

Priscila Vieira Souza
(UFRJ - RJ)

**Comunicação visual e
protestantismo no Brasil:
evidências iconoclastas
na implantação do Cristo
Redentor**

**Visual communication and
Protestantism in Brazil:
iconoclastic evidence in
the implantation of the
Christ the Redeemer
statue**

**Comunicación visual y
protestantismo en Brasil:
evidencia iconoclasta en
la implantación de la
estatua del Cristo
Redentor**

RESUMO*

Estudo bibliográfico-documental no interstício da comunicação visual e da religiosidade no Brasil. Analisa eventos no entorno da implantação do Cristo Redentor, no Rio de Janeiro, momento em que a questão da imagem emerge nas dimensões social, política e religiosa. Tem como recorte específico os embates dos protestantes, que, naquela ocasião, reviveram aspectos do longo debate cristão sobre a imagem. Para tanto, utiliza-se da análise contextual, ressaltando a conjuntura da República então recentemente inaugurada no país. A estratégia investigativa toma as construções argumentativas pró e contra a realização do monumento. Os argumentos analisados desvelam disputas religiosas na redefinição político-social no país; e revelam a centralidade da questão da imagem na construção argumentativa de tais embates. A descrição da operação iconoclasta de David Morgan (2005) oferece o suporte teórico para a análise, que também incorpora reflexões de Alberto Klein e Norval Baitello e Malena Contrera, além de leituras da antropologia e sociologia da religião. A conclusão aponta para: a centralidade da comunicação visual nas práticas religiosas brasileiras; a confirmação de uma perspectiva iconoclasta no protestantismo nacional; a vigência de indefinições entre público e privado no período analisado.

Palavras-chave: Comunicação visual, Religiosidade brasileira, Iconoclastia, Protestantismo.

ABSTRACT

Bibliographic-documentary study in the interstitial zone of visual communication and religiosity in Brazil. It address questions about the possibility of understanding Brazilian Protestantism as iconoclastic. The answer this question it focus on the events surrounding the building of the most famous statue in Rio de Janeiro, Christ the Redeemer, and in the political context of beginning of Brazilian Republic. It is from an analysis that we engage the discussion on the relation between religion and society in Brazil. The research strategy focuses on discursive and argumentative discourse pro and against the building of the monument. The discourse analyses of this religious dispute reveal a struggle for the social and political redefinition of the country; they also reveal iconoclasm in the Brazilian Protestant speech. The description of the iconoclastic operation by David Morgan (2005) provides the theoretical basis for the analysis. Another authors help to understand the Brazilian context, as Alberto Klein, Norval Baitello e Malena Contrera, besides authors of the Anthropology and Sociology of Religion. We conclude that Brazilian Protestantism does have in itself, an iconoclastic perspective. We also consider that the lack of separation between the public and the religious spheres of past are still relevant to understand today's social context in that country; and, finally, we affirm that visibility perfumes a central role in Brazilian religious practices.

Keywords: Visual Communication, Brazilian religiosity, Iconoclasm, Brazilian Protestantism.

RESUMEN

El presente artículo es un estudio bibliográfico y documental sobre la caracterización (o no) del Protestantismo brasileño como iconoclasta. La búsqueda de esa respuesta ha conducido a hechos relacionados con la implementación de la estatua del Cristo Redentor en Río de Janeiro y el contexto de la República. Por lo tanto, la discusión se amplía y incluye cuestiones sobre las relaciones entre la religión y la sociedad en Brasil. La estrategia de investigación se centra en los debates a favor y en contra de la construcción del monumento. Los argumentos analizados revelan los conflictos religiosos en la redefinición política social en el país; revelan la iconoclastia en los discursos protestantes. La descripción de la operación iconoclasta de David Morgan (2005) ofrece la base teórica para el análisis. Se concluye, por lo tanto, que el protestantismo brasileño presenta, sí, la perspectiva iconoclasta. Es además llevado en cuenta que la falta de definición entre lo público y el religioso del pasado se refleja en el contexto social actual; Se afirma que la visibilidad juega un papel central en las prácticas religiosas brasileñas.

Palabras clave: Religión, Protestantismo brasileño, Iconoclastia, Secularismo.

* O presente artigo integra os trabalhos desenvolvidos durante pesquisa pós-doutoral realizada com apoio da Capes (Processos 99999.000595/2015-02; e 88882.316684/2019-01). Parte documental da pesquisa foi desenvolvida anteriormente, durante pesquisa de doutorado no PPGCOM-ECO-UFRJ, com apoio do CNPq.

Submissão: 21-2-2019

Decisão editorial: 22-4-2020

Introdução

A canção Romaria¹, em seus versos “como não sei rezar/ só queria mostrar meu olhar”, ilustra o pressuposto assumido para o desenvolvimento deste artigo: no Brasil, práticas religiosas populares se dão na visualidade. A personagem da música é o caboclo que viaja a cavalo, sem parada certa, família ou lugar. O que lhe resta? A fé. Sem laços ou formação, ele confessa “eu não sei rezar”, mas está determinado a “pedir (...) prece paz nos desalentos”. O pedido é singelo, universal. A oração acontece nos olhos, que se mostram. Desprovida de instrução institucional, seja secular, seja religiosa, a experiência com o divino acontece no *olhar*.

O protestantismo que se desenvolveu no país, no entanto, negou a cultura popular nacional (MENDONÇA, 2008; CUNHA, 2007) e seu forte aspecto imagético. Isso se deu, em parte, por suas heranças, reformada e norte-americana e, também, como forma de afirmação identitária. O presente artigo debruça-se sobre relações entre religião e sociedade nas primeiras décadas da República, com ênfase nos embates acerca

¹ Música de Renato Teixeira, de 1978, famosa pela interpretação de Elis Regina. A RTP oferece um dos grandes momentos da cantora, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=Fv5qskQ3pdo>.

das construções visuais. Nesse período, subsequente à separação oficial entre Estado e Igreja Católica, os protestantes disputavam posicionamento em meio às indefinições sociais, enquanto a Igreja Católica participava da luta pela "formação das almas" dos brasileiros (GRINBERG, 1999, p.59), no contexto do início dos desenvolvimentos da noção de Estado-Nação².

A questão motivadora reside na relação que o protestantismo brasileiro construía, no período, com a cultura visual religiosa do país: como caracterizar tal relação e quais as suas consequências?³ A busca

² O texto apresenta fatos de diferentes períodos históricos. Os debates a respeito do monumento Cristo Redentor atravessaram uma década, desde o surgimento da proposta (início dos anos 1920) até sua inauguração, em 1931, no início do Estado Novo. É importante salientar que, do início da República até a Revolução de 1930, as ações do catolicismo eram voltadas a sua "sobrevivência", perante as perdas sofridas pela separação entre Igreja e Estado. No momento seguinte, seria possível "avançar em sua importância social diante da ebulição social da Revolução de 1930" (FONSECA, 2011, p.69). De fato, a pesquisa de Fonseca (2011) descreve benefícios do governo à Igreja Católica durante o Estado Novo, inclusive com subsídios a organizações católicas.

³ O estudo integra a pesquisa de doutoramento sobre a produção do Centro Audio Visual Evangélico (CAVE), que foi uma agência interdenominacional de produção de mídia e funcionou durante as décadas de 1950 a 1970. O arquivo do CAVE reúne o maior número de imagens produzidas por protestantes brasileiros e motivou a reflexão no esforço para compreender a aparente contradição entre um grupo historicamente iconoclasta e a quantidade de imagens encontradas. No âmbito da tese, a presente análise propõe-se a testar se a reflexão de Morgan (2005) sobre iconoclastia, realizada no contexto do protestantismo norte-americano, adequa-se à análise do protestantismo no Brasil, explorando a hipótese da herança norte-americana nas denominações protestantes no país (MENDONÇA, 2008; ALVES, 1982), por intermédio da genealogia da percepção iconoclasta dos protestantes brasileiros (VIEIRA-SOUZA, 2014).

por respostas conduziu aos eventos e contendas em torno do projeto e implantação do Cristo Redentor, no Rio de Janeiro. Tais eventos tornaram visíveis conflitos religiosos e fizeram emergir os discursos sobre imagem, religião e cultura nos quais se observa a operação iconoclasta, conforme descrita por David Morgan (2005). Luciana Martins (2013, p.75) captura a relação entre Igreja e Estado, intrínseca ao monumento: “a estátua do Cristo Redentor foi inaugurada no Rio de Janeiro em 1931, parte de uma tentativa simbólica da Igreja reafirmar sua posição na liderança moral da nação, gerando considerável ofensa contra os protestantes da cidade”⁴.

Assim, a estratégia investigativa parte da noção de iconoclastia presente na reflexão de Morgan (2005) e debruça-se sobre ações e reações religiosas ao monumento, especificamente de católicos e protestantes⁵, com especial atenção aos argumentos discursivamente construídos dentro e fora de cada grupo, pró e contra à implantação do Cristo Redentor. Considera-se parte fundamental da investigação

⁴ Tradução livre da autora: “The statue of Christ the Redeemer was inaugurated in Rio de Janeiro in 1931, part of a symbolic attempt by the Church to reassert its position in the moral leadership of the nation, generating considerable outrage amongst the Protestants of the city”.

⁵ Neste trabalho o termo ‘protestante’ refere-se às denominações históricas, pioneiras no Brasil, implantadas no país no final do século XIX e início do XX. O termo evangélico é usado de forma genérica, estendendo-se para outros grupos de cristãos não católicos no Brasil. Peculiarmente, ‘evangélico’ foi a nomenclatura escolhida desde o início pelos protestantes no país. Mendonça (2008) lembra que a primeira publicação protestante no Brasil, em 1864, chamava-se “Imprensa Evangélica”. Para uma discussão mais ampla da terminologia: MAFRA, Clara. **Os evangélicos**. Jorge Zahar Editora. Livro eletrônico. s/d.

o contexto da república secular, que procurava se impor nas primeiras décadas do século XX. Assim sendo, o estudo deparou-se com questões sobre a formação do espaço público brasileiro, do qual afloram tensões em formas tanto de concessões à religião quanto de um movimento iconoclasta secular pautado em noções modernas de progresso.

A análise apresenta-se com apoio de elementos genealógicos⁶ na abordagem histórica e coloca-se primariamente no campo da cultura e da comunicação visual, tangenciando outras áreas pelo próprio emaranhado dos eventos estudados. A secularização é adotada como perspectiva teórica, também emergindo no contexto histórico político-social das primeiras décadas da República. Como se trata de análise contextual, questões políticas são intrínsecas aos fatos observados e, por isso, ganham destaque no texto. Em termos metodológicos, portanto, elege-se a transdisciplinariedade: partindo dos fatos trazidos nos debates acerca do monumento e tendo como central a noção de iconoclastia de Morgan (2005), a reflexão apoia-se em estudos antropológicos, sociológicos, das ciências da religião, da história e outros afins aos estudos da comunicação visual.

Os documentos analisados podem ser divididos em: i) fontes primárias: bibliografia cujo conteúdo narra analiticamente eventos precedentes até a inauguração do Cristo Redentor; mídia produzida pelos

⁶ A genealogia citada é trazida por Foucault (1979) na perspectiva de navegar por fatos históricos não em busca de uma origem, mas sim buscando perceber seus múltiplos sentidos, disputas, a "discórdia entre as coisas" (p.18). Por isso a opção de explorar os discursos de contrariedade, o contexto de controvérsia da proposta e alguns de seus ecos no tempo.

nichos estudados⁷, especialmente os protestantes; ii) fontes secundárias: documentos históricos (cartas, petições, e trechos de publicações da época) citados na bibliografia consultada e que não estavam acessíveis durante a pesquisa. Por consistir em reflexão no âmbito da cultura visual e midiática, as fontes são abordadas com mesmo peso e valor. Aliás, no contexto amplo da pesquisa, importa o fato de discursos produzidos na década de 1930 serem republicados no ano de 2006. Trata-se de atualização de discursos iconoclastas, uma reafirmação e em novo contexto⁸.

1. O protestantismo no Brasil: aspectos históricos

Trazer à memória templos religiosos brasileiros provavelmente desenhará no pensamento uma fachada ou interior de uma igreja católica. Com poucas exceções alocadas nas cidades mais antigas⁹, templos protestantes podem ser descritos pelos ângulos retos,

⁷ Elegeu-se a Revista *Ultimato* por essa ter publicado um texto sobre o tema, em 2006, citando diversas fontes históricas bem como por ser uma publicação agrega diferentes denominações. A revista surgiu em 1968, com a publicação do tabloide *Ultimato*. Sem filiação institucional, a revista se autocaracteriza por defender "a fé evangélica". Atualmente a *Ultimato* é uma Editora e, além de livros, publica a revista de mesmo nome. Disponível em: <http://www.ultimato.com.br/revista/quem-somos>.

⁸ Não seria possível, no espaço e escopo do presente artigo, aprofundar tal reflexão. Para desenvolvimentos futuros, convém salientar, ainda, a potência mediadora dos eventos explorados no texto: há uma sobreposição de sentidos no monumento, que foram disputados na fase de sua elaboração e que seguem sendo disputados, mediados, no contemporâneo.

⁹ Templos como o da Primeira Igreja Presbiteriana do Brasil, no Rio de Janeiro (conhecida como Catedral Presbiteriana), são exceções e tomaram as formas mais marcantes – normalmente em neoclássico ou neogótico – no final do século XIX ou início do XX.

paredes nuas, vidros transparentes ou fumês, sem desenhos ou ornamentos; pouca ou nenhuma distinção arquitetônica. Por vezes é mesmo difícil reconhecer o local como igreja cristã: raramente encontra-se uma cruz. Eventualmente, há trechos bíblicos pintados nas paredes; nada mais.

A escassez visual explica-se, parcialmente, pela história. Quando o tratado comercial entre Brasil e Inglaterra incluiu a permissão para que ingleses em território brasileiro pudessem exercer a fé protestante, a lei proibia a construção de templos não católicos no país¹⁰. Antes disso, o assunto não fazia questão. O catolicismo romano foi a religião oficial desde o período colonial até o século XIX. As invasões holandesas no nordeste do país (1624/1630-1650) aumentaram a vigilância e a entrada de protestantes foi proibida sob alegação de “alerta contra os hereges” – assim considerados calvinistas franceses, reformados holandeses, anglicanos ingleses, protestantes alemães.

A chegada da família real em fuga da Europa dominada por Napoleão alterou esse quadro. Dom João VI declarou, ainda em 1808, a abertura dos portos às nações amigas. Em 1810, Portugal assinou com a Inglaterra os Tratados: “de Aliança e Amizade” e “de Comércio e Navegação”. O artigo 12 desse concedeu aos estrangeiros “perfeita liberdade de consciência”, o que significava autorização para práticas de fé cristã não católica. Significava, também, tolerância com cerceamento, para garantir a invisibilidade. Estavam proibidos proselitismo, falar contra a religião

¹⁰ O artigo 5º da Constituição de 1824 versa: “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto domestico, ou particular em casas para isso destinadas, sem fórma alguma exterior do Templo” (Brasil, 1824).

oficial, a construção de templos propriamente religiosos e o uso de sinos. O acordo permitiu, contudo, o estabelecimento de uma comunidade anglicana e a construção do primeiro templo, no Rio de Janeiro, cuja primeira pedra foi colocada em 1819. Segundo Braga e Kenneth (1932, p.50), o próprio rei, D. João VI, teria modificado o projeto a fim de assegurar que o prédio não sugerisse propósito religioso.

Com a independência do Brasil, a Constituição de 1824 concedeu liberdade de culto aos imigrantes, ao mesmo tempo em que reforçou o catolicismo como religião oficial do Império. Braga e Kenneth (1932, p.48) afirmam que o crescimento do número de protestantes através das imigrações gerou a necessidade de revisar e elaborar novas leis sobre “liberdade religiosa, casamento, registro de crianças, sepultamento em cemitérios públicos, e de propriedade”¹¹.

O século XIX é marcado, portanto, pelo esforço protestante por legalidade no Brasil. Em 1890, um decreto do governo republicano separou oficialmente a Igreja do Estado, o que assegurou aos protestantes a expressão de sua fé e a possibilidade de expansão via ‘evangelização’. Pesquisadores como Fonseca (2011), Grinberg (1999) e Mendonça (2003) consideram a República e o decreto que separa Igreja e Estado importante marco na história do país, abrindo espaço para a pluralidade que compôs o campo religioso durante o século XX e prolifera até a atualidade.

¹¹ Tradução da autora. No original: “The increase of Protestants through immigration has been quite considerable. The problems of religious freedom, marriage, registration of children, burial in public cemeteries, and property, called for new legislation”.

2. O Cristo Redentor na república secular: reação iconoclasta

O processo que culminou na inauguração do Cristo Redentor expõe a ofensiva Católica, naquele momento, em termos de visibilidade pública; a reboque, desvela as acusações de idolatria que os protestantes faziam ao catolicismo.

A ideia original de um monumento no pico do Corcovado surgiu ainda no século XIX, sugerida pelo jesuíta francês, Padre Pedro Maria Boss¹². Em 1916, o bispo do Rio de Janeiro, D. Sebastião Leme, escreveu uma carta pastoral em que se mostrava preocupado com a falta de relevância da Igreja: "se, de fato, não somos uma força determinante no regime público do Brasil, é porque não temos a compreensão nítida dos nossos deveres sociais, não cultivamos hábitos de propaganda"¹³ (A ORDEM, 1921 *Apud* GRINBERG,

¹² O Portal do Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan) registra que a autoria da ideia é atribuída ao Padre Boss, "segundo a tradição". Como o projeto não foi consumado, é difícil averiguar o fato. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/ans.net/tema_consulta.asp?Linha=tc_arque.gif&Cod=1718. Outra versão da história da sugestão de Boss, disponível em: <https://gloria.tv/article/FJ5sD5RRg7Px19v4VWBCGUbiv>.

¹³ A revista *A Ordem* surgiu em 1921, fruto de um movimento católico que reagia à separação entre Igreja Católica e Estado: "Assim, nos anos 1920, diante do avanço dos processos de secularização da cultura e urbanização, das greves e movimentos sociais, e da fundação do Partido Comunista, o então arcebispo do Rio de Janeiro, dom Sebastião Leme, liderou um movimento cujo objetivo maior era afirmar e difundir o ideário cristão e 'recatolizar' o país. Desse movimento nasceram a revista *A Ordem*, em 1921, e o Centro Dom Vital, em 1922, ambos sob a direção de Jackson de Figueiredo" (DANTAS, s/d). As duas personalidades referidas nesse trecho, extraído de documento em que o Centro de Pesquisa e Documentação de História Contemporânea do

1999, p.58-59). A associação entre “hábitos de propaganda”, “deveres sociais” e “regime público” indica não apenas clara percepção das perdas políticas com a separação do Estado como também consciência da necessidade de lutar pelo protagonismo na reconfiguração do espaço religioso e cultural no país. Grinberg (1999, p.59) afirma que a Igreja Católica participou da luta pela “formação das almas” ocorrida nas primeiras décadas da República, sendo que “o projeto da construção da estátua do Cristo Redentor foi uma de suas frentes”. A estátua pode, então, ser compreendida como uma estratégia visual e simbólica de inserção religiosa na cultura.

Nos anos 1920, a iniciativa do monumento ganhou força dentro do Círculo Católico do Rio de Janeiro, uma associação leiga formada por intelectuais. E então se acirraram as disputas internas para definição de um novo modo de operar publicamente. Setores defendiam a formação de um partido católico para inserção na vida pública do país. Essa era a posição do diretor da revista *A Ordem* (do movimento católico homônimo), Jackson de Figueiredo. O espaço editorial se tornou panfletário da discordância com o Círculo Católico, atacando a ideia da estátua e conclamando ao embate político: “a Igreja só será respeitada num tal país, e com a Igreja, a Nação, quando um tal país não for mais o que é hoje, quan-

Brasil – Fundação Getúlio Vargas (CPDOC-FGV) apresenta a revista, foram importantes na defesa do monumento do Cristo Redentor, como se pode identificar ao longo do texto. O acesso à primeira fase da revista, de 1921 a 1929 não está disponível em acervos digitais e, pela impossibilidade de buscar o acervo físico (o texto foi produzido durante estágio de pesquisa no exterior e a revisão durante a quarentena causada pelo COVID-19), optou-se pela citação APUD.

do a Nação, que é crente na Igreja, souber ser politicamente uma nação católica" (A ORDEM 1921, *Apud* GRINBERG, 1999, p.60). No entanto, a proposta de atuação política direta perdeu para o investimento em influências, com forte atuação na esfera da cultura. Grinberg (1999, p.61) assinala que as "relações entre Estado republicano e Igreja Católica entravam em nova fase (...) a Igreja procura abarcar a totalidade, participar do Estado porque se pretende nacional, sem precisar competir a nível partidário

Em maio de 1922, o projeto do monumento recebeu parecer favorável do consultor geral da República¹⁴. A história do país era citada como argumento de validação da demanda religiosa, alegando que a Igreja integrava a lista de fundadores nacionais, "desde a colocação da cruz na terra descoberta, a celebração da primeira missa, o batismo da terra: Terra de Santa Cruz" (GRINBERG, 1999, p.61). Com a licença do presidente, Arthur Bernardes, D. Sebastião Leme encampou a iniciativa da associação leiga, o Círculo Católico. Criou-se a Comissão Arquidiocesana do Monumento ao Cristo Redentor. Os organizadores levantaram recursos arrecadando contribuições em todas as regiões do país. Assim legitimava-se a característica nacional do empreendimento.

No debate sobre o projeto, que definiria a paisagem carioca, Grinberg (1999) constata, a partir de textos de *A Ordem*, a autocompreensão do grupo como maioria religiosa, a que se associou a legitimidade para definir o cenário cultural. A autora pontua que nos discursos acerca do Cristo Redentor, naquela

¹⁴ Arthur Bernardes era o presidente da República nesse momento. Uma solicitação anterior de licença para a construção do monumento fora negada pelo presidente Epitácio Pessoa (GRINBERG, 1999).

revista, “os termos ‘católicos’ e ‘brasileiros’ alternam-se (...) como sinônimos”¹⁵. Com origem na teoria da representação política, o termo maioria fundamenta o modelo republicano. Intelectuais católicos dele se apropriaram “para defender que o público deve ser católico” – transpondo e misturando noções próprias da política com as da religião, que tinham sido separadas recentemente e de maneira forçada pelo decreto de 1890 (GRINBERG, 1999, p.62).

2.1 Redentor e Liberdade: analogias

O caráter público do Cristo Redentor evidencia-se nas analogias com a Estátua da Liberdade. Essa foi projetada pelo governo francês e presenteada ao norte-americano. Por isso, o ministro brasileiro da Instrução Pública e de Belas Artes correspondeu-se com o ministro francês dos Negócios Estrangeiros. Em uma das cartas o ministro francês se referiu “à construção de um ‘monumento análogo’ ao da Liberdade. Como esse decora o porto de Nova York, a ‘Figura do Redentor’

¹⁵ Grinberg teve acesso a exemplares da primeira fase da revista, entre 1921 e 1928. Dirigida por Jackson Figueiredo, a política era presença constante nas páginas do periódico (DANTAS, s/d; VELLOSO, 1978). Nos acervos digitais é possível encontrar exemplares da sua segunda fase em diante (a partir de 1929), quando a revista passa a enfatizar aspectos culturais em detrimento da política (DANTAS, s/d). Ainda assim, a associação entre nação e catolicismo é encontrada com força. Destacam-se dois trechos, da edição de 1929 (ANO VIII, V.1): “Mas, quais são os valores tradicionais da nação brasileira, segunda a sua interpretação da nossa história e da nossa psicologia? Encontramos em primeiro lugar o *Catholicismo*, quanto à nossa moral e à nossa mentalidade” (p.224); “E outra coisa deves saber ainda: que o Brasil é uma criação do cristianismo, e que, quanto mais cristãos fortes, mais sereis brasileiros, mais estareis com a legítima e inconfundível tradição nacional” (p.220).

seria erigida sobre uma montanha que domina a baía do Rio de Janeiro” (GRINBERG, 1999, p.62).

Da analogia entre as estátuas extraiu-se uma verdadeira batalha de “símbolos e alegorias” entre a liberdade republicana e a liberdade “verdadeira”, que se inscrevia na paisagem mais conhecida e descrita do Rio de Janeiro – a vista do mar¹⁶. “O Cristo dos Andes é sempre o Cristo da Liberdade, em desmentido solene àquela estátua, que também olha para o oceano às portas catedralescas da metrópole newyorkina”, afirmava o padre Assis Memória, membro de uma associação de leigos católicos¹⁷ (GRINBERG, 1999, p.72). As relações entre redenção, liberdade, nação, maioria realocavam a própria noção republicana de público. O antropólogo Emerson Giumbelli (2008) analisa que, na confusão de noções, “a liberdade se transfigurara então em *unidade e totalidade*” (p.85, grifo nosso). Naquele momento e contexto, argumentava-se que esses atributos apenas a Igreja Católica seria capaz de manter no país.

A qualidade de inscrição no público aparece ainda em duas outras características do Cristo Redentor: a dimensão da estátua e a implantação em espaço aberto. Grinberg (1999, p.62) percebe na escala do projeto a intenção de ampliar o espaço sagrado, firmando Cristo sobre as sociedades. De fato, com o monumento, o registro religioso na baía se imporia acima da cidade, que crescia em meio aos

¹⁶ Em *O Brasil dos viajantes*, Ana Maria de Moraes Belluzzo observa como a paisagem da cidade do Rio de Janeiro era construída em pinturas de viajantes. Ela identifica que predomina a perspectiva de um ponto central da baía. BELLUZZO, Ana Maria de Moraes. **O Brasil dos Viajantes**. São Paulo, Metalivros: Salvador, Fundação Emílio Odebrech, 1994.

¹⁷ Chamada Centro Dom Vital.

morros. A Igreja reagia, assim, às novas configurações sociais e à delimitação do espaço religioso trazidas pela modernidade¹⁸.

Tal reação se deu no campo doutrinário e devocional, portanto, a partir do novo espaço designado para a religião na República. O local de engendramento da reação legitimava sua ação, fortalecendo e expandindo o espaço religioso sobre seus limites, para o público. A proporção do monumento, calculado para dimensões públicas, e a analogia à Estátua da Liberdade apontam também para a pressão católico-religiosa sobre o espaço público republicano. Àquela altura, o Rio de Janeiro era a capital do país. Se nos EUA, nação laica com forte apego religioso desde sua formação, a Liberdade era o valor republicano reverenciado, colocado no centro financeiro do país, no Brasil o primeiro centenário da independência receberia os braços abertos do Cristo, no centro político da nação. A estratégia partia do campo religioso, proposta por leigos, cidadãos comuns, para exercer influência no político. Em busca de um posicionamento no Estado laico, oficialmente descristianizado, a Igreja enfatizava a diferença entre Estado e nação, opondo governo e povo. Assim, na impossibilidade da ligação ao Estado, procurava enraizamento nacional e popular – em sentidos ideológicos e políticos, tensionando, enfraquecendo e confundindo os limites do público e do privado, que grupos iluministas, politicamente liberais, procuravam fixar no país. Se o Estado republicano era laico, a Igreja Católica disputava a nação.

¹⁸ Grinberg (1999, p.63) circunscreve a realização da estátua no Rio de Janeiro no contexto da doutrina devocional do Cristo-Rei, estimulada pelo Papa Pio XI durante os anos de 1920.

2.2 Brasil: aflora uma nação moderno-religiosa

O monumento ao Cristo Redentor evidencia uma mudança significativa interna ao catolicismo brasileiro: sua modernização. O argumento é desenvolvido por Giumbelli (2008), que percebe uma nova estratégia de interação na apropriação católica da noção de maioria. De fato, a Pastoral de 1890 reclamava direitos para o catolicismo, em virtude do princípio da soberania de número (GIUMBELLI, 2008, p.81). Os argumentos de legitimidade construíram-se, naquele momento, modernamente: somente o cristianismo católico seria capaz de garantir unidade e de representar a totalidade nacional. A ênfase, assim, recaía sobre a nação, reverberando a oposição ao governo/Estado.

A assimilação da noção de maioria demonstra a adoção de uma linguagem moderna, denotando uma nova face católica que se perfilava em tempos de disputa da nação. O autor assinala que as dimensões técnica e artística do Cristo Redentor espelham a modernização do catolicismo brasileiro. Uma breve análise estética da estátua comprova essa hipótese: o monumento fora projetado em *art-decò*, vanguarda naquele momento; incorporava iluminação como parte da obra; e utilizava concreto armado. Giumbelli (2008, p.89) interpreta esse conjunto como a “conciliação entre tecnologia e espiritualidade”, sugerida ainda por uma das imagens da inauguração: “enquanto aos pés do Cristo se desenrola a cerimônia religiosa, no alto, em torno da estátua, pairam três aviões”. Para o antropólogo, o monumento rompe a oposição entre religião e modernidade e, nesse sentido, não se coloca apenas como “afirmação do passado”, em que Igreja e Estado exerciam juntos o

governo do território, mas “procura se situar no contemporâneo” (GIUMBELLI, 2008, p.78), por meio da arte, da tecnologia e da construção argumentativa de legitimidade.

A colagem entre nação e catolicismo, um híbrido entre uma noção moderno-secular e uma tradição religiosa, remete à proposta oswaldiana de modernismo brasileiro. O Manifesto Antropófago, publicação de 1928, quando o projeto do Redentor estava em andamento, alude a um samba antigo cuja letra diz que Cristo nasceu na Bahia. Giumbelli (2008, p.89) analisa: “fazer Cristo nascer na Bahia, possivelmente em meio a um candomblé ou a uma lavagem da escadaria da Igreja de Nosso Senhor do Bonfim, era também uma imagem veemente para sugerir a proposta oswaldiana da antropofagia”. O deslocamento espaço-temporal é típico da noção antropofágica, consumindo e, assim, transformando as heranças culturais, tanto as impostas quanto as resistentes. O estudo de Giumbelli (2008, p.89) sobre o Cristo Redentor conclui afirmando que “Cristo não era monopolizado pelos católicos apostólicos romanos”. O monumento deixa de ser restritivamente católico, como a atualidade comprova, e torna-se, de fato, nacional-moderno-religioso.

2.3 A oposição protestante

No século XX, os protestantes instalados no país travaram disputas com instituições públicas e com o catolicismo por sentido, adeptos e igualdades legais. Como minoria, sua luta direcionava-se à afirmação interna e à garantia da sobrevivência, mais do que à afronta direta, especialmente na relação com o catolicismo. Isso desvela-se na análise dos dois prin-

cipais argumentos usados na reação protestante ao Cristo Redentor. No campo político, argumentava-se que o monumento desrespeitava a liberdade religiosa, inclusive pela utilização de recursos públicos e, assim, patenteava a preferência do Estado pelo catolicismo. No campo doutrinário, acusava-se a Igreja Católica de idólatra e o monumento de “coroação de seu erro ritual-teológico”. O paralelismo da argumentação política e religiosa indica as posições sociais dos grupos: enquanto o catolicismo discursava sobre maioria, representação e nação para se legitimar, o protestantismo construía um discurso de dentro de sua própria doutrina. Uma operação na lógica da sobrevivência de grupos minoritários, para quem a visibilidade pública é, em geral, voltada ao fortalecimento do grupo mais do que à conquista política. Em termos públicos, tratava-se de garantir *algum* espaço no tecido social, mais do que disputar a construção de consensos.

A ação dos protestantes culminou em uma carta para o presidente, Artur Bernardes, que autorizara o projeto, solicitando o impedimento da realização do monumento. Entregue no dia 22 de novembro de 1923, o documento foi retomado e transcrito em artigo da revista evangélica *Ultimato*, 83 anos após a elaboração do original¹⁹:

Nós, abaixo assignados, vimos respeitosamente protestar, em nome da Lei de Deus no Decálogo e da Cons-

¹⁹ A retomada dos documentos e argumentos protestantes sobre o Cristo Redentor no século XXI é curiosa. Não cabe no escopo da presente reflexão, mas levanta uma série de questões sobre que tipo de atualização e diálogos com o contexto contemporâneo são propostos pela revista e, talvez, pelo segmento representado por seus leitores.

tituição Republicana, contra o atropelo da liberdade religiosa, com a apropriação de dinheiro e logradouros públicos, para colocação de symbolos religiosos, como a estátua de Christo no Corcovado, que fere a consciência de milhares de brasileiros. (Carta ao Presidente Artur Bernardes *Apud* ULTIMATO, 2006).

.O texto da Ultimato narra a reação protestante através de documentos da época, especialmente trechos d'*O Jornal Batista*, órgão oficial da Convenção Batista Brasileira²⁰. O documento ao presidente foi fruto de uma série de ações, acordadas entre líderes de diferentes denominações, no Rio de Janeiro. Segundo Ultimato (2006), outras ações foram: envio de telegramas e abaixo-assinados de protesto para o Conselho Municipal e o Senado, além da carta ao presidente; e publicação de artigos na imprensa, principalmente em um espaço que um dos líderes do movimento, Álvaro Reis, já usufruía no *Correio da Manhã*. O grupo reunido elegeu uma mesa diretora para coordenar as ações. Havia o discurso iconoclasta em oposição à estátua – compreendida como imagem, idolatria; havia também um temor pela liberdade religiosa, já que o projeto era apoiado pelo Estado, inclusive com recursos financeiros. No texto de 2006, Ultimato enfatiza “o temor de ser burlado o princípio da separação entre Igreja e Estado, estabelecido no Decreto sobre a Liberdade de Culto (nº 119-A) e na Constituição de 1891”; e também afirma que “os protestantes eram

²⁰ A Convenção Batista Brasileira é uma organização de que participam, segundo o site oficial, cerca de 7 mil igrejas batistas locais. A organização eclesial batista garante autonomia para cada igreja local, assim, a Convenção teria como responsabilidade cuidar “do padrão doutrinário” e do “esforço cooperativo dos batistas do Brasil”. A organização existe desde 1907. Disponível em: www.batistas.com.

terminantemente contrários à subvenção do Estado à construção do monumento” (ULTIMATO, 2006). A história do protestantismo no país explica a preocupação do grupo por legalidade.

A reação ao monumento deve ter sido construída internamente nas denominações, visto que oito meses antes da entrega do abaixo-assinado (em 22 de março de 1923) o jornal batista noticiava que estava constituída a comissão para execução do monumento ao Cristo Redentor. Ao anúncio do fato, seguia-se o comentário:

(...) isto será a um tempo um atestado eloquente de *idolatria* da igreja de Roma e uma afronta a Deus (...) no dia em que tal *crime* se consumir, bom seria que todos os verdadeiros christãos no Brasil se reunissem em culto penitencial, para pedir a Deus que não imputasse a todo o Brasil esse grande pecado, cuja responsabilidade deve recair sobre a Igreja Catholica e sobre os governantes (...) (O JORNAL BATISTA *Apud* ULTIMATO, 2006; grifo nosso).

Nesse trecho, dirigido aos membros da igreja, o que se designa por pecado ganha status de crime. A substituição é significativa, porque *pecado* refere-se às doutrinas internas e ao campo religioso, enquanto *crime* refere-se a normas e leis estabelecidas na sociedade. Uma estratégia similar à equiparação de *maioria – nação – católica*; no entanto, restrita ao grupo, sem a força do apelo público do discurso católico. Ultimato (2006) afirma que “no meio protestante” o monumento ganhara a alcunha de “ídolo do Corcovado”; ou seja, internamente, a oposição era doutrinária, iconoclasta.

Os comentários da revista acerca dos fatos do passado ainda possibilitam analisar a autocompre-

ensão do grupo. O texto afirma que “houve exagero dos protestantes”, para em seguida declarar que “até pouco tempo atrás a Igreja Católica não era cuidadosa quanto ao uso das imagens” (ULTIMATO, 2006). A ideia é reforçada através da tradição, dos mandamentos bíblicos ao princípio da Reforma de culto “em espírito e em verdade” (ULTIMATO, 2006). No final do texto, uma das conclusões revela otimismo em relação à influência do grupo: “a intransigência protestante sem dúvida contribuiu para que o Cristo do Corcovado fosse um lugar de *turismo* e não de *culto*, um *monumento* e não uma *imagem*” (ULTIMATO, 2006, grifo nosso). A imagem na forma da idolatria prossegue uma preocupação. Ou seja, no passado e no presente, a perspectiva iconoclasta se apresenta; no passado e no presente, recorre-se à Bíblia, *textualmente*, quando ‘imagens’ aparecem.

Os argumentos protestantes contrários à implantação do Cristo Redentor são fortalecidos pelo texto da revista por meio da citação de outros grupos contrários ao monumento. Ultimato (2006) cita “um violento artigo” publicado no *Correio da Manhã* em abril de 1926, cujo autor, José Oiticica, solicitava a desistência da implementação do projeto. A revista reforça que “curiosamente, Oiticica usa a mesma tese protestante com base no segundo mandamento”²¹ (ULTIMATO,

²¹ O trecho completo, sobre o texto do *Correio da Manhã*: “o professor e especialista em fonética e fonologia José Oiticica, então com 41 anos, escreveu no *Correio da Manhã* de 17 de abril de 1926 um violento artigo contra o projeto, concluindo-o com o apelo: “Peço-lhes por quantos anjos há no céu que desistam da empresa começada”. Curiosamente, Oiticica usa a mesma tese protestante com base no segundo mandamento: “Encarapitar uma estátua divina em um monte para nesse monte adorar Deus é duplamente contrariar o preceito do Eterno” (ULTIMATO, 2006).

2006). Outra oposição lembrada por Ultimato foi da Liga Anticlerical. Em setembro de 1923, a organização publicou no Rio de Janeiro um convite “a todos os elementos anticlericais da capital” para fazer oposição à obra: ateus, espíritas, protestantes, teosofistas estavam inclusos. Os protestantes não atenderam ao convite, sob o argumento de que o objetivo da Liga seria “estimular o ódio ao padre, arrazar e nada edificar” (O JORNAL BATISTA *Apud* ULTIMATO, 2006).

A recusa em atender ao convite da Liga Anticlerical remete à questão de minoria. Misturar-se a outros grupos, naquele momento, poderia desvanecer os esforços por busca de visibilidade. Os protestantes buscavam protagonismo, mais do que aliados. Por isso uma carta ao presidente, de autoria exclusiva, poderia ser menos eficiente em termos de pressão pública, porém mais estratégica. Essa dinâmica de relações sociais se dava em um equilíbrio sutil entre uma dura postura anticatólica interna e discurso e ações amenas (se comparadas às falas internas) quando dirigidos a parcelas maiores da sociedade. O que está ausente, tanto nos documentos da época quanto no texto atual, é a disputa da nação presente na inscrição católica na paisagem carioca. O foco protestante considera as questões doutrinárias e de relações políticas diretas, institucionais, com o Estado (liberdade religiosa, gastos públicos, laicidade). Os aspectos culturais passam ao largo. O texto de 2006 conta ao leitor, em tom de curiosidade, que o escultor do Cristo Redentor, o artista francês Paul Landowski, também trabalhou na escultura do Muro da Reforma, monumento em praça pública da cidade de Genebra, inaugurado em celebração ao reformador João Calvino e aos 350 anos de fundação da

Academia de Genebra. Nenhum comentário é adicionado à informação. Grinberg (1999, p.66) lembra que a característica do artista não era religiosa, suas obras possuíam “uma noção de arte concebida para a cidade, a qual compreendia o sentido da cerimônia popular e a vocação social de uma arte monumental acessível a todos”. A autoria dos monumentos indica que, dois lados do oceano, tanto protestantes quanto católicos, utilizaram da arte como estratégia de inscrição religiosa em espaços públicos, no início do século XX.

As oposições foram insuficientes para conter o projeto. O Cristo Redentor foi inaugurado no dia 12 de outubro de 1931 –pós ‘Revolução de 1930’. Grinberg (1999, p.67) percebe “uma estética de acúmulo de símbolos”:

A inauguração foi realizada no dia 12 de outubro de 1931. O 12 de outubro é considerado o dia do descobrimento da América. A festa de inauguração da estátua é igualmente uma comemoração do descobrimento. Na última semana de outubro se comemora a festa do Cristo Rei. Em 3 de outubro, o aniversário da Revolução de 30.

Trata-se de significações religiosas e políticas imbricadas no evento. A autora afirma ainda que “a inauguração do monumento tem sido vista como parte da política de pressão e cooperação da Igreja Católica sobre o Estado” (GRINBERG, 1999, p.67). Giumbelli reforça que “na solenidade no alto do Corcovado, diante de Getúlio Vargas e de várias autoridades, os bispos católicos abençoaram a imagem proclamando Cristo como rei e solicitando que ele salvasse o Brasil” (GIUMBELLI, 2008, p.85). Fonseca

(2011, p.131) considera esse período como neocrisandade, em que uma espécie de “concordata moral” passou a regular “as relações entre a Igreja Católica e o Estado”. Ele reforça que, no mesmo período, outras religiões, especialmente as mediúnicas, enfrentaram “coerções por parte do poder público, tendo suas práticas enquadradas como crimes” (FONSECA, 2011, p.132). A conclusão da análise de Fonseca (2011) sobre o período é que “a liberdade religiosa, apesar de constitucional, era incipiente” (p. 132).

Assim, a República que iniciara com perspectivas de secularização tornou-se uma composição híbrida de religião e política, o que teria imposto barreiras aos processos secularizadores²². No entanto, foi a modernização do catolicismo que garantiu que a religião se fixasse como elemento componente da nação, como parte das estratégias nacionais de unidade e totalidade. A partir de uma dissociação discursiva entre governo e nação, emergia um país moderno e devoto, com bordas pouco claras entre política e cultura, entre público/político e religioso/devocional.

3 “O ídolo do corcovado” e a operação iconoclasta

Nos discursos voltados para o público interno, nos bastidores e informalmente (exemplo da alcunha “ídolo do Corcovado”), a iconoclastia protestante desvela-se. Se a argumentação pública usava a lin-

²² Do ponto de vista institucional das relações entre Igreja Católica e Estado, essa fase é interrompida apenas com o golpe de 1964 e o período de ditaduras no país. Fonseca (2011, p.133) defende que a aliança entre a Igreja Católica e o Estado “se manteve estável até o governo militar ir contra os direitos humanos e reprimir também ações do clero”. Nessa nova fase política do país, a Igreja reagiu através de organizações como a Ação Católica, o Centro Dom Vital e a Liga Eleitoral Católica.

guagem da política, internamente os discursos eram permeados por 'pecado', 'idolatria', 'ídolo', 'afronta a Deus'. Por um lado, os argumentos remetiam ao Estado: laicidade, liberdade religiosa e gastos públicos referem-se a instituições e governo. Por outro, eles reverenciavam as tradições internas ao grupo, com uso de linguagem própria. Se houve uma disputa, os protestantes perderam, em termos público-político. No entanto, internamente, fortaleceu-se sua diferenciação à maioria católica que, a partir daquele momento, coincidia com a nação.

A reação protestante no contexto analisado, de minoria, encaixa-se com perfeição na descrição da operação iconoclasta do autor norte-americano David Morgan (2005). Para o autor, a iconoclastia consiste, primeiramente, na percepção das imagens como não verdadeiras; depois na acusação de idolatria, e, por fim, em substituição. Há, portanto, uma questão com a verdade na relação iconoclasta com as imagens. Em síntese histórica sobre protestantismo e imagens, Alberto Klein (2006, p.64) salienta que nos movimentos de reforma havia uma constante preocupação "em denunciar a imagem como uma mentira, uma espécie de falácia semiótica que iludia o homem ao borrar os limites entre o objeto representado e o signo material". Quem promove atos iconoclastas acredita, portanto, no poder de influência das imagens sobre as pessoas. Em um dos trechos citados d'O *Jornal Batista*, há um apelo aos "verdadeiros cristãos" para que se reunissem em "culto penitencial" e, assim, evitassem a ira divina sobre o país (ULTIMATO, 2006). Nos comentários aos fatos narrados, o texto de Ultimato (2006) relembra o verso bíblico sobre os adoradores "em espírito e em verdade". Os usos da palavra 'verdade' e de suas

derivações compõem um conjunto semântico; elas integram o léxico iconoclasta.

A segunda característica da operação iconoclasta é a acusação de idolatria. No caso estudado, ela é encontrada em textos que construíram a argumentação protestante, especialmente no discurso interno. De fato, esse ponto é o mais saliente, em que facilmente se encontra a perspectiva iconoclasta. Para Morgan, a acusação de idolatria é precedida pela construção de um 'dentro' e de um 'fora', iconoclastas precisam construir um outro para, depois, destruí-lo (a ele e a seus ícones). É a forma de delimitar o dentro, o 'nós,' sem imagens, em contraste com o outro, idólatra. Morgan (2005) destaca que imagens suscitam atos de violência, ou ao menos, uma retórica de violência. No caso brasileiro, o fato de o protestantismo ser minoria configurou a iconoclastia como uma perspectiva, mais do que ação e, por isso, uma forma mais branda de colocar a questão. A retórica da violência, no entanto, aparece nos textos dirigidos internamente ao grupo, reforçando os limites do 'dentro'. No contexto de segmento minoritário, a construção da distinção fora e dentro era fundamental ao grupo.

Da mesma forma como católicos apoiavam-se na história para reivindicarem a nação, com a legitimidade da maioria, a acusação de idólatra enraizava-se no passado. Na ausência de história nacional, protestantes brasileiros apoiavam-se na história da Reforma para dar lastro à associação entre catolicismo e idolatria. O caso brasileiro ecoa conflitos medievais-quase-modernos, na época da própria construção identitária, doutrinária, teológica e sempre diferencial do que é ser protestante.

Por fim, a operação iconoclasta envolve substituição: “quando um ídolo cai, seu lugar não permanece vago. Um rival é muitas vezes rapidamente construído”²³ (MORGAN, 2005, p.115). A iconoclastia é, portanto, uma estratégia de recolocação e não exatamente um ato de purificação de imagens. Por conseguinte, deve-se desconfiar de culturas e grupos que se dizem abster radicalmente delas. A substituição é uma dinâmica camuflada: os que se expressam pelo desdém a imagens e procuram proibi-las sob o argumento da idolatria, colocam em seu lugar formas alternativas de cultura material, construindo uma iconicidade diferenciada. No caso estudado, os protestantes não conseguiram impedir que o Cristo Redentor se levantasse sobre a baía e tampouco tentaram sua destruição. Não obstante, acusaram seus proponentes de idólatras e elevaram, discursivamente, ao status de criminosos seus apoiadores seculares. E para a releitura dos fatos mais de 70 anos depois, fez-se necessário recorrer a citações bíblicas, como se sem elas, a narrativa pudesse fugir à verdade.

Se a imagem confunde, borra os limites da verdade, o texto potencialmente distingue os limites. E ainda mais o texto sagrado. A Bíblia é a “forma de cultura material” que os protestantes oferecem no lugar das imagens. A relação é observada por Alberto Klein (2006, p.222) que sugere a substituição de idolatria por “textolatria”, de forma que, para os protestantes, “a verdade não podia ser expressa fora dos textos sagrados”. Para o pesquisador, essa operação foi uma forma de aprisionamento de “Deus à palavra, de maneira que a participação religiosa

²³ Tradução da autora. No original: “When an idol falls, its place does not remain vacant. A rival is often quickly erected”.

só se pudesse realizar através da Bíblia" (KLEIN, 2006, p.222).

3.1 A Bíblia no espaço público

A simbologia protestante ao redor da Bíblia emerge ao espaço público durante a Constituinte de 1987²⁴. O artigo 36 do Regimento Interno, versa: "A Bíblia Sagrada deverá ficar, sobre a mesa da Assembleia Nacional Constituinte, à disposição de quem dela quiser fazer uso" (BRASIL, 1987). Quando a emenda fora proposta, pelo constituinte Antônio de Jesus, também pastor da Assembleia de Deus, o relator, Fernando Henrique Cardoso, questionou. Segundo Cardoso, o Estado era laico e, portanto, a Bíblia estava fora de questão. Outro constituinte assembleiano, Manoel Moreira, contra argumentou lembrando que um símbolo religioso, o crucifixo, era abrigado no recinto. Cardoso, então, acolheu a proposta e a Bíblia fez-se presente no plenário da Assembleia Nacional Constituinte (ANC).

A partir da segunda metade do século XX, as aparições públicas tornaram-se constantes nos monumentos à Bíblia que proliferaram pelo país. Raquetat (2012, p.250) estuda tal fenômeno e salienta que "a ereção desses monumentos é uma estratégia de apropriação do espaço público urbano com a finalidade de afirmar e fortalecer determinada identidade religiosa". Para o autor, trata-se de um "vestígio no espaço público", ou seja, uma inscrição política. No mesmo sentido, a presença da Bíblia é obrigatória em casas legislativas país afora, a exemplo do que ocor-

²⁴ Seguimos a narrativa de Douglas Pinheiro sobre o fato, em: PINHEIRO, Douglas Antonio Rocha. **Direito, Estado e Religião**. Belo Horizonte: Argumentum Fino Traço Editora, 2008.

reu na Constituinte – o que endossa a presença do símbolo nos espaços públicos (RAQUETAT, 2012, p.250).

Após a análise do Cristo Redentor, o fato soa como apropriação de uma estratégia anteriormente utilizada, com adaptações aos novos contextos. Se na República protestantes defendiam a liberdade de expressão religiosa e o Estado laico, na atualidade, evangélicos disputam os espaços públicos e institucionais políticos. “Os evangélicos que historicamente mostraram-se contrários à representação material do divino, voltam-se agora para a utilização de objetos e simbologias que expressem suas crenças”, observa Raquetat, destacando o “aspecto iconônico” dos monumentos à Bíblia (RAQUETAT, 2012, p.256).

A característica de inscrição pública tanto do Cristo Redentor no pico do Corcovado, na década de 1930, quanto dos monumentos à Bíblia, que surgem a partir da década de 1990, reforçam o elemento conflituoso das relações iconoclastas/iconófilas. Além de disputas religiosas, a ação iconoclasta insere-se em conflitos por poder. Assim, o mesmo grupo que acusava de idolatria o projeto de um monumento no pico da montanha, agora luta pela construção de monumentos em praças públicas. A iconoclastia não é uma posição estanque. Como disputa, ela se desloca, desperta ações, reações, contra ações. Assim, as resistências emergem nas histórias de iconoclastia. No caso brasileiro, em formas de apropriações e hibridismos.

3.2 Resistências: iconoclastia e hibridismos

Religião é sobre assistência, resistência, sobrevivência e dominação. Essa é a conclusão do historiador Kenneth Mills (1999), ao examinar o caso andino e a iconoclastia promovida pelo catolicismo espanhol

sobre as religiões dos nativos. Mills retrata a religião como um conjunto complexo de práticas e relações sociais que incluem as experiências daqueles que buscam proteção e conforto em suas tradições antigas; daqueles que entrelaçam essas tradições com os modos do novo Deus dos colonizadores; daqueles que conscientemente rejeitam o novo em favor da renovada experiência do antigo; e daqueles que poderiam convencer seus acusadores coloniais a abandonarem a fé antiga e aceitar a nova.

Tais assertivas são pertinentes também para o caso brasileiro. O missionário protestante, da Igreja Menonita do Canadá, John Peters morou de 1958 a 1967 entre uma tribo yanomani e relatou suas experiências em duas publicações de cunho antropológico. Peters (1998) descreveu a resistência ao cristianismo, apesar de a tribo ter aceitado e convivido bem com a presença dos missionários. Segundo o missionário-antropólogo, era comum que nativos convertidos em pouco tempo retornassem a suas práticas relativas aos espíritos da floresta, às vezes concebendo Jesus e Deus como espíritos adicionais aos de sua tradição. Outras vezes, determinadas práticas eram alteradas, como o tratamento dado à mulher; enquanto outras eram mantidas, como a festividade Yāimo, de honra a parentes mortos. A festa envolve um tipo alucinógeno de bebida e práticas rituais com as cinzas dos mortos a quem a festa é dedicada. Peters (1998, p.203-205) relata que, apesar das atitudes inadequadas aos padrões morais e comportamentais dos missionários, a participação de nativos cristãos na festa era aceita sob o argumento de que se tratava de reforço dos laços comunitários. O trabalho de Peters (1998) mostra como o novo conteúdo religioso não

era nem rejeitado nem assimilado em sua totalidade; mas modificado, adaptado, hibridizado.

O hibridismo religioso no Brasil é generoso, pode ser encontrado em todos os grupos. Práticas dos neopentecostais, por exemplo, são influenciadas pelas religiões afro-brasileiras, apresentando gerações de sincretismos e assimilações. Além do exemplo mais antigo e das práticas da umbanda, em que a hibridização gerou uma correspondência entre santos católicos e orixás²⁵. Hibridizar, apropriar, transformar são estratégias de sobrevivência à iconoclastia e/ou à dominação religiosa. A operação de substituição, em alguns casos, é completa com a hibridização.

Os sentidos do Cristo Redentor também podem ser pensados na lógica do hibridismo. Na impossibilidade de o religioso prosseguir vigorando nos novos espaços sociais políticos que se abriam, ele foi revestido de "modernidade", de "arte", de "expressão de nacionalidade" para continuar em vigor. E acabou transformando-se, como aponta o texto da revista evangélica que revisita os fatos, em ponto turístico. Na revista, isso é colocado como se de alguma forma retirasse da estátua seu status de idolatria. Um deslocamento interessante, que apresenta uma forma sutil de iconoclastia: o ícone religioso dá lugar ao monumento turístico. Uma passagem que indica, ainda, mudanças culturais ocorridas nessas oito décadas,

²⁵ O trabalho de Reginaldo Prandi, sobre a Umbanda, refere-se a essa correspondência, mostrando que os santos são diferentes e não interveem diretamente na vida cotidiana humana – de certa forma, são superiores no panteão umbandista. Ver: PRANDI, Reginaldo. **Herdeiras do Axé**. São Paulo: Hucitec, 1996. Capítulo do livro foi publicado pelo Instituto Caminhos Oriente. Disponível em: <http://www.institutocaminhosorientecom/images/Pombagira%20E%20As%20Faces%20Inconfessas%20Do%20Brasil%20-%20Reginaldo%20Pra%85.pdf>.

inclusive nos regimes de visualidade. Na atualidade, o Cristo Redentor prossegue no alto do Corcovado, mas a sua volta há uma ambiência midiática, altamente visual. Desenvolveu-se uma sociedade em que imagens equivalem a consumo. O Cristo, que gerou tanta polêmica quando as imagens ainda eram acusadas de idolatria, de mentirem, agora é mais um local a ser apreciado – mediante pagamento; a ser incluído nas *selfies* e postado nas redes sociais. Como afirma Contrera e Baitello (2006, p.125), “o que importa já não é nem mais a imagem simulada, é apenas o processo de mostragem, de explicitação, do consumo e do auto-consumo”. A acusação de idolatria não faz mais sentido porque é o aspecto ritual da imagem que se perdeu.

3.3 Modernidade, iconoclastia e progresso

O Cristo Redentor representa o reverso da iconoclastia, uma vitória iconófila-religiosa no país republicano, em processo de secularização. O monumento configura, ainda, a assimilação do moderno, na forma da arte e da tecnologia. Nesse sentido, coloca-se como um ícone do modernismo antropofágico brasileiro; pode ser considerado um híbrido imagético e cultural.

A vitória católica na execução do projeto do Cristo não significa que a religião tenha sido vitoriosa, sempre, na política brasileira. Se o argumento iconoclasta é que a imagem falha ao dizer a verdade, pode-se perguntar qual a verdade do Cristo Redentor (que garante sua vitória iconófila)? Ancorada pela arte de vanguarda e pela tecnologia, a verdade do Cristo Redentor seria a modernidade.

O olhar moderno que se instaura durante os séculos XVII e XVIII, mantido em vigor na ciência, na aca-

demia e no discurso político, é de que a liberdade repousa na liberação da “superstição”. “No léxico do Iluminismo, *superstição* é outra palavra para idolatria”²⁶ (MORGAN, 2005, p.130). A ciência e a filosofia se tornaram instrumentos de iconoclastia iluminista e os ídolos – ou superstições – eram tidos como produtos da ignorância e ferramentas de opressão. Isto é, eram erros, forças irracionais. Morgan (2005) assinala que enquanto o iluminismo não pôde requerer a eliminação da religião, ele procurou punir suas reivindicações, limitar seu poder e privatizar a prática de fé, assegurando o domínio civil para o governo secular.

Na análise acima exposta, vê-se que, nesse ponto, a realidade brasileira transborda as proposições de Morgan (2005), que estuda a realidade norte-americana. Para a compreensão da inscrição religiosa no Corcovado, fez-se necessário retomar o modernismo brasileiro e recorrer às hibridizações que, nesse caso, atuaram não apenas no campo religioso como também nas relações desse com o político.

Assim, uma vez descrita a operação iconoclasta, aos moldes de Morgan (2005), e identificado em que ela contribui com a compreensão da realidade brasileira, propõe-se estender a reflexão a uma provocação final: apesar das peculiaridades contextuais, a iconoclastia iluminista e moderna atuou no Brasil. A concordância política sobre o Cristo não livrou o catolicismo de ser alvo da derrubada de igrejas históricas em nome do progresso do país.

O mesmo presidente que inaugurou o Cristo Redentor, Getúlio Vargas, demoliu de uma só vez três igrejas históricas no centro do Rio de Janeiro para a

²⁶ Tradução da autora: “In the lexicon of the Enlightenment, *superstition* is another word for idolatry”.

construção e alargamento de uma de suas atuais principais vias, a Avenida Presidente Vargas: as igrejas São Pedro dos Clérigos, Bom Jesus do Calvário e São Domingos. De um lado, na mais alta posição política do país, o presidente abençoa o moderno símbolo religioso; de outro, em nome do progresso, o mesmo presidente asfalta a história religiosa do país.

A iconoclastia moderna, por ser de dentro do Estado e livre de preceitos morais religiosos, possivelmente atropelou mais ícones e símbolos do que qualquer outra forma iconoclasta. No caso da Avenida Presidente Vargas, ficou a Igreja da Candelária, cuja história remete a uma construção medieval, mas cuja fachada, profundamente reformada no século XIX, impõe a suntuosidade neoclassicista em um conjunto arquitetônico que inclui o prédio da primeira agência bancária da América do Sul, atual Centro Cultural do Banco do Brasil – Rio de Janeiro (CCBB-RJ). Igrejas históricas não podem ser mantidas, mas o monumento religioso moderno, para o qual se aplicou tecnologia de ponta e expressa arte de vanguarda, esse entrou na agenda de inaugurações do governo. Assim como a fachada modernizada da Candelária agrega suntuosidade à paisagem urbana. Estratégias comunicacionais e icônicas que revelam os ideais modernizadores do país.

Outro ato que se relaciona à iconoclastia, ainda na cidade do Rio de Janeiro (então capital), foi a construção da Avenida Perimetral, cuja edificação foi iniciada na década de 1950 e se finalizou cerca de 20 anos depois. A vista que se tinha do mar para a cidade, especialmente para prédios históricos – e, entre eles, construções religiosas, como o Mosteiro de Santo Antônio e o Mosteiro Beneditino – foi em par-

te encoberta por outra larga avenida, parcialmente suspensa às margens da cidade. Recentemente, uma grande obra retirou a avenida, ressignificando mais uma vez a paisagem carioca, com forte ênfase na restauração da área portuária. De qualquer forma, lá nos anos de 1950, o projeto interpôs barreiras ao olhar, que já não podia mostrar-se livremente.

Em contraste, a possibilidade, a liberdade de olhar é a própria prece do personagem de Romaria. Talvez, no Brasil, não seja tanto o discurso da superstição que legitima atos iconoclastas modernos, mas principalmente a ideia de progresso, de nação que avança e precisa avançar sempre, atropelando a história e seus símbolos, apagando memórias, substituindo tantas vezes que não há sentido que se fixe. Em termos comunicacionais, o que se impõe é a transmutação imagética, uma leitura dinâmica, arenosa, que se transforma tão logo (ou antes que) se consolide.

Considerações finais: iconoclastia, protestantismo, secularização

A proposição de investigar a associação entre protestantismo e cultura visual religiosa conduziu a questões fora da dimensão propriamente da religião. Pode-se afirmar que os protestantes adotaram uma perspectiva iconoclasta, que advém tanto de sua tradição reformada quanto do contexto de construção identitária como minoria no Brasil. O discurso iconoclasta não se encerra no campo da religião, figurando uma disputa de protestantes com católicos, circunscrita no espectro imagético-religioso; um conflito por imagens e pela ausência delas. Os estudos demonstram como essa questão rapidamente vincula-se a um conflito que transborda as margens

do religioso e insere-se no nacional e no público, mesclando e ressignificando seus contornos.

Por conseguinte, o estudo revela pistas importantes para a compreensão do espaço público brasileiro. A separação oficial entre Igreja e Estado não consolidou, no Brasil, um espaço público secular. Ao contrário, motivou a modernização da religião, que força os limites do público na disputa e conquista da nação. Certamente há uma tensão nessa relação, que se coloca em termos de tradição/modernidade mais do que de religião/público-secular. Os frágeis contornos que, de saída, forjaram-se na República brasileira contribuem com a compreensão dos fenômenos atuais. Por exemplo, a grande visibilidade midiática que grupos religiosos conquistam a partir do final do século XX, com incidências diretas sobre a vida política do país. A análise apresentada sugere que não se trata de 'retorno' da religião ao público, mas de uma nova configuração das relações sociais, culturais e políticas, inclusive com a participação de novos segmentos religiosos. Pode-se falar em rearranjos das disputas entre diferentes grupos religiosos e entre cada um deles e a sociedade. Os aspectos da cultura visual brasileira articulados relacionam-se ao contexto contemporâneo, em que a visualidade religiosamente produzida se projeta com tranquilidade na política e na cultura do país. Sugere-se, portanto, desdobramentos em novas pesquisas que articulem cultura visual à política e religião.

Ainda em relação ao espaço público e aos processos de secularização no Brasil, o Cristo Redentor remete ao modernismo antropofágico. Conforme indicado por Giumbelli (2008, p.89), os argumentos construídos na defesa do monumento "insinuavam

uma outra modernidade", uma tal que dissolve as oposições entre religião e moderno. Nesse sentido, o Cristo Redentor remete à nação, à cultura, aos modos de relação social no Brasil. Aventam, ainda, uma modernidade de roupagem, que mantém tradicionalismos, prossegue conservadora: trata-se de impor uma imagem moderna.

No escopo das questões tangenciadas, e trazendo o tema propriamente da iconoclastia, estão resistência e progresso. Ambas indicam outras formas iconoclastas que operaram no país. Qual sua dimensão e profundidade são perguntas apenas apresentadas na análise que merecem ser destacadas. Dessa forma, acredita-se que o presente artigo abre um leque de indagações que, como se comprovou, não se encerra nos limites dos campos de conhecimento e exigem investigação transdisciplinar.

Ainda em relação à questão motivadora, verificaram-se claras referências à negação dos protestantes à cultura visual religiosa. Os aspectos iconoclastas nos discursos protestantes que construíram a oposição ao projeto do Cristo Redentor comprovam que a iconoclastia se coloca como uma perspectiva protestante na relação com a imagem. Além disso, a análise contextual revelou que a atuação (discursiva) protestante encerra os elementos da operação iconoclasta descrita por Morgan (2005). No contexto brasileiro, a acusação idólatra, embora seja direcionada para fora, funciona mais como uma estratégia de distinção em relação à maioria e fortalecimento interno do segmento protestante. Propõe-se, assim, que no protestantismo brasileiro a iconoclastia seja mais uma perspectiva, sem requerer a ação propriamente iconoclasta.

Enquanto perspectiva, a iconoclastia desembaraça a compreensão da profundidade e da dimensão simbólica da Bíblia para o protestante. Sagrado, delimitador de identidade, colocado no lugar do conjunto de imagens católicas. Ao olhar protestante o texto parecerá, inevitavelmente, mais sagrado, mais verdadeiro do que a imagem. Portanto, disso advém o investimento protestante em monumentos à bíblia, especialmente a partir da década de 1980. Como monumentos, atuam na lógica do olhar. Na jornada de 150 anos no Brasil, o protestantismo brasileiro engendra o progressivo desapego ao texto e à migração para investimentos em uma visualidade que traz o texto (a Bíblia) como conteúdo (visual).

Logo, no campo religioso de modo geral e particularmente no cristianismo brasileiro (inclusive o não católico), o *olhar* prevalece como a prece diária, constante; necessário à devoção popular. A religiosidade comunica-se visualmente, a imagem é provocadora e central nos múltiplos processos comunicacionais religiosos. Assim, mesmo em quem não sabe rezar, ou seja, não possui vínculos institucionais religiosos, aflora o desejo profundo e simples de ver/ser visto, expresso nos versos de Teixeira, que abriram essa reflexão.

Referências

BRAGA, Erasmo; GRUBB, Kenneth G. **The Republic of Brazil**. A survey of the religious situation. London; New York: World Dominion Press, 1932.

BRASIL. **Constituição Política do Imperio do Brazil (25 de março de 1824)**: elaborada por um Conselho de Estado e outorgada pelo Imperador D. Pedro I, em 25.03.1824. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm. Acesso em: 2 fev. 2013.

BRASIL. Resolução da Assembléia Nacional Constituinte Nº 2, de 25 de março de 1987. Dispõe sobre o Regimento Interno da Assembléia Nacional Constituinte. **Câmara dos Deputados, Centro de Documentação e Informação**. Brasília, 1987.

Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/resaco/1980-1987/resolucao-da-assembleia-nacional-constituente-2-25-marco-1987-592261-norma-atualizada-asse.html>. Acesso em: 20 abr. 2013.

CONTRERA, Malena Segura; BAITELLO, Norval. Na selva das imagens: algumas contribuições para uma teoria da imagem na esfera das ciências da comunicação. **Significação: Revista de Cultura Audiovisual**. Brasil, v. 33, n. 25, p. 113-126, june 2006. ISSN 2316-7114. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/significacao/article/view/65623>. Acesso em: 05 dez. 2017. doi:<http://dx.doi.org/10.11606/issn.2316-7114.sig.2006.65623>.

CUNHA, Magali do Nascimento. **A explosão gospel**: um olhar das ciências humanas sobre o cenário evangélico no Brasil. Rio de Janeiro: Maud X; Instituto Mysterium, 2007.

DANTAS, Carolina Vianna. **A Ordem**. CPDOC-FGV, s/d. Disponível em: <http://cpdoc.fgv.br/sites/default/files/verbetes/primeira-republica/ORDEM,%20A.pdf>. Acesso em: 07 maio 2020.

FONSECA, Alexandre Brasil. **Relações e privilégios**: estado, secularização e diversidade religiosa no Brasil. Rio de Janeiro: Novos Diálogos Editora, 2011.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Trad. Roberto Machado. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

GIUMBELLI, Emerson A. A modernidade católica do Cristo Redentor. **Dados - Revista de Ciências Sociais**. Rio de Janeiro, v. 51, n.1, p 75-105, 2008.

GRINBERG, Lucia. República Católica, o monumento ao Cristo Redentor do Corcovado. In: KNAUSS, Paulo (Org.). **Cidade Vaidosa**: imagens urbanas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Sette Letras, 1999. p. 57-72.

KLEIN, Alberto. **Imagens do culto e imagens da mídia – interferências midiáticas no cenário religioso**. Porto Alegre: Sulina, 2006

MARTINS, Luciana. **Photography and Documentary Film in the making of Modern Brazil**. Manchester; Nova Iorque: Manchester University Press, 2013.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. **O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil**. 3. ed. São Paulo: Edusp, 2008.

MENDONÇA, Antonio Gouvêa. República e pluralidade religiosa no Brasil. **Revista USP**. São Paulo, n.59, p. 144-163, set.-nov., 2003.

MILLS, Kenneth. **Idolatry and the body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru**. Durham: Duke University Press, 1999.

MORGAN, David. **The sacred gaze**. California: University of California Press, 2005.

PETERS, F. John. **Life among the Yanomami**. Ontario (Canada): Broadview Press, 1998.

RAQUETAT, Cesar Alberto Junior. **Laicidade à brasileira: um estudo sobre a controvérsia em torno da presença de símbolos religiosos em espaços públicos**. 2012. 310 p. Tese (Doutorado em Antropologia Social). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2012.

ULTIMATO. Rio de Janeiro, 1923: a forte reação protestante ao Cristo Redentor. **Ultimato**, n. 303, nov.-dez., 2006. Disponível em: <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/303/rio-de-janeiro-1923-a-forte-reacao-protestante-ao-cristo-redentor/cristo+redentor>. Acesso em: 4 abr. 2013.

VIEIRA-SOUZA, Priscila. **Comunicação, Modernidade, Religião: relações culturais na história e produção do Centro Áudio Visual Evangélico – CAVE (1951-1971)**. 2014. 357p. Tese (Doutorado em Comunicação e Cultura). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

DADOS DA AUTORA

PRISCILA VIEIRA SOUZA

Universidade Federal do Rio de Janeiro _UFRJ

Priscila Vieira Souza é doutora em Comunicação e Cultura pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Atualmente realiza pesquisa pós-doutoral na Escola de Comunicação, na mesma instituição. Fez estágio pós-doutoral no Birkbeck College, Universidade de Londres. É membro do grupo de pesquisa Mídia, Religião e Cultura (MIRE).