antagônicos e dissonantes – em um quadro fundamentalmente político.

No mesmo compasso, o domínio sobre a forma de como as histórias são contadas é resultante de um instrumento político pautado por relações entre as organizações governamentais e não governamentais. Dessa maneira, “a patrimonialização pode, assim, ser uma forma de dar visibilidade a grupos antes a margem das políticas públicas ou que não tinham reconhecidas suas contribuições na formação sociocultural” (CAPONE, MORAIS, 2020, p. 21). Do ponto de vista jurídico do campo patrimonial, a Portaria 375 de 2018, do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (IPHAN), que define a Política de Patrimônio Cultural Material, apresenta uma perspectiva colaborativa por meio do uso da Educação Patrimonial como uma ferramenta para a compreensão histórica das referências culturais com o propósito de assegurar a sua preservação por meio do “diálogo permanente entre os envolvidos e pela participação efetiva das comunidades” (PORTARIA N° 375, 2018, p. 4).

Apesar de ocupar um dos espaços mais importantes na lista dos patrimônios culturais brasileiros, de acordo com Mello (2013), os Museus Históricos, de maneira geral, tornaram-se impermeáveis sobre os usos e abusos do passado

e se concentraram em narrativas lineares e “permeadas por esquecimentos planejados de períodos de contraposição à “ordem” [que] são pressionados pelos novos ventos de mudança” (MELLO, 2013: 45). Esse discurso, intensificado em 1970, estimulou o governo brasileiro a desenvolver uma série de medidas de proteção e valorização de elementos considerados como “fundamentais” da cultura brasileira, inserindo a ideia de diversidade cultural no Brasil e as formas de culturas populares (CAPONE E MORAIS, 2015). Embora haja avanços nesse sentido, ainda existe uma discrepância no que se refere ao patrimônio cultural afro-brasileiro ou ao afro-patrimônio e suas variantes:

a potência das contribuições dos negros e negras para a cultura brasileira, a política brasileira, a arte brasileira como um todo, no campo da música, no campo da escultura, no campo enfim, da pintura, de tudo mais, no teatro. Então é preciso que essas coisas sejam e deixem de ser inviabilizadas no campo intelectual (CHAGAS⁴, 2021, informação verbal) .

O reconhecimento ou mesmo a valorização e patrimonialização da cultura afro-brasileira, não raro, estão pautados em um processo de reparação histórica em razão da memória da escravidão. Essa reparação da escravidão africana no Brasil começou a se fazer presente a partir da Constituição Brasileira de 1988, que abriu espaço para tais discussões sobretudo no artigo 68, que prevê o título de propriedade às comunidades pretas reconhecidas como descendentes de quilombos (ABREU, MATTOS, 2015). Esse primeiro passo do reconhecimento da identidade do quilombola, de acordo com os autores, além de reconhecer as expressões culturais como a música e a dança, associadas aos povos escravizados e aos afrodescendentes, também inclui o reconhecimento da própria história, memória e tradição do povo negro no sentido do patrimônio:

é um desafio para os Museus Brasileiros estarem abertos para o acolhimento dessas representações. Então é lamentável, para não dizer uma outra coisa, [...] que alguns museus ainda hoje apresentem os negros e negras por meios de instrumentos de suplício, como se os negros, a vida dos escravizados vindos da África estivesse restrita ao período que foram escravizados, quando é muito maior do que isso (CHAGAS, 2021, informação verbal).

É preciso compreender que também existe uma riqueza cultural, de natureza material e imaterial, que esse povo carrega consigo e que se expandiu pela cultura brasileira, transformando-se em cultura afro-brasileira. Dentro dessa cultura, um dos principais segmentos pode ser observado por meio da cultura afro-religiosa, representada pelas religiões afro-brasileiras que simbolizam uma das principais riquezas da ancestralidade africana, uma vez que integram elementos associados à cultura como a arte, a culinária, a língua, a dança e a música.

Na cidade de Pelotas, por exemplo, se consideramos a construção histórica da cidade, observamos que há uma necessidade em se buscar o reconhecimento da história da cultura afro-brasileira, essencialmente das religiões de matriz Africana, que, embora expressivas, ainda são incompreendidas, se tornando complexas sobretudo aos não adeptos da religião (ÁVILA, 2011). A demanda por visibilidade e reconhecimento da cultura afro como um elemento patrimonial perpassa por diversos sentidos: o histórico, o cultural, o educativo, o artístico e dentre outros. De acordo com Chartier (2002:17), as lutas pelas representações

4 CHAGAS, Mário. Museólogo, Professor e Diretor do Museu da República. Entrevista concedida à Gabriela Cavalheiro Rodrighiero [De forma virtual, pela Plataforma WebConf/UFPel, dia 15 de julho de 2021].
ISSN 2238-5436

A Museologia Social e a gestão compartilhada como mobilidade para o resgate afro-religioso em instituições museológicas

contribuem para “compreender os mecanismos pelos quais um grupo impõe, ou tenta impor, a sua concepção do mundo social, os valores que são o seu domínio”.

As diversidades e as formas que os museus se moldaram ao longo do tempo em seu percurso e concepção, de acordo com Hugues Varine (2017), surgem por críticas com relação aos museus tradicionais e pela necessidade de acolher culturas que atuavam no esquecimento e, portanto, não eram incluídas nos moldes dos museus tradicionais. Ao considerarmos os museus e as instituições museológicas como ferramentas educativas que colaboram para a construção e representação de uma cultura e de uma identidade coletiva (RODRIGHIERO, 2021), é possível considerá-lo como um recurso que pode auxiliar nesse processo de reparação histórica por meio da inserção da representação da cultura afro ou, então, o afro-patrimônio.

Segundo Lody (2005), a concepção do espaço museal tem se ampliado de modo a gerar uma compreensão global para dialogar com as diferentes sociedades para respeitar a ética e a cultura de cada indivíduo e, assim, estimar a construção do conhecimento. A partir da década de 1960, essa ideia começa a tornar-se evidente: os museus passaram a desenvolver abordagens mais recentes em torno da problematização do tempo histórico, especialmente em relação ao presente e ao passado (MELLO, 2013).

Considerando a expressiva representatividade dos povos negros desde a origem da cidade de Pelotas em vários aspectos (econômico, social e cultural) e ao considerarmos a cultura afro-religiosa como um elemento de reparação histórica, ao analisarmos os principais Museus e Instituições Museológicas da cidade, é possível evidenciar a falta de representação da cultura afro nos cenários expográficos de tais instituições: o negro sempre é associado à temática da escravidão sendo negligenciadas, portanto, sua cultura, sua trajetória e sua importância para a cidade.

A representação da cultura afro-religiosa nos Museus de Pelotas: identificando as problemáticas

Localizada ao sul do Rio Grande do Sul, Pelotas é conhecida popularmente como a Capital Nacional do Doce e propaga, com muito orgulho, as referências ancestrais dos europeus que chegaram e foram importantes para a construção da cidade em todos os aspectos. Historicamente, Pelotas vivenciou períodos cruéis associados à escravidão, uma vez que utilizou mão de obra escrava para erguer os principais arquétipos da sua arquitetura. Santos (2014) e Schlee (1993) destacam que no período de 1850 a 1900 foram introduzidos o estilo arquitetônico Eclético na cidade por meio da mão de obra escrava. Assim, Pelotas desenvolveu uma grande representatividade do estilo arquitetônico em seus casarões, considerados como conjuntos⁵ mais eruditos e relevantes do país (RODRIGHIERO, 2019).

Pelotas apresentou uma das maiores concentrações de população negra do sul do Império. Em 1814, cerca de 50,7% dos seus habitantes eram escravos. Em 1833, este índice aumentou para 51,7%.² A extinção do tráfico atlântico, em 1850, anunciava que a diminuição da mão-de-obra nas próximas décadas só seria questão de tempo (VARGAS, 2011: 1).

5 Em 2018, Pelotas adquiriu o reconhecimento em nível federal do tombamento das Praças Coronel Pedro Osório, José Bonifácio, Piratinino de Almeida, Cipriano Barcelos; o Parque Dom Antônio Zattera; a Chácara da Baronesa e a Charqueada São João e, o registro de patrimônio imaterial da tradição doceira (RODRIGHIERO, 2019).

No que se refere à cultura afro-religiosa, a Princesa do Sul é uma cidade com muitas casas de religião de matriz africana: “Pelotas tem mais de duas mil casas, Pelotas e Rio Grande configuram essa segunda região do Brasil em número de casas de religiões, [...] as religiões daqui têm que ser valorizadas” (ALFONSO⁶, 2021, informação verbal). De acordo com o último Censo do IBGE (2010)⁷, entretanto, da população de cerca de 328.275 habitantes, somente 7% se intitulava como praticante de candomblé, umbanda, umbanda e candomblé ou outro segmento da religião afro-brasileira (RODRIGHIERO 2021).

Apesar da religião ser um componente expressivo da cultura afro, nem todas as pessoas negras são praticantes das religiões de matrizes africanas; no entanto, é importante que cada negro saiba reconhecer para si a cultura africana. Nesse sentido, os museus, os centros culturais e qualquer instituição que promova a cultura para a construção do conhecimento têm a responsabilidade de lidar com as diferenças e as diversidades que isolam algumas etnias e comunidades dos museus. Em que pese a importância do negro na construção da cidade de Pelotas e o elevado número de praticantes de religião, é perceptível as ausências e as invisibilidades da cultura afro-religiosa sobretudo pela falta de representação permanente da cultura afro nos museus ou nos lugares de memória da cidade. Por isso, é preciso pensar e repensar sobre as lacunas que se formaram nas instituições.

Por meio de entrevistas orais com os gestores dos museus e com os representantes da cultura afro-religiosa, foi possível realizar uma pesquisa nas principais instituições da cidade a fim de identificar como eram desenvolvidas as representações afro-religiosas nesses espaços, quais eram as projeções, qual a importância da representação afro-religiosa para a cidade e para as instituições e o porquê das ausências e da falta de representação. Os museus selecionados para a pesquisa foram o Museu do Doce, o Museu da Baronesa, o Museu de Arte Leopoldo Gotuzzo e o Museu da Bibliotheca Pública Pelotense, além da Charqueada São João, que foi o cenário do evento “A Dança dos Orixás”, que referencia a cultura afro-religiosa na cidade.

Para a realização dessas análises, foram aplicadas 18 entrevistas totalizando cerca de 14 horas de conteúdo. Para construir a análise acerca das ações de representação da religiosidade afro-brasileira no Museu da Baronesa⁸, foram entrevistadas: Fabiane Moraes (Conservadora-Restauradora e atual diretora do Museu da Baronesa), Annelise Costa Montone (Professora da Universidade Federal de Pelotas e ex-diretora do Museu da Baronesa entre o período de 2005 a 2019) e Carta Gastaud (Professora da Universidade Federal de Pelotas e ex-coordenadora/diretora do Museu da Baronesa entre o período de 2001 a 2004). Já em relação ao Museu do Doce⁹, foram entrevistados: Matheus Cruz

6 Professora da Universidade Federal de Pelotas e coordenadora do Projeto Grupo de Estudos Etnográficos Urbanos (GEEUR).

7 IBGE. Disponível em: <https://www.ibge.gov.br/cidades-e-estados/rs/pelotas.html>. Acesso em: 21 de abril de 2021.

8 Criada em 1982, a sede do Museu da Baronesa representa o testemunho da arquitetura de elite pelotense do final do século XIX (MONTONE, 2018) e possui um acervo que representa os hábitos, os costumes e a maneira de viver das famílias abastadas do século XIX (SCHWANZ, 2011). Em 1985, o prédio do Museu foi reconhecido como patrimônio histórico do município e, em 2018, foi reconhecido como patrimônio cultural brasileiro em conjunto com outros bens que foram denominados pelo IPHAN como o Conjunto Histórico de Pelotas (RODRIGHIERO, 2021).

9 Criado através da portaria do reitor de 30 de dezembro de 2011, o Museu representa um órgão suplementar do Instituto de Ciência Humanas da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) e tem como missão salvaguardar os saberes e fazeres da tradição doceira de Pelotas e região, bem como a pesquisa e a comu-

A Museologia Social e a gestão compartilhada como mobilidade para o resgate afro-religioso em instituições museológicas

(museólogo do Museu) e Noris Pacheco Leal (professora da UFPel, e ex-diretora do Museu entre o período de 2015 a 2016). Para o Museu da Bibliotheca Pública Pelotense¹⁰, foram entrevistadas: Janaína Rangel (museóloga do Museu Histórico da Bibliotheca Pública Pelotense) e Louise Prado Alfonso (professora da Universidade Federal de Pelotas e coordenadora do Projeto GEEUR).

A Charqueada São João¹¹ não se caracteriza como um museu, entretanto, foi uma das Charqueadas mais prósperas da região na época de produção de charque e, igualmente, sediava senzala e escravizados. Na contemporaneidade, é um local turístico que compõe o conjunto histórico de Pelotas e, por esse motivo, em relação às ações de representação nesse espaço foram entrevistados: Eva Vaz (Monitora turística da Charqueada São João), Daniel Amaro (Coreógrafo e dono da companhia de Dança Daniel Amaro), Marcelo Mazza Terra (Administrador da Charqueada São João) e Lúcio Menezes Ferreira (Professor da Universidade Federal de Pelotas e coordenador do projeto “Arqueologia da Diáspora Africana”). Por fim, para elaborar a análise do Museu de Arte Leopoldo Gotuzzo¹² (MALG), foram entrevistados: Fabio Galli (Conservador e Restaurador do Museu), Joana Lizott (Museóloga do Museu), Lauer A. N. Santos (Professor da Universidade Federal de Pelotas e diretor do Museu).

Também foram entrevistados representantes da cultura afro-religiosa da cidade: Ialorixá Sandrali de Oxum (Psicóloga, ativista antirracista, feminista e de tradição de matriz africana e afro-diaspórica), Ialorixá Mãe Gisa de Oxalá (Bacharel em Física) e Babalorixá Paulo de Xangô (Bacharel em Artes Visuais e Mestre em Antropologia). Foi entrevistado, ainda, Mario Chagas (Professor da UNIRIO e diretor do Museu da República) que relatou sobre a campanha “Liberte Nosso Sagrado”, evento ocorrido na cidade do Rio de Janeiro e cujos desdobramentos, apesar de não terem uma relação com a cidade de Pelotas, vão ao encontro e se conectam com muitas questões que este trabalho busca apresentar.

Marcelo Cunha (2017: 82-83) fez uma breve análise sobre os temas abordados e distribuídos no imaginário das formações étnicas raciais nacionais através das abordagens das instituições através de uma observação geográfica. O autor cita que, no norte e no centro-oeste do Brasil, se concentram instituições que contemplam as memórias indígenas; já nas instituições do nordeste e do sudeste brasileiro, as memórias dos negros e a cultura afro são mais evidenciadas; e naquelas das regiões sul e sudeste, as representações dos imigrantes estrangeiros estão em maior destaque. Essa observação de Cunha (2017) é bastante relevante para detectar as ausências e as dificuldades em construir a representatividade da cultura afro como um bem cultural ou de patrimônio.

Em relação ao desenvolvimento de ações, exposições ou atividades direcionadas à cultura afro-religiosa, foi verificado que, com exceção do Museu de Arte Leopoldo Gotuzzo (MALG), todas as demais instituições desenvolveram

nicação desse patrimônio (RODRIGHIERO, 2021; MUSEU DO DOCE). MUSEU DO DOCE. Disponível em: <https://wp.ufpel.edu.br/museudodoce/>. Acesso em: 10 de fevereiro de 2020.

10 A fundação do Museu da Bibliotheca é datada de 19 de janeiro de 1904 e é considerado um dos museus mais antigos do país (LEAL, 2015), nos quais agrega um conjunto de peças e documentos relacionados à memória do Sul do Brasil.

11 As Charqueadas são estabelecimentos econômicos responsáveis pela produção de charque (RODRIGHIERO, 2021) que, durante o seu período de atuação, utilizava a mão de obra escrava. Na contemporaneidade, o espaço preserva parte dos objetos e as ferramentas utilizadas na indústria do charque. Além disso, mantém a fachada original da senzala (CHARQUEADA SÃO JOÃO, s/d)

12 O MALG também é um órgão suplementar do Centro de Artes (CA) da Universidade Federal de Pelotas (UFPel) cuja missão é a conservação e a divulgação da produção artística do pintor pelotense Leopoldo Gotuzzo (RODRIGHIERO, 2021).

alguma atividade com a temática, todavia apenas de forma transitória e pontual, sem a realização de uma exposição permanente (até a construção deste artigo). Galli (2021, informação verbal), conservador-restaurador do MALG, destaca que, embora a representação da cultura afro-religiosa seja relevante, tudo depende do tipo de abordagem de cada instituição, fato que pode resultar em diferentes visões sobre uma mesma temática:

a relevância é enorme, essa questão cultural nos move muito. [...] Por exemplo, se eu tivesse que promover uma curadoria, sim e tenho interesse de fazer esta exposição, eu num primeiro momento, por ser mais fácil, eu ia puxar a minha curadoria pelas representações digamos artísticas. Então você vê a complexidade do tema? Porque não adianta tu colocar lá por exemplo uma representação de lemanjá ou até um artefato, um objeto, um chocalho (GALLI, 2021, informação verbal).

Sob esse pensamento, os profissionais do museu enfatizam a necessidade de tecer diálogo com pessoas que compreendam o tema como, neste caso, representantes das religiões afro-brasileiras para auxiliarem com a melhor forma de trabalhar essa temática. Conforme cita Lizott (2021, informação verbal), “a religião exige que tem que ter uma curadoria compartilhada”:

falta um entendedor disso entre nós que possa promover isso, para que possa fazer um recorte dessas questões, a complexidade do que pode mostrar e o que queremos mostrar. No momento que a gente resolve fazer uma exposição com essas temáticas [...] para um público leigo e aberto, a gente precisa se embasar em pesquisa. Essas questões, no Brasil, são muito marginalizadas, são muitas reflexões. É um tema para ser muito bem explorado. E tem a questão da regionalização, de como representar, sabendo que existe diferenças do sincretismo da religião em cada região (GALLI, 2021, informação verbal).

Em contrapartida, em 2015, o Museu do Doce, cuja missão é preservar e comunicar a tradição doceira pelotense, realizou uma exposição temporária com a temática da religião afro-brasileira intitulada “O doce e a oferenda”. Nessa exposição, foram desenvolvidas atividades, ações educativas e debates sobre a utilização do doce no Batuque, que é uma das religiões de matriz africana desenvolvidas no Rio Grande do Sul.

A curadoria dessa exposição contou com a contribuição de uma líder religiosa por meio de suas percepções em torno dos saberes da cultura afro-brasileira, sobretudo para a compreensão de um acervo fotográfico na documentação do inventário de referências culturais: “existiam fotografias no inventário de referências culturais [...] mostrando os quartos de santo e tal, e essa era uma primeira ideia. A gente não sabia como representar isso, então nós fomos para a Iya SandraLi” (LEAL, 2021, informação verbal). Nessa exposição, a colaboração foi fundamental para auxiliar os profissionais do museu sobre a melhor forma para representar a cultura afro-religiosa:

tivemos uma primeira conversa com ela que foi muito boa, porque ela teve muito cuidado com a gente, ela teve um respeito e um cuidado pelo trabalho bastante grande, e começou a nos dizer o que podia fazer e o que podia não fazer, a história do quarto de santo ela já nos parou de início com a questão (LEAL¹³, 2021, informação verbal).

13 Professora da Universidade Federal de Pelotas e diretora do Museu do Doce no período de 2015-2016 e no período vigente.

Embora não seja a sua missão, o Museu da Baronesa busca desenvolver várias atividades para dialogar com a comunidade sobre a visibilidade do negro em todos os aspectos. De acordo com Moraes¹⁴ (2021, informação verbal), o museu tem por missão representar hábitos e costumes do século XIX: “ele tem o estigma de ser um museu da elite branca, porque ele não tem esse viés, em nenhum momento ele fala sobre o negro”. Dessa forma, essas discussões só se tornaram possíveis quando o regimento do museu foi alterado e, dentre outras modificações, a palavra “elite” foi substituída por “sociedade”. Assim, pôde incluir a cultura do negro no museu, especialmente no período entre 2017 a 2018:

a primeira exposição tratou sobre o sincretismo religioso, mas foi uma escolha devido a exposição que estava naquele momento, que era o acervo sacro do museu, para fazer a união, já que era três dias do patrimônio, se falou sobre religiosidade, sobre a religião afro, mas em momento algum é o viés do museu, na missão não (MORAES, 2021, informação verbal).

No entanto, por se tratar de uma exposição cuja finalidade era abordar o acervo sacro do Museu, não haviam elementos e/ou peças do acervo para explorar a temática afro-religiosa, fato que gerou uma grande dificuldade para os profissionais para a propagação do tema. Esse mesmo problema também foi relatado pela antiga diretora do Museu: “Foi muito frustrante, não sei se é negativo, mas é uma realidade: foi que nós pedimos muitas vezes na tv, no rádio, nos jornais, porque nós não tínhamos acervo relativo a isso, nenhum tipo de acervo, nem da escravidão, que não precisava ser, nem sei lá, um diário” (GAS-TAUD¹⁵, 2021, informação verbal).

A partir de 2015, o museu passou a desenvolver o “projeto de visibilidade do negro no discurso do Museu da Baronesa”, que demandou uma vasta pesquisa nos arquivos documentais e históricos do museu, bem como uma série de conversas com pesquisadores e com a comunidade, resultando em ações educativas (MORAES et al, 2019). Apesar disso, o Museu enfrentou certa resistência de uma parcela da sociedade: “teve mais resistência de pessoas que gostariam que o museu continuasse como um museu casa sem alterações, sem muito explorar outros temas” (MONTONE¹⁶, 2021, informação verbal) como, por exemplo, temas associados aos negros e a sua cultura.

Já no que concerne ao Museu da Bibliotheca Pública, o espaço vem desenvolvendo atividades para evidenciar a importância da cultura africana e religiosa e de outras etnias, sobretudo após a parceria com o projeto Grupo de Estudos Etnográficos Urbanos (GEEUR/UFPEL). Dentre as atividades, podemos destacar uma exposição que foi feita em colaboração com pesquisadores e um líder religioso:

a gente sempre que tem oportunidade de nós mostrarmos objetos, costumes, comidas, tudo isso em relação da matriz africana, estamos, e sempre ficamos à disposição das instituições. [...] Nós já fizemos parte de vários trabalhos, por exemplo, na biblioteca pública, a gente participou. Eu participei como idealizador da exposição junto a Antropologia e a GEEUR (BABALORIXÁ PAULO DE XANGÔ, 2021, informação verbal)¹⁷.

14 Conservadora-restauradora e diretora do Museu da Baronesa.

15 Professora da Universidade Federal de Pelotas e ex-diretora do Museu da Baronesa nos anos de 2001 a 2004.

16 Professora da Universidade Federal de Pelotas e ex-diretora do Museu da Baronesa de 2004 a 2018.

17 Babalorixá, Bacharel em Artes Visuais e Mestre em Antropologia.

Embora o Museu da Bibliotheca esteja aberto para incentivar diferentes artistas, dentre eles o afro-religioso, não havia nesse espaço um programa institucional sólido e de longo prazo direcionado ao povo negro. Contudo, foram desenvolvidas exposições temporárias e atividades pontuais em datas comemorativas, de caráter eventual. Em relação à exposição permanente, constam objetos expostos referentes à escravidão, abarcando uma analogia de dor e de sofrimento vivenciada pelos negros. No segundo semestre de 2023, o Museu da Bibliotheca inaugurou um espaço intitulado “Espaço Cultural Afro Marlene Carvalho” com o propósito de homenagear a lalorixá Marlene Carvalho, primeira doadora do acervo, a fim de estimular a temática no Museu.

Por fim, a Charqueada São João – apesar de, no passado, ter sido um lugar que usufruiu da escravidão – busca, por meio da sua paisagem cultural, recordar o tempo em que os negros cultuavam a sua ancestralidade ao desenvolver, de maneira esporádica, o espetáculo intitulado “Dança dos Orixás. De acordo com os dirigentes da Charqueada São João, e com os produtores do espetáculo, o objetivo dessa atividade é exercer uma prática de reparação e ressignificar a cultura afro através do espetáculo:

o espetáculo, ele surge com essa ideia e também de um formato de dar visibilidade pro negro dentro destes lugares, uma visibilidade que eu falo de ressignificação daquele lugar. Então o projeto surge com esse propósito de nós ressignificar aquele lugar e dizer que os negros podem estar sim em todos os lugares turísticos da cidade de Pelotas (AMARO¹⁸, 2021, informação verbal).

Além disso, de acordo com Terra¹⁹ (2021, informação verbal), os administradores da Charqueada reconhecem a sua responsabilidade e, por isso, buscam trabalhar com a temática sob diferentes facetas, desenvolvendo um trabalho pedagógico:

Não adianta nós mostrar para os turistas, para as crianças, apenas o lado positivo das coisas, nós temos que mostrar a realidade, como a gente ao menos a conhece, e procurar através do nosso conhecimento ressaltar que muitas vezes são deixados de fora. Então primeira coisa, não se coloca nada debaixo do tapete. Isso sempre foi a nossa marca. [...] Ao longo do tempo e as experiências que nós fomos tendo, recebendo aqui escolas das mais variadas, de todo o estado, uma miscigenação muito grande de etnias, que vem nos visitar, a gente foi vendo da importância da gente começar a fazer um trabalho de mais valorização. Por que você tem que mostrar o lado desumano, correto, mas você não pode, e não deve ficar apenas a isso. Por que se não, nós estaríamos agora agindo como agiam os nossos antepassados: continuaríamos fazendo uma escravidão, só que agora muito pior, por que seria uma escravidão de ideias (TERRA, 2021, informação verbal).

Esse espetáculo (Figura 01), desde a sua origem, tem atuado de forma independente e sem incentivo de patrocínio privado ou das autoridades locais: “Qualquer evento que seja de cultura erudita tem dinheiro, cultura de pobre e de preto, pobre não tem dinheiro. Então a gente sempre tem essa preocupação de dar visibilidade para a dança negra, arte negra pelotense” (AMARO, 2021, informação verbal). Por esse motivo, o evento não possui um cronograma definido e o desenvolvimento das atividades ocorre conforme as condições e as possibilidades dos envolvidos.

18 Coreógrafo responsável pela “Dança dos Orixás” e dono da Companhia de Dança Daniel Amaro.

19 Administrador da Charqueadas São João.

Figura 01: Espetáculo “A Dança dos Orixás” na Charqueada São João, dia 10/12/2022.



Fonte: Reprodução da autora (RODRIGHIERO, 2022).

No que se refere à aceitação, todos os envolvidos relataram o retorno positivo por parte das pessoas que visitaram e que assistiram ao espetáculo. Terra (2021, informação verbal), por exemplo, destaca a heterogeneidade do público e aponta que a Dança dos Orixás tem como missão a ressignificação do povo negro dentro da Charqueada. Além disso, embora tenha como objetivo exaltar a cultura afro, não se restringe ao público negro, tampouco às pessoas de dentro da Academia de Dança.

Na maior parte dos casos, no que diz respeito às dificuldades para o desenvolvimento da representação das culturas afro religiosas, todas as instituições museológicas reconhecem o mesmo problema: a falta de subsídios teóricos-conceituais para que auxiliem na representação do afro-religioso; a ausência de acervos (visto que as instituições não possuem acervos com esta temática em suas reservas técnicas); e o conhecimento limitado das instituições sobre as religiões de matriz africana.

Essa questão gera imprecisões para desenvolver um projeto expográfico na concepção de representações da cultura afro-religiosa, visto que todos os gestores das instituições relataram esse problema. Além disso, a maioria das instituições também relatou a falta de incentivo das autoridades locais, já que não haviam recursos para elevar e desenvolver projetos referentes à cultura afro-religiosa. De acordo com Rodrighiero (2021), para a realização de atividades e exposições desenvolvidas nos museus de Pelotas, voltados à cultura afro e religiosa da cidade, foi necessário que os profissionais utilizassem recursos próprios e empenhassem esforço e dedicação.

Outro fator importante identificado foi a falta de comunicação e de diálogo entre as instituições e as lideranças religiosas. Isso por que a relação entre museu e religião se restringe a um diálogo limitado entre algumas pessoas que, geralmente, se propaga por que “conhecem alguém da instituição”, sem tornar o espaço para compartilhamento de saber. Além do mais, foi possível perceber que os representantes da cultura afro-religiosa não se sentem acolhidos nas instituições museológicas e que há falta de interesse por parte das instituições em promover tais diálogos, evidenciando a carência de incentivo para desenvolver projetos sobre o tema:

eu vejo que é matriz africana pelo meu pouco conhecimento da minha cultura, cultural que eu adquiri, entende-se que ali está o grilo que pegava a perna do escravo. Mas a referência a isso não, a nossa referência da matriz africana fica bem no cantinho lá do fundo, na última peça do casarão, ou nem na última peça, fica numa casa fora do casarão aonde está sendo exposto no caso ou coisa parecida, mas referência muito pouca [...] Apesar de ter muitos projetos, leis e tal, o estatuto da igualdade racial, a constituição dizer que esta-

mos todo mundo perante a lei, é difícil nós caminharmos neste sentido de visibilidade da nossa cultura (PAULO DE XANGÔ, 2021, informação verbal).

Embora seja comprovada a relevância da população negra na construção da cidade de Pelotas, conforme observado anteriormente, e tenha sido demonstrado o interesse em desenvolver atividades para melhorar e evidenciar as representações da cultura afro-religiosa, foi verificado, por meio dos relatos de todos os gestores, que as instituições não têm por missão abordar essa temática ou estabelecer um compromisso em desenvolver projetos não havendo, portanto, nenhuma projeção para a realização de uma exposição permanente sobre a cultura afro-religiosa na cidade.

A museologia social e a gestão compartilhada como mobilidade do afro-patrimônio

A museologia social avança visando suprir as necessidades contemporâneas diante do patrimônio cultural, sobretudo em relação aos valores sociais. Embora haja avanços teóricos em relação aos museus, a percepção de que o museu é um espaço elitizado ainda é um elemento enraizado na sociedade, ainda que a instituição seja aberta ao público.

Para Chagas e Gouveia (2014), a museologia social, além de existir na sociedade, assume compromissos sociais a fim de fortalecer a coesão social. Por esse motivo, a museologia social é definida como um “esforço de adequação das estruturas museológicas” (MOUTINHO, 1993: 7) com a intenção de abarcar as carências contemporâneas. A perspectiva de uma museologia aberta às representatividades e à pluralidade encontra rotas convergentes com o esgarçamento da categoria de patrimônio cultural no sentido de ampliar os referenciais do patrimônio a outros olhares, sobretudo àqueles que permaneceram por longo período no estrato da invisibilidade, no mesmo sentido em que desafia as instituições a repensarem velhas práticas no que se refere ao esquadro museográfico.

Nesse raciocínio, pesquisadores da museologia se viram diante da necessidade de ajustar e adequar alguns aspectos nos museus, especialmente no que se refere a contemplar a sociedade através de um ponto de vista abrangente, visto que os museus atuam a serviço do caráter social. Assim, a revolução museológica na contemporaneidade – verificada na emergência dos museus comunitários, ecomuseus, museus itinerantes e suas derivações – passou a abarcar infinitas possibilidades de comunicação sistematizada por uma tomada de consciência orgânica e filosófica (MOUTINHO, 1993). Sob essa perspectiva, o museu surge como uma instituição com a finalidade de servir a sociedade, como um local de acolhimento cultural que busca despertar o conhecimento para todas as culturas, distanciando-se do pensamento aristocrático que sempre prevaleceu nas instituições.

Partindo desses acontecimentos, vários eventos surgiram fortalecendo e consolidando a museologia social (no Brasil e no mundo), visto que impulsionaram a criação de leis e decretos para o patrimônio, museus e museologia. Atrelado a isso, a expansão do conceito de patrimônio também trouxe novas adequações e formas para a área da museologia para a construção de um novo pensar sobre os objetos, gestão de acervos e práticas museológicas aplicadas nos museus, gerando um panorama orgânico no contexto social. Conforme aponta Moutinho (1993: 8):

o alargamento da noção de patrimônio, é a consequente redefinição de “objeto museológico”, a ideia de participação da comunidade na definição e gestão das práticas museológicas, a museologia como fator de desenvolvimento, as questões de interdisciplinaridade, a utilização das “novas tecnologias” de informação e a museografia como meio autônomo de comunicação, são exemplo das questões decorrentes das práticas museológicas contemporâneas e fazem parte de uma crescente bibliografia especializada.

No Brasil, a ideia de uma “nova museologia” está disposta na política pública de cultura por meio da Lei nº 11.904, de 2009, que estabelece sobre o Estatuto dos Museus, em que novas concepções e práticas museais são dispostas a fim de impulsionar mudanças no campo de memória do patrimônio (CANCELA, 2020) considerando os museus como espaço de serviço à sociedade e seu desenvolvimento (BRASIL, 2009).

A complexidade de pensar em um museu que contemple a participação dos mais distintos segmentos sociais ou em um museu que busque se tornar representativo diante da comunidade perpassa pela necessidade de inserir esses diferentes grupos durante os processos. Dentro de uma instituição museológica, existe uma estrutura composta por técnicos e profissionais da área que são responsáveis pela gestão dos museus. A gestão é um dos pilares centrais para garantir um bom funcionamento nos museus, pois é através dela que podemos definir todo o desenvolvimento da instituição em todos os seus aspectos, desde a sua concepção.

Contudo, imagina-se que as funções de um museu não deveriam começar e terminar em sua interioridade, como um fim em si mesmo e de forma autocentrada. Por outros termos, acredita-se que os museus deveriam ser criados e/ou reestruturados de forma a descentralizar a gestão das coleções que é pautada, ainda quase que exclusivamente, no conhecimento científico e consagrado. Nessa rota, busca-se, atualmente, no que podemos denominar de virada ontológica, a articulação de diferentes atores sociais nos processos de aquisição, salvaguarda e comunicação dos patrimônios musealizados (CURY, 2013; LIMA e FILHO & ATHIAS, 2016; BRULON SOARES, 2020).

Assim, a função da instituição museal perpassa pelos componentes preservacionistas, científicos e educativos (BRUNO, 1995) associados à função social – deveriam ser levados a termo, ao serem trazidos para o centro dos processos, os grupos sociais marginalizados dos processos hegemônicos de musealização não apenas para “se ver apresentado”, mas para assumirem o protagonismo, em uma perspectiva museológica genuinamente colaborativa e horizontal. Deve-se grifar, no entanto, que essa virada patrimonial e ontológica tem de encontrar efeito concreto nas práticas museográficas de modo a alterar o quadro de gestão museológica alicerçada somente em técnicos e profissionais da área que, ainda que suficientes nos quadros institucionais, permanecem tratando de forma subalterna as representações populares, culturas religiosas e saberes-fazer.

A Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial (UNESCO, 2003), por exemplo, incentiva a participação da sociedade na gestão desse patrimônio cujo plano de salvaguarda deve ser elaborado junto aos detentores, semelhante a promover o debate das ações. Essas ações são fundamentais para assegurar que a gestão do patrimônio tenha uma proteção social, visto que ocorre a participação das comunidades em todos os processos da ativação patrimonial (ZANIRATO, 2018).

Discussões críticas em torno da museologia social de Duarte Cândido (2014) encontram efeito nos argumentos aqui considerados na medida em que buscam transformar o “Museu-Templo” em um “Museu-Fórum”, nos quais o público teria um papel importante dentro das instituições, assim como têm as coleções. Cancela (2020), em direção análoga, também considera que essas novas demandas da museologia social impulsionam as novas práticas institucionais e profissionais, tendo como exemplo a intervenção disciplinar e o incentivo ao intercâmbio e a socialização dos saberes. A carta de Serviços do IPHAN ao cidadão, publicada em 2021, por exemplo, inclui como estratégia do Instituto a visão para o ano de 2024, qual seja: “ser reconhecido pela sociedade brasileira como um Instituto de excelência na gestão compartilhada e sustentável do patrimônio cultural” (IPHAN, 2021).

Em relação às culturas afro-brasileiras, as religiões afro-brasileiras também refletem a própria história do negro e, por esse motivo, também poderiam ser associadas à cultura dentro das instituições museológicas. Sob esse ponto de vista, existe a necessidade de incluir o saber-fazer desses povos quando se trata de desenvolvimento de exposições ou de espaços direcionados devido à complexidade do tema:

como a gente vai fazer com a escolha disso, ou quem são os artistas, vamos trabalhar com o que? Com a representação iconográfica, iconológica, com sincretismo, com quem é quem? Ou vamos trabalhar com ambientes da religião, objetos que fazem parte da liturgia dessas religiões, os Deuses ou desdobramentos? É bem complexo [...] vem muito em encontro com que a gente pensa como instituição de museu que são novos desafios. A questão que sempre me leva a refletir, **o que pode ser mostrado e o que queremos mostrar? Como isso funciona dentro da própria religião?** (GALLI, 2021²⁰, informação verbal, grifo nosso).

Um modelo de compartilhamento de conhecimentos, entre os gestores dos museus e o conhecimento popular, pode ser observado por meio do modelo de gestão compartilhada, que representa uma modalidade de partilha de gestão dentro de um museu. A gestão compartilhada, segundo Duarte Cândido (2014), pode ser observada por curadorias colaborativas e gestão participativa. Esse modelo é um conceito contemporâneo na área da museologia e pode ser observado como uma tentativa dos museus ditos “tradicionais” se aproximarem da comunidade, de se tornarem mais representativos.

Para Duarte Cândido (2014), a gestão de acordo com a *American Association of Museums* (AAM, 2011) contempla elementos éticos, legais e administrativos. A gestão compartilhada, de acordo com Duarte Cândido, Martins e Aidar (2013), reverbera em uma inclusão social que gera frutos a longo prazo, pois promove uma maior acessibilidade aos museus por intermédio de uma ação efetiva nos processos de seleção, preservação e musealização de acervos. Essa inclusão social proporciona a inserção do museu no seu lugar dentro da comunidade, por meio de uma posição de destaque que colabora para além da missão de salvaguarda dos bens culturais: para a educação alternativa através da valorização do homem (CORSINO, 2000).

Para Siqueira e Zanirato, que trabalharam com a gestão compartilhada do patrimônio cultural imaterial através do registro da capoeira, o estabelecimento da parceria entre os diferentes atores é fundamental para a gestão

20 GALLI, Fábio. Conservador-restaurador do Museu de Arte Leopoldo Gotuzzo. Entrevista concedida à Gabriela Cavalheiro Rodrighiero [De forma virtual, pela Plataforma WebConf/UFPel, dia 06 de abril de 2021].

A Museologia Social e a gestão compartilhada como mobilidade para o resgate afro-religioso em instituições museológicas

compartilhada porque “demanda participação efetiva dos detentores culturais no processo” (SIQUEIRA E ZANIRATO, 2019: 388). Essa partilha de gestão na representação das religiões de matriz africana nos museus pode ser observada por intermédio de uma modalidade de gestão compartilhada que foi desenvolvida no Museu da República, no Rio de Janeiro/RJ. De acordo com Mãe Meninazinha de Oxum et al (2021), no artigo “A chegada do nosso sagrado no Museu da República: “a fé não costuma faíá”, apresentado em Lisboa (Portugal), o Museu recebeu cerca de 519 objetos sagrados, oriundos de religiões de matriz africana, que foram apreendidos durante o período de 1889 a 1946:

os objetos sagrados de matriz africana estavam confiscados no Museu da Polícia Civil. Na verdade, essa situação se desenvolveu desde a segunda metade do século XIX, mesmo após a República, mesmo após a Constituição de 1891, já portanto no período Republicano, mesmo havendo uma indicação que o Estado é laico e etc., de que mesmo havendo uma indicação constitucional referente às liberdades religiosas, mesmo assim o que acontecia? As religiões de matriz afro-brasileiras, aí eu incluo as umbandas, os candomblés e outras práticas religiosas consideradas dentro desse campo que eu estou aqui denominando de afro-brasileiras (CHAGAS, 2021, informação verbal).

Sob essa perspectiva, de acordo com Chagas (2021, informação verbal), as religiões de matriz africana foram fortemente perseguidas pelo Estado porque havia uma indicação de que constituíam práticas relacionadas ao “baixo espiritismo” e à “feitiçaria”. Além dessa associação, por vezes, as religiões de matriz africana também eram atreladas ao exercício ilegal da medicina e como práticas que não deveriam ser desenvolvidas em uma sociedade civilizada. Para Alves (2021), embora a Constituição de 1891 assegurasse a liberdade de culto, o código penal de 1890 criminalizava as práticas de magia, espiritismo e o uso de talismãs por parte dos curandeiros, associando-os ao exercício ilegal da medicina. No artigo 156 do código penal de 1890, por exemplo, era criminalizado o exercício sem habilitação da medicina de práticas de homeopatia, dosimetria, hipnotismo e magnetismo; e no artigo 157: “praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismãs e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor; inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública” (BRASIL, 1890).

Segundo Alves (2021), esse código foi o instrumento utilizado para enquadrar como crime contra a saúde pública as práticas das religiões de matriz africana, resultando na realização de batidas policiais: “as tradições das massas populares, sejam elas relacionadas a lazer, religião e cultura, foram estigmatizadas como distantes do padrão de conduta social determinados pelas elites e obstáculos para o progresso do Brasil” (ALVES, 2021: 79). Além disso, havia uma intervenção policial e muitos bailes e celebrações eram interrompidos pela polícia e quem participava era preso (MONQUELAT, 2015). Isso porque tais celebrações, denominadas de batuques de rua, que por vezes eram associadas às danças afro-brasileiras, denotavam a desordem e a marginalidade (RODRIGHIERO, 2021).

Com o passar do tempo, as práticas religiosas e tudo o que fosse ligado aos negros (como artefatos e objetos religiosos) eram destruídos pelas autoridades ou escondidos pelos praticantes. Suas memórias, portanto, eram vistas de forma negativa, manipuladas e demonizadas pela igreja e pela sociedade, resultando em forte repressão e perseguição. Nesse contexto, com relação aos objetos sagrados das religiões de matriz africana, podemos identificar que qualquer referência sobre a cultura afro-religiosa não tinha relevância, mas eram

vistos como pejorativos. De acordo com Marcelo Cunha (2017: 78),

é o caso das memórias afro-brasileiras que foram manipuladas deturbadamente e minimamente preservadas em museus, por conta de um ideal de branqueamento nacional, que aliado com um imaginário civilizatório marcado por uma perspectiva eurocêntrica, produziu imagens sobre a presença do negro na sociedade brasileira marcadas por preconceitos e abordagens reducionistas sobre culturas africanas, suas diásporas para o Brasil e sua participação no desenvolvimento local, ao longo dos séculos até a atualidade.

Como resultado, as religiões de matriz-africana passaram a apresentar uma abordagem negativa diante da sociedade por intermédio de uma propagação do pensamento elitista do Estado. Conseqüentemente, segundo Mãe Meninazinha de Oxum *et al* (2021:77), se estruturou uma rotina de violência de ordem policial, institucional e estatal contra os praticantes e adeptos das religiões, bem como contra seus espaços religiosos: “mães e pais de santo foram perseguidos, encarcerados e acusados de praticar feitiçaria, suas casas sagradas e suas manifestações religiosas”.

A campanha “Liberte Nosso Sagrado” e o modelo de gestão compartilhada desenvolvido no Museu da República

A apreensão desses objetos sagrados, por mais de 100 anos pela Polícia Civil, representa um passado marcado por intolerância religiosa e repressão direcionada às religiões de matriz-africana. Na época, o código penal determinava como crime as práticas de espiritismo, magia e sortilégios:

isso precisava ser registrado, como uma prova de crime, então qual era o crime cometido? A prática da religião, quer dizer a prática litúrgica, a prática ritualística das religiões de matriz afro-brasileiras. Então isso era, e foi considerado como um crime, e vamos dizer que as provas materiais estavam nesses objetos. É claro que isso foi uma evidência de racismo religioso, uma evidência do racismo estrutural, e uma evidência, aí sim de um crime cometido em relação a essas religiões. (CHAGAS, 2021, informação verbal).

Chagas (2021, informação verbal) menciona um relato sensível de Mãe Meninazinha de Oxum, que possui mais de 61 anos de religião de matriz africana e que cresceu ouvindo os relatos de apreensão citados por sua avó:

eram os objetos Sagrados que por batidas policiais foram sequestrados, ela é muito forte nisso, ela diz, “foram roubados”, então, mas foram retirados mesmo, foram apreendidos, portanto das casas sagradas, dos espaços sagrados, ela passou a compreender isso e há muito tempo ela vem nessa militância para a retirada a recuperação desses objetos sagrados (CHAGAS, 2021, informação verbal).

Esses objetos de culto do candomblé foram classificados com a nomenclatura “Coleção do Museu da Magia Negra”²¹ e conservado pelo IPHAN (CAPONE E MORAIS 2015). Essa nomenclatura representa um desrespeito e um tratamento pejorativo às religiões de matriz africana (ALVES, 2021). Além disso, durante os “100 anos de aprisionamento”, os objetos que estavam no Museu da Polícia estavam muito danificados, visto que nenhuma ação de preservação foi desenvolvida (CHAGAS, 2021, informação verbal).

21 Atualmente, por meio da gestão compartilhada, a coleção passa a se chamar “Nosso Sagrado” (MONTEIRO, VERSIANI, CHAGAS, 2022).

Durante muitos anos, os povos de religião buscavam recuperar seus objetos ancestrais e sagrados no Museu da Polícia, mas sem sucesso. No entanto, uma campanha intitulada “Liberte Nosso Sagrado”, criada em 2017, buscou transfigurar a visão desses objetos de prova de crime a uma forma de reparação história. Nesse sentido, a partir de 2018 iniciaram as tratativas, por intermédio de um desejo das entidades religiosas, para que tais objetos compusessem o acervo do Museu da República. Chagas (2021, informação verbal), diretor do Museu da República na época, foi procurado pelas lideranças políticas e religiosas para verificar a possibilidade de o Museu da República receber o acervo:

O Museu da República, senhor diretor, o senhor receberia aqui esse acervo?” Claro, eu já tinha notícias sobre o acervo, sabia do que se tratava, sabia da importância, não tinha um conhecimento direto com o acervo, mas já tinha visto catálogos, tinha lido teses sobre o assunto, artigos, estava informado. Não era um assunto estranho para mim, mas então diante dessa pergunta, de imediato eu respondi que sim, que claro que aceitaria. Eu levei para a reunião também pessoas da equipe, e perguntei à equipe se aceitaria o acervo, claro ninguém tinha dúvidas sobre isso, e então decidido, quer dizer, decidimos ali que aceitaríamos (CHAGAS, 2021, informação verbal).

No entanto, ao receber o acervo, Chagas (2021, informação verbal) relata que apresentou duas condições para a recepção do acervo: a primeira, que a ação não representaria um favor, e sim um processo de reparação do Estado – visto que o Museu da República é um órgão público – e, a segunda, a necessidade de uma gestão compartilhada para se dedicar a esse acervo:

a segunda condição é que sim, receberíamos desde que ao receber este acervo, nós pudéssemos trabalhar numa gestão compartilhada, então mais uma vez aí, a gestão compartilhada para nós não deveria ser vista como um favor, mas como uma necessidade, porque nós reconhecemos a nossa ignorância para lidar com esse acervo. Como reconhecemos a nossa ignorância, precisaríamos, portanto, de ter um acompanhamento sistemático, assíduo das lideranças e do povo de santo, do povo de Axé (CHAGAS, 2021, informação verbal).

Segundo Alves (2021: 62), Mario Chagas firmou um compromisso do museu com a causa por intermédio de uma gestão compartilhada com as comunidades do terreiro. Assim, as coleções que estariam no museu teriam, também, a guarda compartilhada com os terreiros que auxiliariam em uma metodologia própria: “vamos tratá-lo bem museologicamente, misticamente e espiritualmente”, disse Mário. Esse compromisso entre o diretor do museu e os grupos de lideranças religiosas vai além: referem-se a uma parceria a longo prazo, como uma garantia de continuidade para além da gestão do atual diretor; um compromisso entre o museu e as casas de santo (MÃE MENINAZINHA DE OXUM *et al*, 2021). O modelo de gestão compartilhada desenvolvido no museu representa a inclusão das lideranças religiosas no desenvolvimento dos trabalhos, bem como nos direcionamentos em como lidar, representar e salvaguardar esses objetos.

Figura 02: Exu Ijelú (Escultor: Arthur Cunha) – Exu, Legbara e Nzila são os mensageiros entre os humanos e o divino, respectivamente, das nações Ketu, Jeje e Angola. Força Vital que dinamiza o movimento, o caminho e a comunicação. Local de criação: Museu da República, Rio de Janeiro, Brasil.



Créditos da imagem: Oscar Liberal
Coleção: Nosso Sagrado: a construção de uma herança fraterna.

Figura 03: Iemanjá, no sincretismo da sereia.
Local de criação: Museu da República, Rio de Janeiro, Brasil



Créditos da imagem: Oscar Liberal
Coleção: Nosso Sagrado: a construção de uma herança fraterna.

Para Alves (2021: 17), a gestão compartilhada nesse contexto resultou na não reprodução de práticas lógicas de ordem colonial, assim como em processos que hierarquizam as raças, as culturas e o desenvolvimento em um “processo de descolonização de museus”. Alves (2021) ainda menciona que a gestão

A Museologia Social e a gestão compartilhada como mobilidade para o resgate afro-religioso em instituições museológicas

compartilhada foi uma conquista da campanha “Liberte Nosso Sagrado”, pois através desse comitê de terreiros é que foi possível verificar a presença de uma nova posição das religiões de matriz africana no patrimônio nacional. Com isso, foram construídos “caminhos institucionais” que tendenciaram as “redes de relações e de poder” visando “retomar a voz e a vez de grupos historicamente perseguidos” (ALVES, 2021: 69).

Alves (2021) também descreve a gestão compartilhada como uma metodologia e cita os exemplos do antropólogo Athias (2019) e da museóloga Cury (2020), [por meio de museus etnográficos e indígenas] em que os museus encontraram um meio para que as comunidades retratadas pudessem, além de auxiliar no tratamento de acervos, participar da seleção de quais objetos seriam expostos e quais as narrativas museológicas mais adequadas e respeitadas. Tais elementos provocam mudanças, dentre elas a recusa de preceitos positivistas com o propósito de expor as coleções por meio de uma gestão compartilhada na qual as comunidades de matriz africana têm uma atuação ativa contribuindo com os conhecimentos ancestrais (ALVES, 2021).

Assim, a gestão compartilhada do acervo sagrado foi considerada como a metodologia mais adequada para o avanço das boas práticas em termos de “identificação das peças, de compreensão de seus significados sociais e de sua dimensão Sagrada”. Além disso, serviu para colaborar e evitar o cometimento de erros associados a denominações equivocadas atreladas ao preconceito, seja por inexperiência ou por ignorância (MÃE MENINAZINHA DE OXUM *et al*, 2021: 90).

De acordo com Chagas (2023, informação verbal), considerando as variações de fundamentos das religiões de matriz africana, o grupo de gestão compartilhada responsável pelo acervo era composto por representantes de casas de candomblé Yorubá (candomblé banto e de Angola) e também da umbanda. Apesar disso, Chagas (2023, informação verbal) relata que não haviam representantes da nação Jêje, visto que esse segmento religioso não teve a participação de lideranças durante a campanha “Liberte Nosso Sagrado”.

Os objetos, embora hoje musealizados, segundo Mãe Meninazinha de Oxum *et al* (2021), independentemente do histórico associado à criminalização e ao manuseio insensível, são considerados sagrados, integram os cultos das religiões de matriz africana e, por isso, devem ser tratados e guardados conforme os saberes e fazeres dessas religiosidades. Assim, Chagas (2021, informação verbal) descreve que a gestão compartilhada e as trocas com as lideranças de santo ocorrem de maneira constante, sobretudo por meio de conhecimentos ancestrais em como lidar com o acervo:

já aprendemos que as guias partidas não devem ser reenfiadas, então vamos dizer que em uma técnica museológica “não respeitosa”, as guias seriam reenfiadas, então, quando as lideranças de santo, as lalorixás, os Babalorixás, as Zeladoras de Umbanda têm nos indicado de modo muito claro que guia partida não se reenfia, então, e nós vamos respeitar isso, e essas guias partidas não serão reenfiadas, possivelmente vamos fazer réplicas para indicar ao público de como elas seriam se estivessem inteiras, mas elas mesmas não serão reenfiadas em respeito ao sagrado das religiões (CHAGAS, 2021, informação verbal).

Sob essa perspectiva, Chagas descreve a gestão compartilhada como um princípio de respeito e cuidado (MÃE MENINAZINHA DE OXUM *et al* 2021), já que a coleção “Nosso Sagrado” consiste em um patrimônio cultural que deve ser documentado, pesquisado, preservado, conservado e restaurado: “trata-se de um acervo único, original, sem precedentes; trata-se de um acervo que deve

ser conhecido, cuidado, lembrado, estudado e divulgado” (MONTEIRO, VERSIANI, CHAGAS, 2022: 27).

Por meio das ações observadas no Museu da República, através dessa Campanha, foi possível observar que a gestão compartilhada, na realidade, não se estrutura por meio de um modelo pré-definido ou de uma série de diretrizes, isto é, ela é construída juntamente com a comunidade religiosa, a instituição museológica, as necessidades do acervo e o respeito à cultura afro-religiosa.

Considerações finais

Através das entrevistas realizadas com os gestores e as lideranças religiosas, foi possível observar e evidenciar o porquê das ausências e da pouca representação de todo o contexto histórico a que se refere a cultura afro-religiosa nos principais museus da cidade de Pelotas. Destacamos que os gestores justificam tais ausências devido à carência de acervo nas dependências das instituições e à falta de conhecimento científico e iconográfico sobre as simbologias que envolvem a religião de matriz africana.

Atrelado a isso, também foi apontado um afastamento e uma inexistência de diálogo entre as instituições e as comunidades dos representantes da cultura afro-religiosa. Isso resulta em um desenvolvimento de atividades e exposições transitórias, e não permanentes que, conseqüentemente, afeta os processos de reparação e de educação, visto que não há projetos consolidados que possam ser desenvolvidos e aplicados nos museus de forma permanente.

Por meio dos elementos abordados neste artigo, foi possível verificar que a museologia social busca aproximar os museus das comunidades e, assim, amplia a função do museu para além de um espaço de salvaguarda, um local de reflexão, de educação e de representação. Por esse motivo, o conceito da museologia social ou sociomuseologia, atrelado à ideia da gestão compartilhada, tendo como o exemplo do Museu da República, pode ser considerado como uma referência metodológica para auxiliar a abordagem dessa temática complexa das religiões afro-brasileiras.

Através desse modelo, foi possível observar a inserção social e cultural nas instituições por meio da gestão compartilhada nesses contextos. Dessa forma, o museu se transforma em um espaço representativo e educativo, pautado para além do conhecimento científico e profissional dos técnicos, com a inserção do conhecimento popular oriundo dos saberes-fazeres e das diferentes crenças.

Referências

ABREU, Martha; MATTOS, Hebe. Quilombos contemporains: mémoire de l'esclavage, culture afro-brésilienne et citoyenneté au Brésil. In: CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de (Orgs.). *Afro-Patrimoines: culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*. Paris: Lahic/IIAC/EHESS, 2015, p.42-57.

ALFONSO, Louise Prado. Professora da Universidade Federal de Pelotas e coordenadora do Projeto GEEUR. Entrevista concedida à Gabriela Cavaleiro Rodrighiero [De forma virtual, pela Plataforma WebConf/UFPel, dia 22 de abril de 2021].

A Museologia Social e a gestão compartilhada como mobilidade para o resgate afro-religioso em instituições museológicas

ALVES, LUIZ GUSTAVO GUIMARÃES AGUIAR. “*Liberte Nosso Sagrado*”: as disputas de uma reparação histórica. Dissertação (Mestrado em História), Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, 2021.

AMARO, Daniel. Coreógrafo e dono da Companhia de Dança Daniel Amaro. Entrevista concedida à Gabriela Cavalheiro Rodrighiero [De forma presencial, dia 13 de março de 2020].

ANICO, Marta. A pós-modernização da cultura: patrimônio e museus na contemporaneidade. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 11, n. 23, p. 71- 86, 2005.

AVILA, Carla Silva de. *A princesa batuqueira: etnografia sobre a interface entre o movimento negro e as religiões de matriz africana em Pelotas/RS*. 2011. 190p. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) - Instituto de Sociologia e Política. Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2011.

BRASIL. Lei nº 11.9904 de 2009

BRASIL. Código Penal de 1890. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d847.html

BRULON SOARES, Bruno (2020), “Descolonizando a museologia: a experiência museal recontada no tempo das comunidades”, in B. Brulon Soares (Ed.), *Descolonizando a museologia: Museus, ação comunitária e descolonização*. 1. ed. Rio de Janeiro, ICOFOM, pp. 09-28.

BRULON, Bruno. Da artificação do sagrado nos museus: entre o teatro e a sacralidade. *Anais do Museu Paulista* (Impresso), v. 21, p. 155-175, 2013.

BRUNO, Maria Cristina Oliveira. *Musealização da Arqueologia: um estudo de modelos para o Projeto Paranapanema*. São Paulo: FFLCH/USP, 1995.

BRUNO, Maria Cristina Oliveira. *Museologia para professores: os caminhos da educação pelo patrimônio*. São Paulo: Centro Estadual de Educação Tecnológica Paula Souza, 1998

CANCELA, Francisco Eduardo Torres. Extensão universitária, museu e preservação cultural: a experiência de gestão compartilhada do Museu de Arte Sacra da Misericórdia e a documentação de seu acervo de esculturas devocionais. *Patrimônio e Memória*, Assis, SP, v. 16, n. 2, p. 6-39, jul./dez. 2020. Disponível em: pem.assis.unesp.br.

CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de. De la négation à l’affirmation: le processus d’institutionnalisation du patrimoine culturel afro-brésilien. In: CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos de (Orgs.). *Afro-Patrimoines: culture afro-brésilienne et dynamiques patrimoniales*. Paris: Lahic/IIAC/EHESS, 2015. p. 6-24.

CAPONE, Stefania; MORAIS, Mariana Ramos. Afro-patrimônio no plural: a mistura no candomblé como valor excepcional. *Vivência – Revista de Antropologia*. Nº 55, 2020, p.18-35

CHAGAS, Mário. *A imaginação museal: Museu, memória e poder em Gustavo Barroso, Gilberto Freyre e Darcy Ribeiro*. – Rio de Janeiro : MinC/IBRAM, 2009.
CHAGAS, Mário. Museólogo, Professor e Diretor do Museu da República. Entrevista concedida à Gabriela Cavalheiro Rodrighiero [De forma virtual, pela Plataforma WebConf/UFPel, dia 15 de julho de 2021].

CHAGAS, Mário. Museólogo, Professor e Diretor do Museu da República. Entrevista concedida à Gabriela Cavalheiro Rodrighiero [De forma presencial, dia 16 de maio de 2023].

CHAGAS, Mário; GOUVEIA, Inês. Museologia social: reflexões e práticas (à guia de apresentação). In: *Caderno do CEOM- Museologia Social*. Ano 27, nº 41, 2014.

CHARTIER, Roger. *História Cultural: entre práticas e representações*. Portugal: Difel, 2002.

CORSINO, Célia Maria. Revitalizar os museus: como e por quê? *Ciências e Letras*, Porto Alegre, n. 27, p. 121-131, 2000.

COSTA, Camillo Gustavo Xavier. *O patrimônio material local digitalizado: um circuito histórico a serviço do ensino de história*. Dissertação (Mestrado Profissional em Ensino de História) , Universidade Federal de Sergipe, Sergipe, 2022.

CUNHA, M. N. B. da . Museu brasileiros e a construção de imagens sobre o negro- Marcelo Nascimento Bernardo da Cunha. In: VASCONCELLOS, Camilo de Mello; FUNARI Pedro Paulo Funari; CARVALHO, Aline.. (Org.). *Museus e identidades na América Latina*. 1 ed. São Paulo: Annablume, 2015, v. , p. 177-187.

CUNHA, Marcelo Nascimento Bernardo da. Museus, memórias e culturas afro-brasileiras. *Revista do Centro de Pesquisa e Formação*, nº5, p.78-88, 2017.

CURY, M. X. Museus em conexões: reflexões sobre uma proposta de exposição. *Revista IBICT*, Brasília, v. 42, n. 3, p. 471-484, set./dez. 2013.

DAVALLON, Jean. El juego de la patrimonialización. In: ROIGÉ, Xavier; FRIGOLÉ, Joan; DEL MÁRMOL, Carmen (org.). *Construyendo el patrimonio cultural y natural*. Parques, museos y patrimonio rural. Valencia: Germania, 2014.

DE L'ESTOILE, Benoît. Dos “selvagens românticos” aos povos primeiros. A herança primitivista nos museus e na antropologia. In: OLIVEIRA, João Pacheco de; SANTOS, Rita de C. M. (org) *De acervos coloniais aos museus indígenas*. Formas de protagonismo e de construção da ilusão museal. João Pessoa: Editora da UFPB, 2019, p. 71-102.

DE VARINE, Hugues. Hugues de Varine e os museus comunitários no Brasil. Entrevista concedida à Roberto Fernandes dos Santos Junior e Clovis Carvalho Britto no dia 22 de janeiro de 2017. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/museologia/article/view/24973/22040> Acesso em: 05 de fevereiro de 2023.

A Museologia Social e a gestão compartilhada como mobilidade para o resgate afro-religioso em instituições museológicas

DOLF-BONEKÄMPER, Gabi. Caminhando pelo passado dos outros. In: CYMBALISTA, Renato; FELDMAN, Sarah; KÜLH, Beatriz. *Patrimônio cultural: memória intervenções humanas*. I. Ed. São Paulo :Annablume: Núcleo de Apoio e Pesquisa de São Paulo, 2017.

DUARTE CÂNDIDO, Manuelina Maria. Orientações para Gestão e planejamento de museus. *Coleção estudos museológicos*, volume 3. Florianópolis: FCC Edições, 2014.

DUARTE CÂNDIDO, Manuelina Maria; MARTINS, Luciana Conrado e AIDAR, Gabriela. "The museum experience: discussion on the relationship between contemporary museums and their visitors". In: *The special visitor: each and every one of us – ICOFOM Study Series*, ISS 42. Rio de Janeiro: ICOFOM, 2013.

FONSECA, Maria Cecília Londres. *O patrimônio em processo: trajetória da política federal de preservação no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, IPHAN, 1997.

GALLI, Fábio. Conservador-restaurador do Museu de Arte Leopoldo Gotuzzo. Entrevista concedida à Gabriela Cavalheiro Rodrighiero [De forma virtual, pela Plataforma WebConf/UFPel, dia 06 de abril de 2021].

GASTAUD, Carla. Professora da Universidade Federal de Pelotas e excoordenadora/diretora do Museu da Baronesa. Entrevista concedida à Gabriela Cavalheiro Rodrighiero [De forma virtual, pela Plataforma WebConf/UFPel, dia 13 de abril de 2021].

GONÇALVES, José Reginaldo Santos. *A retórica da perda: os discursos do patrimônio cultural no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, MinC/IPHAN, 1996.

INGOLD, Tim. Trazendo as coisas de volta à vida: emaranhados criativos num mundo de materiais. *Horizontes antropológicos*, v. 18, n. 37, p. 25-44, 2012.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Carta de Serviços ao Cidadão. Brasília: IPHAN, 2021.

INSTITUTO DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO NACIONAL. Portaria nº 375 de 2018

LATOUR, Bruno. *Reagregando o social*. Salvador: EDUFBA, 2012; Bauru. São Paulo: EDUSC, 2012.

LEAL, Daniel Barbier. *A cidade e o museu: a origem, em 1904, do Museu Histórico da Bibliotheca Pública Pelotense*. 2015. 206f. Dissertação (Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural), Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2015.

LEAL, Noris Pacheco. Professora da Universidade Federal de Pelotas e ex-diretora do Museu do Doce. Entrevista concedida à Gabriela Cavalheiro Rodrighiero [De forma virtual, pela Plataforma WebConf/UFPel, dia 12 de abril 2021].

LIZOTT, Joana. Museóloga do Museu de Arte Leopoldo Gotuzzo. Entrevista concedida à Gabriela Cavalheiro Rodrighiero [De forma virtual, pela Plataforma WebConf/UFPel, dia 07 de abril de 2021].

LIMA FILHO, M.; ATHIAS, R. Dos museus etnográficos às etnografias dos museus: o lugar da antropologia na contemporaneidade. In: RIAL, C.; SCHWADE, E. (org.). *Diálogos antropológicos contemporâneos*. Rio de Janeiro: ABA, 2016. p. 71-83.

LODY, Raul. *O negro no museu brasileiro: construindo identidades*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005.

MÃE MENINAZINHA DE OCUM, MÃE NILCE DE IANSÃ, MARIA HELENA VERSIANI, MARIO CHAGAS. A Chegada do Nosso Sagrado no Museu da República: “a fé não costuma faiá”. In: PRIMO, Judite; MOUTINHO, Mário C. *Sociomuseologia: para uma leitura crítica do Mundo*. Lisboa: Departamento de Museologia Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias, 2021.

MELLO, Janaína Cardoso de. A representação social da escravidão nos museus brasileiros: interfaces entre a Museologia e a História. *Sankofa* (São Paulo), v 6, n10, p. 43-59, 2013.

MONTEIRO, Francisco César Manhães; VERSIANI, Maria Helena; CHAGAS, Mario de Souza. A chegada e chegadas do nosso sagrado à república. *Museologia e Interdisciplinaridade*, v. 11, n.22, 2022, p.14-32.

MONTONE, Annelise Costa. Professora da Universidade Federal de Pelotas e ex diretora do Museu da Baronesa. Entrevista concedida à Gabriela Cavalheiro Rodrighiero [De forma virtual, pela Plataforma WebConf/UFPel, dia 29 de março de 2021].

MONTONE, Annelise. *Memórias de uma forma de morar: a Chácara da Baronesa*, Pelotas, RS, (1863-1985). 2018. Tese (Doutorado em Memória Social e Patrimônio Cultural), Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2018.

MORAES, Fabiane. Conservadora-restauradora e diretora do Museu da Baronesa. Entrevista concedida à Gabriela Cavalheiro Rodrighiero [De forma virtual, pela Plataforma WebConf/UFPel, dia 01 de abril de 2021].

MOUTINHO, Mário Canova. Sobre o conceito de Museologia Social. In: MOUTINHO, Mário (org.). *Cadernos de Sociomuseologia – Centro de Estudos de Sociomuseologia*. Universidade Lusófona, 1993.

ORGANIZAÇÃO DAS NAÇÕES UNIDAS. Convenção para Salvaguarda do Patrimônio Cultural Imaterial. 2003

PAULO DE XANGÔ. Babalorixá Paulo de Xangô. Entrevista concedida à Gabriela Cavalheiro Rodrighiero [De forma virtual, pela Plataforma WebConf/UFPel, dia 14 de abril de 2021].

PRATS, L. Concepto y gestión del patrimonio local. *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, n. 21, p. 17-35, 2005.

RODRIGHIERO, Gabriela Cavalheiro. *A representação da Cultura Afro-Religiosa nos Museus de Pelotas/RS*. Trabalho de conclusão de curso (Graduação em museologia), Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2021.

A Museologia Social e a gestão compartilhada como mobilidade para o resgate afro-religioso em instituições museológicas

RODRIGHIERO, Juliana Cavalheiro. *Descaracterização no ecletismo da cidade de Pelotas/RS: Proposta de método de análise*. Dissertação (Mestrado em Arquitetura e Urbanismo), Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2019.

SANTOS, Carlos Alberto Ávila (Org.). *Ecletismo em Pelotas – 1870 – 1931*. Pelotas: Editora Universitária, 2014.

SANTOS, M. S. dos. Representations of black people in Brazilian museums. *Museum and Society*, v. 3, n. 1, p. 51-65, Mar. 2005.

SANTOS, Myriam Sepúlveda dos. *A escrita do passado em museus históricos*. Rio de Janeiro: Garamond, MinC, IPHAN, DEMU, 2006

SCHLEE, Andrey Rosenthal. *O ecletismo na Arquitetura Pelotense até as décadas de 30 e 40*. 1994. Dissertação (Mestrado em Arquitetura) – Faculdade de Arquitetura. Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS), 1993.

SCHWANZ, Jezuina Kohls. *A Chácara da Baronesa e o imaginário social pelotense*. 2011. Dissertação (Mestrado em Memória Social e Patrimônio Cultural), Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Pelotas, 2011.

SCHWARCZ, L. K. M. .A “era dos museus de etnografia” no Brasil: o Museu Paulista, o Museu Nacional e o Museu Paraense em finais do XIX.. In: Betânia Gonçalves Figueiredo; Diana Gonçalves Vidal. (Orgs.). *Museus: dos gabinetes de curiosidades à Museologia moderna*. Belo Horizonte: Argumentum, Scientia UFMG, 2005

SIQUEIRA, Andressa Marques; ZANIRATO, Silvia Helena. Reflexões sobre a gestão compartilhada do patrimônio cultural imaterial: uma década do registro da capoeira. *Patrimônio e memória*. V. 15, N. 1, 2019, p.388-407.

TERRA, Marcelo Mazza. Administrador da Charqueadas São João. Entrevista concedida à Gabriela Cavalheiro Rodrighiero [De forma virtual, pela Plataforma WebConf/UFPel, dia 10 de abril de 2021].

VARGAS, Jonas M. *Os Barões do charque e suas fortunas – Um estudo sobre as elites regionais brasileiras a partir de uma análise dos charqueadores de Pelotas (Rio Grande do Sul, século XIX)*. Pelotas: Editora Oikos Ltda, 2016.

ZANIRATO, Silvia Helena. Patrimônio e identidade: retórica e desafios nos processos de ativação do patrimônio. *Revista CPC*, v. 13, n. 25, p. 7–33, 2018.

Recebido em junho 2023. Aprovado em setembro de 2023.