



Confluências Culturais

Revista Interdisciplinar

v. 15, n. 1: Arquitetura, museus e arquitetura de museus

O valor sagrado como categoria no patrimônio cultural e a experiência devocional no museu

The sacred value as a category in cultural heritage and the devotional experience in the museum

El valor sagrado como categoría del patrimonio cultural y la experiencia devocional en el museo

André Luiz Borges de Ávila¹
Luiz Carlos de Laurentiz²
Denise Fernandes Geribello³

Recebido em: 28 ago. 2025
Aceito para publicação em: 21 nov. 2025

¹ Doutorando em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU). Membro titular pelo Conselho de Arquitetura e Urbanismo de Minas Gerais (CAU/MG) do Conselho Municipal do Patrimônio Histórico, Artístico, Cultural e Arqueológico (COMPHAC) de Uberlândia (MG). Professor no curso de Arquitetura e Urbanismo na Faculdade ESAMC, em Uberlândia (MG). Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-1646-0158>.

² Doutor em Comunicação e Cultura Contemporânea pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Professor da Faculdade de Arquitetura e Urbanismo e Design da UFU e do Programa de Pós-Graduação da mesma faculdade. Pesquisador do Núcleo de Ensino, Pesquisa e Extensão em História e Memória (NEPEHM) da Universidade do Estado de Minas Gerais (UEMG), *Campus Campanha*. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0699-1055>.

³ Pós-doutora em Arquitetura e Urbanismo pela Universidade de São Paulo (USP). Professora adjunta na Faculdade de Arquitetura e Urbanismo e Design da UFU. Faz parte do Banco de Avaliadores do Sistema Nacional de Avaliação da Educação Superior (Basis) do Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais Anísio Teixeira (Inep/MEC) para autorização de cursos superiores de Arquitetura e Urbanismo. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4588-4543>.

Resumo: Este artigo propõe uma reflexão crítica sobre a relação entre patrimônio cultural, valor sagrado e espaços museológicos, utilizando o conceito da fruição como linha narrativa. O patrimônio cultural, em suas múltiplas expressões, constitui um campo simbólico de construção de identidades, memórias e afetos. Quando esse patrimônio se reveste de valores sagrados – como ocorre com objetos de culto, imagens devocionais, espaços litúrgicos e práticas religiosas –, ele ultrapassa os limites da materialidade e convoca modos específicos de fruição. Os objetos religiosos ocupam um lugar de destaque, não apenas por sua relevância artística ou etnográfica, mas porque são investidos de valor sagrado por grupos e comunidades que os mobilizam em práticas de fé. Nessas circunstâncias, a experiência patrimonial não se restringe à contemplação estética ou à valoração histórica, mas adentra o domínio da vivência espiritual, da devoção e do ritual. É nesse ponto de interseção entre sacralidade e institucionalização que os equipamentos culturais como museus, galerias e centros culturais se tornam territórios complexos: ao mesmo tempo em que se propõem a preservar, interpretar e divulgar bens culturais, enfrentam o desafio de representar e comunicar dimensões intangíveis que nem sempre se submetem à lógica curatorial ou museológica tradicional. Partindo de uma abordagem interdisciplinar, articulando conceitos da antropologia, da museologia e dos estudos sobre o sagrado, buscamos compreender como os museus podem acolher formas de fruição que respeitem as cosmologias e os sentidos originários dos objetos religiosos, especialmente nas tradições cristãs populares e nas religiosidades afro-brasileiras. Ao lançar luz sobre esses dilemas, pretendemos contribuir para o debate sobre políticas patrimoniais mais sensíveis à diversidade de modos de crer, sentir e experienciar o sagrado.

Palavras-chave: patrimônio cultural; valores sagrados; fruição; museu.

Abstract: This article proposed a critical reflection on the relationship between cultural heritage, sacred value, and museum spaces, using the concept of *fruition* as a guiding narrative thread. Cultural heritage, in its multiple expressions, constitutes a symbolic field through which identities, memories, and affections are constructed. When such heritage becomes imbued with sacred values—as occurs with objects of worship, devotional images, liturgical spaces, and religious practices—, it transcends the limits of materiality and calls forth specific modes of fruition. Religious objects occupy a prominent place not only because of their artistic or ethnographic relevance, but also because they are invested with sacred value by groups and communities that mobilize them in practices of faith. Under these circumstances, patrimonial experience is not limited to aesthetic contemplation or historical valuation; rather, it enters the domain of spiritual experience, devotion, and ritual. It is at this intersection between sacrality and institutionalization that cultural institutions such as museums, galleries, and cultural centers become complex territories: while they aim to preserve, interpret, and disseminate cultural assets, they also face the challenge of representing and communicating intangible dimensions that do not always conform to traditional curatorial or museological logic. Drawing on an interdisciplinary approach that articulates concepts from anthropology, museology, and the study of the sacred, we sought to understand how museums can accommodate forms of fruition that respect the cosmologies and original meanings of religious objects, particularly in popular Christian traditions and Afro-Brazilian religions. By shedding light on these dilemmas, we aimed to contribute to the debate on cultural heritage policies that are more sensitive to the diversity of ways of believing, feeling, and experiencing the sacred.

Keywords: cultural heritage; sacred values; fruition; museum.

Resumen: Este artículo proponía una reflexión crítica sobre la relación entre el patrimonio cultural, el valor sagrado y los espacios museológicos, utilizando el concepto de *frucción* como hilo narrativo. El patrimonio cultural, en sus múltiples expresiones, constituye un campo simbólico de construcción de identidades, memorias y afectos. Cuando dicho patrimonio se reviste de valores sagrados –como ocurre con objetos de culto, imágenes devocionales, espacios litúrgicos y prácticas religiosas–, trasciende los límites de la materialidad y convoca modos específicos de frucción. Los objetos religiosos ocupan un lugar destacado no solo por su relevancia artística o etnográfica, sino porque están investidos de valor sagrado por grupos y comunidades que los movilizan en prácticas de fe. En esas circunstancias, la experiencia patrimonial no se restringe a la contemplación estética o a la valoración histórica, sino que ingresa en el ámbito de la vivencia espiritual, de la devoción y del ritual. En ese punto de intersección entre sacralidad e institucionalización los equipamientos culturales –como museos, galerías y centros culturales– se convierten en territorios complejos: al mismo tiempo que se proponen preservar, interpretar y difundir bienes culturales, enfrentan el desafío de representar y comunicar dimensiones intangibles que no siempre se someten a la lógica curatorial o museológica tradicional. Desde un enfoque interdisciplinario, articulando conceptos de la antropología, la museología y los estudios sobre lo sagrado, buscamos comprender cómo los museos pueden acoger formas de frucción que respeten las cosmologías y los sentidos originarios de los objetos religiosos, especialmente en las tradiciones cristianas populares y en las religiosidades afrobrasileñas. Al iluminar esos dilemas, pretendemos contribuir al debate sobre políticas patrimoniales más sensibles a la diversidad de modos de creer, sentir y experimentar lo sagrado.

Palabras clave: patrimonio cultural; valores sagrados; frucción; museo.

INTRODUÇÃO: PATRIMÔNIO E VALOR

A noção de patrimônio cultural está em constante transformação, marcada por mudanças nas formas de perceber, viver e atribuir sentido aos bens herdados do passado. Segundo a Unesco (2003), o patrimônio cultural compreende as manifestações tangíveis e intangíveis de uma cultura, incluindo edificações, objetos, tradições, saberes e modos de fazer. Desde os monumentos históricos até as práticas culturais vivas, a definição do que é ou não patrimônio está profundamente enraizada nos valores que uma sociedade reconhece, negocia e legitima em diferentes momentos históricos.

A noção de valor, por sua vez, está diretamente ligada à importância atribuída a esses bens por grupos sociais específicos. Como afirma Alois Riegl (2014), um dos primeiros teóricos a tratar do tema, os valores patrimoniais podem ser múltiplos: de antiguidade, histórico, artístico e de uso atual. A atribuição de valor ao patrimônio cultural, portanto, não é um processo neutro ou puramente técnico, mas também um campo de disputas simbólicas que reflete identidades, afetos, memórias e visões de mundo.

Refletindo o contexto sociocultural vigente, bem como as demandas e urgências políticas, o campo da preservação ampliou esse repertório, reconhecendo também valores sociais, afetivos, espirituais e simbólicos. Essa ampliação evidencia que o patrimônio, mais do que um resíduo do passado, é um elemento ativo nas dinâmicas culturais contemporâneas, sendo constantemente ressignificado pelas comunidades que com ele interagem.

Como aponta Regina Abreu (2015, p. 72):

Uma característica nova dos atuais processos de patrimonialização, especialmente aqueles ligados a bens culturais de sociedades tradicionais, é que os grupos sociais ligados a estes bens é que devem demandar a patrimonialização, ou pelo menos endossar as demandas de patrimonialização. Estas novas práticas, socialmente mais inclusivas, contrastam com práticas anteriores, principalmente quando a hegemonia do campo patrimonial se configurava como histórica e artística, ficando ao encargo dos especialistas destas áreas a constituição dos processos de patrimonialização. É perceptível o quanto estes processos deixaram de contemplar quase que exclusivamente reconstruções do passado para focalizarem manifestações culturais vivas e pulsantes como festas, rituais, saberes, conhecimentos tradicionais.

Esse sentido é corroborado por Laurajane Smith (2006) ao apontar que o patrimônio não é uma “coisa” em si, mas um processo cultural ativo de significação em que as comunidades atribuem valor com base em suas próprias práticas e narrativas. A atribuição de valor ao patrimônio envolve diversos agentes sociais: especialistas (como historiadores, arqueólogos, museólogos), instituições de preservação, políticas públicas, comunidades locais, movimentos sociais e até o mercado cultural. Cada um desses agentes pode conferir um tipo de valor ao bem patrimonial, o que muitas vezes gera conflitos ou complementariedades.

Cabe destacar que as reflexões aqui apresentadas integram a pesquisa de doutoramento em Arquitetura e Urbanismo desenvolvida no âmbito do Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo, Faculdade de Arquitetura e Urbanismo e Design, Universidade Federal de Uberlândia (PPGAU/FAUED/UFU), como bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). Nesse percurso investigativo, tais discussões constituem não apenas um exercício teórico, mas também parte de um esforço mais amplo de compreender, de maneira crítica e situada, como os espaços museológicos e patrimoniais podem dialogar com a complexidade das práticas devocionais e das experiências do sagrado no Brasil contemporâneo.

O VALOR SAGRADO COMO DIMENSÃO PATRIMONIAL

“Sagrado” é o termo pelo qual o indivíduo tenta traduzir o que há de mais essencial em sua experiência religiosa (Ries, 2017, p. 71). Como Mircea Eliade (1959, p. 12) afirma,

a árvore sagrada, a pedra sagrada não são adoradas como pedra ou árvore; elas são adoradas precisamente porque são hierofanias, porque mostram algo que não é mais pedra ou árvore, mas o sagrado, o *ganz andere*.

Eliade (1959) também distingue três elementos na estrutura da hierofania: 1) o objeto natural; 2) a realidade transcendental; 3) o objeto mediador revestido de sacralidade. Deste último, emerge um símbolo que atua como “mediador entre a transcendência inatingível de Deus e do homem”, de modo que “o Sagrado transfigura simbolicamente a realidade do mundo do homem” (Greco, 2009, p. 61).

A sacralidade atribuída a certos bens culturais constitui uma dimensão essencial de sua fruição e significado. Um objeto religioso pode não apresentar valor artístico convencional, mas carrega um poder simbólico e espiritual profundo para determinada comunidade. O que o torna patrimônio, portanto, não é a sua forma ou autoria, mas o laço espiritual que mobiliza afetos, crenças e práticas coletivas.

Além dos valores tradicionais, é importante destacar o papel do valor simbólico e do valor identitário na construção do patrimônio cultural, os quais estão fortemente ligados à memória coletiva e à construção de pertencimento. Bens que evocam histórias de resistência, fé ou ancestralidade, por exemplo, tornam-se âncoras simbólicas para grupos sociais marginalizados.

A experiência do sagrado manifesta-se não só em espaços e tempos específicos, mas também por meio de objetos materiais que, pela crença e pelo uso, são investidos de significados transcendentais. Tais objetos, que variam de imagens devocionais a ferramentas ritualísticas, de relíquias a recipientes cerimoniais, tornam-se veículos de relação com o divino, com os ancestrais ou com forças espirituais. O que os distingue de simples artefatos é o valor simbólico e afetivo que lhes é atribuído coletivamente, transformando-os em bens sagrados.

O valor sagrado, assim como os demais valores que determinado patrimônio pode emanar, não é uma propriedade imanente ao objeto, mas uma construção relacional que emerge da crença, do uso ritual e da experiência simbólica coletiva, num processo semelhante ao que Pierre Bourdieu (1996) define como consagração simbólica, que segundo ele se refere ao processo pelo qual um indivíduo ou grupo é reconhecido e valorizado socialmente, por meio da atribuição de um determinado capital simbólico. Esse reconhecimento é construído e mantido por meio de práticas sociais, instituições e discursos que legitimam tal valorização, muitas vezes com base em critérios arbitrários e relacionados à posição social dos agentes.

É nesse sentido que a revisão de autores clássicos e a reflexão do sagrado sob a ótica antropológica, sobretudo em Émile Durkheim, se tornam fundamentais. Em *As formas elementares da vida religiosa* (Durkheim, 2000), ele demonstra que os objetos sacralizados não o são por uma essência metafísica, mas porque condensam energias, tensões e afetos coletivos. Esse autor oferece uma definição inovadora e sociológica do sagrado, rompendo com interpretações estritamente metafísicas ou teológicas; para ele, “toda força religiosa é, ao mesmo tempo, uma força moral, porque é da sociedade que ela emana” (Durkheim, 2000, p. 425).

Um dos pontos centrais da teoria durkheimiana é a distinção entre sagrado e profano. Enquanto o profano corresponde à esfera da vida cotidiana, das práticas ordinárias e utilitárias, o sagrado refere-se a tudo aquilo que é separado, interditado e revestido de um caráter especial de respeito e reverência. Ao formular a distinção entre sagrado e profano, Durkheim não enfatiza o transcendental, mas a efervescência coletiva que anima os rituais e dá origem a uma ontogênese social do sagrado. Essa divisão não depende de uma essência divina, mas de uma construção social: os grupos humanos decidem, coletivamente, quais objetos, ritos ou símbolos serão investidos de caráter sagrado, fundamentando então uma abordagem sociológica do fenômeno religioso.

Assim, para Durkheim, um objeto torna-se sagrado não por sua natureza intrínseca, mas porque a coletividade o reconhece como tal. Esse reconhecimento gera normas de conduta, interdições e práticas específicas, como rituais, que reforçam continuamente a separação entre sagrado e profano. Quando os indivíduos se reúnem em rituais, experimentam um estado de “efervescência coletiva”, no qual sentem a força do grupo e a projetam em símbolos religiosos. O sagrado, portanto, é a objetivação da sociedade em formas simbólicas, como divindades, totens, ícones e dogmas.

A teoria de Durkheim recebeu críticas⁴ por reduzir a experiência religiosa à dimensão social e por não considerar plenamente a diversidade das tradições religiosas. Ainda assim, sua contribuição é fundamental: ao entender o sagrado como categoria relacional e coletiva, ele abriu caminho para análises posteriores da religião, da cultura e do patrimônio simbólico das sociedades. Hoje, sua concepção do sagrado é útil para os estudos de religião e também para compreender fenômenos culturais e políticos que assumem caráter de devoção e sacralidade. Para ele, a religião deve ser entendida como um fenômeno coletivo, enraizado nas práticas sociais e capaz de estruturar a coesão do grupo. Nesse contexto, o sagrado não é algo sobrenatural, mas uma categoria simbólica que se opõe ao profano e que se fundamenta nas representações coletivas.

De modo geral, um sistema religioso é sistematizado por autores contemporâneos⁵, com Ninian Smart sendo o autor que mais se aproxima de uma sistematização formal de dimensões religiosas. Smart (1996) cria um modelo de sete dimensões da religião, entre elas:

- Dimensão doutrinal e filosófica: crenças, dogmas;
- Dimensão mítica e narrativa: mitos;
- Dimensão ritual: ritos;
- Dimensão institucional e social: instituições religiosas.

A crença organiza o pensamento religioso, fornecendo princípios que sustentam a fé; o mito expressa narrativamente as verdades fundadoras e exemplares da tradição; o rito atualiza essas verdades no tempo presente, permitindo a experiência direta do sagrado; e a instituição garante a transmissão e a continuidade do sistema, regulando a vida espiritual e social dos fiéis.

Essa perspectiva abre um caminho decisivo para discutir o valor sagrado como categoria de patrimônio, pois desloca o foco da transcendência para a produção social, estética e afetiva do valor. Em vez de considerar o sagrado como dado universal, é necessário examinar os modos particulares de organizar cosmologias e práticas rituais, bem como as formas específicas de expressão material – imagens, recipientes, fotografias votivas, ex-votos, ferramentas de culto, indumentárias – que circulam entre templos, casas de santo, romarias, encruzilhadas e, por vezes, museus. Raquel Weiss, ao retomar e aprofundar essa discussão, evidencia que a própria experiência estética dos rituais – cores, vibrações, sons, gestos – é parte constitutiva da efervescência que sacraliza objetos e espaços. Para a autora, “a dinamogenia ritualmente produzida é indissociável das materialidades que a sustentam” (Weiss, 2013, p. 162).

Os sistemas religiosos, entretanto, não são estáticos. Além da dimensão espiritual, exercem papel essencial na organização cultural e social. Eles regulam costumes, orientam práticas éticas e influenciam profundamente a arte, a linguagem e as formas

⁴ Sir Edward E. Evans-Pritchard, em *Theories of Primitive Religion* (1965), faz uma crítica explícita ao sociologismo durkheimiano e às generalizações sobre religiões “primitivas”. Em Clifford Geertz, “*Religion as a Cultural System*” (in: *The Interpretation of Cultures*, 1973), a crítica à linha durkheimiana é explícita no argumento de que religião é um sistema de símbolos, não apenas função social. Bronislaw Malinowski, em *Magic, Science and Religion* (1925-1948, textos reunidos), critica explicitamente o sociologismo durkheimiano e reforça a dimensão individual/psicológica. Rodney Needham, em *Polythetic Classification: Convergence and Consequences* (1975), critica a universalização durkheimiana da dicotomia sagrado/profano, contestando ainda categorias universalizadas como as de Durkheim. Jonathan Z. Smith segue Needham em *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown* (1982).

⁵ Geertz, em “Religião como sistema cultural” (2008), estrutura a religião em sistemas simbólicos:

- Crenças (concepções sobre a ordem da existência);
- Símbolos e mitos que comunicam tais concepções;
- Rituais que corporificam essas concepções.

de sociabilidade. Como observa Clifford Geertz (1989), a religião é “um sistema de símbolos” que atua estabelecendo poderosas, penetrantes e duradouras motivações nos homens, modelando o modo como eles percebem e interpretam o mundo. Bourdieu (1996) observa que a religião também opera como um “campo simbólico” de poder, no qual se disputam significados e legitimidades. Assim, a experiência religiosa não se restringe à devoção pessoal, mas envolve também dinâmicas de identidade, resistência e autoridade. Tal dimensão simbólica torna cada tradição única, refletindo o ambiente cultural, histórico e social em que se desenvolve.

As religiões constituem meios complexos de pensamento e ação que articulam o sagrado e o profano, o individual e o coletivo, o material, o imaterial e o espiritual. Cada sistema religioso constrói uma visão de mundo, oferecendo aos seus adeptos uma interpretação do cosmos e um caminho de relação com o divino.

A cosmologia da religião cristã estrutura-se como um sistema teológico que explica a origem, a ordem e o destino do cosmos pela relação entre Deus, a criação e a humanidade. Essa cosmologia é fortemente marcada pela ideia de que o universo não é fruto do acaso, mas resultado de um ato criador e contínuo de Deus, que sustenta e orienta toda a existência. Embora haja variações entre tradições – católica, ortodoxa, protestante –, há elementos fundamentais compartilhados que formam a base de sua visão de mundo.

A organização dos sistemas religiosos afro-brasileiros – como o candomblé, a umbanda e suas diversas nações, casas e linhagens – caracteriza-se por uma estruturação complexa, descentralizada e profundamente enraizada na transmissão oral, na autoridade ritualística e na relação direta com as divindades. Como afirma Reginaldo Prandi, esses sistemas não constituem uma igreja ou instituição centralizada, mas “uma constelação de casas autônomas que preservam suas próprias normas, genealogias rituais e modelos de culto” (Prandi, 2005) que articulam elementos cosmológicos, sociais e rituais de forma integrada. Nesse contexto, o núcleo é a casa de santo, ou terreiro, que funciona simultaneamente como espaço sagrado, comunidade social e centro pedagógico, conforme analisa Vivaldo da Costa Lima (1977), ao descrevê-lo como “uma unidade social completa”.

A organização interna dos terreiros também reflete a cosmologia. No candomblé, a centralidade dos orixás e suas energias fundamentam o calendário ritual, as obrigações e a identidade da casa. Na umbanda, a estrutura organiza-se por linhas de trabalho, falanges e entidades, com ênfase na atuação caritativa dos guias espirituais, como analisado por Siqueira (1999) e Ortiz (1978). A transmissão oral e a força das linhagens – aquilo que Pierre Verger (1981) chama de “correntes de axé” – são mecanismos que garantem continuidade, legitimidade e variação entre as casas.

A dimensão comunitária é igualmente essencial. Os terreiros funcionam como espaços de resistência, acolhimento e afirmação identitária, sobretudo diante de processos históricos de racismo religioso. Como escreve Luiz Antônio Simas (2019), o terreiro é “uma usina de civilização”, onde se articulam memória ancestral, cuidado coletivo e produção simbólica.

Assim, o sistema religioso afro-brasileiro organiza-se como uma rede viva, plural e autônoma de casas de culto, sustentada pela força do axé, pela legitimidade das linhagens, pela cosmologia dos orixás e entidades, pela hierarquia iniciática e por práticas comunitárias que fazem do terreiro um espaço de fé, cultura e resistência.

Nessa perspectiva, o patrimônio sagrado não é apenas aquilo que se “representa”, mas aquilo que se “experencia”. Isso implica considerar a fruição como dimensão constitutiva do valor patrimonial, o que desafia categorias tradicionais de autenticidade, integridade e conservação. Sob esse novo prisma, o valor sagrado ocupa papel central.

Ele se refere, além do uso litúrgico dos objetos, à relação ontológica que as comunidades estabelecem com eles – relação que envolve respeito, devoção, memória e espiritualidade.

A patrimonialização – processo de seleção e reconhecimento oficial de um bem como patrimônio – é também uma disputa de narrativas. O que se escolhe preservar, e por quê? Quais memórias são celebradas e quais são silenciadas? Tais questões mostram que o valor patrimonial é sempre resultado de uma negociação política e cultural.

A crítica contemporânea tem chamado atenção para a necessidade de ampliar os critérios de valoração, incorporando vozes antes excluídas: populações indígenas, comunidades afrodescendentes, grupos tradicionais, religiosos e periféricos. Esses grupos frequentemente reivindicam o reconhecimento de seus patrimônios com base em valores afetivos, espirituais e de identidade, desafiando as lógicas universalistas dos modelos eurocêntricos de preservação. É nesse ponto que a noção de fruição se torna central: trata-se de permitir o contato com o objeto sagrado sem violentar sua integridade simbólica. Isso exige políticas institucionais mais flexíveis, metodologias etnográficas e uma postura de escuta que reconheça o sagrado como uma forma legítima de valor cultural.

A FRUIÇÃO DEVOCIONAL E A EXPERIÊNCIA DO SAGRADO

Fruição, no campo do patrimônio, pode ser entendida como a experiência sensível e subjetiva que os sujeitos estabelecem com os bens culturais. No caso dos bens sagrados, ela é marcada por um regime de afetividade, respeito e devoção que muitas vezes contrasta com a fruição estética ou informativa predominante no museu.

Quando esse patrimônio se manifesta em contextos religiosos, como no caso de imagens devocionais, instrumentos litúrgicos ou assentamentos sagrados, ele adquire uma função que transcende a materialidade: “o uso ritual é o que garante ao objeto sua eficácia simbólica” (Canclini, 1983, p. 148). O valor de uso, portanto, não se esgota na observação ou no registro documental, pois está ligado à *performance*, à repetição cerimonial e ao reconhecimento coletivo de sua sacralidade.

A fruição de um objeto sagrado não se dá apenas pela visão ou apreciação estética, mas envolve gestos, emoções, palavras e rituais. Ex-votos, guias, imagens, velas e tecidos ritualísticos ganham sentido pleno quando utilizados em práticas devocionais. Como lembra Carlo Ginzburg (2001), é preciso considerar os microgestos da fé e os usos ordinários que atribuem espessura simbólica aos objetos.

Nas tradições afro-brasileiras, por exemplo, um objeto ritualístico pode carregar axé – força vital e espiritual – e ser percebido como dotado de agência própria. Já no catolicismo de cunho popular, é comum a crença em imagens que “choram”, “falam” ou “operam milagres”. Esses modos de fruição performativa tensionam concepções museológicas convencionais, que tendem a dissociar os objetos de seus contextos vivos e relacionais.

A noção de “valor de uso ritual” (Bruno, 2010) vem sendo cada vez mais discutida como categoria legítima de avaliação patrimonial. De forma objetiva, podemos compreender que o valor de uso ritual é aquele que um objeto, ação ou prática adquire quando incorporado em um ritual, não necessariamente ligado à função original do objeto, mas sim ao significado que ele assume no contexto ritualístico. Compreender o valor de uso ritual, portanto, exige um olhar atento às cosmologias e aos modos de fruição próprios de cada tradição.

Segalen (2002, p. 31) fornece uma compreensão conceitual que colabora com a discussão do valor de uso ritual. Ela define *rito* e *ritual* como

[...] um conjunto de atos formalizados, expressivos, portadores de uma dimensão simbólica. O rito é caracterizado por uma configuração espaço-temporal específica, pelo recurso a uma série de objetos, por sistemas de linguagem e comportamentos específicos e por signos emblemáticos cujo sentido codificado constitui um dos bens comuns do grupo. O uso do ritual é paralelo ao aparecimento da humanidade.

Quando objetos sagrados entram no circuito institucional dos museus, surge uma série de dilemas éticos e práticos. Como preservar objetos que precisam ser manipulados, vestidos, ungidos ou oferecidos em rituais? De que forma expor um objeto cuja força simbólica depende do segredo, da iniciação ou do silêncio? A patrimonialização de bens sagrados exige critérios técnicos e uma escuta atenta às cosmologias e aos direitos culturais dos grupos envolvidos. É nesse ponto que surge o desafio patrimonial: como preservar e interpretar bens que só revelam plenamente seu sentido no ato ritual, no corpo em movimento, na palavra proferida e na presença espiritual?

Museus que acolhem objetos religiosos devem considerar, por exemplo, se a retirada do bem do culto compromete sua eficácia simbólica e se há alternativas – como a guarda compartilhada, a documentação participativa ou o uso de réplicas – que permitam preservar tanto o objeto quanto seu sentido.

O campo da antropologia da religião oferece ferramentas importantes para pensar essa mudança de regime de significação. Pereira (2022), ao discutir as relações entre religião e arte, mostra que os objetos sacros não são meras imagens, mas agentes rituais, cuja fruição é performática, não somente contemplativa. Uma museologia sensível, portanto, deve considerar esses modos de fruição, incorporando mediações que respeitem as cosmologias envolvidas.

PERSPECTIVAS DE DIÁLOGO: MUSEUS, COMUNIDADES

Ao longo do tempo, os museus passaram por profundas transformações. De locais elitistas e centrados na conservação de objetos, tornaram-se espaços mais inclusivos e interativos, preocupados com a participação social e o acesso democrático ao conhecimento. O museu, enquanto instituição moderna, tem sido historicamente um espaço de conservação, classificação e exposição de objetos culturais. Hoje, ele é visto não só como guardião do passado, mas também como agente ativo no presente, promovendo debates, construindo identidades e valorizando a diversidade cultural.

Os museus são instituições fundamentais na preservação e divulgação do patrimônio. A definição profissional de museu mais conhecida atualmente continua sendo a que se encontra nos estatutos do Conselho Internacional de Museus (Icom), de 2007:

O museu é uma instituição permanente, sem fins lucrativos, a serviço da sociedade e do seu desenvolvimento, aberta ao público, que adquire, conserva, estuda, expõe e transmite o patrimônio material e imaterial da humanidade e do seu meio, com fins de estudo, educação e fruição.

Essa concepção tem diferentes perspectivas se analisadas conforme algumas vertentes. Segundo Desvallées e Mairesse (2013), para muitos museólogos, particularmente aqueles que de algum modo foram influenciados pela museologia ensinada nos anos 1960-1990 pela escola tcheca – Brno e a International Summer School of Museology –, o museu

constitui um meio, entre outros, pelo qual se dá uma “relação específica do Homem com a realidade”, sendo esta relação determinada pela “coleção e a conservação, consciente ou sistemática, e [...] a utilização científica, cultural e educativa de objetos inanimados, materiais, móveis (sobretudo tridimensionais) que documentam o desenvolvimento da natureza e da sociedade (Gregorová, 1980)”.

A definição do Icom é analisada, nesse sentido, como fortemente marcada por sua época e seu contexto ocidental, contudo também como uma definição muito normativa, visto que o seu fim é essencialmente corporativo. Schärer (2003), por sua vez, define o museu como “um lugar em que as coisas e os valores que se ligam a elas são salvaguardados e estudados, bem como comunicados enquanto signos para interpretar fatos ausentes” ou, de maneira à primeira vista tautológica, o lugar onde se realiza a musealização. De modo ainda mais amplo, o museu pode ser apreendido como um “lugar de memória” (Nora, 1984-1992; Pinna, 2003), um “fenômeno” (Scheiner, 2007), englobando as instituições, os lugares diversos, os territórios, as experiências ou mesmo os espaços imateriais.

Podemos assim, acompanhando o pensamento de Judith Spielbauer (1987, p. 273), conceber o museu como um instrumento destinado a favorecer “a percepção da interdependência do Homem com os mundos natural, social e estético, oferecendo-lhe informação e experiência, e facilitando a compreensão de si mesmo em um contexto mais amplo”. “O museu é um meio, e não um fim” (Spielbauer, 1987, p. 273) – com essa citação a autora desloca o foco do objeto para o sujeito e a comunidade. O museu não é mais um lugar de acumulação, mas um meio de relação, de expressão e de mediação sensível com a cultura.

A museologia social e comunitária tem oferecido alternativas para lidar com objetos sagrados com mais sensibilidade. Experiências como as dos museus de terreiro, as exposições cocuradas com líderes religiosos e os projetos de inventário participativo apontam para uma ética da mediação intercultural. Nesse modelo, a autoridade do saber não está somente no curador ou no conservador, ela é compartilhada com aqueles que vivenciam o objeto como parte de sua espiritualidade.

Uma das figuras centrais nesse processo é Hugues de Varine, museólogo francês conhecido por seu papel na promoção da “Nova Museologia”, um movimento que propõe a reformulação do papel social e cultural dos museus. No cerne dessa transformação está o conceito de “museologia sensível”, que, sob a ótica de Varine, desloca o foco dos objetos para as pessoas, suas memórias, suas lutas e suas identidades.

A museologia sensível é uma abordagem que prioriza a experiência humana e o envolvimento afetivo no processo museológico. Trata-se de uma prática que reconhece a sensibilidade como elemento fundamental para o diálogo entre museu e comunidade, valorizando o conhecimento subjetivo, a memória afetiva e os laços emocionais com o patrimônio. Diferentemente da museologia tradicional, centrada em coleções e na conservação de objetos, a museologia sensível valoriza a dimensão relacional e comunitária, propondo o museu como espaço de encontro, escuta e empatia.

Hugues de Varine, que atuou como diretor do Icom entre 1965 e 1974, foi um dos principais proponentes da “Nova Museologia”, conceito que emergiu fortemente a partir dos anos 1970. Essa nova abordagem entendia o museu não apenas como um lugar de preservação de objetos, mas também como um instrumento de desenvolvimento comunitário.

Segundo Varine (2012, p. 55-64), o museu deve atuar em estreita relação com a realidade local, promovendo processos participativos e contribuindo para o desenvolvimento das comunidades. Nessa perspectiva, o patrimônio deixa de ser apenas

objeto de conservação para tornar-se recurso social, cabendo à própria comunidade assumir papel protagonista na identificação, gestão e interpretação de seus bens culturais. Ao enfatizar a função social do museu e sua vinculação ao território, Varine (2012, p. 105-118) antecipa princípios que hoje fundamentam a museologia social e as práticas museológicas participativas.

A museologia sensível, embora não seja um termo diretamente cunhado por Varine, está presente em sua prática e pensamento. Podemos, sinteticamente, esboçar em linhas superficiais as características que os museus devem possuir na narrativa museológica sensível:

- Humanizados: centrados nas pessoas e em suas necessidades reais;
- Democráticos: com processos participativos e gestão compartilhada;
- Situados: ligados à realidade sociocultural e histórica de seu território;
- Transformadores: capazes de promover mudança social e empoderamento.

Essa visão é profundamente sensível às experiências vividas, às histórias orais, aos saberes populares e às lutas de grupos marginalizados – como comunidades indígenas, quilombolas, periféricas e camponesas.

O MUSEU DIANTE DO SAGRADO: DILEMAS E POSSIBILIDADES

A relação entre museu e patrimônio sagrado é especialmente delicada. Objetos de culto, quando deslocados de seus contextos originais e inseridos em vitrines museológicas, correm o risco de perder parte de seu valor simbólico e performativo. A tensão agrava-se no caso de objetos provenientes de tradições religiosas vivas. A fruição de objetos sagrados dá-se, tradicionalmente, em contextos de ritual e devoção: tocar, vestir, acender velas, rezar, cantar, fazer promessas. Essa fruição sensorial e afetiva constrói uma relação de intimidade entre a pessoa e o objeto, muitas vezes percebido como animado ou dotado de poder.

A presença de objetos sagrados nos museus levanta questões éticas e metodológicas relevantes: até que ponto o museu pode representar o sagrado sem profaná-lo? Como conciliar as exigências da conservação com os rituais que demandam manipulação, oferendas ou desgaste físico do objeto? Tais dilemas têm levado instituições a repensar suas práticas, incorporando princípios da museologia social e da curadoria compartilhada. Diante disso, surge a pergunta: é possível preservar o valor sagrado dentro do museu? A resposta não é simples. Muitos museus etnográficos, religiosos e comunitários têm buscado alternativas para respeitar os sentidos atribuídos pelas comunidades aos seus objetos. Isso inclui desde a não exposição de certos itens, passando por parcerias com lideranças religiosas, até o desenvolvimento de exposições sensíveis ao contexto devocional.

Lilian Alves Gomes, em *As moradas dos milagres* (2019), trabalha com um elemento fundamental: a cultura material religiosa não é mero adereço ritualístico, mas componente ativo da experiência devocional. Gomes (2019) investiga como objetos devocionais, imagens religiosas, promessas e ex-votos operam como mediadores entre o humano e o divino, atuam como mediadores ontológicos entre devoto e entidade sagrada, estruturando experiências espirituais e socioculturais. A autora parte da premissa de que o sagrado se espacializa – ele ocupa lugares, instala-se em suportes materiais e produz territórios de significação. Seu texto busca compreender esses “lugares dos milagres” como tecnologias simbólicas que articulam fé, memória, patrimônio e agência material. Eles produzem presença, instauram relações e estruturam práticas.

Tomar exemplos concretos de objetos sacros que foram musealizados permite compreender as tensões entre valor ritual e valor patrimonial. Os ex-votos analisados por Gomes (2019) em seu texto, por exemplo, explicitam esse deslocamento. Criados para residir nos santuários como testemunhos materiais de promessas e milagres, tais objetos mobilizam fruição afetiva e relacional – sua eficácia depende do circuito devoto-santo-espaco sagrado. Quando entram em coleções museológicas, contudo, passam a ser classificados como evidências históricas, documentos da religiosidade popular ou peças de arte, alterando profundamente sua função e sua aura no sentido ritualístico. Gomes mostra que essa migração produz tensões éticas e simbólicas, abrindo uma zona de disputa entre devotos, gestores de patrimônio e instituições culturais.

Segundo a interpretação aqui ampliada, esses objetos operam em três níveis:

- Nível afetivo: são portadores de memória, sofrimento, esperança e gratidão;
- Nível simbólico: representam, figuram e atualizam entidades e narrativas sagradas;
- Nível performativo: participam da ação do milagre, garantindo sua eficácia ritual.

Um dos méritos da abordagem de Gomes é tratar os milagres não como ruptura pontual na ordem natural, mas como processo construído socialmente. O milagre, aqui, não é apenas o acontecimento extraordinário: é a *cadeia de sentidos*, as narrativas que se multiplicam, as promessas e pagamentos, os deslocamentos físicos, a circulação de ex-votos, as transformações nos espaços devocionais.

Nessa nova leitura, podemos identificar cinco dimensões do milagre:

- Dimensão narrativa: os relatos são compartilhados, reelaborados e legitimados pela comunidade;
- Dimensão experiencial: envolve sofrimento, pedido, esperança e alívio;
- Dimensão espacial: o milagre cria lugares e reorganiza o território de fé;
- Dimensão material: a oferta material é prova, testemunho e inscrição do milagre;
- Dimensão social: reforça identidade coletiva, pertencimento e laços comunitários.

Assim, os milagres não são só “fatos”, são também modos de inscrição no mundo.

Processos semelhantes ocorrem com objetos de religiões afro-brasileiras. Santos (2022, p. 100-113) demonstra que os museus afro-brasileiros vêm construindo narrativas voltadas à valorização das memórias, identidades e patrimônios das populações negras, buscando romper com representações historicamente marcadas pela invisibilização e pelo racismo. Nessa perspectiva, a musealização de bens vinculados às religiões de matriz africana envolve desafios relacionados à representação, à memória e à preservação de seus significados culturais e religiosos.

Um aspecto implícito em *As moradas dos milagres* (Gomes, 2019) é como as instituições lidam com esses objetos. Há uma disputa simbólica entre:

- **memória devocional**, que valoriza uso, toque, circulação e proximidade com o corpo;
- **memória patrimonial**, que privilegia conservação, distanciamento, classificação e musealização.

Nesta leitura ampliada, afirmamos que a patrimonialização de objetos milagrosos revela disputas de narrativas, institucionalização de práticas populares, tensões entre o sagrado vivo e a sacralização museal e reconfigurações da aura e da fruição religiosa. Assim, o milagre, quando entra no campo patrimonial, transforma-se novamente – muda de morada, de regime, de sentido e de função.

Gomes (2019) tem sua análise abordada também nos modos como instituições (igreja, Estado, museus, instâncias de preservação, gestores de patrimônio e curadorias) intervêm, classificam, regulam e, em certa medida, transformam a cultura material dos milagres. A autora evidencia que tais objetos surgem e ganham sentido no contexto da devoção popular, mas, quando entram em contato com instâncias institucionais, passam a circular em outro regime de valor, submetendo-se a novos enquadramentos simbólicos.

Esses regimes de valor são entendidos quando percebidas as tensões latentes da divergência de olhares entre quem produz a devoção e quem administra o patrimônio.

Assim, o devoto:

- vê o objeto como vivo, eficaz e relacional;
- valoriza a proximidade corporal;
- entende a deterioração como marca do milagre e da presença;
- reconhece na materialidade o testemunho da fé.

O especialista, por sua vez:

- vê o objeto como documento material;
- prioriza a conservação e o distanciamento;
- entende a deterioração como dano;
- interpreta a materialidade como dado histórico e estético.

Ainda de acordo com o pensamento de Gomes (2019), a entrada de um objeto devocional em instituições não é neutra e implica um filtro de legitimidade: algumas devoções populares são valorizadas, outras desconsideradas; alguns ex-votos são catalogados, outros são descartados.

Ao ser transferido para o ambiente museológico, no entanto, o objeto passa a ser contemplado sob outra ótica: a da preservação, da mediação curatorial e da interpretação pública. Como alerta Duncan Cameron (1971), o museu moderno, ao secularizar o objeto, retira dele sua agência simbólica, enquadrando-o numa lógica interpretativa distinta da lógica devocional. A vitrine, nesse sentido, torna-se uma fronteira entre mundos – o do sagrado vivido e o do saber técnico-museológico. Ainda que o museu ofereça ferramentas para contextualizar e valorizar o objeto, ele frequentemente impõe uma forma de fruição distanciada, racionalizada e controlada.

Retomando Gomes (2019), o resultado é uma nova configuração simbólica: os milagres continuam a morar nas coisas, mas passam a habitar também vitrines, arquivos, reservas técnicas e discursos especializados. As instituições exercem dupla operação:

- Preservam a materialidade, garantindo que os objetos não desapareçam;
- Transformam o significado, deslocando o objeto do universo devocional para o universo patrimonial.

Por outro lado, negar aos museus a possibilidade de abrigar esse tipo de patrimônio seria ignorar sua relevância como espaços de preservação e educação. O desafio, portanto, reside em encontrar formas museológicas que respeitem a alteridade dos objetos sagrados, considerando seus modos próprios de existência. Isso implica práticas de escuta e diálogo com as comunidades de origem, bem como a adoção de estratégias expográficas que acolham os valores imateriais sem reduzi-los à mera estetização. Nesse sentido, propostas como a museologia social, a museologia decolonial e as experiências de cocuradoria com agentes religiosos oferecem caminhos potentes para repensar a fruição museológica desses bens.

Além disso, há um movimento crescente em direção a uma “museologia da fruição”, que reconhece o papel ativo dos sujeitos na experiência com o objeto. Nesse sentido, a fruição é tanto contemplação quanto participação – uma experiência de presença que pode até mesmo ser espiritual. Assim, a fruição do patrimônio sagrado em museus exige uma revisão crítica das categorias clássicas de autenticidade, originalidade e conservação, abrindo espaço para uma ética patrimonial que valorize o uso ritual, a performatividade simbólica e o direito das comunidades de manter vivo o sentido do sagrado em seus próprios termos. Isso não significa abandonar os princípios de preservação, mas reconceituá-los à luz da diversidade de práticas culturais e espirituais que compõem o tecido patrimonial contemporâneo.

A fruição do patrimônio sagrado em museus pode, além da observação visual, ser ampliada por recursos sensoriais, performativos e narrativos. Ambientes imersivos, sonoridades ritualísticas, testemunhos orais e *performances* devocionais são maneiras de ativar a memória afetiva e espiritual dos objetos, aproximando o público da complexidade de seus significados. Tais abordagens, embora desafiadoras no plano institucional, respondem à crescente demanda por experiências museológicas mais envolventes e respeitadas para com as culturas representadas.

Exemplos como os museus de comunidades religiosas, as exposições cocuradas com representantes de tradições afro-brasileiras ou indígenas e as experiências de ativação ritual em espaços museológicos demonstram que é possível promover uma fruição respeitosa do sagrado. Nesses casos, o museu deixa de ser somente um guardião da memória para se tornar um mediador intercultural – um espaço de negociação entre diferentes regimes de valor e modos de fruir.

Reconhecer o valor sagrado como parte do patrimônio cultural exige repensar os próprios conceitos de autenticidade, conservação e mediação. A fruição museológica, quando aberta à diversidade de cosmologias, pode tornar-se uma experiência mais rica e ética, que respeita os modos de existir dos objetos e das pessoas que os significam. Isso não implica dissolver os critérios museológicos, mas ampliá-los, incluindo vozes, afetos e formas de saber que foram historicamente marginalizadas.

A fruição plural envolve também uma reconfiguração do público museal, que deixa de ser mero espectador para ser sujeito relacional – alguém capaz de se afetar e de reconhecer a potência simbólica dos objetos, mesmo fora de sua tradição. Nesse sentido, a fruição do patrimônio sagrado no museu é uma oportunidade de encontro entre diferenças, de formação sensível e de construção de pontes entre fé, memória e cultura.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A atribuição de valor ao patrimônio cultural é um processo dinâmico, situado e relacional. Compreender os múltiplos valores atribuídos aos bens culturais – históricos, simbólicos, afetivos, sagrados – é essencial para uma abordagem mais inclusiva e sensível aos diversos meios de fruição e vivência do patrimônio. Ao reconhecer a pluralidade de sentidos que um bem pode conter, abre-se espaço para políticas patrimoniais mais dialógicas, participativas e conectadas com os sujeitos que efetivamente dão vida ao patrimônio.

Para os museus e instituições culturais, tal reconhecimento implica um reposicionamento ético e epistemológico: é preciso aprender a lidar com o invisível, com o intangível e com o sagrado como dimensão viva e atual da cultura. O desafio contemporâneo é desenvolver práticas museológicas capazes de integrar os múltiplos regimes de valor presentes em objetos sacros. Isso pressupõe reconhecer que:

- o valor sagrado é socialmente constituído e se produz na interação entre corpos, gestos, sons e materialidades em contextos rituais;
- a fruição desses objetos não é apenas visual, mas afetiva, dinâmica e performática – envolve fé, transe, cheiro de velas, cantos, manipulação, toque, dança, oferendas;
- a musealização, ao deslocar objetos para outro regime de visibilidade, transforma (contudo não necessariamente elimina) seus valores rituais e sociais.

Nesse sentido, o princípio de relativização mencionado no início das recomendações pode ser aplicado tanto à noção de patrimônio quanto à categoria de sagrado. Uma museologia sensível deve relativizar suas próprias epistemologias, reconhecendo

a diversidade das cosmologias e evitando universalizações transcendentalistas que apaguem diferenças entre mundos cristãos, afro-brasileiros, indígenas e outros.

É preciso, portanto, construir pontes entre a preservação e o respeito, entre o cuidado técnico e o cuidado espiritual, entre o objeto e o mistério que nele habita. As instituições museológicas, ao abrir-se para essas novas formas de escuta e partilha, podem, além de preservar o patrimônio, fortalecer sua dimensão comunitária, espiritual e viva. Em vez de vitrines silenciosas, podem tornar-se espaços de diálogo, de cuidado e de reencantamento.

Patrimônio, museu e fruição são conceitos interdependentes. O patrimônio constitui o conteúdo; o museu, o meio de preservação e transmissão; e a fruição, o modo de apropriação e vivência desse conteúdo pela sociedade. Compreender essa relação é essencial para garantir que a cultura não só sobreviva, mas também floresça como fonte de identidade, reflexão e transformação social. Em um mundo cada vez mais veloz e plural, valorizar o patrimônio e criar condições para sua fruição consciente é um desafio e, ao mesmo tempo, uma responsabilidade coletiva.

O encontro entre patrimônio cultural, valor sagrado, museu e fruição demanda uma ética da mediação. Essa ética deve reconhecer que os objetos sagrados não são apenas coisas, mas presenças; não são somente testemunhos do passado, mas também forças do presente. Fruí-los exige mais que ver: requer escutar, respeitar, dialogar.

As novas concepções de patrimônio cultural, ao valorizar os aspectos simbólicos e sagrados dos bens, apontam para um paradigma mais sensível às realidades vivas das comunidades. Reconhecer o valor sagrado como patrimônio é admitir que há modos diversos de habitar o mundo e que esses modos se expressam também nos objetos, gestos e ritos que nos ligam ao transcendente. O patrimônio, então, deixa de ser apenas herança para se tornar também promessa, vínculo, fé.

REFERÊNCIAS

ABREU, Regina. Patrimonialização das diferenças e os novos sujeitos de direito coletivo no Brasil. In: TARDY, Cécile; DODEBEI, Vera (dir.). **Memória e novos patrimônios**. Nouvelle édition (en ligne). Marseille: OpenEdition Press, 2015.

BOURDIEU, Pierre. **A distinção: crítica social do julgamento**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BRUNO, Maria Cristina Oliveira. **Museologia, patrimônio e memória**. São Paulo: Contexto, 2010.

CAMERON, Duncan. The museum: a temple or the forum. **Curator**, v. 14, n. 1, 1971.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade**. São Paulo: Edusp, 1983.

DESVALLÉES, André; MAIRESSE, François. **Conceitos-chave de museologia**. Tradução: Bruno Brulon Soares e Marília Xavier Cury. São Paulo: Comitê Brasileiro do Conselho Internacional de Museus: Pinacoteca do Estado de São Paulo: Secretaria de Estado da Cultura, 2013. 100 p.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**: o sistema totêmico na Austrália. Tradução: Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**: a essência das religiões. Lisboa: Edição Livros do Brasil, 1959.

GEERTZ, Clifford. A religião como sistema cultural. *In*: GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989.

GINZBURG, Carlo. **Olhos de madeira**: nove reflexões sobre a distância. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

GOMES, Lilian Alves. **As moradas dos milagres**: espaços votivos e regimes de devoção no Brasil. Rio de Janeiro: Garamond, 2019.

GRECO, Carlo. **A experiência religiosa**: essência, valor, verdade – um roteiro de filosofia da religião. 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2009.

GREGOROVÁ, Anna. La muséologie: science ou seulement travail pratique du musée. **MuWoP/DoTraM**, n. 1, p. 19-21, 1980.

ICOM. **Museum definition**. Paris: International Council of Museums, 2007.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia**. Salvador: UFBA, 1977.

NORA, Pierre (org.). **Les lieux de mémoire**. La République, la Nation, les France. Paris: Gallimard, 1984-1992. 7 v.

ORTIZ, Renato. **A morte branca do feiticeiro negro**. São Paulo: Brasiliense, 1978.

PEREIRA, Edilson. **Religião e arte**: aproximações, disputas e limites. São Paulo: Edusp, 2020.

PEREIRA, Pamela de Oliveira. Práticas compartilhadas e o sagrado nos museus: observações sobre a coleção Nosso Sagrado. **Revista Boletim Observatório da Diversidade Cultural**, v. 97, n. 2, 2022.

PINNA, Giovanni. Introduction to Historic House Museums. **Museum International**, v. 53, n. 2, p. 4-9, 2003.

PRANDI, Reginaldo. **Segredos guardados**: orixás na alma brasileira. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

RIEGL, Alois. **O culto moderno dos monumentos**: a sua essência e a sua origem. Tradução: Werner Rothschild Davidsohn e Anat Falbel. São Paulo: Perspectiva, 2014.

RIES, Julien. **O sagrado na história religiosa da humanidade**. Tradução: Klaus Brüscke. Petrópolis: Editora Vozes, 2017.

SANTOS, Deborah Silva. Apontamentos sobre narrativas nos Museus Afro-Brasileiros. **Museologia & Interdisciplinaridade**, Brasília, v. 11, n. 22, p. 94-116, 2022.

SCHÄRER, Martin **Die ausstellung**: theorie und exempel. Munique: Müller-Straten, 2003.

SCHEINER, Teresa. Musée et muséologie. Définitions en cours. *In*: MAIRESSE, François; DESVALLÉES, André. **Vers une redéfinition du musée?**. Paris: L'Harmattan, 2007. p. 147-165.

SEGALEN, Martine. **Ritos e rituais contemporâneos**. Rio Janeiro: FGV, 2002.

SIMAS, Luiz Antônio. **O corpo encantado das ruas**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2019.

SIQUEIRA, Deolinda. **Umbanda**: religião brasileira. Rio de Janeiro: Pallas, 1999.

SMART, Ninian. **Dimensions of the sacred**: an anatomy of the world's beliefs. Berkeley: University of California Press, 1996.

SMITH, Laurajane. **Uses of heritage**. Routledge: New Edition, 2006. 368 p.

SPIELBAUER, Judith. Museums and Museology: a means to active integrative preservation. **Icofom Study Series**, n. 12, p. 271-277, 1987.

UNESCO. **Convenção para a salvaguarda do patrimônio cultural imaterial**. Paris, 2003.

VARINE, Hugues de. **As raízes do futuro**: o patrimônio a serviço do desenvolvimento local. Porto Alegre: Medianiz, 2012.

VERGER, Pierre. **Orixás**: deuses iorubás na África e no Novo Mundo. Salvador: Corrupio, 1981.

WEISS, Raquel. **Émile Durkheim e a sociologia da religião**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.