



**A cruz da questão: o uso de
argumentos laicos na permanência
de símbolos católicos em locais
públicos brasileiros**

Guilherme Borges

resumo

O foco deste trabalho está em observar discursos de bispos católicos proferidos em reação à possibilidade de símbolos religiosos serem retirados de estabelecimentos públicos. Para isso, são observadas respostas do Episcopado ao 3º Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3), lançado pelo governo federal brasileiro em finais de 2009. Entre os itens do documento, consta a proposta de impedir a ostentação de signos confessionais em recintos da União. Ao analisar os argumentos eclesiásticos, salta aos olhos como a “arma da cultura” é acionada nessa controvérsia. Trata-se de uma abordagem que se distancia dos modelos discursivos historicamente adotados pela Igreja no Brasil. Não se questiona a laicidade do Estado, como era feito outrora, nem se lança mão do catecismo ou das “leis de Deus”.

Palavras-chave: religião; política; Igreja Católica; símbolos religiosos; direitos humanos.

abstract

This investigation aims to examine discourses produced by the Catholic episcopate in opposition to the possibility of religious symbols being removed from public establishments. For that, we observed the responses from the episcopacy to the 3rd National Human Rights Program (PNDH-3), released by the Brazilian federal government in late 2009. The document features a proposal to restrain the display of confessional signs in federal buildings. When analyzing the ecclesiastical arguments, it is clear the "weapon of culture" is used in the controversy. That is an approach which distances itself from the discourse models historically adopted by the Church in Brazil. The secular State is not questioned, as it was once done, and catechism or the "laws of God" are not used, either.

Keywords: religion; politics; Catholic Church; religious symbols; human rights.

Em finais de 2009, o governo federal brasileiro publicou o 3º Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH-3). Entre os itens do decreto presidencial, constava a proposta de impedir a permanência de símbolos religiosos afixados em recintos públicos da União¹. Na prática, a iniciativa visava à retirada de crucifixos de salas plenárias de tribunais e parlamentos.

No Brasil, o Superior Tribunal de Justiça, o Supremo Tribunal Federal, o Senado Federal e a Câmara Federal contam com crucifixos nas paredes de suas respectivas dependências principais. Não há, porém, dispositivos legais que determinem a exposição do crucifixo ou de qualquer outro símbolo religioso em locais do poder público. O decreto servia ao intuito de regular essa matéria, para o desgosto de bispos da Igreja Católica.

Membros do Bispado fizeram valer a ascendência de suas posições e reagiram diante da enorme periculosidade que enxergaram no PNDH-3. O objetivo aqui é analisar discursos episcopais que pautaram o decorrer da controvérsia em questão. Bispos figuram na alta cúpula da hierarquia eclesial, de modo que uma investigação a respeito de suas falas possibilita mapear as respostas institucionais da Igreja proferidas em recusa à medida do decreto que incidia sobre a presença de crucifixos em salas plenárias do Estado.

Um sem-número de declarações episcopais contrárias ao PNDH-3, e que intencionavam repará-lo, pululou durante o ano de 2010. Nessas sentenças, é possível constatar o vigor de algumas temáticas reiteradas. Diante da possibilidade de signos confessionais serem removidos de estabelecimentos do poder público, insurgiram-se bispos de toda parte, os quais emitiram seus juízos a

1 Diretriz 10; objetivo estratégico VI; ação programática "c" do decreto número 7.037, de 21 de dezembro de 2009.

GUILHERME BORGES é doutorando em Sociologia pela Universidade de São Paulo e membro do grupo de pesquisa Diversidade Religiosa na Sociedade Secularizada do CNPq.

partir de certas pautas, objeções e repertórios bastante semelhantes. São essas justificativas e retóricas, utilizadas reiteradamente por integrantes episcopais, que serão reproduzidas e destrinchadas a seguir.

PNDH-3: PEDRA DE ESCÂNDALO

Sem demora, passa-se a palavra a Dom Orani João Tempesta, arcebispo do Rio de Janeiro, em artigo escrito logo no início de 2010 sobre aquele que ele nomeou “o plano da intolerância”:

“Entre tantos acontecimentos intolerantes em todos os cantos do mundo, um deles foi simbólico: no início deste milênio, em março de 2001, foi destruída uma das maiores estátuas de Buda em pé já esculpidas pelo homem. Ficava no vale do Bamiyan, a 240 km de Cabul, no Afeganistão, e era do século V da Era Cristã. Era também declarada como patrimônio da humanidade pela Unesco. [...] Não poderão com decretos retirar do coração do nosso povo suas raízes, suas devoções, sua cultura e seus sentimentos. [...] Em nosso atestado de batismo está uma missa celebrada no alvorecer do Brasil, Terra de Santa Cruz! [...] Trata-se, antes de tudo, de uma questão de preservação da memória de nossa história e das raízes culturais da nossa identidade brasileira. [...] Além de sua história profundamente ligada à fé cristã e católica, o povo brasileiro, em sua grande maioria, professa a fé que recebeu dos seus antepassados e se identifica com os símbolos que a expressam” (Tempesta, 2010).

No mês seguinte à declaração de Tempesta, Dom Dadeus Grings, então arcebispo

de Porto Alegre, resolveu entrar na polêmica por uma via semelhante à de seu colega do Rio de Janeiro:

“[...] lembremos a destruição de uma das maiores estátuas de Buda, esculpida em pedra, no século V. Pois, em 2001, iniciando o Novo Milênio, os ‘donos do poder’ no Afeganistão julgaram não poder tolerar essa ‘idolatria’ e decretaram que ela não fazia parte da cultura do momento. Hoje esses governantes são execrados. [...] Não podemos impunemente despir o Brasil de seus valores religiosos e culturais, a título de equipará-lo aos países de outras tradições. Temos que lutar pelo que é nosso” (Grings, 2010).

Nos dias que antecederam o artigo de Grings, já havia sido divulgado um pronunciamento contrário ao PNDH-3 assinado por mais de 40 bispos e propagado oficialmente por várias arquidioceses:

“[...] prosseguindo a tradição profética da Igreja Católica no Brasil, que, nos momentos mais significativos da história de nosso país, sempre se manifestou em favor da democracia, dos legítimos direitos humanos e do bem comum da sociedade, [...] nos vemos no dever de manifestar publicamente nossa rejeição a determinados pontos deste Programa. [...] Os símbolos religiosos expressam a alma do povo brasileiro e são manifestação das raízes históricas cristãs que ninguém tem o direito de cancelar” (“Manifesto dos bispos sobre o PNDH-3”, 2010).

As três citações se inserem num rol bastante amplo de manifestações que, contrárias à retirada de símbolos religiosos de

recintos estatais, argumentam no sentido de apelar às raízes do país. Nessa trincheira contra o PNDH-3, bispos católicos anunciaram o receio de que a identidade nacional pudesse estar perigosamente em risco de dissolução. Estaria em curso uma marcha de exclusão dos fundamentos culturais que pautaram o processo de formação do Brasil, sendo o 3º Programa mais um passo adiante nesse processo.

Numa parte que não foi destacada de seu artigo acima, Tempesta fala da estima que cultivava por certa comunidade do Pará, que, contrariando a globalização, é capaz de preservar suas músicas, danças, festejos e até seus sotaques. Para o arcebispo do Rio de Janeiro, haveria ali, no Norte do país, um povo que saberia guardar a pureza da verdadeira brasilidade. Grings, por sua vez, em seu texto já citado, postula que o paradigma da globalização está ultrapassado e que “hoje o paradigma tende a proteger os valores particulares e as tradições próprias”. Quanto às “tradições próprias”, o Episcopado que protestou contra o PNDH-3 invariavelmente as localiza no âmbito do religioso.

Religioso, sim, e católico, mais especificamente. Assim se caracteriza o arcabouço cultural brasileiro na visão dos bispos envolvidos na polêmica. Já o inimigo da vez é a lógica da globalização, que tenderia a relativizar as raízes católicas, aquelas que, para o Episcopado, seriam as definidoras e sustentadoras deste país. Joanildo Burity enumera, dentre as manobras de resistência à globalização avançada, a idealização de uma unidade local: forja-se a identidade coletiva tendo em vista neutralizar o processo anômico, e decorrente do multiculturalismo, de contínua redefinição das regras e cenários que pautam o espaço societário (Burity,

2001). Para lidar com uma contemporaneidade na qual as referências de orientação, antes relativamente estáveis, se fragilizam e se tornam insuficientes, para reestabilizar o tecido social e assim permitir uma movimentação previsível dos agentes, em suma, para colocar as coisas nos seus devidos lugares, recorre-se a uma uniformidade cultural que atenda pelo nome de nação. Na luta pela permanência de objetos católicos em espaços públicos, o argumento da Igreja, na voz do Episcopado, é o de que esses “símbolos religiosos expressam a alma do povo brasileiro”, como diz o pronunciamento assinado por dezenas de bispos.

João Cezar de Castro Rocha reflete que a nação é “um significante vazio ao qual se atribui uma carga semântica segundo as diferentes necessidades geradas pela contingência das circunstâncias históricas” (Rocha, 2003, p. 21). Haveria uma apropriação utilitária do conceito de pátria, cujo conteúdo obedeceria às necessidades do momento. No caso dos bispos, a urgência em fazer cair a proposta de retirada de símbolos religiosos fez com que se atribuísse ao Brasil a “carga semântica” de uma nação inabalavelmente católica. Constrói-se a representação de um Brasil que carrega sempre, a toda prova, a fidelidade à Igreja.

Nessa “invenção de tradição” (Hobsbawn, 1984), uma heterogeneidade de referências e valores, que atravessa o território nacional, é relativizada na tentativa de figurar uma imagem de feitiço essencialista do que constitui a “identidade verdadeira da pátria”. Ao fazer alusão aos crucifixos como “os símbolos da cultura que berçou e construiu a nossa história”, o Episcopado subentende a religião católica como uma espécie de metacultura, capaz de abarcar a diversidade

verificável na realidade social. Essa tentativa de incorporação da multiplicidade no interior de um núcleo católico, ao absolutizar as referências valorizadas pela Igreja, leva à minoração do contraditório pela recusa em reconhecer a existência de discrepâncias e descontinuidades inconciliadas.

Tempesta defende que os crucifixos em recintos estatais estão ali por exprimir o caráter real do país: “É como se fosse o DNA de nossa civilização: 99% dos genes são comuns a todos nós. As diferenças são mínimas e quase nem se notam”. O arcebispo afirma, assim, com todas as letras, a ideia de que haveria uma uniformidade religiosa a perpassar o território brasileiro de cabo a rabo. A liderança eclesiástica não leva em conta os dados demográficos que apontam para a queda contínua, e cada vez mais expressiva, no número de cidadãos que se declaram católicos.

O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) aponta que o declínio começou de certa forma tímido: em 1940, o instituto apurava o número de 95% para o percentual de católicos no Brasil; no decênio seguinte, esse número caiu para 93,7%; no ano de 1960, os católicos eram 93,1% do total da população; em 1970, 91,1% dos brasileiros se declaravam católicos; uma década depois, esse número passava para 89,2% e, em 1991, diminuiu para 83,3%. Com o início do novo milênio, vieram os declives vertiginosos: em 2000, a porcentagem dos que se declaravam católicos diminuiu em quase 10% e foi parar em 73,6% da população nacional; o mesmo padrão de queda continuou uma década depois, quando se chegou às estatísticas atuais de 64,6% de católicos em cerca de 190 milhões de brasileiros. Pela primeira vez, o número abso-

luto dos adeptos do catolicismo decresceu, transitando de 125,5 milhões de indivíduos em 2000 para 123,3 milhões em 2010. Uma perda de 2,2 milhões de fiéis no mesmo período em que a população do país teve um aumento de mais de 20 milhões.

Quando se verifica essas informações do IBGE e se as coloca em contraste com as falas do Episcopado, se vê nitidamente, no discurso católico, a estratégia que Ernesto Laclau classifica como homogeneização de uma massa heterogênea (Laclau, 2011, p. 202). Há claro descompasso entre os dados censitários, que revelam um cenário religioso cada vez mais plural, e as palavras dos bispos, que procuram idealizar uma identidade católica que irmanaria todos que se reconhecem como brasileiros.

Nesse exercício de pensar com o auxílio de dados demográficos, é interessante notar, ainda, o crescimento recente, mas vertiginoso, do número de evangélicos no país. No ano de 2000, aproximadamente 26,2 milhões se diziam evangélicos, o que constituía 15,4% da população. Em 2010, os evangélicos passaram a ser 42,3 milhões, ou 22,2% dos brasileiros. Um aumento de 61,45% em dez anos. Tais dados despertam atenção aqui, na medida em que líderes de confissões evangélicas se manifestam discriminados pela exibição de imagens católicas em estabelecimentos públicos, assim como criticam, por exemplo, o feriado oficial de 12 de outubro e as capelanias nas Forças Armadas. Desse modo, por trás da imagem de um Brasil em que todos são harmonicamente congregados pelo catolicismo, há, sim, lutas encarniçadas entre uma religião cada vez menos majoritária e suas concorrentes em ascensão. É o que não falar do recrudescimento das dispu-

tas políticas encabeçadas por militantes de organizações LGBT, feministas, republicanos, marxistas, enfim, toda a sorte de gente que se manifestou, pelas mais diversas razões, em favor do PNDH-3 e pela retirada de crucifixos dos espaços da União? O “politeísmo de valores” e a multiplicidade de bandeiras reivindicativas prefiguram uma realidade social que escapa à ideia de que vigorem aqui “um só rebanho e um só pastor”.

A Pastoral de Católicos na Política da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, em nota oficial sobre o PNDH-3 divulgada em abril de 2010, balizou sua rejeição ao decreto por via semelhante à adotada por Tempesta. A objeção é a de que o documento foi formulado por uma minoria cujos interesses não levam em conta os ideários da maior parte dos cidadãos do Brasil e, por isso, “é um claro ato de autoritarismo que enquadra os direitos humanos num projeto ideológico, intolerante, que fez retroceder o país aos tempos de ditadura” (Pastoral dos Católicos na Política do Rio de Janeiro, 2010).

Na época da publicação do PNDH-3, o cardeal Geraldo Majella Agnelo era arcebispo de Salvador e arcebispo-primaz do Brasil. Fazendo valer sua posição de direção perante os fiéis católicos, o sacerdote assinou um artigo em oposição ao Programa Nacional pouco após o decreto ser lançado. Nesse artigo, o cardeal argumentou por uma via semelhante à de seus colegas que atuam no Rio de Janeiro:

“Fazer aprovar por decreto o que já foi rechaçado repetidas vezes por órgãos legítimos traz à tona métodos autoritários dos quais com muitos sacrifícios nos libertamos

ao restabelecer a democracia no Brasil na década de 80. [...] O PNDH pretende banir do espaço público os símbolos religiosos. Creio que um *referendum* a respeito disso demonstraria a origem ideológica de uma opção que um pequeno grupo quer impor ao país inteiro, revelando sua postura autoritária. O amor à religião caracteriza a sensibilidade e a cultura do povo brasileiro” (Agnelo, 2010).

A ênfase da intervenção de Dom Majella Agnelo é a de que a diretriz do PNDH-3 a respeito da retirada de objetos religiosos contrariaria as aspirações da maior parcela da população brasileira. É pelo princípio da democracia majoritária, em que as decisões políticas precisam ser orientadas pela vontade da maioria, que o decreto deve ser refreado. O arcebispo apela à “maioria moral” (Duarte, 2013) como fonte de legitimidade das decisões do Estado democrático moderno.

Diferencia-se, assim, dos argumentos eclesiais comuns à primeira metade do século XX. Quando, por exemplo, o Cristo Redentor foi erguido, no ano de 1931, ele assim o foi não pela premissa de que o Brasil tinha mais de 90% de seus habitantes adeptos do catolicismo, não em nome do povo predominantemente católico, mas porque o Brasil seria *essencialmente* católico. Como diz Emerson Giumbelli, “a rigor, não se tratava da ideia de maioria, e sim de uma essência: o Brasil como nação constitutivamente católica. [...] celebrava-se a consagração a Cristo, concebido como o representante da nação e o redentor do Estado” (Giumbelli, 2012, p. 48). O exemplo do Cristo Redentor, dado seu potencial de elucidação, faz valer um tratamento detido.

CRUCIFIXO TAMBÉM É CULTURA

Dom Sebastião Leme, arcebispo do Rio de Janeiro nas décadas de 1920 e 1930, foi o principal idealizador do monumento em honra ao Cristo Redentor, assentado no cume do morro do Corcovado, na capital fluminense. Em 11 de outubro de 1931, um dia antes da abertura oficial da estátua, houve o encerramento do Congresso do Cristo Redentor, realizado especialmente para a ocasião. No pronunciamento que marcou o final do congresso, Leme assim falou:

“Nós queremos que Ele Reine sobre o Brasil. E Cristo reinará! [...] Amanhã eles irão sagrar a Cristo Rei do Brasil. Ó pátria, ajoelha-te junto à Cruz do Redentor, junto à cruz onde nasceste grande e cresceste imensa. Brasil! Ó pátria, ajoelha-te junto à Cruz do Redentor. Ó Pátria, conserva-te de joelhos diante de Cristo Redentor porque assim poderás apresentar-te de pé diante das outras nações, adorando um só Cristo Redentor [...]. Cristo vence, Cristo reina, Cristo impera” (*O Jornal*, 1931, p. 2).

Previamente a esse discurso, em 1916, ao tomar posse da arquidiocese de Olinda, Leme redigira uma carta pastoral para saudar seus novos diocesanos. Ainda que voltada aos fiéis da cidade pernambucana, a mensagem manifestava a ambição de Leme em abarcar territórios para além de suas circunscrições municipais:

“Desconhecendo ainda as circunstâncias locais de nossa arquidiocese, queremos tratar daquilo que no Brasil de hoje mais necessário se nos afigura. [...] católicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida

política. Não é católica a lei que nos rege. Da nossa fé prescindem os depositários da autoridade. Leigas são nossas escolas; leigo, o ensino. Na força armada da República, não se cuida da religião. Enfim, na engrenagem do Brasil oficial não vemos uma só manifestação de vida católica. O mesmo se pode dizer de todos os ramos da vida pública” (Leme, 1916, p. 18).

A partir de 1921, com a transferência de Leme para o Rio de Janeiro, capital federal, a carta passou a ser efetivada como um programa de ação dos bispos católicos, válido para todo o país. A relevância do documento pode ser medida pelo fato de que, mais de duas décadas após sua divulgação, o padre Ascânio Brandão ainda afirmava que ali estava “a Carta Pastoral do Brasil” (Azzi & Grijp, 2008, p. 12). Já a revista *A Ordem*, maior publicação da imprensa católica na época, publicava trechos da carta nos seus números, sempre antecedidos com a sugestão “palavras que devem ser dez, vinte, cem vezes meditadas” (Grinberg, 1999, p. 59). De fato, o escrito de Leme foi o documento que mais inspirou e propulsou as orientações eclesiais no Brasil até o período que antecedeu a abertura do Concílio Vaticano II. E quais eram as implicações de ter essa carta do arcebispo, também chamada de um “clarim de guerra, de guerra santa” (Rosário, 1962, p. 61), como o principal documento do Episcopado durante quatro décadas? Para uma melhor análise das declarações do clero na polêmica do PNDH-3, será proveitosa uma resposta a essa indagação.

Para Scott Mainwaring, a carta pastoral de Leme deu início a uma nova era na trajetória da Igreja no Brasil, ao período

nomeado de “neocristandade” (Mainwaring, 1989, p. 41). Já na visão de Riolando Azzi e Klaus Van Der Grijp, o tempo da neocristandade começou com a mudança de Leme para terras cariocas (Azzi & Grijp, 2008, p. 12). De todo modo, seja por um marco temporal ou pelo outro, por aí se vê o influxo da figura de Leme no cenário eclesiástico brasileiro da primeira metade do século XX (o Concílio Vaticano II, que, informalmente, “encerrou” a neocristandade, teve seu início em 1962). A neocristandade foi um projeto católico, encabeçado principalmente por bispos, que tinha por princípio a ressacralização da sociedade: “[...] de fato, a proposta do Episcopado era transformar o Estado republicano num Estado religioso” (Azzi & Grijp, 2008, p. 13).

A laicidade do Estado brasileiro era observada por lideranças do clero nacional como uma afronta à Igreja. Tal é o que se vê quando Leme fala sobre a possibilidade de as escolas públicas adotarem formalmente o ensino laico: “Ensino neutro quer dizer não confessional, ensino que não professa religião alguma. Ora, se é sem religião alguma, é antirreligioso” (Leme, 1916, p. 91). Em outra ocasião, o sacerdote voltou a afirmar que “laicismo, neutralidade, irreligião e ateísmo são termos que na prática se equivalem” (Azzi & Grijp, 2008, p. 12). Jackson de Figueiredo, intelectual convertido por Leme à causa da neocristandade, escreve, em continuidade, que “a Igreja só será respeitada num tal país [...] quando a Nação [...] souber ser politicamente uma nação católica. Para isto é preciso organizar-se, é preciso lutar, só delegar poderes a quem viva com ela na Fé em Jesus Cristo” (Figueiredo apud Grinberg, 1999, p. 60).

O objetivo dessas declarações era tentar garantir que a doutrina do catolicismo fosse reconhecida pelo Estado como única fonte de orientação moral permitida ao povo brasileiro. Dentro desse princípio, era obrigatória a eliminação, em todo o âmbito nacional, de crenças alternativas às determinadas pela Igreja. Leme mostra preocupação, por exemplo, com a religião kardecista, que se mostrava em ascensão: “[...] com mágoa assistimos à invasão ameaçadora do espiritismo, ao qual, sempre ávido de maravilhas, se filia o povo” (Leme, 1916, p. 47). Caberia ao poder público a repressão contra o espiritismo, mesmo que tal medida fosse proibida pela Constituição vigente; como diz o redator da revista eclesiástica *Vozes*: “[que] a polícia fiscalize esse movimento, fechando todas as portas para um desenvolvimento maior [...]. Não nos iludamos, o espiritismo [...] não merece as regalias que a Constituição outorga” (*Vozes*, 1942, p. 322).

No Brasil, o direito de cidadania deveria ser exclusivo à fé católica apostólica romana, com ênfase no “romana”: contra o Estado laico, os líderes da neocristandade queriam que a Santa Sé pudesse atuar soberanamente no território nacional. A Cúria de Roma era quem deveria orientar com exclusividade a prática religiosa dos cidadãos, cabendo ao governo proibir o culto público de outras crenças, devendo, inclusive, interditar manifestações religiosas do catolicismo popular que não passassem pelo “modelo do Vaticano” (Azzi & Grijp, 2008, p. 17). Essa diretriz doutrinal e ética única deveria provir dos papas, os quais apoiaram essa tentativa de imposição por parte dos bispos brasileiros. Até 1965, a separação legal entre Igreja e Estado era tratada oficialmente pelos pontífices como

uma heresia da modernidade (Mainwaring, 1989, p. 42). Desse modo, não é de estranhar que os superiores máximos da hierarquia eclesiástica aplaudissem abertamente Leme em sua militância por um catolicismo mais vigoroso, que se imiscuísse nas principais instituições governamentais. Era preciso “restaurar tudo em Cristo”. E na luta dos bispos brasileiros para fazer valer as palavras dos papas, o monumento do Cristo Redentor entrava como peça-chave.

Voltando à solenidade de inauguração da obra, cabe observar algumas manchetes que se revezaram nas capas de jornais e revistas quando da ocasião: “Christo Rei”, “majestoso monumento”, “majestoso e soberbo”, “figura excelsa de Jesus” com “a magnitude daqueles braços abertos”, “tão grande, tão majestoso, tão sublime”, “Ele é o sol, e tudo mais é satélite” (Grinberg, 1999, p. 68), entre outras metáforas que concediam ao Cristo os atributos de soberania e majestade. Ao observar o recado que o Episcopado brasileiro queria passar com o projeto do Redentor, logo se vê que as qualificações dadas pela imprensa não foram sem razão. A teologia e a arte sacra do período colonial enfocavam, como objeto de reverência, principalmente o Cristo Sofredor e o Bom Jesus, remetendo, assim, à figura do Jesus humilde e pobre. Já a neocrisandade tem pela figura do Cristo Rei um especial apreço. O Cristo Rei é o Cristo glorioso: “Ele domina de mar a mar, e desde o rio até as extremidades da terra. Todos os reis da terra O adoram e os povos todos O servem” (Missal Quotidiano, 1960, p. 1.085). Trata-se de um símbolo de triunfo.

O Cristo Redentor foi construído com base em figuras do Cristo Rei e é daí, dessa imagem de realeza, que se tira aquela que

talvez seja a maior originalidade do monumento: ao representar o Cristo em forma de cruz sem estar na cruz, sem estar crucificado ou sofredor, mas olhando a todos circunspectamente, de cima, escapa-se da imagem tradicional de Jesus sacrificado no drama do calvário. O monumento do Redentor retrata o Cristo soberano, não o humilhado.

Em 1925, Pio XI instituiu, na primeira encíclica de seu pontificado, a festa litúrgica em honra ao Cristo Rei. O objetivo declarado era fazer o mundo prostrar-se diante de Jesus, ele, sim, o real soberano do Universo. Como está declarado nos acréscimos feitos ao terceiro catecismo da doutrina cristã, a Festa de Nosso Senhor Jesus Cristo Rei foi instituída pelo papa com a intenção de

“Combater o laicismo que afasta os homens e a sociedade da obediência a Deus e à sua Igreja e [que] não reconhece nenhuma realeza de Jesus Cristo neste mundo. [...] Santificamos a festa de Nosso Senhor Jesus Cristo Rei [...] renovando o firme propósito de nos empenharmos para que a legislação do país e a vida familiar e social se conformem com a Santa Lei de Deus. Está no âmbito deste propósito combater o divórcio, a legalização do aborto e toda e qualquer ordenação [...] que é contrária aos desígnios de Deus sobre o convívio dos homens” (Pio X, 2005, p. 256).

Prescreve-se a todos o culto de Cristo Rei como um “remédio eficaz à peste que corrói a sociedade humana”, sendo que a maior miséria contemporânea seria o “erro grosseiro [de] denegar ao Cristo Homem a soberania sobre as coisas temporais todas” (Pio XI, 1950, p. 11). A exaltação ao Cristo Rei foi instituída pelas autorida-

des do Vaticano para combater a laicidade, e foi com esse mesmo propósito que os bispos brasileiros erigiram o Cristo Redentor (Grinberg, 1999, p. 61). O monumento foi concebido como uma estatuária sacra, mas com o objetivo de abarcar um público largamente superior ao dos frequentadores de altares e oratórios. A escala do Redentor, sua visibilidade e inscrição na paisagem da metrópole tinham por objetivo atingir um público muito maior do que o dos paroquianos. O Cristo foi situado no cume do Corcovado para impor-se à vista de toda a coletividade, afinal, como Pio XI esclarece ainda:

“Seu império não abrange tão só as nações católicas ou os cristãos batizados [...] estende-se igualmente e sem exceções aos homens todos, mesmo alheios à fé cristã, de modo que o império de Cristo Jesus abarca, em todo rigor da verdade, o gênero humano inteiro” (Pio XI, 1950, p. 12).

O influente padre Assis Memória dizia que, com o monumento do Redentor, o Rio de Janeiro torna-se um prolongamento da Palestina e “a Serra do Mar passa a ser, agora, uma continuação das montanhas da Judeia” (Memória apud Grinberg, 1999, p. 71). O Rio de Janeiro transfigurado em terra santa: “O Cristo que não dorme [...] guarda esta terra que é sua, por direito de nascimento e de conquista”.

Continuando a celebrar o monumento carioca, o padre Assis Memória afirma que se trata de “um símbolo verdadeiro a desmentir um outro símbolo negativo: o Cristo dos Andes é sempre o Cristo da Liberdade, em desmentido solene àquela estátua que também olha para o oceano às portas cate-

dralescas da metrópole newyorkina” (Memória apud Grinberg, 1999, p. 62). Desde seus primórdios, o Cristo Redentor foi pensado em paralelo com a Estátua da Liberdade de Nova York. Construiu-se uma batalha de alegorias e uma disputa de significados de liberdade: ao símbolo da liberdade norte-americana, é contraposta a “verdadeira” liberdade, que seria Cristo; liberdade republicana, democrática, ou a remissão dos pecados, a redenção da alma. Com a neocristandade, desejava-se que o Estado se aliasse à Igreja na difusão de valores católicos às massas. A obra do Corcovado, construída conjuntamente com dinheiro público e eclesiástico, foi, no país, o maior símbolo (literalmente) do desejo teocrático de que, com “o domínio temporal, [...] a realeza do nosso Redentor abrace a totalidade dos homens” (Pio XI, 1950, p. 12).

É interessante voltar agora às declarações de Dom Orani Tempesta sobre o PNDH-3, principalmente à parte em que ele remete ao próprio Cristo Redentor:

“Qualquer pessoa ao chegar a um país e ver os seus monumentos e seus símbolos logo se depara com a sua realidade cultural [...]. A estátua do Cristo Redentor, do cume do Corcovado, a 710 metros de altura, ergue-se como uma maravilha do mundo moderno e um símbolo de identificação do Rio de Janeiro e do Brasil [...]. Iniciamos uma campanha para a restauração desse monumento, preparando-o para os grandes eventos² que ocorrerão futuramente em nossa Cidade Maravilhosa” (Tempesta, 2010).

2 A cidade do Rio de Janeiro sediaria a Copa do Mundo de 2014 e os Jogos Olímpicos de 2016.

Pensando especificamente sobre a problemática dos crucifixos em recintos estatais, Tempesta traz à tona, em seu artigo, a questão do Redentor, por considerar que se trata, igualmente, de um “símbolo religioso em espaço público”. E como o arcebispo enxerga o monumento? A estátua não é abordada como uma obra feita para lembrar que a realeza de Deus é soberana sobre as “coisas temporais”. Para Tempesta, não se trata de um monumento que soleniza uma verdade teológica. Distancia-se, dessa forma, do objetivo para o qual a estátua fora pensada em suas origens. Em 1931, o Cristo Redentor foi inaugurado para exibir a todos que, na nação brasileira, a “cidade de Deus” seria honrada em sua altivez perante a “cidade dos homens”. Ao separar-se das concepções originais sobre o Redentor, Tempesta adota a visão do monumento menos como um objeto sacrossanto e mais como uma referência cultural, e até turística. Em continuidade, ao aproximar o Cristo Redentor dos crucifixos situados em recintos estatais, o arcebispo procura mostrar que esses crucifixos são, também eles, menos símbolos de significado metafísico e mais objetos que remetem à história e à formação da nação.

Ainda durante as repercussões derivadas do PNDH-3, Dom Dimas Barbosa, secretário geral da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), traçou um raciocínio semelhante:

“Daqui a pouco vamos ter que demolir a estátua do Cristo Redentor, no morro do Corcovado, que ultrapassou a questão religiosa e virou símbolo de uma cidade. Impedir a presença desses símbolos é uma intolerância muito grande. É desconhecer

o espírito cristão e religioso da tradição brasileira” (Barbosa apud Éboli, 2010).

As falas dos dois bispos seguem a mesma trajetória em três passos: sustentam, primeiro, que a presença do Cristo Redentor sobre o Corcovado “ultrapassou a questão religiosa” para se tornar um marco cultural; em seguida, aproximam essa presença do Redentor aos crucifixos em recintos estatais, pela via argumentativa de que todos eles são “símbolos [religiosos] em espaços públicos”; finalmente, afirmam que se a decisão for pela retirada dos crucifixos, que se abra mão também do monumento que está no Corcovado. Dado que essa decisão seria absurda, logo também seria um disparate recolher os crucifixos de recintos estatais.

A “arma da cultura” (Mafra, 2011) é acionada por católicos para defender a presença de símbolos religiosos em recintos públicos. Os crucifixos não representariam os dogmas de uma confissão específica, e por isso poderiam conviver harmoniosamente com o Estado laico. A propósito, resta lembrar que, para escândalo dos bispos da neocristandade – para quem, “fora da Igreja não há salvação” –, seus sucessores deste novo século compararam a retirada de crucifixos com o ato de destruir uma estátua budista. Essa aproximação inter-religiosa evidencia, de forma patente, um afastamento em relação aos modelos discursivos e parâmetros tradicionais da Igreja. O caso do PNDH-3 indica que, quando as atuais lideranças eclesiais ajuízam pela permanência de objetos religiosos em ambientes do Estado, elas o fazem sob égides culturalistas e, especificamente, nacionalistas, e não a partir de um amparo teológico.

A posição dos bispos segue pautada pelo ideário de que imagens religiosas condizem com âmbitos estatais; o ponto a se destacar é que, para construir essa defesa, argumenta-se que figuras sacras constituem uma referência essencial na formação da identidade

brasileira, de modo que a presença desses objetos seria indispensável no sentido de resguardar o patrimônio cultural do país. Não se questiona a laicidade do Estado, como era feito outrora, nem se lança mão do catecismo ou das “leis de Deus”.

BIBLIOGRAFIA

- AGNELO, Geraldo Majella. “O Programa Nacional de Direitos Humanos (PNDH) e os equívocos para o desenvolvimento”, 2010. Disponível em: <http://www.zenit.org/pt/articles/brasil-programa-de-direitos-humanos-e-os-equivocos-para-o-desenvolvimento>. Acesso em: 3/8/2018.
- AZZI, Riolando; GRIJP, Klaus Van Der. *História da Igreja no Brasil: Ensaio de interpretação a partir do povo. Terceira época: 1930-1964*. Petrópolis, Vozes, 2008.
- BURITY, Joanildo. “Globalização e identidade: desafios do multiculturalismo”, in *Trabalhos para Discussão*, n. 107. Recife, Fundação Joaquim Nabuco, 2001.
- DUARTE, Tatiane. “Cultura religiosa e direitos humanos no cotidiano do Legislativo brasileiro”, in *Revista Cultura y Religión*, vol. 7, n. 2. Iquique, Instituto de Estudios Internacionales, 2013.
- ÉBOLI, Evandro. “Com regras para todos os lados, texto do Programa Nacional de Direitos Humanos recebe críticas de diversos setores”, 2010. Disponível em: <https://oglobo.globo.com/politica/com-regras-para-todos-os-lados-texto-do-programa-nacional-de-direitos-humanos-recebe-criticas-3072042>. Acesso em: 20/8/2018.
- GIUMBELLI, Emerson. “Crucifixos em recintos estatais e monumento do Cristo Redentor: Distintas relações entre símbolos religiosos e espaços públicos”, in Ari Pedro Oro et al. (orgs.), *A religião no espaço público: atores e objetos*. São Paulo, Terceiro Nome, 2012.
- GRINBERG, Lucia. “República católica, o monumento ao Cristo Redentor do Corcovado”, in Paulo Knauss (org.), *Cidade vaidosa: imagens urbanas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Sette Letras, 1999.
- GRINGS, Dadeus. “O decreto da discórdia”, 2010. Disponível em: <http://www.acidigital.com/noticias/pndh-confunde-estado-e-sociedade-e-busca-despir-o-brasil-de-seus-valores-religiosos-e-culturais-afirma-arcebispo-de-porto-alegre-30755/>. Acesso em: 20/8/2018.
- HOBBSBAWN, Eric. *The invention of tradition*. Cambridge, Cambridge University Press, 1984.
- LACLAU, Ernesto. *La razón populista*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2011.
- LEME, Sebastião. *Carta pastoral de Dom Sebastião Leme saudando a sua Archidiocese*. Petrópolis, Vozes, 1916.

- MAFRA, Clara. "A 'arma da cultura' e os 'universalismos parciais'", in *Mana*, vol. 17, n. 3. Rio de Janeiro, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Museu Nacional/UFRJ), 2011.
- MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil (1916-1985)*. São Paulo, Brasiliense, 1989.
- MANIFESTO dos bispos sobre o PNDH-3, 2010. Disponível em: <http://www.cnbb.org.br/manifesto-dos-bispos-sobre-o-pndh-3/>. Acesso em 4/10/2018.
- MISSAL Quotidiano. Salvador, Beneditina, 1960.
- O JORNAL. Rio de Janeiro, [s.n.], 12/10/1931.
- PASTORAL dos Católicos na Política do Rio de Janeiro. "Pastoral de católicos na política crítica PNDH-3", 2010. Disponível em: <https://noticias.cancaonova.com/brasil/pastoral-de-catolicos-na-politica-critica-pndh-3>. Acesso em: 14/7/2018.
- PIO X, Papa. *Terceiro catecismo da doutrina cristã*. Campos, Serviço de Animação Eucarística Mariana, 2005.
- PIO XI, Papa. *Sobre Cristo Rei*. Petrópolis, Vozes, 1950.
- ROCHA, João Cezar de Castro. "Nenhum Brasil existe: poesia como história cultural", in *Nenhum Brasil Existe – Pequena Enciclopédia*. Rio de Janeiro, UniverCidade Editora, 2003.
- ROSÁRIO, Maria Regina Santo. *O Cardeal Leme (1882-1942)*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1962.
- TEMPESTA, Orani João. "O Plano da Intolerância". Disponível em: <https://pt.zenit.org/articles/o-plano-da-intolerancia>, 2010. Acesso em: 10/10/2018.
- VOZES. Rio de Janeiro [s.n.], novembro/1942.